

cosmos et création

« On dit: l'affaire Galilée n'a pas retardé les progrès de la science. Soit. Mais elle a consommé, pour longtemps, son divorce avec la théologie. Si la science n'en a pas souffert, ou n'en a que peu souffert, la théologie peut-elle en dire autant ? » ».

Henri de LUBAC, *Paradoxes*, suivi de *Nouveaux paradoxes*, Seuil, Paris, 1959, p. 179.

« L'être infini gouverne tout, non comme l'âme du monde, mais comme le Seigneur de toutes chose. »

Isaac NEWTON, *Principia mathematica Philosophiae naturalis*.

«La création montre son Créateur, l'ouvre révèle son ouvrier, le monde manifeste son ordonnateur»

Saint IRENEE de LYON, *Adversus Haereses*, II, 9, 1.

Sommaire

Editorial

4

Le conflit entre science et foi, entre théorie de l'évolution et dogme de la création, est désormais bien dépassé et avec lui les tentations symétriques du fidéisme et du concordisme. Le débat peut porter sur les fondements de l'activité scientifique. et la foi que confessent les chrétiens en un Dieu créateur³ est un stimulant.

Problématique

Hans-Urs von BALTHASAR : **Création et Trinité**

9

Pourquoi le Dieu unique a-t-il créé le monde? Ce mystère ne trouve d'issue que dans l'Incarnation qui révèle que si Dieu est un, c'est parce qu'il est trois et que son unité est amour. Dieu a créé le monde en vue de la récapitulation de toutes choses dans son Fils, à travers la Croix qui est la forme suprême de l'amour. L'Esprit livré sur la Croix introduit le monde dans ce mystère.

Christoph SCHÖNBORN, o.p.: **Pour une catéchèse de la création** (Genèse et évolution)

18

L'annonce chrétienne du salut présuppose la foi en la création. La foi en Dieu, Père, créateur du ciel et de la terre, est le fondement de la foi en Jésus-Christ, Rédempteur, et en l'Esprit Saint qui achève l'oeuvre de Dieu. Il est important de le rappeler dans le contexte actuel, face aux théories de l'évolution. Le dogme de la création doit occuper, dans la catéchèse, la place fondamentale qu'il avait dans l'ancienne Église : au début de l'introduction au christianisme.

Intégration

Olivier BOULNOIS : **Le commencement de la fin**

35

La science contemporaine nous amène à poser le problème du commencement du monde. Mais la stupeur du savant devant les découvertes de la science doit faire place à l'étonnement du philosophe (« Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? »), puis à l'émerveillement du chrétien (« pourquoi Dieu a-t-il créé? ») qui contemple l'oeuvre de la création. La pensée de l'origine conduit à l'éblouissement qu'il y ait un Autre.

Pierre JULG : **Au commencement du temps** (Cosmologie scientifique et Dieu créateur)

54

Si la Science du XX^e siècle attribue au monde un commencement, il ne faut pas pour autant croire qu'elle retrouve l'idée de création. La singularité initiale de la théorie du « *Big Bang* » n'est pas l'univers au moment de la création, et la finitude de l'âge de l'univers ne signifie pas son commencement absolu. En affirmant que la création eut lieu au commencement du temps, la tradition chrétienne dit non que la création eut lieu dans le temps, mais que le temps est créé : Dieu est au-dessus du temps comme son Créateur et son Seigneur.

Le cosmos et son Créateur

Attestations

André BERTHON : **De quelques ruses d'un démon chez les scientifiques**

70

Au soir de leur carrière, des savants entraînés hors de leur science cherchent la gloire des *media* en esquissant des conceptions du monde qui tiennent de la mystification soutenue par l'autorité que leur confrère leur notoriété scientifique.

Hervé BARREAU : **Pour le principe anthropique**

77

Notre présence à l'univers en tant qu'êtres vivants contraint ce dernier à être suffisamment vieux pour que nous ayons eu le temps d'apparaître, et impose à la physique des caractéristiques et paramètres fondamentaux convenant à notre existence. A considérer les multiples accidents de la physique et de l'astronomie qui ont travaillé à notre profit, tout semble s'être passé comme si l'univers devait savoir que nous avions à apparaître.

Signets

Leo SCHEFFCZYK : **Sensus fidelium** (La force de la communauté)

84

Le *sensus fidelium* n'est pas le résultat d'efforts individuels. Il s'agit plutôt d'une conscience collective de l'Église, qui naît de la communion des saints, et aussi de l'harmonie entre pasteurs et fidèles.

Mgr Claude DAGENS : **Vatican II : un concile traditionnel ?**

101

Vingt-trois ans après, l'oeuvre de Vatican II commence seulement à être « reçue », et il ne faut pas s'en étonner. Ce Concile a effectivement été nouveau. Mais il a aussi été profondément traditionnel : d'abord en renouant avec la tradition patristique, ensuite et surtout par son oeuvre théologique, tout aussi christologique et anthropologique qu'ecclésiologique.

Jean DUCHESNE : **Le droit de la foi** (A propos du dernier livre du cardinal Lustiger)

115

Le choix de Dieu a séduit mais aussi bousculé, et notamment par sa critique de la rationalité moderne. Les autres insinuations dérangeantes de l'archevêque de Paris (sur les racines hébraïques et les sacrements), ainsi que les désarroi de la pensée contemporaine (avec « l'affaire Heidegger », entre autres) montrent cependant une cohérence de la foi judéo-chrétienne qui ne méprise aucunement les problématiques actuelles, parce qu'elle se reconnaît le droit de les évaluer, le devoir de les respecter et l'ambition de les convertir.

Le cosmos et son Créateur

L'EMERVEILLEMENT de l'homme devant l'univers, sa beauté et sa diversité, fait partie de l'expérience la plus ancienne. On en trouve la trace dans toutes les civilisations. Toutes les explications mythiques ou religieuses du monde et de son origine, les récits de la création, prennent leur source dans cet émerveillement.

La Bible fait constamment référence à cette étonnante variété de la nature, à ce foisonnement d'êtres les plus divers, qui sont comme autant d'ornements inutiles au monde que Dieu crée pour le confier à l'homme. C'est par pure gratuité que Dieu crée les « grands serpents de mer » (*Genèse* 1, 21), ainsi que « Léviathan qu'il forma pour s'en rire » (*Psaume* 104, 26). Le *Livre des Psaumes* est rempli de cette louange cosmique : « Que tes oeuvres sont nombreuses, Seigneur, toutes avec sagesse tu les fis, la terre est remplie de ta richesse » (104, 24). « Les cieux racontent la gloire de Dieu, et l'oeuvre de tes mains, le firmament l'annonce » (19, 2).

A la question « Pourquoi cette variété, cette surabondance dans l'oeuvre de Dieu ? », la Bible répond que Dieu a créé l'univers par sa Sagesse qui était auprès de lui au commencement de ses oeuvres (*Proverbes*, 8, 22-31), que toutes choses ont été créées dans le Verbe de Dieu (*Jean* 1, 3), dans le Fils éternel : « Image du Dieu invisible, premier-né de toutes créatures, c'est en lui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre... tout a été créé par lui et pour lui » (*Colossiens* 1, 15-16). Autrement dit, la diversité et la gratuité de l'oeuvre de la création trouve son origine dans la surabondance d'amour qui déborde de la vie intra-trinitaire du Créateur, de l'amour du Père pour son Fils, dans l'Esprit Saint. La richesse de la création répond à celle, plus grande encore, de la vie divine. Si l'oeuvre des six jours est le produit de la parole efficace et toute-puissante de Dieu, cela signifie qu'il n'existe un cosmos que parce qu'il y a, en Dieu, un Logos, un Verbe (1).

Le cosmos et son Créateur

Le dogme de la création n'est pas un accessoire secondaire, mais un point essentiel de notre foi. L'annonce du salut a toujours présupposé la foi en un Dieu créateur. Car sans la création, il n'y a pas de dessein de Dieu sur l'homme, et l'histoire de la Rédemption n'a plus de sens. Et cela ne concerne pas seulement la création de l'homme : celui-ci n'est pas seul face à Dieu, le reste de la création — le cosmos, mais aussi les anges — participe au drame du salut, et pas seulement comme un décor. Saint Paul évoque la « création en attente, qui aspire à la révélation des fils de Dieu,... gémissant dans le travail d'enfantement » (*Romains* 8, 19.22), et contemple « le mystère de la volonté » de Dieu, « ce dessein bienveillant qu'il avait formé en lui par avance, pour le réaliser quand les temps seraient accomplis : ramener toutes choses sous un seul chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres » (*Ephésiens* 1, 9-10). Et comme pour anticiper cette récapitulation finale, l'Église, nouvelle création, intègre les éléments naturels à l'oeuvre rédemptrice : dans les sacrements, l'eau, l'huile, le pain et le vin, ces dons de Dieu déjà célébrés par le psalmiste, deviennent, par la grâce de Dieu, instruments du salut. Plus généralement, la liturgie utilise abondamment toutes les ressources de la nature — telles le feu, l'encens, l'or et le matériau de tous les objets et vêtements liturgiques, ou le son dans la musique sacrée —, restituant ainsi au cosmos sa vocation originelle, qui est de chanter la gloire de Dieu.

C'est pourquoi ce serait une grave erreur de gommer le dogme de la création de la doctrine chrétienne. Et cela concerne en premier lieu la catéchèse, où la tentation est grande aujourd'hui de ne faire du premier chapitre de la *Genèse* qu'un appendice à l'histoire du peuple juif. Il est d'autant plus urgent de développer une catéchèse de la création que notre monde est en grande partie dominé par la science qui tient elle aussi un discours sur le cosmos, de nature différente, mais qui est souvent apparu comme opposé au discours chrétien. Alors que le conflit, notamment au sujet de l'évolution, s'est heureusement calmé, il faudrait aujourd'hui remplacer la coexistence pacifique par un débat constructif entre science et théologie (2).

(1) Voir *infra* Hans-Urs von Balthasar, «Création et Trinité ».

(2) Voir *infra* Christoph Schönborn, « Pour une catéchèse de la création ».

C'est pourquoi ce cahier essaye également d'aborder ce problème du rapport à la science moderne. Celle-ci nous a dévoilé l'univers comme encore plus grand et plus varié que ne nous le laissait croire l'expérience quotidienne. L'émerveillement qui naît devant les découvertes de galaxies lointaines ou de particules élémentaires peut prolonger celui du psalmiste que nous évoquons plus haut. Encore faut-il savoir passer de la stupeur du savant devant ses découvertes à l'étonnement du philosophe devant l'existence de l'être, puis à l'émerveillement du chrétien devant l'oeuvre de la création (3). Un domaine de la science qui est particulièrement important pour notre propos est celui de la cosmologie qu'a élaborée la physique du XX^e siècle : il faut tenter de comprendre le rapport entre le commencement du temps dont il est question dans la théorie de l'expansion de l'univers, et le commencement absolu qu'est la création de toutes choses (y compris le temps) selon la foi chrétienne (4).

Dans notre monde sécularisé, où Dieu est cantonné au secteur privé de la conscience, le chrétien qui s'interroge sur le rapport entre sciences de la nature et théologie de la création a souvent du mal à éviter deux écueils : séparer totalement science et foi comme deux domaines sans interaction ; ou bien chercher dans les résultats scientifiques ce qui pourrait conforter le bien-fondé de la foi chrétienne. Face à ces deux tentations, il faudrait élaborer une vision chrétienne de la science. Cela dépasse naturellement le cadre de ce cahier. Contentons-nous simplement d'en suggérer quelques éléments.

a. Il faut rappeler que le progrès de la connaissance de l'univers présuppose la conviction d'une histoire linéaire. Or c'est le judaïsme qui, face à d'autres peuples croyant plutôt à l'éternel retour, a dégagé cette vision du temps, la seule compatible avec une histoire du salut où l'appel de Dieu s'adresse à la liberté de l'homme. Et l'Incarnation du Fils de Dieu en un point de cette histoire, inaugurant ses « derniers temps », a définitivement consacré cette conception d'un temps linéaire et orienté que reprendra la science.

b. La Révélation biblique nous donne un principe permanent de vérité qui n'est autre que le Verbe de Dieu incarné. Ce principe nous fournit les instruments opératoires pour former

les concepts théologiques. La théologie est un discours logique organisé, tout autant que le discours scientifique.

c. Le discours scientifique ne contient aucun principe de vérité, mais doit sans cesse faire preuve de sa validité : il repose sur des hypothèses qui n'ont d'autre preuve que leur fécondité en résultats et l'adéquation de ces derniers aux phénomènes observés. Alors que, face à la science, le chrétien se sent souvent en position d'infériorité, sommé de justifier sa foi, il faut rappeler que c'est la science qui, par sa nature même, doit se justifier.

d. Si la science ne peut trouver en elle-même son fondement, elle doit faire appel, pour formuler ses hypothèses, à des concepts qui lui sont extérieurs. C'est un fait historique, bien mis en évidence par Pierre Duhem (5), que la science, aux XIV^e-XVI^e siècles, a emprunté de nombreux concepts à la théologie. Il est possible que ce soit là, non un accident historique, mais une nécessité. Plus récemment, comme l'a montré l'essor de la cosmologie, le concept théologique et philosophique de cosmos, de monde formant un tout, a fourni à la science un objet d'étude fondamental : l'univers dans son ensemble comme système physique soumis aux interactions gravitationnelles, et que l'on peut mettre en équation depuis Einstein, Friedmann et Lemaître.

ALORS que les attaques du scientisme et du positivisme contre le christianisme semblent bien être dépassées, il serait dangereux de s'en tenir à cette coexistence pacifique entre science et foi, et de refuser à la foi le droit de dire quoi que ce soit sur tout ce qui concerne le cosmos, objet de la science. Il ne s'agit pas de discuter, dans leur domaine propre, les résultats des théories scientifiques, ni non plus de les appeler au secours de la foi pour raffermir celle-ci. Il s'agit plutôt de s'interroger sur les fondements de ces théories, qui, nous l'avons dit, sont d'origine extérieure, philosophique ou théologique. Chose significative, les savants ont souvent tendance à sortir de leur domaine pour s'avancer dans un terrain philosophique, tout en se parant du prestige que leur confère leur compétence

(3) Voir *infra* Olivier Boulnois, « Le commencement de la fin ».

(4) Voir *infra* Pierre Julg, « Au commencement du temps ».

(5) Voir son oeuvre monumentale, *Le système du monde (Histoire des doctrines cosmologiques, de Platon à Copernic)*, commencée en 1913, achevée de publier en 1959. Cf. Stanley L. Jaki, "Pierre Duhem et la philosophie des sciences", *Communio*, XII, 2 (mars-avril 1987), p. 80-100.

scientifique (6). La tâche la plus urgente, dans ce domaine, pour les chrétiens, est de confesser sans faiblir la foi en un Dieu créateur, et, à la lumière de cette foi, d'éclairer les fondements de l'activité scientifique et de la connaissance du cosmos.

J.-R.A. et P.J.

Hans-Urs von BALTHASAR

Création et Trinité

LES déclarations du Nouveau Testament selon lesquelles le Christ est « le premier-né de toute la Création », « c'est par lui et pour lui qu'ont été créées toutes choses », « tout subsiste en lui » (*Colossiens* 1, 15-17), Dieu « l'a établi héritier de toutes choses » et a, « par lui, créé le monde », (*Hébreux* 1, 2), « tout a été créé par le Verbe, qui était avec Dieu », « rien de ce qui a été fait ne l'aurait été sans le Verbe » (*Jean* 1, 1-3) —, toutes ces affirmations ne sont justifiées que par la foi que Jésus de Nazareth est le Fils éternel de Dieu. Et cette foi établit que l'Esprit Saint, distinct de Celui que Jésus nomme son Père Créateur et de Jésus lui-même, mais envoyé par eux deux, régit le monde créé par le Père dans le Fils en le portant à la perfection.

Ce lien entre la forme trinitaire du Dieu Un et l'Incarnation fait que l'idée d'un fondement trinitaire de l'existence, de la forme et du sens de la Création doit être sans analogue dans l'histoire du monde. Les comparaisons empruntées à l'histoire religieuse (le « *Trimurti* » en tant que trois aspects de l'être divin et de son action) ne permettent pas d'établir d'analogie avec cette idée ; pas plus qu'on ne peut lui trouver de précurseurs. Même s'il est question, au début de la *Genèse*, du Dieu Créateur, de sa Parole efficiente et de son Esprit planant sur les eaux (*Genèse* 1, 1-3), même si, à la fin de l'Ancienne Alliance — dans le *Livre de la Sagesse* — l'on fait la distinction entre le Dieu créateur, la Sagesse (ou le Verbe) qui est avec Lui, et le Saint-Esprit (*Sagesse* 9, 1 ; 1, 5 ; 7, 22), ce ne sont à nouveau que des aspects d'un seul et même Créateur. De même, on ne peut pas dire qu'à la base de toute philosophie se situe un schéma trinitaire, qui se développe par étapes tout au long de l'histoire et trouve dans la figure de Jésus le principe justifiant une fois pour toutes le passé (Hegel). Pour mener une telle vue systématique jusqu'au bout, il faudrait opposer comme antithèse au mono-

(6) Voir *infra* André Berthon, « De quelques ruses d'un démon chez les scientifiques ».

Pensez à votre réabonnement

théisme abstrait des Juifs le polythéisme tout aussi abstrait et esthétique (parce que n'admettant pas d'incarnation définitive) des Grecs ; d'où résulterait la synthèse concrète du christianisme qui poserait aussi bien une authentique incarnation de Dieu que sa structure trinitaire, les deux se tenant réciproquement. D'après une telle conception, la forme définitive et le sens du monde seraient le résultat d'une intention se développant dialectiquement depuis son commencement : le processus évolutif du monde tendrait vers le Christ, synthèse définitive de Dieu et du monde. Autrement dit, le processus de la nature coïnciderait avec l'événement de la grâce.

Confronté à cette conception philosophico-théologique d'un devenir du monde et de Dieu, il convient de revenir aux passages de l'Écriture cités au début. Au premier abord, plusieurs éléments semblent confirmer la justesse du système hegelien et de ses lois selon lesquelles on pourrait accepter la triade Dieu-Sagesse (Verbe)-Esprit de l'Ancien Testament, voire même d'autres esquisses de « schéma trinitaire », comme des avant-coureurs dans certaines philosophies ou religions.

Car, en premier lieu, Paul dit explicitement que la totalité du monde n'a pas son fondement dans un *logos* tel que Philon le concevait, mais dans le Christ, donc dans quelque chose qui n'est atteint que par un processus de devenir du monde et qui nécessite par là-même des étapes d'approche. A cela pourrait correspondre le fait que Paul, hors des frontières d'Israël, rapproche la foi d'Abraham et la venue du Christ, à tel point que ce dernier apparaît presque comme l'aboutissement de la foi d'Abraham : « Abraham et sa descendance, qui est le Christ » (*Galates* 3, 16).

En deuxième lieu, le début de *l'Épître aux Hébreux* oppose la représentation trinitaire de Dieu, telle qu'elle est inaugurée par le Christ historique, héritier de tout, « qui a permis la rémission des péchés puis s'est assis à la droite de Dieu » (1-3), aux « diverses et multiples » paroles que Dieu a adressées aux anciens par les prophètes, en sorte que le Christ apparaît à nouveau, mais d'une nouvelle manière, comme la synthèse de cette multiplicité.

En troisième lieu, il ne fait aucun doute, du point de vue de l'exégèse, que le *Logos*, tel que le conçoit saint Jean, ne s'oppose pas à « l'incarné » du verset 14 du prologue de son *Évangile*. Les versets 10 et 11 disent déjà : « Il était dans le monde », et, de manière évidente encore : « Il est venu dans ce qui lui appartie

naît déjà ». Jean n'entend donc pas parler d'une création dans un *logos* « sans corps » (*asarkos*) ; la première phrase du prologue vise déjà la deuxième. Ceci pourrait encore être corroboré par l'évocation de la prescience qu'Abraham avait de la venue de Jésus (*Jean* 8, 56), ainsi que par l'affirmation que c'est de cette venue que Moïse a parlé (5, 46), et que l'on ne peut comprendre véritablement Moïse qu'à partir du Christ.

Mais à l'encontre de tout cela, il faut bien insister sur le fait que l'unité qui se manifeste dans ces textes, entre la Création du monde « dans le Christ » et l'Incarnation de ce dernier, ne contient aucune allusion à une évolution progressive qui s'approcherait du but qu'est l'Incarnation. Il n'est pas nécessaire de démontrer que la Création n'a pu avoir lieu dans la personne historique de Jésus de Nazareth, mais tout au plus en prévision de lui. La vision biblique du monde qui reconnaît un lien interne avec l'Incarnation ne vaut que pour la période de l'Ancienne Alliance, mais elle se voit confrontée à un processus opposé : chez les païens, par la dérive allant d'une possible reconnaissance du Créateur à sa non-reconnaissance pure et simple, et à la « confusion de la vérité de Dieu avec le mensonge » (*Romains* 1, 28) ; chez les Juifs, par les effets de la loi, bonne en soi mais par laquelle en fait les « péchés se sont accumulés » (*Romains* 3, 20). Dans la Bible, Celui qui révèle la Trinité apparaît essentiellement comme le rejeté, le banni, celui qui est crucifié par tous les pécheurs. Et c'est précisément comme tel qu'il est prévu dès le plan de la création, comme « l'agneau élu avant la création du monde » avec son « sang précieux » (*1 Corinthiens* 1, 19 s.), comme « le fils aimé par le sang duquel nous recevons la rédemption » : nous sommes « destinés par Dieu à devenir ses fils » (*Ephésiens* 1, 4-7).

Il convient maintenant de montrer la contrepartie de cette assertion. Le fait que la Création soit issue du Verbe de Dieu, qui devra se faire homme au point culminant de l'histoire, la fait apparaître déjà pleine de sens en elle-même (point de vue statique) et orientée vers un but (point de vue dynamique). La position d'un être fini et donc limité n'est pas un fait brut, mais en soi déjà (et sans égard à l'accomplissement futur) une annonce, une épiphanie, et par là, un dévoilement et un don de l'Absolu. Cela est contenu dans l'affirmation que tout a été créé par Dieu « dans le Verbe », « en son Fils » qui est « l'éclat de sa majesté et l'expression de son être », ce qui ne constitue en soi qu'une affirmation statique sur l'être posé par Dieu. Le *Verbe* (*Logos* dans la plénitude de sens du mot) est *Vrai* parce qu'il

est en même temps « le *Fils* », donc celui qui a été produit par l'amour, le *Bon*, et « le reflet de la majesté », le *Beau* : le monde tient ses qualités transcendantales de Celui qui parle, engendre et rayonne à la fois. C'est pourquoi, au tout début, là où rien de trinitaire n'est encore perceptible, se trouve pourtant déjà quelque chose comme une promesse (la composante dynamique) ; elle est particulièrement perceptible au moment où la créature centrale est dite avoir été « créée à l'image et à la ressemblance de Dieu » (*Genèse* 1, 26-27 ; 5,1), phrase qui autorise clairement à interpréter la Création comme recherche d'une relation, d'un dialogue et d'une fécondité venant de la créature elle-même, par analogie avec l'acte de la Création. On ne peut en aucun cas faire abstraction de cette constitution première comme qualité inhérente à la créature ; en elle seule le jugement du Créateur (« très bon », *Genèse* 1, 31) se trouve justifié, tant il est vrai que, dans l'histoire, l'oeuvre a pu s'aliéner de sa bonté originelle, de la « reconnaissance de l'être invisible, du pouvoir éternel et de la divinité de Dieu » comme Créateur (*Romains* 1, 19), du témoignage qu'il se rend à lui-même par ses bienfaits (*Actes* 14, 17) et de son dialogue ainsi commencé (*Genèse* 3, 9). La Création dans la Parole de Dieu et dans son Esprit, même là où la Trinité est encore dissimulée, est depuis le commencement le fondement indispensable à sa révélation : si neuve qu'elle devienne dans l'Incarnation du Verbe, celle-ci n'en est pas moins son accomplissement, et elle serait impossible sans ce fondement. Ce qui ne veut pas dire, répétons-le, que l'homme — qui s'est détourné par le péché — puisse construire ou justifier une quelconque « évolution » reconnaissable par lui entre la « Création » et « l'Incarnation ». Dans l'Ancienne Alliance, lorsque l'homme est dévoilé comme image de Dieu, il faut, pour qu'il s'abstienne de cette reconstruction, lui interdire expressément de se tailler une image de Dieu, car une telle image — toutes les mythologies et le *Livre de la Sagesse* cf. p. 9 le montrent — ne pourrait être que son propre reflet et non celui de Dieu.

AINSI, une lumière puissante en même temps qu'une énigme caractérisent la théologie de la Création, telle qu'elle n'apparaît dans sa pureté que dans l'Ancienne Alliance — car dans le cadre des philosophies, l'idée de création disparaît au profit d'un monisme ou d'une chute de la sphère idéale. Le mystère est dû au fait qu'on ne peut comprendre pourquoi « l'Un unique » (*Deutéronome* 6, 4) a besoin d'un

autre. Sûrement pas pour avoir, par le moyen de cet autre, quelqu'un qui soit digne de son amour : cet argument est contredit par l'affirmation selon laquelle il existe des nations bien plus puissantes et dignes d'amour qu'Israël (*Deutéronome* 7,7). Alors pourquoi l'Un veut-il se pourvoir d'un autre ? Certainement pas pour que soit appliqué le principal commandement (« Tu aimeras ton Dieu de toutes tes forces ») — l'aspiration à un amour sans limites serait indigne de Dieu — mais plus profondément parce que Création et dialogue sont désignés comme une faveur et une grâce pures que rien ne peut mettre en question : Dieu est le contraire d'un esprit avide d'auto-glorification. La question de savoir pourquoi celui qui n'éprouve aucun besoin veut avoir librement besoin d'un autre qui a besoin, reste sans réponse sur le plan de la théologie de la Création. C'est pourquoi les tentatives philosophiques mentionnées sont non seulement compréhensibles, mais inévitables. De toutes façons la Création n'est pas au même niveau que le Créateur elle est donc considérée soit comme une déchéance (*Platon*), soit comme une apparence, sans importance par rapport à l'être, donc trompeuse en tant qu'elle veut refléter l'être (*Bouddha*). A la place du dialogue possible et prévu, domine une mystique de l'acte de s'abîmer, de s'unir et de s'anéantir. Certes Israël n'a pas succombé à cette tentation, mais c'est seulement au prix du refus de toute philosophie, afin de laisser intact le mystère dans toute son impénétrabilité (le plus étonnant étant son refus de toute idée d'« immortalité » conçue comme passage dans la sphère de Dieu, ainsi que la manière dont la question du mal est soulevée et laissée en suspens dans le *Livre de Job*). Une mentalité d'autant plus étonnante que lorsqu'elle traite avec mépris les fabricants d'idoles, elle se montre pleine d'indulgence pour « ceux qui cherchent Dieu, qui veulent le trouver », qui sont fascinés par son épiphanie dans la Création (*Sagesse* 13, 1-9). C'est précisément dans ce piège que va tomber (en partie) Israël en s'arrogeant de philosopher (cf. Spinoza : Dieu-Nature), et à partir de là il est facile (voire cohérent) de franchir le pas vers un messianisme athée. En dépit de l'interdiction, l'image de Dieu s'est divinisée elle-même.

Quant aux philosophies non-bibliques, elles ont tenté d'établir un équilibre ultime : l'Un, véritablement unique, diffuse pourtant son propre rayonnement et par là établit les différents niveaux cosmiques (esprit-âme-matière), éléments cosmiques justement caractérisés par le fait qu'ils ont, par leur retournement (*épistrophe*), la nostalgie de l'Un (*éphésis*), « dans l'espoir

de pouvoir l'effleurer seulement » (*Actes* 17, 27) c'est l'équilibre *plotinien*, mais il est acquis au prix d'un dualisme inacceptable : est-ce une mystique, dans laquelle le toucher de l'Un est le seul, l'unique critère de vérité — ou est-ce une philosophie qui contemple la « sphère parfaite de l'être » ? Le monde comme flux hors de Dieu, puis reflux en lui ? C'est finalement un équilibre illusoire, où il peut y avoir un nombre infini d'épiphanies et d'avatars.

La seule issue de toutes ces apories réside dans l'Incarnation du Fils de Dieu, qui est en Dieu l'Autre, sans rompre l'unité de l'amour essentiel, et qui bien plus, en produisant l'Esprit Saint dans l'unité de l'amour avec le Père, démontre l'idée originelle d'unité (en tant qu'amour). Et cette démonstration n'est rien d'autre que le terme final de l'Incarnation : la Croix et en elle la glorification de l'amour comme « résurrection ». Cette preuve donnée par Dieu ne consiste pas seulement en ce que, sur la Croix, par une séparation plus radicale, le monde pécheur et séparé de Dieu se trouve racheté, mais aussi dans la justification du fait que la Création peut être autre que Dieu, puisque l'autre en Dieu est indispensable pour qu'Il soit l'Un comme amour. La Croix est certes le salut du monde, mais elle est aussi la réhabilitation de la Création contre toutes les philosophies de la déchéance et de l'apparence, de même qu'elle est la solution de l'énigme israélite. Pourquoi Dieu doit-il être aimé par dessus tout ? Parce que lui-même est l'amour absolu et désintéressé. Pourquoi le juste qui souffre a-t-il le droit de crier vers Dieu ? Parce que Jésus lui-même a crié sur la Croix la question « pourquoi ? » vers son Père.

Soutenons fermement ce point : la Trinité est la seule présupposition d'une théologie de la Croix ; et la Croix de son côté est la seule démonstration de la Trinité, car le don du Fils fait par le Père, la « séparation » des deux opérée par le Saint-Esprit, comme forme suprême de l'amour qui surmonte le péché, montrent que l'unité de Dieu est telle qu'elle va jusqu'à pouvoir dissoudre en elle-même l'anti-divin. La nuit de la Croix n'est pas l'enfer mais le dépassement de l'enfer. C'est dans cette affirmation que se trouve la seule théodicée et la seule cosmodicée concluantes.

MAIS dans la hâte d'arriver au but, n'avons-nous pas brûlé une étape logique ? Si la Trinité, qui seule permet de penser l'Autre dans l'Un, justifie l'altérité du monde en tant que, propriété positive, explique-t-elle pour autant l'existen-

ce d'un monde qui n'est pas Dieu ? Ne nous retrouvons-nous pas confrontés à l'énigme de l'Ancien Testament, qui n'en apparaît même que plus insondable : car si, en lui-même, Dieu est l'amour trinitaire, l'ultime réalité pensable, comblant toute aspiration, pourquoi alors y a-t-il un monde ?

Quiconque se risque à réfléchir à cette question doit bien veiller à ne pas perdre de vue la liberté divine dans la création du monde, et à ne pas se laisser séduire par une notion de nécessité qu'il serait tenté de déduire d'une manière ou d'une autre de l'amour divin. L'adage « *Bonum diffusivum sui* » (le bien se répand de lui-même) est un principe qui risque d'éliminer cette liberté. D'un autre côté, l'adage selon lequel Dieu a créé le monde pour sa propre glorification n'est tolérable que si l'on dit que la gloire de Dieu réside dans son amour, mais qu'il ne peut être nommé amour qu'en vertu de sa constitution trinitaire. On ne peut donc trouver aucune amorce de réponse en faisant abstraction du mystère de la Trinité.

Sans vouloir faire tort à la liberté unique de Dieu, il faut argumenter ici à partir des « personnes » ou « hypostases » de Dieu. La révélation nous offre pour cela de bons points de repère. A la question : « Pourquoi Dieu, le Père trinitaire, crée-t-il le monde ? », le début de *l'Épître aux Ephésiens* nous donne la réponse : Dieu « nous a fait connaître le mystère de sa volonté, ce dessein bienveillant, qu'il avait formé en lui par avance pour le dispenser dans la plénitude des temps : rassembler toutes choses dans le Christ, ce qui est aux cieux et ce qui est sur la terre » (*Ephésiens* 1, 9-10). Le Père a déterminé d'avance le monde dans ses dimensions spatiales et temporelles, en vue de la glorification du Fils ; élevé par dessus tout (*Philippiens* 2, 9), il doit être reconnu, honoré et adoré comme le Seigneur, d'une hauteur inatteignable. L'amour du Père crée donc le monde pour glorifier le Fils.

On ne peut ici réprimer une remarque : quelle sorte de monde va donc être créé pour permettre cette glorification ? Un monde dans lequel « la mort règne par le péché » (*Romains* 5, 13), qui semble dominé par le mal au-delà de tout ce qu'a pu provoquer la faute d'Adam et la solidarité des hommes avec lui : un monde qui, des millions d'années avant l'apparition de l'homme, était fondé sur la destruction mutuelle des êtres vivants, ce qui le fit apparaître « *faux, cruel, contradictoire, insensé, anti-divin, immoral, inhumain* » (Nietzsche) ? Doit-on considérer le « gémissement de la créature » comme une solidarité anticipée avec

l'humanité pécheresse à venir, ou avec la révolte « des forces et puissances angéliques » avant la création du monde matériel, pour sauver ainsi le jugement (« très bon ») émis par le Créateur ? Et si nous optons pour cette dernière solution, plutôt aventureuse, faut-il admettre alors que « les profondeurs de Satan » existent (*Apocalypse* 2, 24), que l'homme doit se battre non seulement contre l'inhumain, mais aussi contre l'anti-divin, et ce uniquement avec « les armes que lui fournit Dieu » (*Ephésiens* 6, 11), qu'il existe même une antitrinité satanique, telle qu'elle est décrite avec précision dans *l'Apocalypse* (12, 13-20) ? Comment Dieu peut-il projeter d'avance un tel monde, assister à son déroulement, le laisser se développer dans l'hostilité envers lui, pour finalement le confier à son Fils en vue de la glorification de celui-ci ? On se gardera bien d'attribuer à Dieu le dessein d'avoir laissé se développer le mal jusqu'à une telle plénitude pour prouver l'insurpassable plénitude de l'amour du Père se révélant sur la Croix par le don de son Fils. Certains passages pourraient contribuer à accréditer cette interprétation : la patiente et indulgente « endurance » (*anochè*), « les péchés déjà commencés et qu'il laisse s'accomplir » (*Romains* 3, 25 s.), pour finalement démontrer sa justice sur la Croix. Mais que Dieu ait prévu un tel temps d'endurance afin que tous aient l'occasion de se convertir (*2 Pierre* 3, 9 ; cf. *Romains* 2, 4) paraît peu vraisemblable. Dans la théologie paulinienne de l'histoire, le fait que Dieu tolère l'endurcissement (*Romains* 11, 7) d'Israël n'est pas un prélude nécessaire à son salut définitif, mais un acte de grâce pour l'intégration rédemptrice des païens. La tolérance du mal ne doit donc pas être considérée comme un moyen de faire valoir le très grand amour de Dieu par le don de son Fils, tout au plus comme une voie de garantir la liberté jusqu'à la finitude de sa fin, pour révéler les « voies impénétrables » de Dieu (*Romains* 11, 33) dans lesquelles il a l'intention d'aller jusqu'à leur fin infinie (*Jean* 13, 1). A cette impénétrabilité se rattache aussi l'inimaginable souffrance du Père, intérieure à son abandon du Fils.

Si l'on se demande ensuite pour quelle fin le Fils a créé le monde, ou plus exactement pourquoi « en lui toutes choses, ainsi que nous, ont été créées » (*1 Corinthiens* 8,6 ; *Jean* 1, 3 ; *Colossiens* 1, 16), la réponse est claire : « Afin qu'une fois qu'il aura vaincu tous ses ennemis, et que l'ennemi ultime, la mort, aura été anéanti, Dieu soit tout en tous » (*1 Corinthiens* 15, 24-28). Le monde est donc, sans hésitation possible, destiné à la glorification de Dieu le Père, à qui l'acte de création est dédié

particulièrement, puisqu'il est l'origine sans commencement.

Le Saint-Esprit n'est pas seulement celui que la liturgie appelle le « *Creator Spiritus* », ni celui que l'Ancien Testament nomme « l'Esprit du Seigneur, qui remplit l'univers, et qui, parce qu'il habite toutes choses, connaît toute parole » (*Sagesse* 1, 7) ; il est aussi, dans le Nouveau Testament, celui qui accomplit le plan de la Création, en achevant l'oeuvre de révélation commencée par le Fils et donc — puisqu'il s'agit du don fondamental de l'amour entre le Père et le Fils au monde — l'oeuvre de création du Père : « L'Esprit de la vérité vous mènera à toute vérité ; il ne parlera pas de lui-même », mais « me glorifiera car c'est de mon bien qu'il recevra pour vous le révéler. Tout ce que possède le Père est à moi ; c'est pourquoi je dis : il prendra de ce qui m'appartient » (*Jean* 16, 13-15). Il est « l'amour de Dieu versé dans nos cœurs », du Dieu qui « nous a montré son amour lorsque le Christ est mort pour nous, lorsque nous étions encore pécheurs » (*Romains* 5, 5-8). Ce don de l'Esprit, de la Sainteté unifiant le Père et le Fils, au monde, est l'ultime possibilité d'union entre Création et Trinité : « Nous avons reçu l'Esprit, qui vient de Dieu, afin que nous comprenions ce que Dieu nous a donné ». (*1 Corinthiens* 2, 12).

Hans-Urs von BALTHASAR

(traduit de l'allemand par Christian Merlin)
(titre original : «Schtüpfung und Trinität»)

Hans-Urs von Balthasar, né en 1905 à Lucerne (Suisse). Prêtre en 1936. Membre de la Commission théologique internationale ; membre associé de l'Institut de France. Cofondateur de l'édition allemande de *Communio*. Dernière publication en français : *Espérer pour tous*, DDB, 1987.

Christoph SCHÖNBORN

Pour une catéchèse de la création*

Genèse et évolution

« *JE crois en Dieu le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre* »... C'est par ces mots que commence la profession de la foi apostolique prononcée à chaque baptême. La croyance en Dieu, créateur de toutes choses, visibles et invisibles, est proposée au chrétien pour ainsi dire dès le berceau. Le baptême au nom de Dieu trine est lié aux trois articles principaux de la foi chrétienne : à la foi en Dieu le Père, créateur, au Christ, rédempteur, et en l'Esprit Saint, donateur de vie (1).

Quelle que soit l'évidence avec laquelle le dogme de la création appartient à la constitution fondamentale de la foi chrétienne, il est tout aussi peu évident de transmettre cette foi et de la rendre intelligible. Les difficultés de cette transmission de la foi ont surgi dès les premiers commencements de la mission chrétienne. Car pour l'antiquité païenne, la foi chrétienne dans la création était tout sauf évidente. L'idée d'une création *ex nihilo*, incluant une production de la matière, la foi en une providence personnelle de Dieu, même pour le cosmos matériel, en l'incarnation de Dieu, en « *la résurrection de la chair* », tout cela était profondément étranger au monde dans lequel le christianisme s'est développé. Cet environnement explique pourquoi la littérature patristique traite si souvent et si complètement du premier article du *Credo*. Les théologiens chrétiens y voyaient à bon droit les fondements de la foi chrétienne. C'est pourquoi nous commencerons nos réflexions sur la catéchèse contemporaine de la création face à la

(*) Texte abrégé de la contribution de l'auteur au symposium « Evolutionnisme et christianisme » (Rome, 1985), organisé par R. Spaemann et R. Low. Version complète dans *Evolutionismus und Christentum* (Civitas Resultate, 9), Weinheim, 1986, 93-116.

(1) H. de Lubac, *La foi chrétienne : Essai sur la structure du s'mbole des apôtres*. Paris, 1969, surtout le chapitre 2.

théorie de l'évolution par un retour en arrière sur les commencements de cette catéchèse. Dès lors, après un court survol de la catéchèse de la création dans l'Église primitive (I) et dans le monde présent (II), nous formulerons quelques desiderata pour la future transmission catéchétique de la foi dans la création (III).

I. La naissance de la catéchèse de la création

L'ancienne Église s'était clairement rendu compte que l'annonce chrétienne du salut présuppose la foi dans la création. Tant que cette foi pouvait être présupposée — chez les Juifs —, Jésus pouvait être directement annoncé comme le Messie promis et le Fils de Dieu. Au contraire, là où cette présupposition manquait, la prédication commença par « *le Dieu unique, qui a tout créé* », au lieu de parler de « *son Fils Jésus-Christ* » (2). Dès lors il n'est pas étonnant que la catéchèse de l'Église primitive, là où elle a pénétré le monde païen, ait mis tout à fait au commencement la doctrine de la création, et plus précisément du Dieu créateur *personnel*. La pensée d'un créateur personnel était trop étrangère aux anciens et trop essentielle au christianisme pour que cela ait pu se passer sans conflit.

Olof Gigon expose ce conflit de la manière suivante : « *Venir à l'existence est constamment pour la pensée antique une naissance "de soi-même", et non une production par quelque chose de supérieur et de préexistant. L'idée d'un créateur n'est aucunement grecque, même si des rapprochements avec cette idée peuvent toujours se produire. (...) Ce qui peut être nommé un "créateur" se réduit en grec à la mise en mouvement d'un donné préalable. (...) Ce n'est pas parce que les Grecs n'auraient admis aucun avènement de l'être à partir du néant qu'il n'y a pas de créateur au sens strict. (...Mais) ce qui rend impossible le concept de créateur, c'est bien plutôt que les Grecs ont toujours pensé l'origine de manière objective et non personnelle* » (3).

Contre cela les chrétiens ont affirmé avec une clarté croissante la création *ex nihilo* du monde spirituel comme du monde

(2) Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, 111, 12, 13 et 111, 5, 3 (tr. A. Rousseau, Paris, 1984, 332 et 286).

(3) O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Bâle, Schwabe, 1945, 33 s.

matériel (4). Dans cette confession du créateur du ciel et de la terre, il y va de bien plus que d'une simple question de doctrine parmi d'autres, car avec la foi dans la création sont également en jeu les fondements essentiels de la représentation chrétienne de Dieu et du monde. Trois points sont particulièrement mis en relief dans la transmission de la foi chrétienne en la création :

1. *Tout ce qui n'est pas Dieu est créé, même la matière.*
2. *Tout ce qui est créé est essentiellement bon, car voulu par Dieu.*
3. *L'origine de toutes choses ne doit pas être recherchée dans un processus nécessaire, mais dans la liberté du créateur (5).*

La non-nécessité du monde, sa création *ex nihilo*, le fait qu'il est voulu par Dieu, sont à leur tour les conditions du fait que le monde ne souffre pas, comme dans le néo-platonisme, d'un manque d'être constitutif.

C'est seulement si le monde est une *création* qu'il peut avoir une bonté propre, conférée par Dieu avec son être. Car son être créé n'est pas un manque, une « chute » de Dieu, mais un être propre voulu par Dieu.

Si le monde est création, même la *matière* (ce qui semble être en lui le plus éloigné de Dieu) est voulue par Dieu. Aucun point de la doctrine chrétienne de la création n'a rencontré autant d'opposition que celui-là, et les théologiens chrétiens n'en ont défendu aucun plus énergiquement. La question de la création de la matière est le *test* du sérieux avec lequel la foi dans la création est reçue. Si l'on exclut, comme Platon et son école, la matière de l'activité créatrice de Dieu, argumente Théophile d'Antioche (vers 180), on met en question son absoluté. En outre, une matière éternelle serait une représentation contradictoire.

« En quoi Dieu est-il grand, s'il a fait le monde à partir d'une matière préexistante ? Même un artiste humain, lorsqu'il prend quelque part une matière, en fait ce qu'il veut. Mais la toute-puissance de Dieu se montre précisément en ceci, qu'il fait ce

(4) Cf. G. May, *Schöpfung aus dem Nichts, Die Entstehung der Lehre der creatio ex nihilo*, Berlin-New York, de Gruyter, 1978.

(5) Cf. Augustin, *Enarrationes in Psalmos*, 134, 10 (PL 37, 1745) ; autres textes chez A. Hammann : «L'enseignement sur la création dans l'antiquité chrétienne», *Revue de sciences religieuses*, 42 (1968) ; 1-23, 97-122 (surtout 106 s.).

(6) Voir E.v. Ivanka, *Plato christianus : Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln; 1964, 87 s.

qu'il veut à partir du néant, d'une telle manière qu'aucun autre que Dieu n'est capable de donner la vie et le mouvement » (7).

La confession de la bonté et de l'amour divin, de sa capacité de sauver et de la résurrection à venir, est liée à la croyance que la matière est voulue par Dieu. *C'est pourquoi la question de la production de la matière est en un certain sens une clé du message chrétien dans son ensemble, au centre même duquel se trouve le salut de l'homme tout entier, de son âme et de son corps. C'est ce que signifie la formule de Tertullien souvent citée : Caro cardo salutis (la chair est la charnière du salut) (8).* Dans sa grande confrontation élaborée face à la gnose, Irénée de Lyon (vers 180) n'a de cesse de revenir sur cet unique point central. Irénée voit dans le premier article de la foi l'article du *Credo* par excellence, celui qui fait crouler tout l'édifice de la gnose (9). L'alternative est élaborée de manière claire et déterminée : — ou bien la compréhension gnostique de Dieu et du monde, qui isole d'un côté Dieu dans un lointain inaccessible, et juge indigne de sa pureté tout contact avec le monde, et surtout avec la matière —, ou bien « *l'image soumise et apparemment prosaïque du Dieu de la révélation* » (10), qui retient à la fois la supériorité et l'immédiateté de Dieu envers le monde.

Affirmer que le monde sensible est un *fructus labis*, un « fruit de déchéance », le fruit d'une chute originare, même si c'est une *ignorantiae prolatio*, un «produit d'ignorance », c'est pour Irénée « un grand blasphème » (11), car affirmer que les forces qui ont produit le monde auraient fait cela par ignorance aboutit finalement à nier que le monde fut voulu. Un monde qui provient d'une « *complète ignorance* » (12) ne peut en aucune manière exister pour la louange de son créateur, il est aveugle et

(7) A. Autolykos II, 4 (PG 6, 1052 s.); voir le recueil de textes de A. Ganoczy et J. Schmid : *Schöpfung und Kreativität*, Düsseldorf, 1980, 53-57, et A. Warkotsch, *Antike Philosophie im Urteil der Kirchenväter*, München-Paderborn-Wien, 1973, à l'index des matières sous «Schöpfung », 540.

(8) *De Resurrectione Gamis*, 8.

(9) *Contre les hérésies*, II, I, 1 : « Il convient donc que nous commençons par le point premier et le plus fondamental, à savoir par le Dieu Créateur qui a fait le ciel et la terre et tout ce qu'ils renferment (...et de) montrer (...) qu'il a fait toutes choses de sa propre initiative et librement » (p. 139) ; cf. III, 8, 3 ; IV, 20, 1 ; 38, 3. Cf. G. May (note 4), 170 s.

(10) H.-U. von Balthasar, *Einleitung zu Irenäus : Geduld des Reifens*, Einsiedeln, 1956, 18 ; cf. 32.

(11) *Contre les hérésies* II, 3, 2 ; cf. le commentaire d'A. Rousseau, *Sources Chrétiennes*, t. 293, 121-127.

(12) *Ibid.*, 7, 1-2.

sans lumière, un lieu de ténèbres, sorti de la *vacuitas* à l'aveuglette (13) et il sombrera de nouveau dans son néant (14).

Celui qui consent à croire en un Dieu créateur personnel pourra affirmer « *le plus grand scandale de la pensée* », le plus inacceptable pour les anciens : puisque Dieu crée à partir du néant jusqu'à la substance matérielle, sans que rien d'autre que sa propre volonté et sa force divine lui ait servi de substance, rien n'est impossible à Dieu. Puisque la création de la matière est « *croyable, admissible et cohérente* » (16), elle correspond à ce que les hommes ont connu ou du moins pressenti depuis toujours : « *Car la création montre son Créateur, l'oeuvre révèle son Ouvrier, le monde manifeste son Ordonnateur* » (17).

Du premier article du *Credo* dépend la foi en un Dieu personnel, au Dieu d'Abraham, au Dieu de l'Alliance, au Dieu que nous sommes en droit d'appeler Père.

II. La catéchèse de la création dans l'horizon de la théorie de l'évolution

L'impression douloureuse que la théologie et la catéchèse de la création, à cause de la marche triomphale de la théorie de l'évolution, ont été contraintes à une série interminable de combats d'arrière-garde, a contribué d'une manière tout à fait décisive à ce que, dans ces trois dernières décennies, une sorte de paix civile a fini par être recherchée : l'explication du « *comment ?* » était dévolue à la théorie de l'évolution, les énoncés sur le *fait* de la création revenaient en partage à la théologie. Ce partage des compétences a ses bonnes raisons et ses conséquences positives. Dans les nouveaux manuels catéchétiques, on s'efforce de distinguer les interrogations propres à la science de la nature et à la foi. C'est à peu près ce qui est formulé par un nouveau *Catéchisme catholique* :

(13) *Ibid.*, 34, 1 ; 4, 3 - 5, 1.

(14) *Ibid.*, 7, 1-2.

(15) H.-U. von Balthasar, *op. cit.* (note 10), 18.

(16) *Contre les hérésies*, II, 10, 2-4.

(17) *Ibid.*, II, 9, 1 ; cf. ce beau texte d'Augustin : « Le ciel et la terre qui clament qu'ils ont été créés (...) et cette voix avec laquelle ils parlent, c'est leur manifestation même (*et vox dicentium est ipsa evidentia*) » (*Confessions*, XI, 4, 6).

« Les sciences de la nature peuvent aujourd'hui nous apprendre beaucoup sur l'origine et l'âge de la terre, sur l'univers et ses énigmes. Là-dessus, nous trouvons peu de choses dans les Écritures Saintes. (...) L'affaire de la foi est d'interroger et de répondre avec la Bible : qui est le Dieu de notre monde et de notre foi ? à qui devons-nous la vie ? pour qui vivons-nous et où allons-nous ? (...) C'est pourquoi la foi des chrétiens n'est pas contraire aux sciences de la nature. (...) Celles-ci explorent la nature, sans la voir comme une création. Leur interrogation est limitée. C'est pourquoi elles ne peuvent fournir aucune réponse exhaustive aux énigmes du monde » (18).

La recherche exégétique a beaucoup apporté à l'élaboration de la différence entre une théorie scientifique et un discours religieux. Voici ce que l'on trouve dans un manuel de religion pour les écoles professionnelles : « *L'auteur (du récit de la création) ne veut pas au premier chef dire d'une manière scientifique comment le monde a surgi, mais il veut, à propos du monde, énoncer quelque chose sur Dieu pour le salut des hommes* » (19). Cette différence est fructueuse et nécessaire : elle est le point de départ nécessaire pour qu'on n'en vienne plus à de faux conflits entre la science et la foi. Augustin en particulier a déjà mentionné cette distinction (20).

Grâce à cette distribution des compétences, on a pu éviter des conflits proprement dits. La *vérité* de la foi est une vérité de salut et non un savoir scientifique. La foi répond à la question du sens, la science à la question de fait. Sur la base de ce partage des compétences, les principaux manuels doctrinaux pour l'enseignement religieux en viennent à une *vision harmonique* de la relation entre foi dans la création et théorie de l'évolution : « *Le récit biblique de la création, eu égard à ses énoncés religieux, ne peut jamais entrer en conflit avec les énoncés scientifiques* » (21). — « *Comme cette idée (d'une incompatibilité) doit être vivement combattue !* » (22).

(18) *Grundriss des Glaubens, Katholischer Katechismus zum Unterrichtswerk Zielfelder ru*, Munich, 1980, 66 s.

(19) *Impulse zur Verantwortung*, t. 1, Düsseldorf, 1972, 189 (la citation vient de W. Trilling, *Im Anfang schuf Gott*, Leipzig, 1964, 31 s).

(20) *Contre Félix*, I, 10 ; PL 42,525 ; A. Lapple renvoie à ce texte : *Biblische Verkündigung in der Zeitenwende*, t. 1, Munich, 1963, 41.

(21) A Lapple, *op. cit.* (note 20), 45 ; cf. aussi *Schweizer Schulbibel, Lehrerbuch*, Einsiedeln - Zurich, 1981 (3), 216.

(22) H.-U. von Balthasar, cité par Lapple, *Ibid.*

Après une longue période de défensive face à la théorie de l'évolution, cette division harmonique des compétences a fait l'effet d'un bienfaisant traité de paix. Il n'est dès lors que trop compréhensible que des réactions irritées aient suivi les mises en question de cette « paix civile ». L'on craint de nouveaux conflits non nécessaires, l'on évoque la malheureuse « affaire Galilée », l'on met en garde devant les excès du nouveau fondamentalisme naissant.

Il est certes vrai que les conflits non nécessaires doivent être évités. Mais des confrontations nécessaires et peut-être salutaires ne devront pas pour autant être repoussées. Beaucoup de manuels catéchétiques actuels donnent l'impression d'une coexistence sans problèmes. L'emphase avec laquelle on affirme l'harmonie entre la foi dans la création et la théorie de l'évolution donne à réfléchir. C'est pourquoi on entreprendra ci-dessous d'introduire dans cette vision idyllique un peu de mouvement et d'inquiétude par le biais de quelques questions.

La question principale peut se ramasser en une formule brève : *dans cette harmonie la science de la nature n'est-elle pas sur-évaluée, et la théologie sous-évaluée ?*

Si la question de l'origine du monde et de l'homme est renvoyée au domaine de l'enseignement physique et biologique, le danger menace que l'on attende de la science de la nature des réponses et des questions qui dépassent ses compétences. Il arrive, dans les exposés par lesquels commencent la plupart des manuels, que l'évolution soit tenue pour un fait depuis longtemps prouvé. On lit ainsi dans un manuel de lycée : « *C'est un fait incontestable que la figure actuelle du monde et de l'homme s'est développée à partir des formes les plus simples. Ce développement, on l'appelle évolution* » (23). Que cette conception soit aujourd'hui largement partagée et constamment affirmée dans les oeuvres de vulgarisation scientifique à grand tirage ne change rien au fait que les énoncés qui conçoivent ainsi l'ensemble de la réalité du monde ne sont plus des énoncés scientifiques, mais des énoncés idéologiques. « *Toutes les théories scientifiques sont particulières et limitées (...). Ce qui outrepassé cela devient un dogmatisme qui s'abrite de la critique sous le voile de la scientificité. Aucune théorie scientifique n'englobe*

(23) *Zielfelder zu 7/8 : Katholischer Religionsunterricht 7.18. Schuljahr*, Ausgabe B. Gymnasium/ Realschule, München, 1977, 197.

l'ensemble de la vie et du monde, aucune ne donne des interprétations totales, pas même la théorie de l'évolution » (24). Une théorie scientifique ne peut expliquer que des « *aspects partiels* » de la réalité. « *Prétendre qu'il y ait eu un développement dans la totalité, cela demeure une matrice de pensée métaphysique* » (25). C'est dès lors trop demander à la science comme telle que de lui assigner la tâche d'expliquer *comment* le monde et l'homme sont venus à l'être. La plausibilité de la théorie de l'évolution comme explication universelle ne repose pas sur ce qu'exigent les observations particulières, mais sur des présupposés idéologiques et philosophiques. Mais ceci a pour conséquence que dans la question « foi dans la création et théorie de l'évolution », il n'y va, la plupart du temps, précisément pas de questions scientifiques (nécessairement partielles et régionales), mais de présupposés généraux, philosophiques et idéologiques.

L'évidence avec laquelle la théorie de l'évolution est présupposée au fond comme « *scientifiquement démontrée* » recouvre le fait que cette théorie, dans le domaine de la recherche de détail, se trouve devant de nombreux problèmes irrésolus. Karl Popper, qui se rattache lui-même à la théorie de l'évolution, donne à réfléchir : « *Ni Darwin, ni aucun darwinien n'a donné jusqu'ici une explication causale effective de l'évolution adaptatrice d'un seul organisme ou d'un seul organe. On a simplement démontré — et c'est déjà beaucoup — qu'il peut y avoir de telles explications (c'est-à-dire qu'elles sont possibles logiquement)* » (26). Popper se souvient des « *difficultés sans nombre de la théorie darwinienne, face auxquelles certains néodarwiniens semblent être presque aveugles* » (27). Dès lors, ce n'est pas introduire d'emblée le soupçon du fondamentalisme théologique que d'indiquer ces difficultés. On a l'impression que les objections contre la théorie de l'évolution s'élèvent aujourd'hui bien moins du côté théologique que du côté scientifique (28).

(24) W.F. Gutmann - K. Bonik, *Kritische Evolutionstheorie : EM Beitrag zur Überwindung altdarwinistischer Dogmen*, Hildesheim, 1981, 159.

(25) *Ibid.*, 157.

(26) *Objektive Erkenntnis : Ein evolutionärer Entwurf*, Hambourg, 1984 (4), 280.

(27) *Ibid.*, 284, note 14.

(28) Voir en particulier le survol des principales objections chez H. Kähle, *Evolution - Irrweg moderner Naturwissenschaft ?*, Bielefeld, 1980 ; J. Illies, *Der Jahrhundertirrtum : Würdigung und Kritik des Darwinismus*, Francfort, 1983 ; B. Vollmert, *Das Molekül und das Leben*, Hambourg, 1985.

Vis-à-vis de ces débats internes à la science, l'on doit se poser la question suivante : *la théologie, et tout d'abord l'annonce de la foi, fait-elle bien, pour le dogme de la création, de partir de la théorie de l'évolution comme d'un point fixe donné au préalable ?* Une telle reprise indifférenciée de la théorie de l'évolution est tout aussi erronée que son rejet global. Cela signifie pourtant que la théologie et la catéchèse ne peuvent s'abstenir de prendre part au débat et de s'efforcer d'acquiescer une compréhension différenciée de la question.

Nous avons l'impression que la catéchèse de la foi dans la création est souvent sous-évaluée dans sa force concrète de prédication et qu'on *n'attend pas assez* de sa fonction propre face aux explications scientifiques. La catéchèse de la création n'a besoin aujourd'hui ni d'une simple défensive contre un progrès scientifique qui semblerait persister à gagner constamment du terrain, ni de se retirer dans une « zone d'accalmie », dans laquelle elle n'entrerait plus en contact avec les problèmes de la théorie de l'évolution. *Il est exigé d'elle aujourd'hui qu'elle montre positivement et de manière offensive la nécessité de la foi dans la création, précisément en ce qu'elle la présente comme présumée par une science ayant un sens, et comme le principe d'une relation éthique responsable avec le monde.*

Là réside la grande tâche de la catéchèse actuelle de la création. « *La plus profonde source d'un savoir scientifique est l'acceptation du principe finaliste que l'univers incarne un sens et une fin* » (29). Avec la foi dans la création, il y va toujours de l'intelligibilité de la réalité. Stanley Jaki n'a cessé de montrer, dans ses études d'histoire des sciences, que la science n'a pu surgir que dans un climat spirituel où le monde était reconnu comme création de Dieu, et dans lequel le monde n'est pas « *la noria des cycles éternels* » (30), ni le moment de la chute dans un drame divin, ni même le rebut de forces anonymes, mais la réalisation d'un plan du Créateur, jailli dans un amour libre et gratuit. La foi dans la création est ainsi non seulement la seule source permanente de la rationalité (31), mais encore la source inébranlable de toute *confiance*.

(29) S. Jaki, *The Roads of Science and the Ways to God (The Gifford Lectures, 1974-1976)*. Edimbourg, 1978, 293.

(30) *Science and Creation : From Eternal Cycles to an Oscillating Universe*, Edimbourg-Londres, 1974, 357.

(31) *Ibid.*

III. La catéchèse de la création : perspectives à venir

Quelle place le dogme de la création doit-il occuper dans la catéchèse ? Doit-il, selon l'ordre canonique de l'Écriture Sainte, se placer au commencement ? Le premier article du *Credo* doit-il constituer le commencement et le point de départ de la catéchèse ? Tout au long de la tradition de l'Église, cela n'était pas une question. Mais sous l'influence du développement exégétique, on a commencé, dans les années soixante, à déplacer la catéchèse de la création de sa perspective *théologique* à sa perspective *historique*. Alfred Lapple a suggéré le programme de cette refonte en 1963 :

« *Puisque l'on doit d'abord se placer sur le terrain historique, qui a rendu possibles les réflexions théologiques sur l'origine de la création, il apparaît légitime de se demander si l'annonce biblique doit — comme jusqu'ici — commencer par la création du monde, ou bien si, à partir d'une attente postérieure, l'on doit rechercher ce que les hommes de cette époque tardive ont pensé sur ces durées qui se trouvaient loin avant eux. Si l'on commence l'instruction biblique avec la création du monde, qu'on le veuille ou non, l'on privilégie l'idée que l'on expérimente vraiment comment le monde a surgi. Mais si l'on s'installe plus tard, à peu près au temps d'Abraham ou de Moïse, l'on peut montrer beaucoup plus facilement que les exposés sur l'origine du monde sont en fin de compte des réflexions théologiques, qui établissent, en fonction de leur époque d'origine et de leur déformation au cours de la tradition, une unité de mesure du plus haut intérêt concernant la pensée et la foi d'Israël.*

Cette seconde possibilité méthodique a l'avantage de retracer la "genèse de la Genèse", c'est-à-dire son origine historique, sa "situation dans la pensée antique, orientale et juive"; et de reconnaître dans l'Écriture Sainte une dynamique extraordinairement forte, portée et provoquée par l'Esprit de Dieu ; Dieu ne surprend pas les hommes par sa révélation ; il se met à la portée des pensées et des dispositions à croire d'un homme singulier ou bien de tout un peuple » (32).

Depuis lors la méthode suggérée ici s'est profondément installée dans la catéchèse. On donne une grande valeur à la « *situation dans la pensée antique, orientale et juive* ». Nous ne

(32) *Op. cit.* (note 20), 21 s.

contestons pas que ce processus ait ses avantages. Il peut aider à faire prendre conscience de l'enracinement historique de la révélation. Il peut faire comprendre que la foi a une histoire, dans le peuple de Dieu comme en chacun, et que Dieu par cette histoire rend pas à pas sa révélation manifeste. Mais cette méthode a aussi certaines limites et certains dangers, qui ont été en français *Pierres vivantes*.

La première limite de cette méthode réside, à notre avis, dans l'insistance exagérée sur la « *genèse de la Genèse* ». Si important et si instructif soit-il de mettre en lumière la genèse d'un texte, il n'est pas moins important de voir que *l'origine et la validité doivent être distinguées*. La forte insistance sur la provenance historique d'un texte se fait souvent au prix de l'intelligence de ce que le texte veut dire. Reconstruire de manière historique (et nécessairement hypothétique) les deux récits de la création pourrait contribuer à leur compréhension. Mais l'on doit pourtant montrer également ce que le texte veut dire, dans sa figure présente et canonique. Dans beaucoup de manuels catéchétiques, la recherche des sources est traitée à fond (récits "yahwiste" et "sacerdotal"), mais il est rare que l'on en vienne à dire pourquoi le texte de la *Genèse* se lit dans sa forme canonique tel qu'il est et non pas autrement.

Nous voyons une difficulté supplémentaire de cette méthode dans le danger de *relativisation* des récits de la création par l'histoire des religions. Il est tout à fait positif et profitable de comparer le texte biblique avec les mythes de création dans l'environnement de l'Orient ancien. Mais ici encore, la considération générale risque de déplacer la question de la validité, si l'on interroge trop les textes sur leur provenance historique et trop peu sur la vérité qu'ils visent. Dans presque tous les manuels, on trouve un exposé schématique de « la vision du monde dans l'Orient ancien », avec l'océan du ciel et les colonnes de la terre. La liaison génétique forte entre cette vision du monde (« reprise ») et les textes bibliques sur la création peut facilement éveiller chez l'élève l'impression qu'il s'agit aussi, pour les autres éléments des récits de la création, d'images « reprises ». Cette impression peut être encore renforcée, quand on attribue une valeur scientifique à presque tous les *énoncés concrets* sur l'origine et le développement du monde. De là à conclure que même les textes sur la création ne peuvent que soit

renvoyer une image du monde manifestement fausse (celle du degré « primitif » de culture auquel ils se rattachent), il n'y a qu'un pas (33).

Un troisième danger réside à nos yeux dans le fait que les énoncés théologiques de la foi dans la création n'ont souvent plus qu'une sorte d'intérêt existentiel général, lorsqu'on pose *comme* la quintessence de la foi dans la création : « *Je crois en Dieu, qui est au cœur de chaque homme* » (34) ; ou bien : « *Le récit de la création (...) exprime la forte assurance que Dieu ne laissera pas le monde glisser hors de ses mains* » (35).

Les « *conséquences de la foi dans la création* » (36) n'y trouvent pourtant pas ici leur compte. À côté de toute la distinction nécessaire entre les énoncés de foi et la recherche scientifique, il reste pourtant encore certains éléments essentiels de la foi dans la création qui énoncent indirectement quelque chose sur le *commencement* de la création. En premier lieu, il faut nommer ici le problème du *commencement absolu*. Il est frappant de constater combien cet aspect est peu souligné dans la catéchèse de la création. On se contente la plupart du temps, en suivant l'accès génétique aux textes de l'Écriture Sainte, de voir dans ceux-ci une expression de *l'expérience présente*. On lit ainsi dans un manuel français : « *Les hommes de l'Ancien Testament s'expliquaient le mystère de la création en projetant leur expérience quotidienne dans un passé lointain* » (37). De même, dans *Pierres vivantes* : « *L'auteur de ce récit de la création (Genèse 1) se demande, comme beaucoup d'autres, comment le monde a commencé. Les croyants ont réfléchi. L'un d'entre eux a composé un poème. Celui-ci dit une grande vérité : Dieu, le Dieu unique, qui a créé son peuple en le rassemblant derrière Moïse, est aussi celui qui fait toutes les choses et tous les êtres vivants du monde* » (38). Ou bien : « *Longtemps avant que les*

(33) De manière particulièrement fruste chez W. Koper, *Schopfung und Evolution*, Munich, 1976, où non seulement la théorie de Darwin est annoncée quasiment comme un dogme, mais où les élèves sont aussi invités à préciser dans le récit biblique de la création lui-même quels énoncés sont « scientifiquement intenables » et lesquels sont « théologiquement impossibles à abandonner » (p. 12).

(34) *Schweizer Schulbibel* (note 21), 216, 219.

(35) *Botschaft des Glaubens : Ein Katholischer Katechismus*, Donauwörth, 1978, 71.

(36) Voir la conférence du même nom du cardinal Ratzinger, *Salzburger Universitätsreden*, 68, Salzbourg - Munich, 1980.

(37) *Bâtir une demeure de la foi en 5^e-6^e*, Lyon, 1984, 59 ; cf. *Schweizer Schulbibel* (note 21), 216.

(38) *Pierres vivantes : Recueil catholique de documents privilégiés de la foi*, 1980, 27.

Israélites aient imaginé (sic !) des histoires de création, ils ont cru à un Dieu qu'ils tenaient pour tout-puissant. Il était donc naturel qu'ils croient qu'il avait créé le monde » (39).

Que la révélation ait une histoire, c'est indiscutable. Que la foi dans la création, comme foi en une production *ex nihilo*, ait un développement historique, c'est également indiscutable. Mais c'est une restriction du sens de la révélation que de réduire ce développement à la créativité du peuple juif. Les paroles de majesté avec lesquelles la Bible commence (« Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre ») ne peuvent se restreindre à une expérience historique, même si elles ont un lieu d'origine historique. Ce sont des paroles de révélation qui dépassent les conceptions humaines et qui montrent la voie à la réflexion humaine, mais elles ne sont pas le simple résultat de la réflexion humaine.

Dans beaucoup de manuels catéchétiques, on souligne aujourd'hui que l'agir créateur de Dieu est une *création continue*. On lit ainsi dans un nouveau catéchisme : « Dieu enveloppe tout ce qu'il a créé de l'intérieur, en maintenant à chaque instant dans l'être ce qu'il crée. Dieu est présent à l'intime de ce qu'il crée » (40). Autant il faut se réjouir de voir affirmés la conservation et le gouvernement des créatures (Thomas d'Aquin ne parle jamais d'une *creatio continua*, parce qu'il réserve le concept de création à la position originaire de la créature), autant il est impossible d'en conclure qu'il faille négliger la création *ex nihilo*, laquelle comporte l'aspect d'un commencement absolu. L'affirmation de ce catéchisme demeure donc problématique : « Le "au commencement" ne signifie aucunement un récit sur le commencement temporel du monde » (41). Que cet « au commencement » ne signifie pas un concept déiste de la création, c'est clair pour l'interprétation juive et chrétienne ; mais que sous ce titre *aussi*

(39) *Religion : Beispiele und Texte (Texte für thematische Schwerpunkt im Religionsunterricht der Sekundarstufe)*, t. 1, Düsseldorf, 1974.20 (un exemple particulièrement grossier à travers le ton ironique et parfois cynique du texte et des images !).

(40) Tiré de O. Simmel, « Echantillons de lecture d'un catéchisme non publié », *Communio* (éd. allemande), 14 (1985), 275.

(41) *Ibid.*, 275 s. On lit dans le cahier 35 des *Cahiers Evangile : Une première approche de la Bible avec « Pierres Vivantes »*. Paris, 1981. 23 : « La création n'est pas un acte archéologique du passé ». Une semblable allergie à l'idée d'un commencement absolu se manifeste dans le livre fortement harmonisateur de C. Montenat, L. Plateaux et P. Roux : *Pour lire la création dans l'évolution*, Paris, 1984. surtout p. 11-13.

entendu le commencement absolu et avec lui la création du temps, c'est également indiscutable.

Si Dieu n'est pas l'auteur absolu du monde, et précisément aussi du cosmos matériel, la prédication du Sermon sur la montagne perd son « sel », son sens concret : Dieu est le *Père*, qui se soucie de chacune de ses créatures, jusqu'à la plus petite ; et, dans ce cas, la christologie et l'eschatologie n'y trouvent pas leur compte. Le cardinal Ratzinger l'a montré dans son discours fort remarqué (et contesté) de Paris et de Lyon sur la crise de la catéchèse :

« La marginalisation du dogme de la création réduit le concept de Dieu et aussi, précisément pour cette raison, la christologie. Le religieux est alors établi dans le seul domaine de la psychologie et de la sociologie ; le monde matériel est abandonné à la physique et à la technique. Mais c'est seulement si l'être lui-même, y compris la matière, provient des mains de Dieu et se trouve entre elles, que Dieu peut effectivement être notre sauveur et nous envoyer la vie — la vraie vie. Il y a aujourd'hui une tendance fatale, en particulier là où la matière entre en jeu dans l'annonce de la foi, à écarter et à tout ramener à l'ordre symbolique : depuis la création, en passant par la naissance de Jésus d'une vierge et par sa résurrection, jusqu'à la présence réelle du Christ dans le changement du pain et du vin, et jusqu'à notre résurrection et au retour du Seigneur. Ce n'est pas une dispute théologique indifférente, si cela revient à situer dans un néant la résurrection de chacun et non seulement à nier ainsi l'âme, mais surtout à contester la réalité corporelle du salut. Un renouvellement décisif de la foi dans la création est donc également le point de départ de la crédibilité et de la profondeur de la christologie et de l'eschatologie » (42).

Ce n'est dès lors pas un accident si, dans certaines révisions fort bien venues de la catéchèse, l'enseignement de la création reprend sa place originelle, au début. On indiquera rapidement quelques exemples pour conclure. Il est fâcheux que ces réélabores soient en partie attaquées par certaines institutions officielles de catéchèse, et d'autant plus réjouissant de voir qu'elles rencontrent un écho largement positif chez de nombreux croyants.

(42) *Die Krise der Katechese und ihre Überwindung : Rede in Frankreich*, Einsiedeln, 1983, 34 s. (éd. fr. Le Centurion, Paris, 1982) — le texte cité ici étant traduit de l'allemand.

Mentionnons d'abord l'impressionnante série de Noëlle Le Duc, *La vie spirituelle des enfants*, qui comprend pour le moment une douzaine de volumes. Dans le meilleur esprit de la tradition carmélitaine, l'auteur, pédagogue expérimentée, a développé pour les enfants entre quatre et huit ans une « école de prière » qui entend conduire jusqu'au cœur de la prière contemplative. Elle considère cette école de prière comme le fondement inaliénable de son vaste programme de catéchèse, qui est construit de manière trinitaire, et se déploie en relation constante avec les mystères mariaux. Le tome premier, *La révélation du Père aux enfants*, commence avec la question : « *Ecoute (...), sais-tu qui est ton Dieu ?* » et voici la première des huit réponses : « *Dieu est l'origine de toutes choses. Tu le découvres dans la création* ». Dans ce but, le premier récit de la création est donné en paraphrase (43).

La revue *Religions-pädagogische Praxis* (Pratique pédagogique de la religion, NDT), dirigée par Franz Kett et Esther Kaufmann, s'efforce de constituer une catéchèse orientée particulièrement sur la théologie de la création (44). Le point de départ dans l'expérience reste entièrement au service de la découverte du monde comme création de Dieu, à partir de laquelle se développe une catéchèse biblique très expressive. Dans cette série nous rencontrons également un cahier sur ces premières créatures qui occupent souvent la dernière place (quand ils en ont une) dans la prédication actuelle : les anges (45).

Le *Parcours catéchétique* rédigé par Daniel Bourgeois tire son origine de la catéchèse paroissiale pour les classes du primaire. *Seigneur, ouvre mes yeux* suit en 36 leçons l'ordre effectif de l'Écriture Sainte, et commence avec le début du livre de la *Genèse* (46). La présentation dans le manuel du professeur qui l'accompagne montre que cette initiation ne méprise pas le secours de l'exégèse. Les caractéristiques littéraires du texte sont

considérées soigneusement, non point pour le relativiser en un document d'histoire des religions, mais pour énoncer le mystère de foi de la création. On n'entre pas dans la genèse historique du texte : cela aura sa place dans les années ultérieures. Le texte du récit de la création est disposé graphiquement d'une manière très expressive : les mots importants, ceux avec lesquels l'Écriture Sainte commence, doivent parler d'eux-mêmes. Les enfants doivent être immédiatement intéressés par la force de ces mots, et avant tous les décodages historiques et exégétiques, ils sont conduits à la foi *théologique*, c'est-à-dire au contact vivant avec le mystère du créateur, pour « réaliser » (au sens de Newman), que toutes choses (y compris nous-mêmes) sont créées.

Sur le fondement de cette *foi théologique* au mystère de la création, il sera nécessaire et sensé de présenter au cours des années suivantes les questions historiques sur l'origine de la foi dans la création, d'établir des parallèles dans l'histoire des religions, en soulignant ressemblances et différences, et de décoder les formes du discours imagé propre à la Bible. En même temps, devra suivre une discussion idéologique et philosophique des limites de la théorie de l'évolution, et le dépassement de ses limites. Dans la catéchèse actuelle de la création, les énoncés bibliques et scientifiques sont juxtaposés beaucoup trop immédiatement. Une réflexion *philosophique* sur les limites de la connaissance scientifique d'une part, sur le mystère de l'esprit humain, de la vie et de la nature inerte d'autre part, apparaît de plus en plus comme l'instance de médiation incontournable entre la foi dans la création et la théorie de l'évolution (47).

(43) Noëlle Le Duc, *La révélation du Père aux enfants et La formation des enfants à la prière*. Venasque, éd. Le Micocoulier. 1983.

(44) La revue en est à sa treizième année, Landshut (Verlag Religionspädagogische Arbeitshilfe). Le grand ouvrage récent de H. Halbfas, *Religionsunterricht in der Grundschule. Lehrerhandbuch 2*. Düsseldorf-Zürich, 1984, essaie, par un commencement à première vue semblable, de dévoiler le monde comme création dans tout le domaine de sa symbolique, mais il manque à cet ouvrage intéressant et richement documenté la claire transparence des mystères de la foi, qui caractérise la publication que nous venons de nommer.

(45) Quatrième cahier de 1984.

(46) Trois tomes parus à Limoges chez Droguet et Ardant.

(47) Le cours pour niveau supérieur de J. Lacourt : *Dieu, pourquoi ne pas y croire ?* Limoges, 1978 (Droguet et Ardant, coll. « Au risque de croire ») est une tentative bien réussie dans ce sens, Le cahier évangélique 6 de *Studienstufe Religion : Naturwissenschaft und Schöpfung*, élaboré par K. Dessecker et P.H.A. Neumann, Stuttgart, 1972, est bien construit dans son développement, mais un peu faible dans ses conclusions. Le catéchisme catholique publié en 1985 par la conférence épiscopale allemande, et récemment paru en traduction française (Centurion, Cerf, Brepols, 1987) sous le titre *La foi de l'Église*, est très satisfaisant. Ce travail remarquable, mais également exigeant, suit la construction trinitaire du *Credo*. Ainsi, la catéchèse de la création reprend son enracinement dans le premier article du *Credo* (90-136). Les exposés de « la relation entre création et évolution » sont suffisamment différenciés. La théorie de l'évolution est qualifiée d'« hypothèse » (91), la question du commencement absolu est clairement posée (30), les limites d'une interprétation matérialiste et évolutionniste sont montrées (30, 91, 111). Le déploiement positif des « vérités propres de la foi chrétienne dans la création » (94-98) contient implicitement la correction critique de l'idéologie évolutionniste. L'on peut seulement espérer que cet heureux renouvellement se produira aussi dans la catéchèse pour l'âge scolaire.

LA catéchèse de la création figurait dans l'ancienne Eglise au début de l'introduction au christianisme. La foi en Dieu, le Père, créateur du ciel et de la terre, est le fondement de la foi en Jésus-Christ, rédempteur, et en l'Esprit Saint qui achève l'oeuvre de Dieu. La foi dans la création est aussi le fondement d'une vision du monde qui peut déchiffrer le langage des choses. Les deux livres, le livre de l'Écriture et le livre de la nature, ont *un seul* auteur, *un seul* créateur. La foi dans la création est la seule clé qui ouvre les deux livres. Elle est dès lors la source commune de la recherche rationnelle et du commerce avec le monde dans la foi.

Christoph SCHÖNBORN

(traduit de l'allemand par Olivier Boulnois)

(titre original : « Schapfungskatechese und Evolutionstheorie »)

Christoph Schönborn, né en 1945 à Skalken (Tchécoslovaquie). Entré chez les dominicains en 1963, prêtre en 1970. Docteur en théologie en 1974 (Paris). Professeur de théologie dogmatique à l'Université de Fribourg (Suisse, section allemande). Membre de la Commission Théologique Internationale. Publications : *Sophrone de Jérusalem : Vie monastique et confession dogmatique*, Paris, 1972 ; *L'Icone du Christ : Fondements dogmatiques*, Fribourg, 1976 ; *L'Icone du Christ : Fondements théologiques*, Paris, 1986 (3).

Olivier BOULNOIS

Le commencement de la fin

LE concept de création a-t-il aujourd'hui un sens ? Est-ce un simple objet de croyance, d'origine mythologique, qui échapperait aux prises de notre intelligence ? S'agit-il d'un point aveugle de notre savoir rationnel présent ? — Il semble en tous cas que la pensée contemporaine en ait tacitement décidé ainsi : à son endroit le discours philosophique et théologique est remarquablement taciturne, alors même que la science est fort déserte.

Cet état n'est pas dénué de raison d'être. S'il est vrai que les preuves fatiguent la vérité, la preuve cosmologique, s'efforçant de démontrer l'existence de Dieu à partir de ses effets, a sans doute contribué à l'usure et à la dévaluation du concept de création, trop souvent ramené à la mesure de la raison philosophique. Mais cette « réduction cosmologique » offrait encore à la pensée un concept de la création. — Il appartenait à la philosophie de l'esprit et à sa « réduction anthropologique » (1) de lui dénier toute légitimité : aliénation de l'Esprit, la nature ne reflète pas autant que les oeuvres humaines la perfection divine. « Vanini disait qu'un brin de paille suffit pour connaître l'existence de Dieu ; mais alors, toute représentation de l'esprit, la plus misérable de ses fantaisies (...) seraient une bien meilleure raison pour connaître l'existence de Dieu qu'un objet quelconque de la nature » (2). Les oeuvres de l'homme, oeuvres spirituelles, seraient donc plus dignes que la nature d'être des oeuvres divines.

Mais demander si le concept de création a un sens, c'est peut-être déjà mettre en cause la thèse que l'homme serait la

(1) Cf. H.-U. von Balthasar, *L'Amour seul est digne de foi*, Paris, 1981, ch. 1 et 2 (*Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln, 1966).

(2) Hegel, *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, § 248 (tr. fr. Paris, 1978, p. 138).

mesure de toute effectivité, et que de l'esprit à l'Esprit il y aurait une mesure commune.

I. L'épistémologie contemporaine et le problème du commencement

La question du commencement du monde se pose maintenant pour la cosmologie avec une pertinence nouvelle. Le discours scientifique, qui a pris, depuis le XVII^e siècle, la relève des mythes, et qui prétend aujourd'hui au statut de modèle pour l'ensemble des savoirs, semble recourir au concept d'une origine radicale des choses. Faut-il y déchiffrer un échec de la raison ? S'agit-il simplement d'un reliquat métaphysique, d'un angle mort de la science moderne, qui laisserait subsister un Dieu créateur à titre d'hypothèse obscure et provisoire, en attendant que l'espace éclairé par les sciences s'accroisse et vienne disperser les ténèbres de l'ignorance ? Ou bien y a-t-il, dans ce recours, l'exigence d'une rationalité nouvelle qu'il faudrait examiner ?

Faut-il maintenir encore la distinction kantienne entre les diverses questions sur l'homme : *Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ?* (3). — Si la raison répond aux deux premières questions, spéculative et morale, elle se sait, selon Kant, incapable de « reconnaître le lien nécessaire » (4) entre la nature et la divinité qu'implique le troisième. La science et les oeuvres de l'esprit occupent le champ de la raison, pour ne plus accorder à Dieu que la marge de l'espoir, des hypothèses et « l'illusion qu'on ne saurait éviter » (5). — La confrontation présente de l'explication scientifique et d'un concept théologique reprend-elle simplement la juxtaposition kantienne de la foi et du savoir, ou bien établit-elle une situation nouvelle, toute autre, si inouïe que les protagonistes eux-mêmes en ont à peine conscience ?

Pour concevoir l'originalité de la problématique présente, il serait utile d'examiner la formulation classique de la question de la création (telle qu'elle se posait entre Newton et Einstein), afin de voir si elle se présente encore dans les mêmes termes

(3) Kant, *Critique de la raison pure*, AK I11, 522 (tr. fr., Pléiade I, 1365).

(4) *Ibid.*, 526 (tr. fr., p. 1369).

(5) *Ibid.*, 236 (tr. fr., p. 1015).

aujourd'hui. Le *Dictionnaire de Théologie Catholique* en donne un aperçu assez juste, à l'article «Création » (6).

1. Existence et intelligibilité

D'emblée, l'auteur distinguait deux créations : la création première, qui est l'oeuvre de la production à partir du néant (*Genèse* 1, 1) ; et la création seconde, qui s'applique à la distinction et à l'embellissement de la nature, à l'oeuvre des six jours (*Hexaëmeron*; cf. *Genèse* 1, 3 s.). Le problème philosophique était uniquement celui du surgissement *ex nihilo* : « Le monde ou la nébuleuse primitive (...) a-t-elle été créée (sic), oui ou non ? » (7).

— Mais peut-on séparer sans justification théorique les deux sens du mot création ? La science moderne nous apprend à ne pas distinguer le surgissement d'un phénomène et son intelligibilité ; pourrions-nous ignorer le lien virtuel entre l'origine du monde et la donation de son ordre et de son sens ?

2. Les limites de la science : fable et raison

Cette distinction semble à son tour motivée par une exigence épistémologique inconsciente : seul le concept de production *ex nihilo* était compatible avec le savoir institué, puisque la « première création » est l'oeuvre de Dieu comme cause première, tandis que l'ordination des causes secondes est l'objet du savoir scientifique. Il fallait donc dégager le noyau rationnel de la croyance en une origine du monde, de sa gangue mythologique qu'est le récit de la *Genèse*, pour l'opposer à l'impérialisme de la raison « neutre ».

— Mais avec l'effondrement de l'idéal d'une rationalité absolue, transparente à elle-même, la science ne s'offre plus comme un système entièrement rationnel, capable de s'auto-fonder (le théorème de Gödel en montre l'impossibilité). La physique se découvre un ensemble d'hypothèses, soutenu par une interprétation conceptuelle d'ensemble, la théorie physique, qui articule

(6) H. Pinard, col. 2035 s.

(7) *Ibid.*, col. 2042.

trois éléments : l'expérience, la loi mathématique et les concepts fondamentaux. L'opposition traditionnelle théorie/expérience s'avère insuffisante ; « *car contrairement à la description positiviste pure, (...) il n'y a jamais une traduction directe des résultats expérimentaux dans un langage mathématique ; cette traduction se fait par la médiation d'un élément conceptuel qui cherche à s'exprimer, avec plus ou moins de bonheur, mathématiquement* » (8). Il ne s'agit donc plus aujourd'hui de concilier une rationalité en expansion avec une mythologie déclinante, pour tenter d'en sauver le noyau raisonnable, mais de comparer les hypothèses fondamentales de la science (elles-mêmes non-déduites) avec les interprétations conceptuelles appelées par ces hypothèses, mais dépassant leur domaine.

3. De l'infinité aux limites de l'espace-temps

En outre, pour le savoir classique, le modèle permettant de penser l'univers observable était simplement celui de la gravitation newtonienne, comme en témoigne cette interprétation balistique de la création : « *A étudier avec les meilleures lunettes la trajectoire d'un obus, nous n'aurons pas le droit d'affirmer qu'il marche tout seul, parce que le mortier qui l'a lancé n'est pas dans le champ de notre objectif. Ainsi de la science humaine : arrivée au lendemain de la création, elle a le droit de dire que ce phénomène n'est pas dans son rayon d'observation, et le devoir prudent de ne rien dire de plus ; ce serait pour elle dépasser l'expérience. (...) De ce que la science ne voit le bout dans aucun des deux sens, a-t-elle le droit d'affirmer que le monde n'a pas de bornes ?* » (9). Le monde est ici considéré comme l'ensemble des trajectoires finies observées, au sein d'un espace et d'un temps pensés comme homogènes et illimités.

— Mais depuis Einstein, il ne s'agit plus de considérer d'une part un ensemble de segments (les trajectoires) dont on ne voit pas le bout, et d'autre part un espace et un temps nécessairement infinis. La physique ne peut découvrir des bornes ou des « bouts » à l'univers, puisqu'il y aurait alors une limitation du tout absolu par le néant, limitation contradictoire, car le néant

n'est rien et ne peut rien produire. Mais elle ne cesse aujourd'hui de rencontrer des *limites*, celle de la vitesse de la lumière et de l'âge de l'univers. Ces constantes définissent un espace-temps consubstantiel à l'univers, et la question (absurde et arbitraire) d'une limite de l'expérience indéfiniment repoussée à l'intérieur d'un réceptacle théoriquement infini ne se pose plus. On ne peut penser l'univers sans faire l'intégration des limites qui lui sont inhérentes : elles posent aujourd'hui nécessairement la question de l'origine de l'espace-temps, identifié à l'univers. La question de l'univers n'est plus la contradiction d'avoir à poser des bornes au sein du tout (auquel cas l'univers ne serait qu'une partie de soi-même), mais la question du tout *en tant que tel*, dans ses limites intrinsèques. Il ne s'agit plus de penser la création comme une pichenette divine mettant en branle *un* système que l'on pense au préalable tel un tout, mais comme son *origine* absolue.

4. Du système du monde à la cosmogonie

La création pensée comme simple intervention initiale permettait ensuite de congédier immédiatement le commencement, puisque, sitôt le monde présent, les lois de la physique prenaient la relève de la croyance : en vertu de la loi de conservation de l'énergie, le système du monde subsiste indépendamment du coup de pouce primordial. « *La loi de la conservation prouve admirablement l'incapacité des causes secondes à rien détruire ; elle ne prouve absolument rien contre l'aptitude de la cause première à produire ce qu'il lui plaît* » (10).

— Mais avec le concept d'entropie, la physique dispose d'une loi d'irréversibilité dont rien ne vient limiter la portée. L'entropie est une des grandeurs fondamentales de la mécanique statistique, qui reste constante au cours d'un processus dans lequel l'équilibre thermique est continuellement conservé. Le deuxième principe de la thermodynamique stipule que l'entropie ne diminue *jamais* dans aucune réaction. Il est corrélatif du concept d'univers, comme ensemble des êtres physiques formant un tout. L'observation montre l'univers en expansion et dirige notre regard vers un état primordial, condensé, singulier,

(8) J. Merleau-Ponty, *Leçons sur la genèse des théories physiques*, Galilée, Ampère, Einstein, 1974, p. 12-13. L'inventeur du concept de théorie physique est P. Duhem, *La théorie physique : son objet, sa structure*, Paris, 1906.

(9) *Dictionnaire de Théologie Catholique*, col. 2035 s.

(10) Col. 2039. Le principe de la conservation de l'énergie est fondamental chez Descartes : *Principes*, II, 36.

dont la structure physique est extrêmement difficile à concevoir — de plus en plus difficile à mesure que l'on se rapproche des premières secondes de l'univers —, mais qui est mathématiquement impliquée par les théories expliquant les mesures expérimentales. Ainsi, c'est le statut de l'instant original, comme température infinie (donc maximale), qui est en question. Le *big bang* (« le grand boum ») désigne cette explosion initiale à partir de laquelle l'univers s'est constitué.

Au XX^e siècle, la pensée cosmologique est de nouveau une *cosmogonie*, ne fût-ce que dans la mesure où les galaxies les plus lointaines observées sont aussi les plus anciennes, puisqu'il a fallu le temps que leur lumière nous parvienne : l'astronome observe aujourd'hui l'explosion d'étoiles qui ont brûlé il y a des milliards d'années. L'effort des théoriciens se porte nécessairement sur la recherche d'un commencement, et non plus sur la structure présente de l'univers, puisque celle-ci n'est pensable que localement. Désormais, c'est plus qu'un pacte de non-agression entre science et philosophie qu'il s'agit de penser à propos du concept de création : la question du commencement pénètre de part en part la recherche scientifique contemporaine. L'origine de l'univers se donne à penser, et non plus à croire ou à rêver. La théorie de la relativité générale et, dans une certaine mesure, celle de l'entropie exigent cette pensée.

5. De la finalité au principe anthropique

Enfin, la cosmologie contemporaine donne à l'homme l'occasion de faire valoir son habituelle prétention à l'exceptionnel et de se considérer lui-même comme un avatar cosmique doté d'un certain intérêt. Certes, dans les fracas d'atomes, les chevelures galactiques ou les plasmas interstellaires, l'homme connaît ce qui est tout autre que l'homme ; mais dire que l'espace immense est d'une beauté inhumaine, c'est avoir une idée trop humaine de l'inhumain (11). L'astrophysicien découvre en effet qu'il est partie prenante de l'univers, et qu'il ne pourrait pas observer cette absence de toute humanité si la nature n'était disposée de façon à produire les conditions de l'existence d'un sujet qui la puisse observer. En ce sens, c'est là une simple tautologie ; il n'y

a d'univers observable que celui qui permet l'existence d'un observateur. C'est aussi la formulation la plus générale du principe selon lequel il n'y a pas d'expérience indépendante de l'observateur. Mais ce *principe anthropique* sert également de principe régulateur à la théorie cosmologique : tous les univers possibles ne sont pas observables, car seul peut être nôtre un univers qui réunisse toutes les conditions pour qu'apparaisse la vie. Bien évidemment, selon une dialectique déjà explorée par Kant (12), la rigueur scientifique se gardera bien de transformer le principe de la cohérence de notre savoir en un principe ontologique concernant les choses en soi : aucun savoir positif ne peut en déduire que c'est *pour* que l'homme soit possible que l'univers devait avoir sa structure présente. Il suffit que l'épistémologie contemporaine n'interdise pas de le penser.

Le principe anthropique, précisément par les réserves méthodologiques qu'il impose, n'autorise donc pas le recours à un concept anthropomorphique comme celui de hasard. Lorsqu'un savant écrivait : « *L'ancienne alliance est rompue ; l'homme sait enfin qu'il est seul dans l'immensité indifférente de l'univers d'où il a émergé par hasard* » (13), reprenant à son compte un thème non moins métaphysique que son contraire, la finalité, il tenait un discours contradictoire avec l'acte de l'énoncer. — Non point que la physique puisse attribuer à l'univers quelque finalité ontologique immanente. Mais justement l'homme ne connaît qu'un univers tel que, par son ordre propre, traversé de turbulences et vibrant d'inflexions, quelque chose comme l'homme soit apparu. Puisqu'il y a un ordre dont l'homme est partie prenante, il est vain de prétendre connaître autre chose qu'un tel ordre : dès que le monde m'apparaît, il est organisé, structuré, déterminé selon certaines lois constitutives qui me comprennent moi-même. La contingence n'est pas le hasard, ni un arbitraire qui puisse éclipser le problème de l'ordre des choses et de la nécessité des lois scientifiques.

En somme, le concept d'origine du monde rapproche aujourd'hui les binômes que le concordisme entre foi et raison du siècle dernier opposait strictement : origine et sens du monde, raison et mythe dans les théories physiques, limites et commencement du tout, structure et genèse de l'univers, ordre des choses

(11) Pour une exaltation esthétique de l'inhumanité du monde minéral, voir R. Caillois, *Pierres*.

(12) *Critique de la faculté de juger*, §75, AK V, 398 s. (tr. fr., II, 1194 s.).

(13) J. Monod, *Le hasard et la nécessité*, Paris, 1970, p. 194-195.

et présence de l'homme, aucun de ces termes ne peut être pensé sans son autre. Le dépassement des antinomies classiques dessine une nouvelle façon de formuler le problème.

Il faut cependant distinguer les ordres pour mieux les unir : une science ne peut se constituer sans hypothèses fondamentales, ni concepts élémentaires, avons-nous dit. Toutefois, hypothèse et concept n'excèdent pas la construction d'une science cohérente. Pour penser la vérité des choses, le savoir doit se dépasser lui-même et faire place à la méditation philosophique.

II. Les limites de la question métaphysique

1. La cause

La question philosophique présente de l'origine de l'univers est encore structurée par un long héritage métaphysique. Mais les représentations qui ont pu servir d'instrument pour la construire peuvent s'avérer des obstacles pour la résoudre.

La principale difficulté de la création est son caractère irréprésentable. Le concept de création n'a pas son équivalent dans le surgissement d'un nouveau phénomène physique, ni dans la production d'une oeuvre par un artisan, car ces modèles décrivent toujours la venue à l'être d'une chose à partir d'une autre, et jamais à partir de rien : le poète lui-même se sert d'une matière préalable (encre ou sonorités). Et la pensée de cette causalité suppose elle-même la succession de deux représentations, traduisant l'une ce qui était, l'autre ce qui est survenu. Mais comment se représenter ce qui n'était pas ?

La scolastique s'efforçait de contourner cette difficulté en soulignant que le non-être d'où vient toute chose créée n'est pas la cause de son avènement, mais simplement l'état primitif à partir duquel le créateur la produit. Dieu est cause, dans tous les sens du mot — matière et forme, efficacité et finalité — de toute la création. Les quatre concepts fondamentaux qui désignent la naissance d'une oeuvre entre les mains de l'artisan reviennent se fondre dans l'unité divine : Dieu est cause de la matière de l'univers, car la création est l'apparition première, à la place du néant, de quelque chose de nouveau, distinct de Dieu même ; cause exemplaire, puisqu'il produit toutes les formes des créatures d'après des idées possibles, ou archétypes pensables, qui n'ont d'autre existence que la sienne propre ; cause efficiente,

parce qu'il agit alors comme source de tout être et de toute perfection ; cause finale, car il crée sans besoin, mais en vue de sa plus grande gloire (14).

On pourrait interpréter cette théorie en estimant que les scolastiques utilisent analogiquement la théorie des quatre causes comme outil pour penser la création. — Mais cette reprise recouvre toute l'ambiguïté d'une théorie de l'analogie : les catégories aristotéliennes sont tirées de l'expérience de la production artisanale. Or le rapport de Dieu et de la créature ne peut être de même nature que le rapport des créatures entre elles. En toute rigueur de termes, il n'y a même pas de rapport entre l'infini et le fini. Cette analogie est donc susceptible d'une double interprétation : négative ou affirmative.

Selon la voie *négative*, et malgré tout le raffinement de concepts qu'il a fallu inventer pour soutenir cette théorie, il ne faut pas perdre de vue sa fonction principale : en identifiant les couples d'opposés (matière/forme, cause efficiente/ cause finale) dont la distinction organise la métaphysique, les scolastiques disqualifient la théorie des quatre causes comme non-pertinente pour penser la création. Si la création oblige à poser l'identité des principales distinctions de l'ontologie, c'est au premier chef parce que l'absolue singularité de l'acte divin est impensable dans les catégories de la production et les excède absolument. La provenance absolue de l'univers n'est pas pensable dans les termes de notre condition finie.

Cependant, la face négative de cette remontée jusqu'à la cause première risque de s'effacer devant son revers *positif* : l'indubitable affirmation que Dieu serait connu comme cause du monde. Car en admettant même que les différentes preuves convergent vers un même principe, de semblables démonstrations ne peuvent pas prouver plus que ce qu'on avait posé dans les prémisses : l'acte de l'inconnaissable est mesuré à l'aune de la production connaissable par nous, donc finie et naturelle. A vouloir trop prouver, la démonstration finitise l'absolu et érode sa transcendance. Elle reste incapable d'atteindre au concept propre de la création, puisqu'elle pense Dieu à la mesure des choses (ou causes) finies. L'entropie propre à l'histoire de la métaphysique finit par soumettre Dieu au principe du meilleur, et par obliger sa volonté au choix du meilleur des mondes possibles, qu'une raison objective et neutre (univoque à la nôtre)

(14) Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Ia, q. 44, a. 2, 3, 4.

lui imposerait, L'interprétation de l'acte unique s'achève par la soumission du Créateur aux règles de sa créature.

Nul jugement scientifique ne tirera du *big-bang* une causalité qui transcende celle que notre connaissance finie peut atteindre. Plutôt que d'abaisser la création jusqu'au connaissable, il y aurait donc lieu d'élever notre pensée jusqu'à l'inconnaissable. Il resterait alors à penser la création en dépassant absolument les catégories mondaines de la cause.

2. Le temps

Pour des motifs semblables, le surgissement de l'univers ne peut être pensé sur le même mode que l'apparition d'un objet fini : *dans le temps*. La cosmologie découvre aujourd'hui ce que la métaphysique s'efforçait de penser ; le temps, comme l'espace, commence avec le monde sensible : quantité, espace et temps sont corrélatifs. Le concept d'origine absolue transcende de lui-même toute temporalité : Thomas d'Aquin souligne que le commencement temporel du monde n'est ni démontrable, ni réfutable par la raison (sans que cela affecte en rien la vérité de la création, ni même sa possibilité d'être démontrée) (15) ; Kant considère comme une antinomie insoluble le commencement ou l'absence de commencement spatio-temporel de l'univers (16). Penser une création *dans le temps* serait contradictoire, puisque cela présuppose le temps comme un contenant préalable à la création, qui ne serait plus dès lors une origine absolue.

Le savoir scientifique ne remonte pas jusqu'à établir un commencement absolu *du temps*, il peut seulement le postuler *a posteriori*. Et malgré les apparences, la portée philosophique de la théorie du *big-bang* est moins de proposer une solution aux antinomies classiques, que de poser la question qui exige leur dépassement. En effet, si la singularité première, décrite comme point de départ de l'expansion de l'univers, exige un commencement du temps (de *notre temps*), elle laisse ouverte une double interprétation méta-physique : soit ce commence-

ment est en même temps une origine absolue, soit cette singularité n'est en fait que le point d'aboutissement d'une précédente contraction.

Mais si la physique est incapable d'identifier le commencement de notre univers avec le commencement absolu, elle ne permet pas d'échapper au problème conceptuel du premier commencement. Le modèle oscillant se heurte derechef au problème de l'entropie. « *Au cours de chaque cycle, le rapport photons particules nucléaires (ou plus précisément, l'entropie par particule nucléaire) subit un léger accroissement du fait d'une espèce de frottement (appelé bulk viscosity = viscosité du chargement), produit par les phases successives d'expansion et de contraction. Autant que nous le sachions, l'univers commencerait alors chaque cycle avec un nouveau rapport photons-particules nucléaires, légèrement supérieur au précédent. Actuellement, ce rapport est grand mais fini, et on ne voit donc pas comment l'univers aurait pu antérieurement avoir un nombre infini de contractions et d'expansions* »(17). De surcroît, aucun rayon de lumière, aucune trajectoire de particule ne peuvent traverser une singularité. Donc *si* l'observateur habite dans une zone de l'espace-temps marquée par une singularité initiale, toute autre zone n'a pas de sens physique et n'est pas intégrable scientifiquement. Le modèle dit «*oscillant*» diffère seulement du modèle en expansion en ce qu'il prévoit dans le futur une contraction et une singularité finale. Il n'y a donc pas de modèle oscillant ni de pluralité des mondes au sens *physique*, mais seulement une interprétation subrepticement métaphysique d'un modèle à singularité initiale et finale. Voilà qui empêche cette théorie de remplir sa fonction métaphysique, et « *d'éviter élégamment le problème de la Genèse* », comme le dit S. Weinberg : celui-ci est seulement déplacé hors de portée de notre expérience. Il est donc impossible de s'en tenir à une pensée de l'éternel retour et de l'autosuffisance de l'univers.

Le mérite d'une semblable dialectique est précisément de nous acheminer avec rigueur vers un concept plus digne de la création, au-delà d'une métaphysique incapable de penser le statut du commencement premier que la théorie physique établit. Il s'agit de penser la création comme origine absolue, indé-

(15) Thomas d'Aquin, *De potentia*, q. III. Cf. l'opuscule *De aeternitate mundi contra murmurantes*. Pour Duns Scot, la raison indique seulement que le monde *peut commencer* dans le temps, mais non qu'il ait réellement commencé (*Sentences*, II, d.1, q.2, n° 5).

(16) Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 294 (tr. fr., Pléiade, 1, 1086-7).

(17) S. Weinberg, *Les trois premières minutes de l'univers*, ch. 8 (tr. fr., Paris, 1978, p. 178).

pendamment et au-delà de tout temps. Car l'acte de produire le temps est peut-être le plus propre de l'activité créatrice.

3. L'être au monde

Mais l'homme moderne, qui se sait radicalement temporel et fini, peut-il admettre l'irruption d'un Autre aussi transcendant à sa mondanité ? La création, qui signifie l'inachèvement de l'homme et la contingence du monde, est devenue maintenant l'oeuvre de l'homme, chargé de donner sens au monde par ses travaux artistiques et ses tâches historiques. Le philosophe, selon Hegel, explique les pensées de Dieu avant la création du monde, mais il les sait inaccessibles dans la nature, et seulement rejointes par l'activité spirituelle, lorsque l'esprit finitisé accède à la conscience de soi dans l'histoire. La prose du monde est la totalisation du sens par l'homme en un discours achevé. Selon cette perspective, le commencement et la fin du monde deviennent de simples représentations de l'entendement fini, qui n'ont de sens que repris par la rationalité immanente de l'esprit, à lui-même son propre commencement et seul digne de s'assigner à lui-même une fin. Ils sont dépossédés de leurs attributs métaphysiques, au profit du commencement et de la fin de l'histoire.

Pour penser une origine et une fin du tout, il faudrait pouvoir le considérer comme un objet pur, capable de limites. Or, le tout n'est pas rencontré comme un objet connaissable. Au contraire il faut partir de l'unité totale du monde pour penser tout objet : le concept de monde rend possible toute rencontre singulière, toute articulation en régions. En tant qu'unité qui précède toute division, le monde ne peut être que l'horizon préalable de toutes nos visées. Ainsi, l'homme n'est plus, comme pour la conscience scientifique du principe anthropique, un être *dans* le monde, mais un être *au* monde ; le monde n'est pas un contenant factuellement envisageable, mais l'autre d'un rapport, un champ et un horizon sans cesse ouvert.

Comment échapper à la visée de cette totalité virtuelle, jamais donnée comme un objet mais nécessairement présupposée pour chacun de nos concepts ? Si on ne peut pas penser le monde sans l'homme et son historicité, si l'ouverture d'un monde est la dernière transcendance de l'homme, le concept de la création semblera philosophiquement oiseux et illusoire. — Pour qu'il

ait un sens, il faudrait admettre que le dernier mot sur l'homme n'est rien de mondain.

4. Le néant

Tandis que la métaphysique pense le concept de monde par référence à un centre de perspective extérieur (Dieu), la phénoménologie le pense comme constitué par le regard de l'homme. Elle embrasse donc la question de Dieu dans la question du monde, car pour être véritablement constitué par l'homme, celui-ci doit être visé comme un tout sans extériorité. Et si elle entend reprendre à son compte l'ancienne question de la métaphysique : « *Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?* » (18), c'est en l'interprétant d'après ce nouveau sens du monde. Car dans l'ancienne métaphysique, demeurait hors de question la *cause* extérieure pour laquelle le monde est. Tandis que la nouvelle interrogation demande, dans un seul et même geste, pourquoi il y a quelque chose *en général*, précision faite de savoir s'il est Dieu ou créature. L'être de Dieu lui-même est constitué phénoménologiquement comme intra-mondain, et visé par la question (19).

La question de l'origine du monde n'est ainsi plus que celle de mon être-au-monde, capable de penser le tout. Dans cet achèvement phénoménologique de la métaphysique, la production *réelle* du monde devient impensable : le concept de création serait illégitime. — Tandis que l'antiquité pensait en même temps le concept phénoménologique de monde et le concept métaphysique du tout, sous le terme de *cosmos*, d'agencement bien ordonné d'une parure, la modernité, où le divin se retire inapparent, nous oblige à distinguer entre le concept de *l'univers* physique et le concept intentionnel de *monde*, comme phénomène primordial. Si l'homme se sait être *au monde*, comment pourrait-il se représenter l'origine de l'univers qui l'embrasse, alors que celui-ci n'est même pas visé par son expérience ordinaire ? Comment, sachant aujourd'hui qu'il n'y a de monde (pourvu d'une authentique constitution ontologique) que

(18) Leibniz, *Opera omnia*, Gerhardt, VI, 602, n.7 ; cf. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (tr. fr., *Questions*, 1, p. 44).

(19) Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (tr. fr., *Questions*, I, p. 68) ; Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. §3 (tr. fr., p. 14).

pour nous, nous soucier de ce qui semble divertir toute existence de son sens même — l'origine de l'univers ?

En effet, dans son concept le plus strict, la création désigne une origine absolue du monde, tiré du néant. Nous semblons alors évoquer une hypothèse qui n'a rien à faire avec notre raison, un absolu qui disqualifie notre entendement dans sa contingence même : où il y a création, c'est l'être tout entier de la créature qui interroge, et tout l'être observable qui surgit du néant. — Si la phénoménologie pense le sens de l'être et si les sciences étudient une classe d'êtres, quel savoir du néant pourrions-nous avoir ? Ne sommes-nous pas voués à mesurer l'être par l'être, et à offusquer par lui toute pensée du néant ?

Pour sortir de cette aporie, il faudrait nous élever par la pensée au-dessus de notre situation d'être au monde, afin de penser la correspondance réciproque de notre être et du monde. Mais cela exigerait de dépasser les représentations (qui ne nous permettent de concevoir que des négations partielles) afin de considérer l'être de la créature comme tel. Il faudrait alors penser la possibilité du néant comme inhérente à la contingence du monde. — L'expérience non-représentative d'un sentiment comme celui de l'émerveillement peut nous y ouvrir.

III. De l'émerveillement

1. La vision de saint Benoît

Une célèbre vision de saint Benoît permet peut-être de penser un autre rapport au monde. Pendant une nuit de veille, ce Père « vit fuser d'en haut, avant l'heure (intempesta), une lumière qui chassait toutes les ténèbres de la nuit, et brillait d'une telle splendeur que sa lumière rayonnant dans les ténèbres eût fait pâlir celle du jour. Dans cette contemplation, quelque chose de merveilleux (mira) se produisit : car, comme il l'a raconté plus tard, le monde entier se présenta devant ses yeux comme ramassé en un seul rayon de soleil. Le vénérable Père tenant les yeux fixés sur cette éblouissante lumière vit alors l'âme de Germain, évêque de Capoue, portée au ciel dans une sphère de feu » (20).

(20) Grégoire le Grand, *Vie de saint Benoît* (PL 66, 198 B). Je m'appuie sur les analyses de J.-Y. Lacoste, « Bâtit, habiter, prier », *Revue Thomiste*, 87 3 (1987), 369 s.

L'émerveillement naît ici, non d'un phénomène intra-mondain, mais de la vision du monde dans sa totalité. Le paradoxe d'un événement intempestif et atopique, survenant au sein de l'espace et du temps de l'expérience quotidienne, fait surgir, au cœur de son être-au-monde, une position de l'homme face à la totalité, et comprenant le tout. « *L'Homme à qui le monde apparaît en son intégralité, et à distance, ne cesse pas d'être dans le monde. (...) Mais être dans le monde celui qui peut prendre (ou recevoir) assez de distance par rapport à lui pour en être totalement spectateur, force à présumer que l'inclusion de L'homme dans le monde peut être excédée, au moins symboliquement* » (21). Si un langage est donné à l'homme, capable de nommer la totalité de ce qui est, il est capable de ressaisir médiatement le tout comme un objet intelligible, de penser ce qu'il ne peut connaître : un monde face à lui, et lui-même comme hors du monde, et au-dessus de ce vis-à-vis.

Tel est précisément le sens du dialogue mis en scène par le biographe pour expliquer cette vision. Le disciple objecte qu'il est impossible de se représenter le tout du monde : « *Puisque je n'en ai jamais fait l'expérience, je ne puis non plus l'imaginer* ». Mais Grégoire le Grand répond : « *Pour l'âme qui voit le Créateur, toute la création est restreinte (angusta) (...) car la lumière de la vision intérieure élargit la mesure de l'esprit, et à force de s'épancher en Dieu, il existe plus haut que le monde (ut superior existat mundo). Plus encore, l'âme de celui qui voit devient supérieure à elle-même (..); et lorsque, dans son élévation, elle regarde sous elle, elle comprend combien est petit ce que sur terre elle ne pouvait comprendre* » (22). L'émerveillement, cette nouvelle modalité de l'existence, ne met pas en question la structure ontologique du monde comme horizon de l'homme, car elle excède l'humanité mondaine elle-même. Elle permet à l'homme de se penser sur la limite de ce qui l'embrasse — « *je vois ces effroyables espaces de l'univers qui m'enferment* » (23) —, et ainsi de l'excéder par son regard, jusqu'à pouvoir le contempler par la pensée. « *Mais quand l'univers l'écraserait, L'Homme serait encore plus noble que ce qui le tue, puisqu'il sait qu'il meurt, et l'avantage qu'il a sur lui, l'univers n'en sait rien* » (24). L'angoisse propre à l'étroitesse (*angustia*) du monde,

(21) J.-Y. Lacoste, *ibid.*

(22) Grégoire le Grand, *ibid.* (200 A).

(23) Pascal, *Pensées*, Lafuma, 427 ; Le Guern, 398.

(24) Pascal, *Pensées*, Lafuma, 200 ; Le Guern, 186.

fait place à l'émerveillement devant l'immensité du ciel. Formuler une perspective sur la totalité du monde, c'est déjà entreprendre de le saisir dans son ensemble, et cesser d'être saisi par lui. C'est outrepasser la correspondance mondaine de l'homme et de son horizon, pour un non-lieu d'espace et de temps. Dans ce sentiment se rassemble toute la rigoureuse logique de Paul : que « *ceux qui usent de ce monde (soient) comme s'ils n'en usaient pas ; car elle passe, la figure de ce monde* » (1 Corinthiens 7, 31).

2. Ciel et terre

L'homme qui s'émerveille devant le ciel capable d'envelopper sa propre existence mondaine, cesse de définir le monde comme constitué par son regard et ses visées, et les reconnaît tous deux frappés de contingence, cernés par un regard supérieur, mis entre parenthèses dans leur disposition thématique et leur correspondance réciproque. Cette intelligence, il la reçoit de la contemplation des cieux : c'est peut-être la manière dont ils clament silencieusement la gloire de Dieu. La différence Créateur/ créature affole et neutralise l'opposition de l'homme et du monde (25).

— Pourtant, l'homme sait bien que son être est dans le monde et que son regard ne saurait percer le visible pour apercevoir au-delà quelque arrière-monde ; il n'ignore pas qu'à un regard objectif et neutre, rien d'autre ne surgit que le fait des choses qui constituent le tout où nous vivons ; il a appris que Dieu habite une lumière inaccessible, hors de toute visibilité, atteinte, à partir de l'affirmation du visible, par une rigoureuse hiérarchie de dépassements et de négations.

Que peut gagner la pensée de l'homme à fragiliser la présence du monde ? Cette attitude recèle-t-elle un sens raisonnablement acceptable, ou bien ne s'agit-il là que d'une représentation mythologique et irrationnelle qu'aucun concept ne saurait ressaisir en raison ? — L'anticipation d'une eschatologie par une expérience religieuse possède en elle-même un sens, elle autorise la formation des concepts qui dégagent ses structures ou ses significations originelles. Soit ici l'opposition du ciel et de la

terre. Pour que l'homme habite cette terre, pour qu'il y trace son chemin, il lui faut orienter sa demeure suivant un levant et un couchant, se diriger d'après les astres et les constellations. Edifier notre horizon ne peut se faire qu'en contre-distinguant la terre du ciel, diriger notre action suppose que nous prenions en vue les limites de ce monde.

Dans l'émerveillement que signifie le ciel étoilé au-dessus de nos têtes, cette terre se voit nier le droit de répondre dans sa totalité de l'essence de l'homme. Pour l'homme, contempler le ciel et rechercher son sens, ce n'est pas cesser d'être lui-même, terrestre et mortel, pour prétendre à un face-à-face intelligible avec Dieu. Si l'humanité consiste à pouvoir habiter le monde, il est possible qu'exister veuille dire être situé entre ciel et terre, *sur la terre et face au ciel*. La station debout n'est pas un fait dépourvu de signification conceptuelle, les Pères de l'Église en ont su quelque chose. Ainsi s'expliquerait que la création, comme le dit le *Credo*, soit d'abord création « *du ciel et de la terre* », avant d'être création de « *l'univers* » (visible et invisible).

Cet être-créé rompt avec l'évidence théophanique du cosmos antique. Aucune astro-logie ne saurait manifester une présence de Dieu, si celle-ci est offerte à l'homme dans le monde à toute heure et en tout lieu. Penser le monde comme créé, c'est le connaître profane et l'envisager par essence non-divin. Les Pères ne l'ignoraient pas, qui confessaient contre la gnose (Marcion), un Christ « *Seigneur de l'univers* » (*Pantocrator*), et non « *Seigneur du monde* » (*Cosmocrator*). L'émerveillement, comme attitude de l'homme devant l'être-créé, ne procure pas le privilège exclusif d'une révélation naturelle de Dieu. Le ciel trace un horizon infranchissable et une limite non-transgressée, qui marque l'écart entre la non-visibilité de Dieu et la contingence du visible. « *Le silence éternel des espaces infinis m'effraie* », disait Pascal, constatant la cessation de l'harmonie des sphères, le retrait du divin hors du monde. Mais par là est affirmée avec plus de rigueur que dans toute métaphysique le néant de notre condition finie. Car c'est l'être dans sa totalité qui est réputé pour un néant face à Dieu.

3. Le commencement et la fin

Il faut en conclure — et entreprendre de penser — que le non-lieu temporel et spatial de la contemplation anticipe une fin de

(25) Cf. J.-L. Marion. *L'idole et la distance*. Paris. 1977. p. 255 s.

l'histoire et un au-delà du monde. Face au sérieux historique ou au divertissement intra-mondain, l'émerveillement nous appelle à une pensée de la rupture. Il croise la question (mondaine) : « *Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?* », avec la question (théologique) : « *Pourquoi y a-t-il la créature plutôt que Dieu ?* ». Contempler la création est un acte sans preuve. Il fait appel de notre existence auprès d'une vocation que rien ne nous permet de légitimer. Il prend le risque de s'exposer à l'improbable et à l'immaîtrisable : le premier et l'ultime ne sont pas à ma disposition, mais je les reçois d'en-haut.

Penser la création, à ce titre, ce n'est pas se référer à un commencement disparu, à la mise en route d'un certain processus ontologique. C'est revenir à *l'origine*, à l'incessante origine à laquelle chaque être, dès qu'il est, se rapporte comme à sa mesure. La création de tout être en dit le sens, et c'est en elle que chacun tente de lire le pourquoi de sa vie, comme sa loi indéchiffable. Car le ciel en gloire au-dessus de ma tête n'est peut-être qu'un autre nom pour la Loi qui habite mon cœur. — Dans la fidélité à son origine créée, chaque créature rejoint son commencement et progresse vers sa fin. De ce fait, la création ne s'éloigne pas dans un passé reculé : son efficace méta-temporelle ne se retire pas de notre temps, elle en est la condition la plus intime. Dans son absence jamais reculée, elle se présente à nous avec une imminence toujours renouvelée. Nous nous ouvrons à la création comme à une providence.

C'est seulement en dépassant les représentations positives, l'horizon du monde et la suite du temps, que la création peut être pensée plus dignement qu'une simple causalité première. Ayant gagné ce point de vue supérieur, l'homme pourra enfin s'émerveiller du rapport entre lui-même et l'univers. « *Dieu fait paraître l'homme en ce monde, pour être des merveilles de l'univers et le contemplateur et le maître : il veut que leur jouissance lui donne l'intelligence de celui qui les lui fournit, tandis que la grandiose beauté de ce qu'il voit le met sur les traces de la puissance ineffable et inexprimable du Créateur* » (26). La merveille n'est pas seulement qu'il y ait de l'être (un monde face à moi), elle est aussi qu'il y ait du sens à ce que je sois *mis* au monde.

(26) Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, ch. 1, 133 a.

AINSI, il apparaît que *la question* de la création ne s'est jamais posée avec autant d'acuité que pour la physique contemporaine : l'univers n'offre à notre observation ni l'ordre clos d'un éternel retour, ni l'effroyable infini d'un vide où se perdrait notre monde, mais la constante rumeur qui définit son expansion et nous oblige à penser son *commencement*. — *Mais* une telle question ne saurait préjuger de la réponse : la métaphysique, jusqu'à son achèvement phénoménologique, s'avoue incapable de penser un commencement absolu, faute de pouvoir penser au-delà des représentations premières que sont la cause, le temps, le monde. Seule une pensée de *l'origine* toujours renouvelée permet de recommencer à penser l'émerveillement premier qu'il y ait un Autre, infiniment autre que le tout.

« *Voici l'homme qui frappe de la monnaie d'un même sceau et obtient des pièces toutes semblables entre elles ; mais voilà le Roi des rois, le Saint, — béni soit-il —, qui frappe tous les hommes par le sceau d'Adam et aucun ne ressemble à l'autre. C'est pourquoi chacun est obligé de dire : le monde est créé pour moi !* » (27). Que l'acte de la création divine excède tout universel monnayé par le concept jusqu'à constituer chacun de nous dans son être le plus intime, ce n'est pas là le moindre de ses paradoxes. Et si la connaissance humaine n'en atteint que l'universalité conçue, c'est là ce qui fait sa grandeur depuis les temps modernes, mais c'est aussi sa limite. Car cette *obligation*, reconnaissance de dette et gratitude à la fois, précède sans doute toute connaissance de la créature. — Ce qui marque pour notre logique mondaine son achèvement et sa finalité : le commencement de la fin.

Olivier BOULNOIS

(27) Talmud de Babylone, traité *Sanhédrin*, 37 a.

Olivier Boulnois, né en 1961. Marié, un enfant. Ancien élève de l'École Normale Supérieure, agrégé de philosophie. Thèse de 3^e cycle en 1987 sur Duns Scot. Assistant-normalien à l'Université de Poitiers. Membre du comité de rédaction de *Communio* en français.

Pierre JULG

Au commencement du temps

Cosmologie scientifique et Dieu créateur

TOUT le monde a aujourd'hui entendu parler du « *Big Bang* », cette explosion qui aurait donné naissance au Cosmos, et de l'histoire mouvementée des « *Trois premières minutes de l'Univers* » (1). Grâce à de nombreux ouvrages et articles de vulgarisation scientifique, relayés à leur tour par les médias, s'est répandue une certaine vision des commencements du monde, plus ou moins précise selon la culture scientifique des individus, mais toujours considérée comme vérité garantie par la science. Cette conception des origines tend à jouer dans nos sociétés modernes le rôle que jouèrent dans les sociétés archaïques ou antiques les mythes de la création du monde.

Mais cette cosmologie ou cosmogénèse moderne se développe non pas sur un fond de culture mythologique, mais dans une civilisation issue, qu'elle le veuille ou non, du christianisme. C'est pourquoi les représentations de l'origine tirées de la science ou de sa vulgarisation ne peuvent manquer de rencontrer la foi chrétienne en un Dieu créateur. Il est alors tentant de mettre en parallèle les deux visions, le « *Big Bang* » et la Création ; de penser que la création du cosmos, autrefois objet de la foi, est enfin prouvée par la science. Cette dernière, longtemps hostile à la religion, fournirait aujourd'hui des arguments de poids à la doctrine chrétienne de la création et donc de l'existence de Dieu. « *La science depuis cent trente ans* », écrit Pierre Chaunu, « nous a progressivement conduits au schéma du

chapitre premier de la Genèse. Pendant vingt-cinq siècles, ce langage avait paru étrange, peu compréhensible. Il ne pouvait prévaloir que par la foi. Aujourd'hui le contenu est pratiquement à la portée d'une bonne utilisation philosophique de la donnée scientifique » (2).

Il nous semble que le « parallélisme » entre Genèse et cosmologie scientifique est trompeur (ou en tout cas moins simple qu'il n'y paraît) et qu'il occulte les véritables questions, qui portent moins sur les résultats de la science cosmologique que sur ses fondements et ses présupposés.

1. Naissance de la cosmologie moderne

Nous ne pouvons ici étudier l'idée de cosmologie dans l'histoire des sciences, mais seulement indiquer les étapes qui ont conduit à la situation actuelle où la cosmologie — autrefois description du mouvement régulier des astres obéissant à des lois supposées parfaites et immuables, — est devenue cosmogonie — exploration de l'Univers à l'état naissant. Comment la question du centre du cosmos, au temps de Copernic, a-t-elle aujourd'hui fait place à celle de l'origine de l'Univers ?

a. Depuis l'antiquité se pose le problème d'ordonner en un système relativement simple les mouvements du soleil, de la lune et des planètes, apparemment assez compliqué (par opposition à celui, fort simple, des étoiles). Les systèmes cosmologiques élaborés — celui de Ptolémée comme celui de Copernic — sont des solutions proposées à ce problème astronomique. La nouveauté de l'époque moderne est peut-être moins la victoire de l'héliocentrisme sur le géocentrisme que les possibilités nouvelles de l'observation astronomique (Tycho-Brahé, Galilée) et la découverte de lois mathématiques simples décrivant le mouvement des planètes (Képler), rendant possible la découverte de la loi d'attraction (Newton) (3). La cosmologie de la fin du XVIII^e siècle, qui culmine avec les travaux de Laplace, offre alors la vision simple et grandiose de l'Univers comme Système solaire : le soleil, les planètes et leurs éventuels satellites obéis-

(1) Titre du célèbre ouvrage de Steven Weinberg, tr. fr., Seuil, 1978.

(2) P. Chaunu, *Histoire et foi*, France-Empire, 1980, p. 279.

(3) Voir I. Lakatos, E. Zahar, « Why did Copernicus' research programme supersede Ptolemy's », in I. Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes, Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge, 1978, P. 168-192.

sent à une loi unique d'attraction universelle, capable d'expliquer les moindres détails de leurs mouvements, moyennant les outils de l'analyse mathématique. Ce qui fait de ce système un cosmos, c'est précisément sa totale unification par l'universalité de la force de gravitation (4).

b. Dans le même temps, les immenses progrès de l'observation astronomique, dus en particulier à William Herschel, ont élargi l'Univers au monde des étoiles : le soleil n'est qu'une étoile parmi des millions d'autres, et le système solaire n'est plus l'Univers mais un modèle des autres composantes de celui-ci — en particulier la loi de gravitation, testée dans ce micro-univers qu'est notre système, est censée s'appliquer universellement. Il s'agit là d'une véritable révolution, sans doute aussi importante que la « révolution copernicienne », mais malheureusement passée plus inaperçue. Dans la nouvelle vision du monde, due en grande partie à Herschel, qui fut non seulement un observateur mais un cosmologue génial (5), les étoiles s'organisent elles aussi en un système, la Galaxie ou Voie lactée, et de plus il existe des objets célestes à l'aspect nébuleux qui en fait sont d'autres galaxies comparables à la nôtre. C'est la théorie des « univers-îles », formulée à la fin du XVIII^e siècle, où la situation du système solaire, simple cas particulier d'un type général, se reproduit au niveau de la galaxie. Pour des raisons techniques (difficulté de la mesure des distances interstellaires), il faudra attendre un siècle pour voir cette théorie pleinement confirmée dans les années 1920.

c. On s'attendrait à ce que le même processus se reproduise, à l'échelle suivante : en explorant des régions de plus en plus lointaines de l'Univers, on découvrirait sans fin une hiérarchie d'objets de plus en plus grands, emboîtés les uns dans les autres. Or tel ne fut pas le cas : en cette fin du XX^e siècle, l'Univers tel que nous le connaissons est comme un gaz dont les molécules seraient les galaxies. Certes, celles-ci s'organisent localement en amas et en amas d'amas, mais à grande échelle on observe que la répartition des galaxies est extrêmement uniforme. On pourrait penser soit que nous avons atteint une connaissance globale de la structure de l'Univers, soit que ce n'est qu'une apparence due à la limitation de nos moyens d'observation. En fait aucun de ces

deux jugements ne tient, car ici entre en jeu un fait absolument fondamental : la finitude de la vitesse de la lumière fait que plus l'objet observé est lointain, plus l'image qui nous en parvient est vieille, c'est-à-dire est celle de l'état de cet objet à une époque plus reculée. Il est aujourd'hui banal d'observer des galaxies dont l'image est vieille de plusieurs milliards d'années. Si bien qu'avec les progrès de la technique, ce ne sont pas tant des objets de plus en plus lointains que l'on observe, mais des événements de plus en plus anciens. Ce fait est absolument crucial pour comprendre le sens de la recherche de l'origine par la cosmologie moderne : on observait autrefois un Univers homogène dans le temps mais non dans l'espace (le système solaire, ou la galaxie, qui sont stables dans le temps) ; aujourd'hui on explore un Univers homogène dans l'espace mais très loin d'être homogène dans le temps.

d. Cette hétérogénéité dans le temps se manifeste par deux phénomènes : *l'expansion de l'Univers* et l'existence d'une *singularité initiale*. Tout d'abord l'expansion : les galaxies s'éloignent, les unes des autres comme des points à la surface d'un ballon que l'on gonfle. Plus on remonte le temps, plus la matière est donc concentrée ; en fait il y a quelque 20 milliards d'années, l'Univers semble avoir été si dense qu'il n'y avait ni étoiles ni galaxies, mais un gaz d'hydrogène dense et chaud. Les astrophysiciens s'intéressent aujourd'hui à cette période, et à celle qui la précède, en combinant les modèles théoriques tirés de la théorie de la gravitation d'Einstein (relativité générale) et les observations astronomiques toujours plus précises, grâce notamment aux radio-télescopes. Si on est loin de connaître avec certitude l'histoire de ces périodes, il y a un fait qui semble acquis, c'est l'existence d'un point-zéro de l'évolution cosmique, une singularité au-delà de laquelle on ne peut remonter, et où toute la matière est concentrée en un point, ou plutôt où tout l'espace est réduit à un point. L'âge de l'Univers, c'est-à-dire le temps écoulé depuis cette singularité initiale est de l'ordre de 20 milliards d'années, d'après les estimations actuelles (6).

(4) Sur l'oeuvre de Laplace et sa signification, voir J. Merleau-Ponty, *La science de l'univers à l'âge du positivisme*, Vrin, 1983, p. 10-69.

(5) *Ibid.*, p. 71-105.

(6) Pour plus de détails, on renvoie à S. Weinberg, *op. cit.*, ou à l'article « Cosmologie » de *l'Encyclopaedia Universalis*.

2. « Big Bang » et création

Dès ses débuts, la théorie du « *Big Bang* » (c'est-à-dire les modèles présentant cette singularité initiale) a suscité de nombreuses controverses. Beaucoup en effet y ont vu un retour en force de l'idée de création. Les uns, persuadés que la science excluait l'idée de Dieu, donc celle de création, s'inquiétèrent de cette découverte et tentèrent d'élaborer des théories alternatives (ainsi la théorie dite de la « création continue » de H. Bondi et F. Hoyle, aujourd'hui abandonnée car incompatible avec les observations astronomiques). Les autres s'en réjouirent, croyant voir la science venir au secours de la foi chrétienne (7). Mais en fait ces deux attitudes se rejoignent sur un point : elles admettent comme allant de soi que le commencement décrit par les modèles scientifiques ne pouvait être autre que le commencement qu'est la création dans la théologie judéo-chrétienne. Il nous semble qu'il y a là une confusion assez subtile et insuffisamment signalée.

La première source de confusion tient peut-être à la façon dont la vulgarisation scientifique, même de grande qualité, a répandu dans le public une image, une représentation des « *trois premières minutes* » de l'Univers. Or de telles descriptions font souvent appel à un genre littéraire de récit de création. La « *soupe primitive* » où se forme la matière première de notre Univers ne peut qu'évoquer l'océan primordial de nombreuses mythologies — mésons, muons et autres particules y jouent le rôle des monstres et serpents de mer. Lorsque cette « *soupe* », se diluant, devient un nuage d'hydrogène et d'hélium qui s'organise peu à peu en galaxies et en étoiles, on croirait assister à l'émergence du monde stable à partir du chaos primitif (8).

Il est à peine besoin de rappeler que le dogme chrétien de la création ne fait pas appel à de telles représentations mythologiques. Le chemin parcouru des mythes babyloniens au récit sacerdotal de *Genèse* 1 est immense, malgré les réminiscences de

(7) J. Merleau-Ponty, *Cosmologie du XX^e siècle*. Gallimard, 1965, reste fondamental pour l'histoire de la cosmologie moderne. Malheureusement, il est antérieur à la découverte, en 1967, du rayonnement thermique cosmologique à 2,7 °K, qui confirme les modèles à singularité initiale et élimine la théorie de la « création continue » (*steady state theory*), pour laquelle Merleau-Ponty ne cache pas une certaine sympathie.

(8) Il est significatif que S. Weinberg, *op. cit.* p. 13, commence en évoquant les mythes scandinaves de la création. Également significative est la phrase : « *Au commencement il y eut une explosion* » (p. 14), qui est une allusion à peine voilée au récit biblique.

forme (9). Plus tard on aura recours au concept de création à partir de rien (cf. déjà 2 *Macchabées* 7, 28) pour réfuter l'idée d'une émanation de l'Univers à partir d'une matière pré-existante.

Ce n'est pas la cosmologie scientifique, mais plutôt l'imagerie qui l'entoure, qui nous ramène vers des conceptions mythiques pré-chrétiennes. Il faut donc distinguer entre ce qui appartient en propre aux modèles aujourd'hui admis comme décrivant au mieux le Cosmos, et les conceptions répandues dans l'imaginaire collectif des savants qui aiment entourer leurs théories de représentations concrètes, d'images mentales qui soutiennent leur intuition dans leurs calculs souvent fort abstraits, mais dont ils savent aussi les limites. Ces images, ils les utilisent abondamment, peut-être trop et en les simplifiant, lorsqu'ils font œuvre de vulgarisateurs. L'image de la « *soupe primordiale* », fort suggestive, ne doit pas tromper : il n'y a pas eu un état primitif, chaotique, homogène et indifférencié dont l'équilibre serait rompu pour faire apparaître peu à peu l'état actuel des choses. Il y a réelle continuité entre ces deux périodes de l'histoire du Cosmos : elles s'inscrivent à l'intérieur du même processus d'expansion de l'Univers, et l'unité de cette évolution est assurée par la permanence des mêmes lois physiques. Si différentes qu'elles soient de la nôtre, toutes les périodes de l'histoire de l'Univers sont sur le même plan. C'est pourquoi, si l'on voulait chercher une trace de la création dans les premières minutes de l'Univers, il faudrait se tourner vers le point zéro en lui-même, qui seul est qualitativement différent de ce qui le suit.

Tournons-nous donc vers l'idée selon laquelle cet instant initial serait comme le reflet, une image, voire une preuve de la création *ex nihilo* de la théologie. L'idée est simple : d'un côté la physique prévoit une origine des temps au-delà de laquelle il n'y a ni matière, ni espace, ni temps, bref une sorte de commencement absolu ; de l'autre la théologie pose que toutes choses sont créées par Dieu à partir de rien, au commencement des temps. Donc ce point zéro ne serait autre que la création, ou plutôt (la création étant un acte divin et non un phénomène physique), la singularité initiale serait comme l'empreinte dans notre monde de la création biblique. La contingence de l'Univers, son carac-

(9) Sur la façon dont les réminiscences mythologiques sont intégrées à la théologie sacerdotale de *Genèse* 1, voir P. Beauchamp, *Création et séparation*, Cerf, 1969. Voir aussi, pour tout le développement du dogme de la création, L. Scheffczyk, *Création et Providence*. tr., fr., Cerf, 1967.

tère créé et donc ontologiquement limité auraient ainsi laissé leur trace visible dans l'unité d'un commencement et dans la finitude de l'âge du monde. Il y a derrière ce point de vue deux idées :

1. Le point zéro du temps serait un véritable commencement du monde, ayant une réalité propre et portant en germe tout l'Univers qui va se déployer à partir de lui.

2. La finitude de l'âge de l'Univers aurait une signification quant à la nature même du cosmos.

Il nous semble que ces deux idées sont fort discutables, ou du moins qu'elles traduisent des options philosophiques qui ne sont pas nécessaires aux modèles cosmologiques auxquels on fait appel et qui, à notre avis, nuisent à leur juste interprétation.

Tant du point de vue mathématique (modèles reposant sur des solutions particulières des équations de la relativité générale), que du point de vue physique (observations astronomiques d'objets de plus en plus lointains), la singularité initiale ne saurait être assimilée à un point de l'espace-temps, donc à un événement physique. Il n'est qu'une limite des états ultérieurs, non singuliers, de l'Univers. « *Il n'y a pas à proprement parler un instant initial de l'histoire cosmique, mais plutôt, vers le passé, la suite des événements converge vers une limite, physiquement irréelle, qui est, non le commencement du monde dans le temps, mais le commencement du temps, — dont la description échappe par définition à la physique, mais dont la physique peut éventuellement s'approcher arbitrairement près dans ses inférences rétrospectives* » (10).

Autrement dit, ce qui a un sens physique, et qui est théoriquement observable, c'est l'état de l'Univers une seconde, un millionième de seconde, ou un temps aussi petit que l'on veut, après la singularité : le point zéro est la borne inférieure du temps, mais n'y appartient pas. Non seulement on ne l'atteint jamais, mais si on cherche la limite de l'état physique du Cosmos lorsqu'on s'en approche, on n'obtient pas un état physique à proprement parler : la densité, la température sont infinies, les distances sont nulles et toute structure perd son sens. Disons les choses d'un autre point de vue, plus mathématique : si l'on considère ce point zéro comme origine des temps, il ne peut en aucun cas servir de condition initiale — au sens où une condition

initiale suffit à déterminer (moyennant les équations du mouvement) les états postérieurs (ou antérieurs) du système, ceci précisément à cause du caractère singulier de ce point.

Cela étant admis, il est tentant de chercher à donner une signification à cette limite, à ce point situé à la limite de la physique sans y appartenir. Deux positions, en gros, se sont présentées dès les débuts du développement de la cosmologie moderne, chez ceux qui ne répugnaient pas à une origine des temps. D'abord celle du célèbre astrophysicien E. Milne, pour qui l'instant initial, inaccessible à la physique, est de nature métaphysique : Le « *Big Bang* », dit-il, est la création biblique (11). Une telle conception, faisant de la métaphysique une limite de la physique, confond l'infini métaphysique (celui de Dieu opposé à la finitude de la créature) et l'infini mathématique (qui n'est que limite de quantités finies). Il n'est pas compatible avec la transcendance et la liberté du Dieu créateur que nous confessons dans la foi chrétienne.

Bien différente est la position de l'abbé Georges Lemaître, qui fut parmi les pionniers de la cosmologie moderne, et dont le réalisme contraste avec l'idéalisme de Milne. Il a popularisé sa conception sous le nom d'« *hypothèse de l'atome primitif* » (12). Au début de l'expansion, il y aurait un unique atome, gigantesque par sa masse (égale à la masse totale de l'Univers), mais de rayon extrêmement réduit et remplissant tout l'espace, et qui, dès qu'il commence d'exister, se désintègre par la radioactivité, donnant naissance aux éléments aujourd'hui connus. Précisons tout de suite que cette vision est aujourd'hui totalement dépassée et que les travaux, entre autres, de Gamow (jointés à ce que nous savons aujourd'hui de l'évolution des étoiles) expliquent de façon beaucoup plus satisfaisante l'origine des éléments chimiques — ce qui n'enlève rien au mérite de Lemaître qui fut un des premiers à considérer des solutions à singularité initiale, et qui par son « hypothèse » est à l'origine de l'idée, promise à un grand avenir, que la description des premiers instants de l'Univers doit rendre compte de la composition de la matière actuellement observée.

Du point de vue qui nous intéresse, il nous faut faire deux remarques : d'abord l'abbé Lemaître a toujours manifesté une grande prudence et s'est bien gardé de voir dans l'explosion de

(11) *Ibid.*, p. 333.

(12) G. Lemaître, *L'hypothèse de l'atome primitif*, Neufchâtel, 1946.

(10) J. Merleau-Ponty, *Cosmologie du XX^e siècle*, p. 332.

l'atome primitif la création elle-même (sa formation philosophique et théologique le rendait plus lucide qu'un Milne ou un Whittaker). Deuxièmement, en faisant commencer l'espace et le temps à un état physique donné, l'« *atome primitif* », G. Lemaître déplace en quelque sorte le commencement à un point situé légèrement après la singularité du point zéro des modèles cosmologiques : « *L'espace a commencé avec l'atome primitif et le commencement de l'espace a marqué le commencement du temps* » (13). Il y a là, sans doute par souci de réalisme, un désir d'éviter cette singularité trop peu physique, mais cette coupure de l'espace-temps imposée par les dimensions de l'atome primitif est très artificielle et comme surajoutée au modèle relativiste. On estime aujourd'hui plus fructueux de prendre au sérieux la singularité du commencement et de chercher à comprendre l'état physique de l'Univers en un temps si proche de l'origine que même un noyau atomique ne saurait exister et qu'il devient nécessaire d'unifier théorie quantique des champs et théorie de la gravitation, chose qui est d'ailleurs encore loin d'être faite malgré les recherches actuellement menées dans cette direction (14).

Il nous semble qu'entre la position de Milne — voir dans la limite du temps zéro un au-delà métaphysique — et celle de Lemaître — remplacer la singularité par un état physique spécifique mais instable — il faille adopter une position intermédiaire : garder la notion de limite singulière, mais ne donner de sens physique qu'à ce qui est situé après cette limite. Si inconfortable que soit cette position, elle nous paraît la seule soutenable.

Il est certes légitime de demander la signification de cette singularité, si elle est autre chose qu'une curiosité mathématique. La réponse est sans doute qu'il faut voir l'existence d'une telle limite comme une propriété fondamentale de l'Univers, au même titre que les lois physiques qui le régissent. Dans tous les

(13) *Ibid.*, p. 91.

(14) L'idée d'éliminer la singularité est présente également dans ce qu'on appelle improprement le modèle cyclique : dans la solution particulière des équations de Friedmann-Lemaître où le rayon de l'univers évolue selon une cycloïde, seule a un sens la portion d'espace-temps comprise entre deux singularités, car aucune trajectoire, aucun rayon de lumière ne peut traverser une singularité. Pour obtenir un « univers cyclique », il faut supposer que pour des raisons qui nous sont inconnues (quantiques ?) la singularité n'en est pas vraiment une et qu'on peut la traverser. Cette hypothèse est assez artificielle, et peut-être motivée par le désir de retrouver à tout prix un univers cyclique et éternel. Elle se heurte de plus à un argument thermodynamique, cf. S. Weinberg, *op. cit.*, p. 178.

cas, la vision selon laquelle au point zéro existerait, sous forme d'un Univers singulier réduit à un point, un Univers en germe comme en l'instant même de sa création, cette vision est radicalement fautive. Il n'y a pas de commencement de l'Univers dans les modèles cosmologiques actuellement admis, il y a seulement un comportement asymptotique lorsqu'on remonte le cours du temps, qu'on décrit mathématiquement comme une singularité de l'espace-temps. Le « *Big Bang* » n'est pas un phénomène physique, il n'y a pas trace d'un « événement ressemblant fort à ce que les théologiens appellent la création » (15).

3. Le commencement du temps

Une fois admis que ce point zéro de l'évolution cosmique n'est qu'une limite n'appartenant pas au temps, il reste tout de même que cette limite joue le rôle d'une borne inférieure des temps imaginables, donnant ainsi à l'histoire un caractère de finitude auquel il est fort tentant de donner un caractère ontologique : la finitude mathématique d'un nombre nous permettrait d'inférer la finitude ontologique du cosmos opposée à l'infinitude de son créateur. Aussi est-il utile d'examiner dans son contexte scientifique le sens de l'assertion : « L'âge de l'Univers est fini ».

Pour cela, il faut bien distinguer, quand on parle du temps, deux choses : la succession ordonnée des instants et la mesure quantitative de la durée. La première a un sens intuitif assez clair, et se formalise en représentant les instants par les points d'une droite. Elle suffit à comprendre le point zéro comme une limite, ainsi que nous l'avons fait de ce point de vue qualitatif, l'origine des temps est aussi bien le point zéro d'un demi-axe ouvert que le point « moins l'infini » d'une droite.

En revanche, lorsque nous évaluons le temps écoulé entre cette origine et l'époque actuelle, il faut préciser comment on mesure le temps ou plutôt la durée par un nombre. Si nous avons une intuition de la durée, elle se révèle insuffisante pour ce dont il s'agit ici : nous la mesurons par rapport aux rythmes de notre vie, aux jours, aux saisons ; si l'on veut des mesures précises, on mesure le temps par rapport au mouvement des astres. Mais quel sens cela a-t-il lorsqu'il s'agit d'une époque où

(15) P. Chaunu, *op. cit.*, p. 278.

les astres n'existaient pas ? On peut alors le mesurer au moyen de la fréquence de la lumière émise par les atomes (raies spectrales) et que l'on peut déterminer avec grande précision. Mais il fut un temps où les atomes eux-mêmes n'existaient pas. Certes, ce problème est soluble pour les physiciens : on prolonge tout simplement l'échelle du temps par extrapolation, en faisant en sorte que les lois physiques (où le temps intervient comme paramètre) restent les mêmes. Mais ceci montre déjà que la définition d'une échelle de temps est moins évidente qu'il n'y paraît.

De plus, le problème est encore plus complexe du point de vue relativiste : la théorie einsteinienne de la gravitation (relativité générale) implique une grande liberté de choix des coordonnées spatio-temporelles, donc en particulier de l'échelle sur l'axe du temps (celui-ci une fois fixé). Il faut alors avoir recours à des hypothèses dites cosmologiques — qui ont le double mérite de simplifier les calculs et d'être, jusqu'à présent, bien vérifiées expérimentalement, mais qui ne s'imposent nullement par elles-mêmes — afin de décrire l'univers, homogène et isotrope, rempli d'une matière localement et en moyenne au repos. Autrement dit, fixer l'échelle du temps est une démarche extrêmement complexe au sein d'une théorie physique élaborée et où les raisons d'un choix sont internes à la théorie. Le choix qui est fait est celui du temps propre d'une « particule » de la matière qui emplit l'espace en expansion, qu'on suppose munie d'une « horloge ». Mais on retrouve alors le problème mentionné plus haut de la nécessité de redéfinir sans cesse le temps (passant d'une horloge astrale à une horloge atomique, puis nucléaire) et ceci sans doute une infinité de fois lorsqu'on se rapproche de la singularité, puisqu'aucune « horloge » (par exemple un atome) ne peut exister lorsqu'on est trop près de la singularité. On retrouverait là une nouvelle forme du paradoxe de Zénon : mais alors que les subdivisions, en nombre infini, en lesquelles Zénon subdivisait le temps mis par Achille pour rattraper la tortue, n'ont aucune signification physique, ici le paradoxe est pertinent puisque ces subdivisions sont imposées par la physique (16).

(16) Mathématiquement, les situations sont semblables : le temps propre qui nous sépare de la singularité est, comme celui mis par Achille pour rattraper la tortue, la somme d'une série convergente, donc un nombre fini. Mais c'est la signification physique de ce processus de découpage et de sommation qui fait la différence. J'emprunte cet argument à C.W. Misner, K.S. Thorne, J.A. Wheeler. *Gravitation*. Freeman, 1973, p. 813-814.

Quoi qu'il en soit, c'est seulement une fois admise la définition du temps comme temps propre prolongé jusqu'à la singularité que l'assertion « l'âge de l'univers est fini » a un sens, et que de plus, d'après les modèles admis aujourd'hui elle est vraie, avec un âge de l'ordre de 20 milliards d'années. Il s'agit donc d'un énoncé indissociable de la théorie au sein de laquelle il prend son sens, et il est peut-être dangereux, ou en tout cas naïf, de l'entendre selon la conception commune de la durée. Peut-être la proposition « l'Univers a 20 milliards d'années » n'a-t-elle qu'une ressemblance trompeuse avec, par exemple, celle-ci : « Les pyramides d'Égypte ont 4 000 ans ». Car pour cette dernière, le sens intuitif garde tout son sens (on peut, en principe, compter le nombre de révolutions terrestres depuis la mort du pharaon Chéops et naturellement la proximité dans l'espace et le temps rend inutile le recours à la relativité, du moins en première approximation).

C'est pourquoi il faut se garder de mettre en parallèle l'énoncé physique relatif à l'âge de l'Univers - énoncé formulable et donc soumis à vérification ou à réfutation à l'intérieur d'une théorie donnée — et la question philosophique de l'éternité du monde — qui porte en fait sur le sens du cosmos — ou l'affirmation théologique selon laquelle le monde a commencé.

La position bien connue de saint Thomas d'Aquin, selon laquelle on ne peut démontrer ni l'éternité du monde ni son commencement, est toujours actuelle et mériterait d'être prise au sérieux. C'est faute de l'avoir comprise que bien des gens, au XVIII^e et au XIX^e siècles, ont prétendu que la science avait prouvé l'éternité du monde. Mais c'est aussi faute de l'avoir comprise que d'autres aujourd'hui font croire au grand public que la science moderne démontre que le monde a commencé. Il est nécessaire de rappeler les mots par lesquels saint Thomas achève sa discussion, dans la *Somme Théologique* : « *Que le monde ait commencé est un objet de foi ; ce n'est pas un objet de démonstration ou de science. Et cette observation est utile à faire, de crainte qu'en prétendant démontrer les choses de la foi au moyen de preuves peu concluantes, on ne s'expose à la dérision des incrédules, leur donnant à penser que nous adhérons pour de telles raisons aux arguments de la foi* » (17).

Il faut dire les choses clairement : en parlant du point zéro de l'évolution cosmique, on ne dit rien de la question théologique

(17) *Summ. Theol.*, Ia, q. 46, a. 2.

du commencement du temps. L'impossibilité de démontrer ce commencement repose de façon décisive, pour saint Thomas, sur le fait qu'il s'agit d'un article de foi. Cela ne signifie pas que la raison et la foi auraient leurs domaines propres, s'excluant mutuellement — saint Thomas n'est pas fidéiste. Cela signifie qu'en disant que « Dieu a créé le monde au commencement du temps », on énonce quelque chose qui nous est connu par la Révélation relativement au dessein de Dieu sur le monde, ce même monde qui est l'objet de la recherche scientifique grâce à la raison humaine que Dieu a voulu capable de comprendre l'Univers.

Quel est donc le sens théologique du commencement du monde ? Le IV^e concile du Latran (1215) proclame que Dieu, « principe de toute chose », a « tout ensemble, dès le commencement du temps, créé de rien l'une et l'autre créature, la spirituelle et la corporelle » (18).

Les mots « dès le commencement du temps » prennent ici trois sens :

1. D'abord tout simplement rappeler ce que dit la Tradition, que le temps a commencé ; mais le texte ne donne pas le sens de cela, car il vise plutôt les deux points suivants.

2. Affirmer contre les manichéens l'unicité de l'acte créateur : parler d'un commencement implique qu'anges et monde terrestre ont été créés simultanément, c'est-à-dire dans un même acte de la volonté de Dieu.

3. Depuis la condamnation de l'arianisme, l'éternité du Verbe est opposée à la non éternité du monde comme image de la différence de nature entre le créé et l'incréd. C'est pourquoi ici, « dès le commencement » contraste avec ce qui est dit à la phrase précédente de la Trinité « Sans commencement le Père engendre, le Fils naît, le Saint-Esprit procède ». Ici, il s'agit moins d'un commencement temporel, d'une antériorité dans le temps que d'une priorité de nature, de la radicale différence entre Dieu et l'être créé qui a en Dieu le fondement de son existence.

Les trois sens de ce texte correspondent exactement au triple commentaire que saint Thomas donne du premier verset de la Genèse : « Au commencement », « in principio », se dit du com-

mencement du temps ; de l'unité de la création ; de son origine dans le Fils, principe de toute chose (19). Or si le premier sens est mis à côté des autres, c'est qu'il leur est homogène, qu'il ne saurait être pris pour un théorème de physique. En fait il porte à la fois sur la création et sur le temps : ce qui est affirmé, c'est que le temps est créé.

Saint Augustin, dans un célèbre chapitre des *Confessions*, examine ce problème. Il réfute l'idée naïve d'un Dieu qui, un beau jour, à un moment donné du temps, créerait le monde. Car il n'y a pas de temps dans lequel Dieu prend ses décisions, au cours duquel il serait soumis : le temps est créé, Dieu est au-dessus du temps comme son créateur et son Seigneur. « Car le temps lui-même », écrit l'évêque d'Hippone, « c'est toi qui l'avais fait, et les temps n'ont pu passer avant que tu fisses les temps... Ce n'est pas selon le temps que tu précèdes le temps ; autrement tu ne précèderais pas tous les temps. Mais tu précèdes tous les temps passés selon la hauteur de ton éternité toujours présente » (20).

Autrement dit, il faut renverser les termes : ce n'est pas la création qui a lieu dans le temps, mais le temps qui fait partie de la création.

C'est cette précision apportée par saint Augustin qui permettra à saint Thomas, après avoir montré que la foi (et elle seule) nous permet de dire que la création a eu lieu « au commencement du temps », de dire ce que cela signifie, à savoir que « le ciel et la terre ont été créés avec le temps, simultanément... Quatre choses ont été créées ensemble, le ciel empyrée, la matière corporelle désignée sous le nom de terre, le temps, et la nature angélique » (21). Il semble donc que l'interprétation traditionnelle du « au commencement » de *Genèse* 1 soit celle de l'affirmation de la nature créée du temps, c'est-à-dire de la seigneurie absolue de Dieu sur le temps, qui seule donne un sens à l'histoire du salut.

(19) *Summ. TheoL*, Ia, q. 46, a. 3.

(20) *Confessions*, XI, xii, 15-16.

(21) *Loc. cit.*, note 19.

(18) Denzinger-Sch inmetzer. *Enchiridion symbolorum*, 800: voir G. Dumeige, *la Foi Catholique*, L'Orante, n° 29.

RÉSUMONS nos conclusions : 1. L'état actuel de la science (observations et théorie) a obligé les physiciens à remonter toujours plus loin dans le temps, comme à la recherche d'une origine.

2. Les tentatives de passer directement de certains résultats de la recherche (singularité initiale, âge fini) à des assertions métaphysiques ou théologiques sur la création sont vouées à l'échec et reposent sur une mauvaise analyse des énoncés scientifiques.

3. La Tradition de l'Église (et la réflexion des théologiens, notamment Augustin et Thomas d'Aquin) met en lumière l'apport essentiel de la Révélation sur ce sujet, à savoir que le temps est créé.

La conclusion apparemment négative du second point ne doit pas nous conduire à nous réfugier dans une attitude fidéiste : Dieu d'un côté, la science de l'autre. Au contraire, en mettant en valeur la nouveauté de l'idée de commencement comme création du temps, elle nous fait comprendre que ce ne sont pas les résultats scientifiques qui confortent la foi, mais que c'est peut-être bien la science qui, d'une certaine façon, a besoin que la foi pose certaines affirmations comme celle du caractère créé du temps.

Dire que le temps est créé, c'est affirmer que Dieu en est le Maître, donc reconnaître la possibilité de l'histoire du salut. Parce que celle-ci suppose la liberté de l'homme, supposant des choix avec un avant et un après, on doit poser l'existence d'un temps linéaire (et non cyclique) et orienté, tendu entre deux extrémités : pour l'être libre qu'est l'homme, commencement et fin sont le signe du Verbe, alpha et oméga. Mais l'homme n'est pas seul, il fait partie du Cosmos, qui participe aussi, d'une certaine façon, à l'histoire du salut. C'est pourquoi cette vision du monde comme création conduit à l'hypothèse d'un temps linéaire dans lequel s'inscrit l'histoire du cosmos, par lequel on peut décrire le mouvement des corps, projectiles ou astres. Aucune nécessité mathématique ou logique n'impose un tel paramètre temporel, et il n'est pas sûr que ce dernier soit imposé par l'intuition ou l'expérience quotidienne, car le modèle cyclique du temps a pu paraître à bien des égards plus satisfaisant. Peut-être la vision chrétienne de l'histoire est-elle la seule capable de donner un fondement solide à l'hypothèse du temps physique. Mieux, si le temps est réellement créé, c'est-à-dire non pas quelque chose de nécessaire — au-dessus de Dieu en quel-

que sorte — mais si son existence est donnée, avec le cosmos, en vertu d'une décision libre de Dieu, alors il devient un être contingent, un objet de science, soumis à être représenté par des modèles théoriques, eux-mêmes soumis à la vérification expérimentale. Il est remarquable que ce soit devenu le cas avec la relativité où l'espace et le temps sont, avec la matière, régis par des équations aux dérivées partielles.

Ce qui est étonnant n'est pas que la science ait prouvé l'existence d'une singularité dans le temps, c'est plutôt qu'il soit possible d'étudier le temps comme un objet ayant des propriétés physiques, comme cette singularité initiale. Au lieu de faire appel aux résultats de la science pour tenter d'affermir notre foi grâce à une prétendue convergence, on devrait plutôt s'interroger sur les hypothèses qui fondent la science — hypothèses nécessairement extérieures à la science, qui ne peut se fonder elle-même — car ces hypothèses, en un certain sens, ont besoin de la Révélation pour trouver un fondement solide. Cette dernière affirmation demanderait certes à être prouvée et à être développée. Nous voudrions ici seulement suggérer que ce n'est pas à la science de confirmer la foi, mais plutôt à la foi de fonder correctement la science.

Pierre JULG

Pierre Julg, né en 1959. Ecole Normale Supérieure en 1977, agrégation de mathématiques en 1979. Chargé de recherches au CNRS depuis 1982. Membre du bureau de rédaction de l'édition francophone de *Communio*.

André BERTHON

De quelques ruses d'un démon chez les scientifiques

IL ARRIVE qu'au soir de leur carrière, ou même en leur acmé, les scientifiques de renom, qu'on appelait autrefois de grands savants, ceux qui ont apporté des contributions majeures à leur discipline et reçu de grandes distinctions, se laissent entraîner, tels le vieux Faust, dans la familiarité du démon. Ce démon-là est plus subtil que Méphisto ; ce n'est pas une nouvelle jeunesse du corps qu'il fait miroiter, mais plutôt une nouvelle percée de l'esprit, plus globale, plus fulgurante que toutes celles dont on a pu être jusqu'ici l'artisan. Le mirage qu'il suscite, c'est celui du chemin enchanté qui mène de la théorie scientifique à la vérité sans adjectif. C'est la compréhension du monde au-delà des modèles, la réalité ultime transcendant la science besogneuse occupée à *sauver les phénomènes*, la synthèse glorieuse enfin, qui efface les peines de l'analyse et les dévalorise. Pour prix de cette illumination, faut-il vendre son âme, à supposer qu'elle crût en elle-même ? Non certes, mais notre démon réclame tout de même ce qui en tient lieu ; il demande que l'on chasse enfin son vieil ennemi, le démon socratique, et que l'on jette le corset importun de la rigueur scientifique. Et pour vaincre les résistances, il sait aussi employer la séduction : sa Marguerite à lui s'appelle *media*.

Ainsi s'allonge la cohorte de ceux, prix Nobel et autres, qui, d'un sommet de la physique ou de la biologie, se mettent soudain à peindre à grands traits une futurologie, une anthropologie, voire une théologie, bref une conception du monde, qu'ils affirment justifiée par l'état de la science (et singulièrement par les résultats auxquels ils ont eux-mêmes contribué). Inutile de dire que maints scientifiques de moindre importance leur emboîtent le pas, relayés par des penseurs, des écrivains, des journalistes, que le démon manipule par les mêmes moyens et avec bien plus d'aisance.

Quelles sont les voies de la tentation ? Disons d'abord qu'elles ont toujours existé ; l'activité scientifique se développant, il est normal qu'elles soient de plus en plus nombreuses. Celles qui ont le plus servi au cours de ce siècle ont été ouvertes par la relativité et par la mécanique quantique, couple jusqu'ici irréciliable, et pourtant indissociable dans le bouleversement d'une physique que d'aucuns avaient crue achevée. D'autres voies sont apparues dans la deuxième moitié du siècle avec, principalement, la génétique moléculaire et la thermodynamique des systèmes ouverts. Il faut mentionner bien sûr la cosmologie du « *Big Bang* », avatar présent de la branche la plus ancienne et de tout temps la plus suggestive de la physique. Ne pas oublier la contribution des mathématiques pures avec, dans la première moitié du siècle, les théorèmes de Gödel ; d'un accès un peu difficile, ils n'ont été exploités que récemment, mais jusqu'à la corde (voir le livre au demeurant très stimulant, de D. Hofstadter « *Godel, Escher, Bach* » : un exemple où notre démon n'a pas hésité à sauter une génération, car c'est le père de l'auteur qui est prix Nobel). Pour la fin du siècle, nous avons ces grands succès phantasioplectiques (1) que sont la théorie des catastrophes et le chaos déterministe avec son cortège d'objets fractals.

Il serait trop long de passer en revue toutes les manières dont ces théories peuvent être utilisées pour hasarder des affirmations exorbitantes de la discipline scientifique ; ce serait la matière d'un traité de parépigémodémonologie ou étude du démon qui dévoie l'esprit scientifique, discipline qui reste à fonder mais dont, comme le disait Alfred Jarry de la pataphysique, le besoin se fait généralement sentir. Essayons cependant, à travers quelques exemples, de comprendre et de déjouer la mystification.

D'ABORD il faut bien dire que la distinction entre science et mystification ne va pas de soi ; est-ce que Thalès, qui bluffa ses contemporains en prédisant une éclipse, se fondait sur une théorie qui nous paraîtrait scientifique ? On pourrait multiplier les exemples de phénomènes correctement prédits par la théorie avant d'avoir été observés, et

(1) Qui frappe l'imagination. Néologisme tiré du grec, ingrédient nécessaire de tout discours sérieux.

qui ont été en fait le point de départ d'une modification radicale de celle-ci. C'est que toute théorie comporte une bonne part d'intuitions, ou de préjugés, appelés en cas de succès à devenir des idées reçues, qui sortent largement du cadre de l'explication consciencieuse des faits prouvés. Tôt ou tard d'autres faits surviennent, qui forcent à expliciter les présupposés, à épurer le corpus théorique de son nuage de représentations imprécises. Valéry parle du monde « *qui baptise du nom de progrès sa tendance à une précision fatale* ». Fatale ou non, cette précision est bien la condition, la pierre de touche du progrès scientifique. L'imprécision n'en a pas moins sa valeur heuristique, mais cette valeur n'autorise pas la spéculation à parler au nom de la science. Si l'audace est souvent payante, ses succès mêmes doivent enseigner la modestie. Mais voilà un enseignement de l'histoire des sciences qui n'est guère répandu par la grande presse, et qu'oublie parfois l'austère savant lui-même face au succès du moment. « *La théorie montre et l'expérience confirme...* », lit-on dans les manuels. Mais ce que montre la théorie est toujours relatif à une série de présupposés ; quant à l'expérience, elle ne confirme jamais rien, ainsi que Popper y a justement insisté ; elle se contente d'infirmer ou de ne pas infirmer. Cette loi est dure, si dure que, de tout temps, on a eu tendance à l'ignorer. Alors on a pris pour vérités éternelles les énoncés d'une théorie physique par nature inachevée, précaire, périssable ; de là il ne restait qu'un pas à franchir pour leur faire interpréter l'univers sans plus de référence à des faits d'observation, en inférant de ce que la science contrôle à peu près à ce qu'elle ne contrôle pas du tout ; ce qui veut dire la faire parler hors de son domaine. C'est là le mécanisme de la mystification.

Sans remonter jusqu'aux pythagoriciens qui tenaient secrète la découverte des nombres irrationnels parce qu'elle leur semblait blasphématoire, il faut reconnaître que la tendance à extrapoler les énoncés scientifiques ne date pas de ce siècle et n'a point faibli même à l'époque moderne, lorsque la science s'est constituée en activité sociale autonome. Cette science ne croyait-elle pas tenir le dernier mot de toutes choses lorsque Laplace déclarait, en substance, que celui qui connaîtrait à un instant donné les positions et les vitesses de toutes les particules de l'univers saurait prédire l'avenir avec certitude ? Or c'est justement, avant tout, cette belle assurance que les découvertes citées plus haut ont ruinée ; c'est bien pourquoi elles sont à leur tour à l'origine de spéculations qui reconduisent, plus subtilement peut-être, et en sens inverse, l'erreur du scientisme :

chercher à asseoir des conclusions philosophiques sur des données scientifiques. Erreur, parce que les résultats de la science sont par nature révisables — l'avenir (des théories physiques) n'est à personne —, et qu'on éviterait si l'on savait reconnaître que les énoncés ne sont pas de même nature.

Déterminisme et liberté

Il est instructif d'examiner ce qui est advenu au juste à l'énoncé de Laplace ; car il n'a pas été infirmé au sens strict (et reste tout à fait utilisable en mécanique céleste), mais s'est avéré inopérant en général, parce qu'il apparaît précisément qu'on ne peut pas connaître, à un instant donné, les positions et les vitesses. Plus précisément, le principe d'incertitude de Heisenberg enseigne qu'on ne peut pas mesurer avec une précision arbitraire à la fois la position et la vitesse d'une particule. Il est vrai qu'on pourrait se raccrocher à une forme affaiblie de l'énoncé en admettant une certaine imprécision sur la connaissance des grandeurs initiales : si le système d'équations différentielles qui régit leur évolution est stable, l'erreur de prédiction qui en résulte restera bornée. Mais cela n'est vrai que pour des systèmes non dissipatifs, alors que les systèmes physiques le sont tous peu ou prou ; et dans ce cas, comme le montrent les nombreuses investigations récentes sur le passage de l'ordre au chaos dans les systèmes déterministes, la plus petite variation sur les conditions initiales peut se traduire par une divergence complète dans l'évolution ultérieure. Ainsi, d'une part la conception classique de la mesure doit être abandonnée pour faire place à une interprétation quantique en termes de probabilité, mais en plus, et indépendamment, l'identification, en apparence tautologique, entre déterminisme et prédictibilité, s'avère impossible. Dans les deux cas, on peut dire que la conception traditionnelle échoue, parce qu'elle contenait une hypothèse de trop, implicite, non élucidée : que l'on peut acquérir sur l'état initial une quantité d'informations illimitée. Il n'en est rien, fait que l'on peut rapprocher de ce que voulait dire Zénon avec ses paradoxes, ce qui montre bien que la critique philosophique n'est pas étrangère à la science. Seulement, de même qu'elle ne saurait à elle seule produire des résultats scientifiques, dont l'expérience est seule juge, de même la science expérimentale ne peut engendrer un discours philosophique, dont la cohérence n'est pas sujette à vérification par l'observation et la mesure.

Ainsi, de même qu'il était tentant, à l'époque du mécanisme triomphant, d'en déduire l'éternité de la matière et l'absence de l'Esprit, de même certains sont tentés aujourd'hui, à l'inverse, de faire du principe d'incertitude une niche pour la liberté. C'est entrer dans la même confusion des genres et, s'il s'agit de conforter la foi, faire le jeu de ses adversaires, justifier rétrospectivement les arguments en faveur du matérialisme fondés sur le déterminisme, et consacrer d'avance ceux qui ne manqueraient pas de surgir dans le cas d'un nouveau changement de décor sur le théâtre de la science.

L'activité scientifique n'est possible que sous l'hypothèse qu'il existe des relations *a priori* entre les observations — son but n'est-il pas de les dévoiler ? Cette démarche n'est nullement contradictoire avec la croyance que tout événement du monde physique se produit par la volonté de Dieu, et la nature de ces relations ne peut pas plus marquer les limites de la liberté du Créateur qu'elle ne peut en apporter une preuve. Le hasard a fait irruption dans les théories scientifiques, c'est vrai ; mais s'en remettre à lui, c'est-à-dire au formalisme mathématique qui porte ce nom, n'est nullement faire appel à une liberté ; c'est représenter mathématiquement une absence d'information (qui est, dans le cas quantique, inhérente à toute description en termes d'observables) et ce, d'une manière qui permette d'obtenir la « meilleure » information possible, toujours au sens mathématique, sur les résultats d'observations ultérieures. Du reste aucune expérience de pensée, aucune analyse d'une suite (finie) d'observations ne peut donner d'argument pour ou contre la liberté. La dérive aléatoire du chien crevé au fil de l'eau témoigne-t-elle de son autonomie ? Je peux prédire que vous vous arrêterez au feu rouge sans mettre en cause votre liberté. Mais si je n'y crois pas, et que vous zigzaguez affreusement, cela ne me fera pas changer d'avis ; et si je ne suis pas capable de mesurer votre taux d'alcoolémie, j'en ferai, à partir de votre trajectoire, une estimation statistique. Aucune expérience ne peut s'imaginer, qui permettrait de faire la différence entre un automate et un joueur d'échecs, du moins sur un nombre fini de parties : on pourra toujours introduire une composante pseudoaléatoire dans les réactions de l'automate qui simulera les fluctuations du joueur humain. En d'autres termes, comme la philosophie l'a montré depuis longtemps, on n'arrive au concept de liberté, comme d'ailleurs aux axiomes d'une théorie scientifique que par induction ; non par déduction.

Le fini et l'infini

Ce que nous appelons science est la confrontation de nos capacités hypothético-déductives et de nos capacités d'observation. L'observation nous ramène toujours aux sens, même si c'est à travers une chaîne d'appareillages complexes et par la médiation de tout un support théorique. Elle est par nature finie, tandis que la théorie s'appuie sur les mathématiques, où la notion d'infini occupe une place centrale ; même il semble bien que la notion que la suite des nombres entiers est infinie fasse partie des structures de l'esprit humain (Dieu, disait Kronecker, nous a donné les nombres entiers, tout le reste est l'invention de l'homme). Incidemment, voilà un jugement synthétique *a priori* dont on voit mal comment il pourrait être, comme le voudrait la « théorie évolutionniste de la connaissance », un résultat de la sélection naturelle. Il n'en est pas moins vrai que l'on peut décrire formellement toute la mathématique comme une manipulation de symboles obéissant à des règles strictes, et qu'alors tous les énoncés, démonstrations, résultats, obtenus à ce jour ne constituent évidemment qu'une suite finie de signes ; il faut notre interprétation pour donner un sens à ces énoncés, comme on donne au caractère « 1 » le sens d'unité. C'est de là que partent les logiciens pour démontrer des choses aussi étranges que le théorème d'incomplétude de Gödel, selon lequel il existe des propositions indécidables, qui ne peuvent être, pas plus que leur contraire, l'aboutissement d'une preuve.

On a voulu voir dans ce théorème une arme que les mathématiques auraient fournie contre elles-mêmes, la preuve qu'elles ne sauraient avoir réponse à tout, l'aveu d'une infirmité qui s'étendrait, bien sûr, à toutes les sciences dites exactes. Or c'est tout le contraire ; car la démonstration consiste à prouver que l'on peut construire, suivant les règles formelles, une proposition dont la signification est qu'elle se nie elle-même ; de sorte qu'elle implique son contraire, et ne peut donc être prouvée dans une théorie non contradictoire. Autrement dit la mathématique, loin d'être plus pauvre que la réalité, est assez riche pour exprimer le paradoxe du menteur qui dit qu'il ment. Elle permet des assertions qui font (qui s'interprètent comme faisant) référence à elles-mêmes. Epiménide le Crétois peut bien continuer à nous mettre en boîte ; il est mis en signes. Mais l'auto-référence, la marque du sujet, implique une régression à l'infini, et sa représentation mathématique exige l'axiome de l'infini.

Alors, loin de faire découler du théorème de Godel la limitation des mathématiques, allons-nous tirer des réflexions qu'il inspire une preuve de l'existence de Dieu ? On voit bien ce que cela aurait de dérisoire ; on n'enferme pas le divin dans un système d'axiomes. Pourtant le discours scientifique nous tend fréquemment des pièges de cette nature, et c'est bien par une méprise analogue qu'on ramènerait le mystère de la Création à la cosmologie du *Big-Bang*.

Il n'est certes pas interdit de nourrir la réflexion philosophique à partir des données de la science, comme on ne saurait se dispenser d'y intégrer la logique. Mais il faut se rappeler qu'en physique les concepts ne sont pas définis à l'aide d'autres concepts mais bien, en principe, par une suite finie d'opérations qui ramènent à l'expérience sensible, c'est-à-dire à une connaissance d'une autre nature : irréfutable comme l'éléphant de Vialatte, mais imprécise, appelant la critique, précaire. Aussi, lorsqu'on se livre à des extrapolations de la physique vers la philosophie, y a-t-il là un détournement et un retournement. Détournement de l'autorité qui s'attache à la méthode scientifique, voire à la personne du « savant ». Retournement du rapport entre la pensée conceptuelle et la science, car c'est la première qui, logiquement, peut guider la seconde, comme l'atteste l'histoire des sciences, et influencer la genèse des théories scientifiques. Mais la philosophie posera toujours des questions auxquelles la science ne peut pas répondre, et il est aussi hasardeux pour celle-ci de chercher à le faire qu'il le fut pour maint philosophe de décréter des lois physiques au nom de ses principes.

Il reste que la science, dévoilant des faits nouveaux, avançant des explications nouvelles, continuera d'alimenter le rêve, et l'on voit bien, sur l'exemple de la cosmologie en particulier, que le démon qui s'amuse à troubler les esprits scientifiques ne manquera jamais de sujets de récréation.

André BERTHON

André Berthon, né en 1942. Marié, trois enfants. Ancien élève de l'École Normale Supérieure, agrégé de mathématiques, docteur en physique. Chercheur au CNRS, puis ingénieur dans une société d'études. Publications : articles de physique nucléaire dans diverses revues scientifiques. Membre du comité de rédaction de *Communio* en français.

Hervé BARREAU

Pour le principe anthropique

NE de la réflexion sur un problème cosmologique, le principe anthropique a acquis une signification philosophique, et ne peut laisser la théologie indifférente. Sa signification est triple, d'où la possible équivoque, mais aussi l'intérêt qu'il soulève.

Chaque fois qu'un principe est nouveau et éclairant, il se trouve des gens pour le mettre en doute, et en contester la portée. Cette remarque est valable en science, en philosophie, en théologie. Citons le principe de relativité, le principe du *cogito*, le principe de l'Incarnation, qui ont marqué chacun, à son avènement, toute une branche du savoir. De l'un ou l'autre de ces principes, on sait à quelle sphère il appartient. Avec le principe anthropique il en est autrement, il faut le reconnaître : on ne sait pas exactement où le situer, ni même comment le définir avec précision. Mais je voudrais montrer qu'il est, lui aussi, éclairant et qu'il ne peut laisser indifférent ni le scientifique, ni le philosophe, ni le théologien. Qu'il attire chaque fois l'attention à des titres différents, mais qui se correspondent, n'est-ce pas intéressant ?

1. Le principe anthropique et la science

Ce n'est pas un hasard si l'inventeur du principe anthropique est l'astronome Dicke. Cette invention n'était peut-être pas nécessaire, et son auteur n'a probablement pas acquis par là même une gloire immortelle. Mais il est significatif que Dicke a fait appel à ce qu'on désignera plus tard le principe anthropique pour répondre à un problème cosmologique précis : parmi tous les modèles d'univers concevables dans le cadre de la cosmologie relativiste, quel est celui (ou ceux) que nous avons de bonnes raisons de choisir ? Dicke a montré (1961) que notre présence

dans l'univers, en tant qu'êtres vivants, impose à ce dernier d'être suffisamment vieux pour que nous ayons eu le temps d'apparaître (1). Cette remarque se fonde sur le fait que la genèse d'êtres vivants est subordonnée à la présence de molécules organiques, dont les éléments n'ont pu se former qu'à des stades avancés de l'évolution stellaire. Que l'univers tel que nous l'observons a dû permettre la naissance d'observateurs est une réflexion de bon sens qui ne soulève pas de difficultés. L'important c'est qu'elle se révèle riche de sens adjacents. Les constantes physiques en effet, quand on les met en rapport, font apparaître des grands nombres, dont l'ordre de grandeur est curieusement identique, ou lié comme le simple au carré. Cette particularité avait frappé Eddington et, après lui, Dirac qui, pour rendre compte de ces coïncidences, avait imaginé que les dites constantes doivent varier au cours du temps. Dicke a proposé une solution plus frappante : la coïncidence constatée n'a pas lieu à n'importe quelle époque de l'évolution de l'univers, mais seulement quand sont réunies les conditions physiques nécessaires à notre existence. C'est en pensant à l'extension que Dicke avait donnée à ses propres idées que Carter, autre astrophysicien, a donné le nom de *principe anthropique* à l'énoncé suivant : la présence d'observateurs dans l'univers impose des contraintes, non seulement sur l'âge de l'univers à partir duquel ces observateurs peuvent apparaître, mais aussi sur l'ensemble de ses caractéristiques et des paramètres fondamentaux de la physique qui s'y déroule. On voit qu'un tel principe est alors revêtu d'une signification physique totale, non qu'il permette de déduire une loi quelconque, mais parce qu'il fait ressortir l'unité du cosmos : la vie n'est possible qu'à certaines conditions ! Il n'est jamais défendu de raisonner *a posteriori et*, dans la grande masse de faits dont la physique et l'astrophysique nous submergent, il est légitime d'exclure, parmi les voies qui pourraient les expliquer, celles qui seraient des impasses. C'est un principe méthodologique dont la théorie de l'évolution, qu'elle soit cosmique, biologique ou humaine, doit faire usage. La marche à rebours est utile, parfois nécessaire, en histoire et le principe anthropique applique ce précepte en cosmologie. Il serait sans doute peu scientifique de s'en contenter, mais il est expédient de s'en servir, en attendant des explications plus complètes, si toutefois celles-ci sont à notre portée.

(1) R. Dicke, « Dirac's Cosmology and Mach's Cosmology », *Nature*, 1961, vol. 192, 440-441.

2. Le principe anthropique et la philosophie

Quand on donne une signification générale à un principe physique, on est bien près de passer du domaine de la science à celui de la philosophie. Plus précisément, à mesure qu'un précepte semble nécessaire à la cohérence d'un domaine déterminé, ici l'évolution cosmique, on est porté à changer son statut de règle méthodologique en celui de principe régulateur. C'est ce qui est arrivé au principe anthropique, dont Carter a proposé de donner deux formes (l'une faible et l'autre forte) (2).

Dans sa forme faible, le principe anthropique stipule que « *la présence d'observateurs dans l'univers impose des contraintes sur la position temporelle de ces derniers* » ; selon sa forme forte, le même principe dit que « *la présence d'observateurs dans l'univers impose des contraintes, non seulement sur leur position temporelle, mais aussi sur l'ensemble des propriétés de l'univers* ». On voit qu'il est possible de donner aux deux applications du principe, déjà mises en oeuvre par Dicke, deux significations très différentes : la première application n'est qu'un moyen sensé, et presque trivial, d'aborder un problème scientifique ; la deuxième application se révèle susceptible non seulement d'éclairer d'autres problèmes scientifiques mais, de proche en proche, d'éclairer la raison d'être de l'univers, tel qu'il est en lui-même. Au cours de cette deuxième application, on est conduit naturellement à dépasser le plan scientifique pour se situer au plan philosophique, à transcender la recherche des causes par la méthode *a posteriori* pour mettre en avant une finalité directrice, ou du moins, ce qui apparaît comme telle. Cette deuxième signification est bien exprimée par Dyson quand il écrit : « *Lorsque nous regardons l'univers et identifions les multiples accidents de la physique et de l'astronomie qui ont travaillé de concert à notre profit, tout semble s'être passé comme si l'univers devait, en quelque sorte, savoir que nous avions à apparaître* » (3).

Une philosophie de caractère finaliste est évidemment une nouveauté dans la pensée cosmologiste. Mais l'introduction de

(2) B. Carter, « Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology », dans Longair M. (édit.), *Confrontations of Cosmological Theories with Observational Data* (Symposium IAU n° 63), Dordrecht, Reidel, 1974, 291-298.

(3) F. Dyson, « Energy in the Universe », *Scientific American*, 1971, vol. 225, 51-59.

principes philosophiques en cosmologie ne devrait pas nous étonner ni nous scandaliser. A vrai dire, il est impossible de s'en passer. Le principe cosmologique selon lequel l'univers, à l'exception d'irrégularités locales, présente le même aspect quel que soit le point d'où on l'observe, est de cette sorte. Sans ce principe, on n'aurait pu développer les modèles cosmologiques standards du *Big-Bang*. Mais il faut relever que ce n'est qu'une hypothèse, confirmée de façon satisfaisante par beaucoup d'observations, mais que certaines nouvelles observations tendent à mettre en doute. En cosmologie, les principes directeurs ne sont ni confirmables ni réfutables au sens fort du terme : ils sont philosophiques !

Jacques Demaret, l'auteur de langue française qui a discuté avec le plus d'autorité scientifique la valeur du principe anthropique, a envisagé comment s'introduit le principe anthropique dans les différentes hypothèses avancées pour rendre compte de l'évolution de l'univers (4). S'attachant à l'hypothèse générale d'un ensemble d'univers, qui est le plus souvent proposée, il distingue plusieurs conceptions, dont on va voir qu'elles sont philosophiques. Selon certains comme Carter, il pourrait exister une infinité d'univers différents, et nous ne devons pas nous étonner de nous trouver dans un univers capable d'engendrer des êtres vivants, car nous ne pourrions nous trouver ailleurs ; façon un peu sophistiquée de dire : « *J'existe parce que j'existe !* ». Pour d'autres, qui se réclament de l'interprétation d'Everett-Wheeler-Graham de la mécanique quantique, la multiplicité d'univers est l'interprétation la plus rationnelle qu'il soit possible de donner de cette théorie physique, et le principe anthropique se borne à sélectionner l'univers où des observations sont possibles. Il est intéressant ici de remarquer que Wheeler s'est écarté de cette interprétation générale de deux façons différentes. D'abord, il a imaginé que l'ensemble d'univers devait se réaliser de façon non simultanée mais successive, au cours d'une infinité de cycles, caractérisés chacun par des lois et des constantes physiques particulières ; ensuite Wheeler a renoncé à cette infinité de cycles pour borner l'évolution de l'univers à un seul cycle régi par la présence d'observateurs qui, donnant sens à l'univers, participent de façon mystérieuse, par une sorte de rétroaction du futur sur le passé, à sa genèse elle-même.

(4) J. Demaret, « Le Principe Anthropique », dans J. Schneider (édit.), *Aux confins de l'Univers*, La Nouvelle Encyclopédie, Fayard-Fondation Diderot, 1987, 327-337.

On ne peut s'empêcher de penser que de telles théories (il y en a d'autres, en particulier celles qui imaginent un début chaotique, d'où sortiraient des univers différents, en particulier celui où s'applique le principe anthropique !) sont des façons assez arbitraires d'éviter une conception qui a cours dans la tradition judéo-chrétienne, à savoir que l'univers est régi par un dessein divin. Quand il y a une téléologie, il est bien difficile d'éviter une théologie, et c'est pourquoi, du reste, nombre d'auteurs fuient comme la peste la première, et dénoncent le principe anthropique comme un reste d'animisme. Mais, animisme ou pas, téléologie et théologie sont des problèmes qui hantent la conscience humaine, et s'il est inévitable d'en parler, pourquoi ne pas le faire explicitement ?

3. Le principe anthropique et la théologie

On vient de voir que le principe anthropique, loin d'avoir une signification religieuse, a été invoqué par certains pour éviter d'avoir recours à un Dieu créateur. On peut se demander si cette invocation est très convaincante et s'il suffit d'être athée pour faire de la bonne philosophie. Mais, s'il s'agit du principe anthropique, il ne faudrait pas se contenter, comme le font parfois croyants et athées, de le rapprocher du récit de la *Genèse*, auquel il fait bien sûr irrésistiblement penser. Que l'oeuvre du sixième jour jette des lumières rétrospectives sur l'oeuvre des cinq premiers est l'une des évidences qu'il ne faut pas manier avec trop d'assurance, si l'on veut éviter les anthropocentrismes puérils. Il n'est pas nécessaire de revenir à l'antécopernicanisme pour faire de la théologie.

Il est beaucoup plus éclairant, me semble-t-il, de se demander pourquoi la considération anthropologique s'impose, un jour ou l'autre, à l'astronome et au physicien. Il est d'abord clair, à ce sujet, que l'astronomie et la physique sont des sciences forgées par l'homme, dépendantes de ses concepts et de ses moyens de mesure. Tel est, si l'on veut, l'aspect *kantien* de la connaissance scientifique, un aspect qu'il ne faut jamais oublier. Plus important cependant est son aspect *hegelien*, selon lequel la philosophie de la nature est déjà l'ébauche de la philosophie de l'esprit, puisque la vie fait le lien de l'une à l'autre, et qu'on ne peut rien comprendre à notre pensée si on ne la voit pas émerger de l'univers comme une réflexion de la nature sur elle-même, une

reprise consciente, pensante et agissante de cette nature. Il est à craindre, à cet égard, que quiconque n'a pas fait ce retour à la vie elle-même pour comprendre en lui l'essor de la pensée, du sentiment et de la volonté, ne verra que fantasmes brumeux dans l'arborescence délicate, parfois traversée d'entraves, de la culture humaine.

Cependant les incertitudes de la pensée humaine, les résistances que lui oppose l'univers, précisément à mesure qu'il est mieux connu, imposent à la science une certaine modestie, que la philosophie aurait tort de transfigurer en orgueil. L'homme qui connaît l'univers est très loin d'en être le maître, même dans ce canton qu'est la Terre, qu'on peut appeler, du moins tant qu'elle n'est pas détruite ni rendue inhabitable, le jardin de l'homme. Et pourtant l'homme n'a aucune raison de révéler l'univers qui, comme le disait Pascal, « *ne sait rien* » de son immensité. Cette situation étrange fait qu'à l'idée d'homme se surimpose nécessairement en lui celle d'un *sur-homme*, qui connaîtrait l'univers autrement qu'il le fait et saurait s'en rendre maître (5). Pour les chrétiens, ce surhomme est le Christ, dont le principe d'incarnation assure qu'il est Parole de Dieu faite homme. Dès lors si le principe anthropique a quelque chose d'immodeste, comparé au manque de maîtrise dont fait preuve finalement l'humanité, le *principe christique* apparaît comme son véritable substitut. Depuis longtemps, on le sait, depuis S. Paul et S. Jean, la théologie chrétienne a fait du Christ l'alpha et l'oméga de l'univers, le créateur et le rédempteur de l'humanité tout entière. C'est du Christ que nous pouvons attendre la pleine réalisation de l'univers, qui n'est autre que la venue du Royaume de Dieu. Cela autorise-t-il le théologien à *faire* fi du principe anthropique ? Il me semble que c'est tout le contraire qui s'impose : le principe anthropique devrait apparaître, me semble-t-il, au théologien comme *l'annonce et le commencement* d'un principe plus conforme à la réalité de la création rédemptrice, et qu'il n'y a aucun inconvénient, à première vue, à appeler *principe christique*.

(5) L. de Broglie, «Le savant à son dernier quart d'heure», dans G. Lochak (édit.), *Louis de Broglie: un itinéraire scientifique*, La Découverte, 1987, 206-212.

Conclusion

Tout ce qui rappelle à l'homme son insertion dans l'univers peut l'éclairer sur son destin. La merveille de ses origines a quelque chose de si exceptionnel qu'elle peut l'éclairer non seulement sur lui-même, mais sur l'évolution cosmique qui a permis l'éclosion de la vie sur la Terre, puis celle de l'humanité. Les connaissances qu'il acquiert lui semblent celles d'un roi découronné, qui s'acharnerait à reconquérir un trône irrémédiablement perdu. Heureusement la destinée du Christ lui apparaît remplir ce que l'humanité, parfois très maladroitement, a cherché. Il n'a donc pas de trop des lumières de la science, de celles de la philosophie, de celles de la théologie, pour assigner à ce qu'il est convenu d'appeler *principe anthropique* une signification étagée. Contraintes sur le modèle de l'univers réellement existant, interrogation sur la place de l'être humain dans l'univers, adhésion à une destinée *sur-humaine*, voilà tout ce que l'homme peut mettre sous cette expression. Il n'y a pas de raison de confondre ces significations. Il n'y a pas de raison non plus de les opposer. Car toute façon de les opposer, de quelque autorité qu'elle se targue, paraîtra toujours irreligieuse à ceux qui tentent de savoir, qui ne se privent pas de réfléchir, et qui ne désespèrent pas d'espérer.

Hervé BARREAU

Hervé Barreau, né en 1929, marié. Études de lettres, philosophie et théologie. Agrégé de philosophie en 1959. Assistant de logique à l'Université de Strasbourg en 1962. Directeur de recherche au CNRS en 1981. Thèse d'état sur « la construction de la notion de temps » en 1982. Responsable de l'ER du CNRS « Fondement des sciences », à Strasbourg, en 1983. A publié *Aristote et l'analyse du savoir*, Paris, Seghers, 1972, et de nombreux articles sur Zénon d'Elée, Aristote, Diodore Cronos, Bergson, Einstein, et la philosophie des sciences contemporaines.

Leo SCHEFFCZYK

Sensus fidelium

La force de la communauté

REPENSER la notion de *sensus* ou *consensus fidelium*, de sens de la foi dans la communauté des fidèles, voilà qui semble aujourd'hui quelque peu anachronique ; car notre temps attache moins d'intérêt à ce qui présente de l'unité, à ce qui unifie dans l'Église qu'à la variété, la pluralité, la grande diversité des possibles dans l'enseignement et la vie. D'un autre côté, on ne peut renoncer au principe d'unité inhérent au *sensus fidelium*, parce que la légitime diversité doit trouver dans l'unité son origine, sa norme, mais aussi en définitive son but ultime.

EN FAIT, on en appelle à nouveau discrètement au *sensus fidelium* ou au principe de *consensus* quand il s'agit de légitimer un certain enseignement ou une certaine pratique dans la vie des fidèles, parfois à vrai dire dans un dessein diamétralement opposé à l'intention originelle du concept. C'est ainsi que l'on se réfère au sens de la foi ou à l'instinct de foi des chrétiens pour opposer « la doctrine morale de l'Église » à « la sagesse des convictions des chrétiens telles qu'elles sont vécues dans les faits », et la confronter au « bon sens d'une argumentation éthique développée par les théologiens » (1). Pourtant, si on le comprend bien, le sens de la foi du peuple de Dieu ou des laïcs, même s'il constitue un témoignage relativement indépendant pour juger d'une vérité de foi, va justement dans le sens de la « conspiration », de l'accord des différents organes dans l'Église : « Toutes deux, l'Église enseignante et l'Église en-

seignée, collaborent à rendre un témoignage double, et pourtant unique. Elles s'expliquent l'une l'autre et ne peuvent jamais être séparées l'une de l'autre » (2). On peut dire d'une référence au sens de la foi qu'elle est purement conjoncturelle (et tout aussi illégitime), quand on veut lier le caractère obligatoire d'un dogme à une condition : que « toute l'Église l'accepte comme expression correcte, adaptée et vraie de sa foi » (3). Ici aussi, le critère de vérité que constitue le sens de la foi paraît tourné contre la doctrine de l'Église.

Il est évident qu'aujourd'hui non plus, on ne peut se passer de la notion de « sens de la foi », même si on l'emploie à l'opposé de son intention authentique. Et puisqu'il est possible de l'utiliser à tort, c'est aussi que ce concept porte en lui un certain nombre de difficultés qui lui sont immanentes et qu'il importe de cerner et de surmonter. Mais par delà toutes les possibilités de mauvaise interprétation ou compréhension qui constituent autant de dangers, il devrait être possible d'établir et de mettre en évidence la signification positive du sens de la foi. Dans la question aujourd'hui vivement débattue de la place et de l'importance des laïcs, du peuple de Dieu dans son ensemble, ce concept est comme une clé pour comprendre le mystère de l'Église en même temps qu'il attribue aux laïcs, aux non-détenteurs de l'autorité, une importance évidente dans la vie de la foi ; cette importance est si grande que la séparation (toujours péjorative) entre « Église des clercs » et « Église des fidèles » (aujourd'hui réduite encore, la plupart du temps, à l'« Église de base ») rebondit contre cette évidence et devient sans objet. C'est ce qu'indique le Concile Vatican II en ces termes : « La collectivité des fidèles, ayant l'onction qui vient de l'Esprit Saint (cf Jean 2, 20 et 27), ne peut se tromper dans la foi ; ce don particulier qu'elle possède, elle le manifeste à travers le sens surnaturel de la foi qui est celui du peuple tout entier lorsque, des évêques jusqu'aux derniers des fidèles laïcs, elle apporte aux vérités concernant la foi et les mœurs un consentement universel » (4).

(1) Ainsi entre autres D. Mieth, *Moraldoktrin auf Kosten der Moral ? Katholische Kirche — wohin ? Wider den Verrat am Konzil*. ed. N. Greinacher et H. King, Munich, 1966, 172, 182.

(2) J.H. Newman, « Uber das Zeugnis der Laien in Fragen des Glaubens » (« On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine »). Il s'agit d'un article paru originellement dans *The Rambler* de juillet 1859 et qui n'a pas été réédité dans les oeuvres complètes de Newman. L'ensemble n'est accessible que dans la traduction allemande, reprise dans *Polemische Schriften, Mayence*, 1959, ici p. 268 (et ci-dessous sous le sigle CLMD (« Sur la consultation des laïcs en matière de doctrine »).

(3) Cf. Richard P. McBrien, *Être catholique*, tr. fr. Centurion-Novalis, 1984, I, p. 30-95.

(4) *Lumen Gentium*, 12.

1. Un héritage qu'on ne saurait abandonner

On ne peut envisager, d'un point de vue théologique, une présentation historico-génétique du sens de la foi en tant que principe d'enseignement et de connaissance qui corresponde à l'usage qui est fait en politique du concept central de *sensus populi*. Elle reste un pur *desideratum* dont on peut trouver, il est vrai, un certain début d'accomplissement (5) qui fait apparaître, avec suffisamment d'évidence, que la foi commune des chrétiens est un critère de connaissance et une instance de vérification de la vérité de la foi transmise, de même qu'elle constitue un aspect important dans le processus de transmission qui engage toute l'Église. Ce n'est évidemment pas le Magistère qui l'assure seul, mais aussi les fidèles, de sorte que la distinction entre agir actif de la hiérarchie et accueil passif de la part des fidèles ne coïncide pas avec la réalité. En fait, le *sensus fidelium* est déjà à l'oeuvre alors même que le concept n'est pas encore utilisé. C'est ainsi que Vincent de Lérins (mort avant 450) fait déjà allusion dans sa célèbre formulation du principe de tradition (« *il faut s'en tenir à ce qui a été cru toujours, partout et par tous* ») à l'importance qui doit être accordée à l'unanimité (*consensio*) : il s'agit bien d'« *unanimité, lorsqu'au sein même de l'antiquité, nous adhérons aux décisions de tous ou presque tous les prêtres et les maîtres* » (6). Les fidèles sont inclus dans cette proclamation d'unanimité, même s'ils continuent d'être renvoyés aux prêtres (c'est-à-dire aux évêques) et aux maîtres. A vrai dire, la relative indépendance du témoignage des fidèles est ici (comme c'est au fond le cas pour toute l'époque des Pères) moins fortement soulignée que son lien avec le ministère épiscopal. Mais cette relative indépendance apparaît toutefois déjà plus clairement chez d'autres Pères, comme le montre ce propos de Paulin de Nole (mort en 431) : « *Suspendons-nous aux lèvres de tous les fidèles, parce que l'Esprit de Dieu souffle en chaque fidèle* » (7).

Auparavant déjà, au quatrième siècle, l'importance du témoignage des fidèles pour garantir la vérité de la Tradition

(5) On le doit en particulier à Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc*, Cerf, Paris, 1953 ; K. Dehler, « Der Consensus Omnium als Kriterium der Wahrheit in der antiken Philosophie und Patristik », dans *Antike und Abendland*, 1961 ; W.A. Thompson, « Sensus fidelium and infallibility », dans *The American Ecclesiastical Review*, 167 (1973), 450-486 ; A. Dulles, « Sensus fidelium », dans *America*, 1^{er} novembre 1986, 240-242, 263.

(6) *Commonitorium*, 2.

(7) *Ep.*, 23, 25 (PL 61, 281).

avait été manifestée dans l'histoire à travers le langage des faits ; car lors de la querelle avec les Ariens, la majorité des évêques s'était écartée de la Tradition alors qu'elle était maintenue et continuait d'être portée par le peuple. Ceci amena Hilaire de Poitiers (mort en 367), qui se tenait du côté de l'orthodoxie, à ce constat lucide : « *Les oreilles des fidèles sont plus pures que le cœur des évêques* » (8). Un grand théoricien du *sensus fidelium*, J.H. Newman, a plus tard étayé et expliqué sa conception de la signification du sens de la foi en s'appuyant sur les enseignements qu'il avait tirés de ce constat pour l'histoire du dogme : « *Je vois donc dans l'histoire de l'arianisme l'exemple-type d'un état de l'Église où nous devons nous tourner vers les fidèles pour savoir quelle est la Tradition apostolique... Ce qui, [si je considère le désarroi de ce temps-là] me revigore et me redonne courage c'est, comme l'enseigne l'histoire, la foi du peuple* » (9). Et comme pour ne pas choquer ses contemporains par une interprétation aussi claire d'un cas historique, il ajoute pour eux, afin de les apaiser et de les tranquilliser, qu'il ne croit pas « *que des périodes comme celle des Ariens reviennent jamais* » (10) (ce qu'aujourd'hui nous ne pouvons plus tenir pour si certain que cela). Pour Newman, c'est aussi pour cette raison que le sens de la foi a été relégué au second plan à son époque. Mais fondamentalement, une telle règle de foi ne peut jamais perdre tout à fait son importance et son efficacité.

La preuve en est également apportée par le développement que connaît la question du sens de la foi, dans la scolastique, qui, à vrai dire, traite le problème moins d'un point, de vue ecclésiologique qu'individuel ; c'est ainsi qu'elle parle d'une illumination intérieure de la personne du fidèle, et d'une faculté similaire à l'instinct qui le rend à même de saisir et de juger la vérité de la foi. Thomas d'Aquin (mort en 1274) s'intéresse lui aussi aux vertus de la foi chez le fidèle pris isolément, en qui l'Esprit Saint établit une conformité entre le sujet et l'objet de la foi (11). Mais cette action intérieure de l'Esprit Saint n'est jamais détachée de l'Église universelle, à laquelle l'Esprit Saint accorde également son assistance, de sorte que l'Église en tant

(8) *Contra Arions vel Auxentium*, 6.

(9) CLMD, 272..

(10) CLMD, 290.

(11) Cf. M. Seckler, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas v. Aquin*, Mayence, 1961, en particulier 166-170 ; M.D. Koster, « Der Glaubenssinn der Hirten und G1Aubigen », dans *Neue Ordnung*, 3 (1949), 230 s.

que totalité ne peut se tromper (12). Mais celui qui se met à l'écart de cette *communis fides* devient hérétique (13) ; car l'Église, que saint Thomas n'envisage pas sans le triple office, est un *populus spiritualis* dans l'Esprit Saint, qui, par son action invisible, vivifie et unifie l'Église. On ne rencontre certes pas dans les idées ici énoncées le *sensus fidelium* dans sa relative indépendance, mais il y est bien contenu (14).

La ligne traditionnelle, dont on voit qu'elle n'a pas été interrompue par la scolastique, aurait dû, en réalité, connaître avec la Réforme une accentuation, si l'on tient compte du fait que les réformateurs ont valorisé l'état laïc, de même qu'ils ont proclamé la valeur exclusive du sacerdoce universel des baptisés. C'est ainsi que le ministère institué dans l'Église fut à peu près identifié à la communauté des fidèles. Ce n'est pas seulement à cause de cette exagération de la place accordée au sacerdoce universel que la vérité du *sensus fidelium* ne continua pas à être développée (vérité dont la manifestation dépend évidemment de l'existence d'une tension dynamique avec le Magistère et d'un équilibre avec celui-ci). Plus encore, le principe de la *sola scriptura* et l'enseignement de *l'internum testimonium Spiritus Sancti*, que notre subjectivité peut nous amener à mal interpréter, empêchèrent la reconnaissance d'une règle de foi objective, liée à la communauté des fidèles. En tant qu'aspect interne de la transmission de la foi, elle ne pouvait également que voir son importance décliner du fait de la critique de la Tradition à laquelle se livrèrent les réformateurs, ce qui renvoie une fois de plus au lien essentiel qui unit sens de la foi du peuple et tradition vivante dans l'Église. C'est bien pour cela que le Concile de Trente se réfère à plusieurs reprises au *sensus ecclesiae* (DS 1637 ; *iudicium ecclesiae* : DS 1726).

On comprendra donc qu'au cours de la Contre-Réforme catholique, la question relative aux sources de la Révélation et de la foi, dont on ne pouvait faire l'économie, ait été reprise par les théologiens et traitée à présent selon une méthodologie plus rigoureuse. Le travail qui est allé le plus loin est celui de

M. Cano, o.p. (mort en 1560), *De locis theologicis* (15), qui

(12) *Somme théologique*, lia IIae, q. 1, a. 9 ; cf. également M. Grabman, *Die Lehre des hi. Thomas v. Aquin über die Kirche als Gotteswerk*, Ratisbonne, 1903, 168 s.

(13) *In IV sent.*, d. 13, 2, 1, c.

(14) Cf. W.A. Thompson, *op. cit.* (note 5), 456.

(15) Première impression, 1563 ; cf. A. Lang, *Die logi theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, Munich, 1925.

indique comme troisième moyen permettant de constater le respect de la tradition apostolique le « *in ecclesia communis fidelium consensus* » (16). Selon ce principe, on peut déduire de la foi présente du peuple la tradition dans laquelle la foi doit puiser sa légitimité. Ranger sans réserve le sens de la foi du peuple parmi les principes permettant de reconnaître la Tradition, n'allait pas à l'époque sans soulever de difficultés. Auparavant en effet, une grande autorité théologique, comme pouvait l'être le cardinal Cajetan (mort en 1534), avait constaté, avec une sécheresse évidente, que le *sensus fidelium*, comme moyen permettant de détecter une vérité de foi, était inadapté parce que seuls « les sages » (c'est-à-dire les théologiens) avaient compétence en ce domaine (17). Cet argument s'accompagnait, à l'époque, d'un vif reproche (qui à vrai dire fait une certaine impression aujourd'hui encore) : constater la foi est une tâche qui ne saurait être confiée à des « *tailleurs et à des cordonniers* » ou « *au peuple inculte* » (18). Mais Cano, dans les premières étapes de son travail qui en fixaient les grandes lignes (il n'était pas encore allé plus loin), avait, dans une certaine mesure, médité cette objection, puisqu'il apportait une restriction, précisant que la détection de la vérité devrait être entreprise entre seuls pasteurs et maîtres pour des questions de foi difficiles dépassant l'intelligence du peuple (19). Mais plus importante encore apparaît l'allusion (qui indique une tâche permanente de la théologie : déterminer plus précisément la manière dont opère le sens de la foi) au fait que l'attestation définitive d'une vérité établie par le *sensus fidelium* ne peut être apportée que par l'infailibilité de l'Église, de sorte que le lien indispensable entre sens de la foi et hiérarchie ecclésiale est à nouveau rappelé (20).

Par la suite, cette doctrine continua à être précisée, en particulier par Bellarmin (mort en 1621) et Suarez (mort en 1619). Mais, chose curieuse, elle n'entra dans sa « période classique » qu'au XIX^e siècle, lorsqu'un sens plus développé du mystère de l'Église se fit jour dans la théologie. Ce phénomène puisait son origine dans diverses sources : une pensée romantico-organologique de l'Église pour le maître de Tübingen, J.A. Mahler

(16) III, c. 4 ; cf. A. Lang, 117.

(17) Cf. U. Horst, *Die Diskussion um die Immaculata Conceptio im Dominikanerorden*, Paderborn, 1987, 27.

(18) *Ibid.*, 99.

(19) *Logi theologici*, IV, c. 4.

(20) A. Lang, 117.

(mort en 1834), un nouveau rattachement à la théologie positive et aux Pères pour les représentants de l'école romaine (21) (Perrone, Passaglia, Franzelin pour arriver à Scheeben), une pensée historico-existentielle au côté spirituel très marqué pour J.H. Newman (mort en 1890).

Dans *L'unité dans l'Église*, œuvre de jeunesse de Mahler où l'on sent toute l'influence de l'idée romantique de sentiment national, l'équivalent du *sensus fidelium* est la conscience collective des fidèles suscitée par l'Esprit Saint, et elle est à peu près identique à la Tradition ; car la Tradition «est l'expression de l'Esprit Saint qui anime la collectivité des fidèles, elle traverse tous les temps, vit dans chaque moment mais en même temps s'incarne» (22). Dans un jugement ultérieur plus tranché, le sens de la foi ne fait plus qu'un avec la Tradition subjective, qui à vrai dire contient toujours aussi un élément objectif, de fond.

Il en ressort que la Tradition « est le sens propre aux chrétiens, qui est présent dans l'Église et se perpétue par l'éducation que celle-ci dispense, qui toutefois ne peut être envisagé sans son contenu ; bien plutôt il s'est constitué autour de son contenu et par lui, de sorte qu'on peut parler d'un sens accompli. La Tradition est le Verbe qui vit continuellement dans le cœur des fidèles » (23).

Ce lien organique, entre Tradition vivante ou sens de la foi et Église, qui fait passer au second plan l'aspect d'autorité contenu dans le concept d'Église, les représentants de l'école romaine, notamment G. Perrone (mort en 1876), le conçoivent comme 'partant du magistère (en particulier celui du Pape) et comme plus fort encore (24) ; il s'agit pour eux d'une tension de deux pôles bien distincts qui s'appellent l'un l'autre et dont il appartient au Magistère de signifier les formes. Le témoignage de l'Église enseignante et celui que rendent les fidèles ne sont donc pas simplement imbriqués l'un dans l'autre, ils sont différents l'un de l'autre. Ce sont deux sources à partir desquelles une vérité de foi peut être dégagée, «à partir de la manière dont

agissent pasteurs et fidèles » (25). Le témoignage des fidèles, qui découle de l'enseignement des pasteurs et ne peut donc être séparé de celui-ci, est une expression et un écho de l'Église enseignante et, en tant que tel, il contribue de façon très significative à l'affirmation et à la confirmation de l'autorité doctrinale.

Ces idées furent développées alors que l'on entreprenait de définir l'Immaculée Conception : de ce fait, le concept fut retenu au cours des travaux préparatoires (26) et il est passé ensuite dans la proclamation du dogme (27). Elles connurent avec M.J. Scheeben (mort en 1888) une systématisation définitive d'ordre spéculatif (28). Mais ce fut J.H. Newman qui en fit l'usage le plus vivant et le plus original. Du fait de l'itinéraire qu'avait suivi sa foi et du caractère intériorisé, à la façon des mystiques, que revêtait sa compréhension de l'Église, il a attaché une grande importance au *sensus fidelium*. Cela lui a valu, au début, une opposition farouche, parce qu'il affirmait dans le même temps (dans un article du *Rambler*) : «Au cours de la préparation d'une décision dogmatique, les fidèles sont consultés (consulted) comme ce fut le cas récemment pour la question de l'Immaculée Conception » (29).

S'il attache une telle importance au *sensus fidelium*, c'est que «la communauté des fidèles est un des témoins jugeant si ce sont bien des vérités révélées qui sont transmises, et que son consensus dans l'ensemble de la chrétienté est la voix de l'Église infaillible» (30). Newman fait une analyse approfondie des éléments constitutifs de ce *sensus* (ou *consensus*) et de la manière vivante dont il opère : « Leur consentement [celui des fidèles] doit être considéré : 1) comme un témoignage prouvant que l'on a bien à faire à un dogme apostolique ; 2) comme une espèce d'instinct ou phronema issu des profondeurs du corps mystique du Christ ; 3) comme une directive de l'Esprit Saint ; 4) comme

(21) Cf. W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der römischen Schule*, Fribourg, 1962.

(22) J.A. Mohler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, ed. J.R. Geiselman, Cologne, 1957, 50 s.

(23) J.A. Mohler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegenseite der Katholiken und Protestanten*, ed. J.R. Geiselman, Darmstadt, 1958, 415 s.

(24) W. Kasper, *op. cit.* (note 21), 140.

(25) G. Perrone, *De immaculato Conceptu*, I, Milan, 1852, 59.

(26) On employa la formule de « *sentimento della Chiesa* »; cf. G. Soil, *Mariologie*, HDG III, 4, Fribourg, 1978, 214.

(27) Il est ainsi fait allusion dans la bulle *Ineffabilis Deus* à la vénération et à l'amour manifestés par « le peuple croyant » : A. Rohrbasser, *Heilslehre der Kirche*, Fribourg (Suisse), 1953, 320.

(28) M.J. Scheeben, *Theologisches Erkenntnislehre* (Hdb. der kath. Dogmatik, I), Fribourg, 1959, 97 s., 159 s.

(29) J.H. Newman, CLMD, 255.

(30) *Ibid.*, 262.

une réponse à leurs prières ; 5) comme une aversion à l'égard de l'erreur, qu'ils ressentent aussitôt comme un scandale » (31). L'accentuation de l'importance accordée au *sensus fidelium*, qui peut être constatée ici, intervient surtout par le fait que cette aptitude des fidèles est envisagée dans une relative indépendance et dans une relation directe avec l'Esprit de Dieu, et qu'elle n'est pas seulement conçue comme un organe de réception passif de la foi, mais aussi comme un principe actif qui précède la proclamation du dogme (dont l'importance reste inconnue) et contribue à sa mise en oeuvre ; il la maintient même en cas de défaillance de *l'ecclesia docens*.

2. Un fondement mystique

Les témoignages que nous livre l'histoire de la théologie, tel un fleuve qui vient à nous s'élargissant, ne font pas que prouver l'existence du sens de la foi ; ils donnent déjà (même si l'intensité n'est pas toujours la même) un aperçu de la spécificité, du caractère et de la nature de ce don appartenant en propre à la communauté des fidèles. Sa nature et son importance ne sont pas visibles en surface. Une analyse conduite de l'extérieur pourrait assurément faire apparaître des parallèles avec la vie sociale des hommes, auxquels on pourrait être tenté de faire appel pour expliquer la réalité ecclésiale. C'est cette direction qu'invite à prendre le parallèle suggéré par le jeune Mähler avec le « sentiment national » romantique, dont le caractère originel, dynamique et la force créatrice pourraient aussi s'appliquer au « peuple de Dieu ». Mais cette mise en parallèle est apparue, à juste titre, comme un « naturisme », c'est-à-dire un mode de pensée naturaliste. A partir de postulats actuels, on pourrait aussi en venir à une interprétation qui tente de voir dans le sens de la foi un équivalent au principe politique de la séparation des pouvoirs, dont l'objet est la répartition des fonctions entre des instances différentes pour prévenir tout abus. Mais l'interpénétration du pouvoir doctrinal et du sens de la foi, du « corps enseignant » et du « corps croyant », ne trouve aucun équivalent dans la vie publique. C'est pourquoi recourir à des principes propres à la démocratie, où les « sujets » sont en même

(31) *Ibid.*, 270.

temps porteurs de la souveraineté, et où l'autorité vient « d'en-bas » pour expliquer la réalité ecclésiale, serait stérile et irrecevable.

Dans la situation actuelle, on pourrait également penser, à propos du *sensus fidelium*, qu'étant donné la structure générale hiérarchique de l'Église, la participation des laïcs est en soi quelque chose de secondaire, d'accessoire, mais qui, pratiquement, est pourtant de nature à les valoriser quelque peu, à leur donner le sentiment qu'ils ont de l'importance. J.H. Newman, au terme de sa réflexion théologique sur le sens de la foi, fait également allusion à cette implication pratique de la mise en évidence du concept. Mais il se place plus sur le plan des intentions et des *desiderata* des évêques, donc de l'Église enseignante, quand il dit : « Elle devrait pourtant se réjouir de pouvoir trouver, parmi ceux qui reçoivent sa doctrine, des adhérents enthousiastes qui vont diffuser un enseignement qu'ils comprennent et avec lequel ils sont en sympathie, au lieu de s'adresser seulement à des gens qui se satisfont d'une simple fides implicita » (c'est-à-dire d'une foi qui accepte automatiquement tout ce que dit l'Église) (32). Mais toutes ces justifications pratiques, ou d'autres du même ordre, ne tiennent (car elles ne peuvent convaincre que jusqu'à un certain point) que si elles prennent ancrage sur des réalités et des vérités plus profondes. C'est dans le mystère de l'Église qu'elles trouveront l'ancrage le plus profond, plus précisément dans ce qu'elle est par essence, la communauté des croyants.

C'est pourquoi il faut faire dériver du mystère de l'Église l'explication et la justification du sens de la foi, de même que, de façon caractéristique, Vatican II rattache tout de suite à la déclaration sur le sens de la foi l'explication concernant l'action de l'Esprit Saint dans l'Église (33). Mais on ne saisit pas l'essence de l'Église si, conformément aux habitudes de pensée profondément imprégnées de rationalisme et de naturalisme qui ont cours aujourd'hui, on comprend l'Église comme une institution humaine destinée à maintenir la cause de Jésus-Christ dans le monde, ou comme un groupement religieux d'hommes partageant les mêmes idées et marqués par l'Évangile, ou encore comme une communauté d'action définie par les implications politiques du message de Jésus et ayant pour raison d'être la promotion du bien-être de l'homme.

(32) *Ibid.*, 292.

(33) *Lumen Gentium*, 12.

On peut trouver un certain nombre de ces éléments dans l'Église, mais ce n'est pas là son essence. Elle réside bien plutôt dans l'institution mise en place par Jésus-Christ qui, dans le prolongement de son incarnation, a créé un corps (cf. *1 Corinthiens* 10, 17 ; *1 Corinthiens* 12 ; *Colossiens* 2, 19) dont il est lui-même la tête et dont le principe de vie interne est l'Esprit Saint, qui est « grâce et vérité » (cf. *Jean* 1, 14). Cette « tête » et cet « Esprit » sont des principes d'unité qui créent une communauté, une société dont la densité et le caractère concret sont uniques : le monde ne peut en proposer l'équivalent. C'est ainsi que la piété et la foi n'ont pas craint de qualifier l'Église d'organisme vivant, de sujet homogène, de quasi-personne. Saint Augustin parle de « *Grand Christ* », Bossuet de « *Jésus-Christ répandu et communiqué* ». (Notons que ces formulations analogiques préservent un point fondamental : les membres de ce sujet ou organisme sont des personnes libres).

Bien entendu, comme toute unité vivante, cet organisme, guidé par la tête qui est le Christ et animé par l'Esprit du Christ, ne va pas sans une certaine diversité : celle des nombreuses personnes qui constituent le corps, mais aussi celle des différents organes, des états, services, ouvrages et talents divers qui maintiennent et développent la vie de l'organisme. Ce qui fait la diversité de l'organisme, c'est avant tout la distinction introduite dans la composition du corps entre la tête et les membres. Elle reproduit les termes du plan de salut de Dieu établi en Jésus-Christ : les uns (originellement « l'Un ») doivent dispenser le salut, les autres l'accueillir. Telle est la différence qui apparaît ici au sein de la *communio* hiérarchiquement structurée, et qui rapproche cette question de celle des fidèles et du *sensus fidelium* : la distinction (mais non la séparation) entre les détenteurs du pouvoir dans l'Église, auxquels échoit la charge de dispenser le salut, et ceux qui le reçoivent, « recevoir » ne devant en aucun cas être assimilé à « rester passif ». Mais avant de réfléchir à cette distinction, à cette différence entre les organes, on devrait bien ne pas perdre de vue la cohésion et l'unité du corps du Christ, et travailler à les affermir. En effet, elles recouvrent toutes ces différences, elles sont plus significatives et plus grandes que toutes les différenciations que d'ailleurs elles relativisent (dès qu'on les met en relation et qu'on les considère par rapport à l'ensemble).

Pour bien comprendre cette distinction fondamentale entre les organes, qui met en évidence le caractère hiérarchique de la structure sociale de l'Église, il nous faut encore prendre en consi-

dération la catégorie de l'image (ou de la représentation) qui, si l'on veut adopter une formulation plus rigoureuse, est celle du sacramentel. L'Église, dans son rapport au Christ, est le « sacrement de Jésus-Christ », de même que Jésus-Christ, l'homme-Dieu, est le « sacrement du Père ». C'est pourquoi la relation invisible de la tête (je Christ) et des membres (les fidèles) s'exprime aussi dans l'Église par le langage du signe, du sacrement — dans la répartition entre ministres, qui « agissent en la personne du Christ », et peuple de Dieu, qui reçoit la foi mais qui en rend déjà témoignage dans sa vie. La distinction entre Église qui enseigne et Église qui écoute, entre corps enseignant et corps croyant, résulte donc du fait qu'en tant que sacrement de Jésus-Christ, l'Église est un signe visible.

Mais le courant de vie qui anime la communauté du Christ et de l'Esprit est la grâce, en tout premier lieu la grâce de la foi. La foi est la lumière qui fait entrer, en pleine conscience, le Verbe et la vérité du Christ à l'intérieur de l'esprit de l'homme, qui les fait pénétrer en son cœur, de sorte que le Christ peut habiter les cœurs (cf. *Ephésiens* 3, 17). Il s'unit ainsi à eux et l'Esprit Saint, qui est la puissance de l'amour de Dieu, fait de cette union une unité intime avec l'esprit de l'homme. Tous les membres vivants du corps peuvent prétendre à cette foi, qui devient leur bien propre. Cette vitalité subjective et intime de l'Église ne souffre aucune séparation entre la hiérarchie et les fidèles : la foi n'est pas réservée plus ni autrement aux uns qu'aux autres.

Mais cela vaut tout autant pour la conscience spécifique, pour l'instinct spirituel ou le discernement de la foi qui, du fait de la *conspiratio* de l'Esprit Saint avec l'esprit de l'homme, sont suscités par une foi pleinement vécue, devenant fertile dans l'amour. C'est pourquoi on a constaté bien souvent que le jugement porté par des hommes simples et croyants peut être plus juste que l'art, des théologiens. Mais lorsque cette aptitude des fidèles à juger s'unit à un jugement (moral) collectif, lorsque le sens de la foi de l'individu devient un jugement collectif, alors naît un témoignage de foi qui doit être reconnu en tant qu'expression collective de la foi de l'Église : il prend rang parmi les critères et les règles de la foi. C'est pourquoi en toute logique on a accordé au *sensus* ou *consensus* des fidèles le caractère de certitude et d'infaillibilité, non seulement *in credendo* — l'erreur est exclue de ce que leur foi accepte —, mais aussi lorsqu'ils rendent témoignage de leur foi, la revendiquent ou la transmettent, ce qui est là une dimension qu'une foi dynamique ne saurait ignorer. A bien des égards, les fidèles enseignent donc eux-

aussi la foi : Vatican II l'affirme avec vigueur en soulignant qu'il les reconnaît comme « *héralds puissants de la foi* » (34) et qu'il leur accorde une participation « *à la fonction sacerdotale, prophétique et royale du Christ* », certes « *à leur manière* » (35) et non à la manière des clercs.

Ici apparaît bien sûr le problème, qui est en filigrane depuis le début, et qui culmine dans la question suivante : comment doit-on concevoir la relation des deux organes, corps enseignant et corps croyant, l'un envers l'autre ? S'agit-il d'une unité intégrale, d'une synthèse naturelle de ces deux corps qui en définitive devrait amalgamer le magistère au corps des fidèles ? Ou s'agit-il bien, en fin de compte, d'une séparation en chefs et subordonnés que toutes les idées positives énoncées à propos du sens de la foi et du témoignage de foi des laïcs ne pourraient abolir, même si elles peuvent l'atténuer quelque peu ? La qualité de témoins des laïcs serait alors reconnue comme une dépendance ou une annexe du Magistère.

Ces deux solutions entreraient en contradiction avec la réalité d'une communauté, fondée objectivement par le Christ dans l'Esprit Saint, et unie subjectivement (c'est-à-dire de la part des fidèles) dans la foi. Il faut plutôt penser à une réciprocité organique, à une relation entre deux aptitudes différentes qui collaborent en vue de la réalisation d'un ordre et d'une unité plus grande (une unité de deux corps très différents est toujours plus grande).

Cela étant, il ne faut évidemment pas ignorer la fonction de guide du magistère, liée à un charisme ministériel particulier, ainsi que le pouvoir et l'autorité dont il, dispose dans l'exercice de sa mission, qui est de poursuivre la médiation de Jésus-Christ dans la parole et le message qu'il dispense. Il ne faut pas non plus ignorer le témoignage de foi qui lui est lié et auquel il incombe de constater, juger et trancher lorsqu'une décision doit être prise. En cela, le témoignage de foi du magistère, distinct du témoignage des laïcs, n'a pas besoin de celui-ci. Pourtant il n'en est pas séparé, de même que la qualité de témoins des laïcs n'en est pas pour autant dégradée ; car il faut bien avoir à l'esprit que les détenteurs de l'autorité, en tant que baptisés et croyants, participent de la même foi et du même sens de la foi, qui est donné à toute l'Église et ainsi

à tous les croyants. On voit donc bien que ces deux témoignages de foi ne se distinguent ni dans leur contenu ni dans leur nature.

Parce qu'ainsi, c'est à l'autorité qu'il appartient dans une Église missionnaire de guider la foi, surtout lorsque celle-ci est annoncée initialement (et ceci vaut tout au long de la proclamation), on pourrait être amené à penser que l'on doit faire découler de la seule hiérarchie la foi et le sens de la foi des fidèles, et que nulle autonomie ne peut leur être reconnue. Le *consensus* des fidèles ne constituerait ainsi, par exemple lors de la proclamation d'un « nouveau » dogme, qu'un certain renforcement, une certaine résonance de la proclamation faite par le magistère. Il n'en est rien, l'expérience nous le rappelle : nous savons qu'avant de procéder aux deux dernières définitions (Immaculée Conception et Assomption de la Vierge Marie), celui qui exerce le magistère suprême a fait une enquête auprès des évêques à propos de l'état de la foi de leur clergé et de leur peuple sur ces deux points (36). Ici se vérifie le principe fondamental selon lequel le témoignage de foi du *sensus fidelium* constitue un moyen d'investigation relativement autonome au service de la Tradition vivante dans l'Église. Cette autonomie relative provient en fin de compte d'un fait de foi : les fidèles, intégrés par le baptême dans le « Corps du Christ » et dans la « demeure de Dieu dans l'Esprit » (cf. *Ephésiens* 2, 22), sont aussi à présent directement vivifiés et conduits à la plénitude par le *Pneuma*,

de sorte que leur témoignage n'est plus seulement un simple reflet du magistère. Mais finalement, le témoignage des fidèles est *relativement* indépendant parce que c'est le magistère qui lui donne son orientation définitive, sa netteté et sa fermeté. Cette réciprocité, qui permet aux fidèles de conserver l'importance évidente et irremplaçable qui est la leur dans l'ensemble de la *communio*, se présente sous la forme d'une *conspiratio* des deux organes, d'un « *témoignage double et pourtant unique* » : les deux organes « *s'expliquent* [se complètent] *l'un l'autre et ne peuvent jamais être séparés l'un de l'autre* » (37).

(34) *Ibid.*, 35.(35) *Ibid.*, 31.(36) Pie XI, *Ubi primum* (2 février 1849) ; Pie XII, *Deiparae Virginis* (1^{er} mai 1946).

(37) CLMD, 268.

3. Don et mission

En dépit de cette grande aptitude et cette grande importance qui sont reconnues au *sensus fidelium*, et par là aussi aux fidèles dans la vie de l'Église, Y. Congar remarque à un moment (simplement en passant) qu'il ne faudrait pas « attribuer trop de choses » (38) au sens de la foi. Il ne veut pas parler de la nature et de la forme spirituelle interne de ce sens, mais de son expression concrète et de sa réalisation effective. En effet, celle-ci peut tout à fait rester en deçà de la forme et de la vocation que Dieu a voulues. Il n'est pas de don divin qui ne puisse être contrefait entre les mains de l'homme. Ainsi le sacrement de l'Église peut-il perdre sa validité et sa richesse ; ainsi les mots du message du prédicateur peuvent-ils être altérés. Si on a pu dire plus haut que, dans l'Église enseignante, beaucoup des évêques avaient failli lors de la querelle de l'arianisme, une telle faillite dans les moments périlleux de l'histoire peut également être constatée du côté du « peuple croyant » (pensons à la Réforme). C'est pourquoi un regard porté sur notre temps, où des évolutions de ce genre dans le mauvais sens se dessinent aussi, a déjà conduit à envisager de reléguer au second plan le concept de *sensus fidelium* au profit de celui de *sensus fidei*. Celui-ci se rapporte au contenu objectif et à l'esprit interne de la foi, qui n'est pas simplement déposée en la personne des fidèles, mais qui leur est proposée et à laquelle il leur appartient de se rallier.

Mais on ne peut nier, ou vouloir remplacer par autre chose, la réalité d'une action particulière de l'Esprit en la personne du fidèle, qui le dote d'un instinct intérieur et le rend apte à témoigner de sa foi. Si l'on doit faire un tri plus net, c'est seulement parce que l'on est bien en présence d'évolutions dangereuses dans la vie des membres de l'Église. Il faut alors constater que le sens de la foi n'est pas identique à l'« opinion publique » dans l'Église, qui aujourd'hui, à l'âge des *media*, se laisse aussi facilement séduire que son équivalent dans la société. C'est pourquoi le sens de la foi ne peut pas non plus être assimilé aux tendances dominantes dans la théologie et dans la pensée chrétienne. Il ne naît pas davantage de décisions majoritaires ou de valeurs chiffrées obtenues par sondage d'opinion. Il s'agit bien plutôt — le langage montre ici ses limites — de la capacité de juger et de témoigner qui est celle de ceux qui croient, de ceux

qui s'ouvrent à la réalité du Christ et de son Esprit, de ceux qui vivent en pleine conscience dans la communauté de l'Église qui est le corps du Christ et le lieu unique où se manifeste la présence de l'Esprit. Ceux qui adhèrent seulement à une foi privée, ceux qui sont les représentants d'un *christianismus vagus* ou qui ne sont prêts qu'à une identification partielle avec l'Église ne peuvent réaliser le *sensus fidelium*. Cette conclusion ne procède pas d'une pensée élitiste (qui n'a pas place dans le domaine de la grâce) ; elle est une déduction objective de la nature profonde de la foi.

Cette foi, en quoi consiste-t-elle ? S'attacher à la vérité de Jésus-Christ, adhérer à sa parole et à sa personne, saisir et se laisser saisir par celui qui est « la voie, la vérité et la vie » (*Jean* 14, 6). On comprendra que (même si elle est un bien vers lequel on doit toujours tendre et que l'on ne doit jamais cesser de consolider) seule une foi aussi vraie, vivante et intériorisée, peut atteindre à la maturité, au « flair » spirituel et au discernement que contient le *sensus fidelium*.

Mais la foi ne peut fleurir et fructifier ainsi que si elle s'accomplit dans la communauté des croyants. Ses racines font qu'elle a besoin de la communauté de l'Église pour vivre, et c'est aussi pourquoi le sacrement fondamental de la foi, le baptême, apporte en même temps l'admission dans l'Église ; car la foi est, par sa nature, abandon de l'attachement à soi et rattachement à la personne du Christ, dont la présence est réelle dans la communauté. En particulier le sens spécifique de la foi, que l'on entend par *sensus fidelium*, n'est pas le produit et le fruit de l'individu et des efforts qu'il déploie. Il s'agit bien plutôt du sens collectif des fidèles, qui naît de la communication et de la conspiration dynamiques de tous les croyants. Il naît aussi de l'harmonie de tous les organes, en premier lieu de l'accord entre pasteurs et fidèles. En tant que conscience collective de l'Église, le sens de la foi ne trouve son origine, son pouvoir de discernement et de jugement, qu'au sein de l'Église, dans l'ensemble de la vie de l'Église. C'est seulement parce qu'il naît de l'unisson d'une communauté qu'il peut aussi être au service d'une unification plus profonde, et offrir au monde un fort témoignage d'unité dans la vérité.

Dans la conjoncture actuelle, il n'est pas inopportun de rappeler que la vérité en question, au service de laquelle se trouve en fin de compte le sens de la foi, est une vérité déterminée par son contenu, et que les éléments qui la constituent sont objectifs.

(38) *Op. cit.* (note 5).

Elle comprend donc aussi la foi en la doctrine ; elle ne signifie pas sentiment de solidarité humaine ou édification piétiste.

S'IL est fait ainsi allusion aux préalables et aux conditions qui permettent de développer et fortifier le sens de la foi, ce n'est pas pour mettre à l'écart, ou exclure, une certaine catégorie de chrétiens de cette aptitude à être témoins, mais pour éveiller les responsabilités, et mettre en évidence la mission qui nous concerne tous. Le sens de la foi n'est pas un bien dont on dispose, ou une propriété concrète, mais une faculté dynamique, qui ne peut prendre forme et se maintenir que dans le mouvement de son accomplissement. Les démonstrations du cœur, la piété et la foi vécue dans la prière participent également de cet accomplissement. Parce que le sens de la foi n'est pas une simple capacité intellectuelle, mais le fruit de l'attitude de foi d'une collectivité d'hommes, parce qu'il est, selon le mot de Millier, « *le Verbe vivant dans le cœur des fidèles* », il doit aussi être porté par la force des cœurs.

Leo SCHEFFCZYK

(traduit de l'allemand par Patrice Hauvy)

(titre original : «Sensus Fidelium — Zeugnis in Kraft oder Gemeinschaft »)

Leo Scheffczyk, né en 1920 en Silésie. Depuis 1957, professeur de théologie systématique à l'Université de Munich. Depuis 1964, a publié douze livres et édité deux recueils d'articles sur tous les domaines de la dogmatique. En français : *Création et providence* (coll. « Histoire des Dogmes »), Paris, Cerf, 1967.

Mgr Claude DAGENS

Vatican II : un concile traditionnel ? (*)

De Nicée à Vatican II

La date de cette conférence m'impressionne quelque peu. Demain, le 13 janvier, nous fêterons saint Hilaire de Poitiers, que j'ai déjà célébré dimanche dernier, dans l'église de Poitiers où son souvenir reste vivant, malgré les secousses de l'histoire.

Hilaire : ce témoin infatigable du Christ, qui va lutter pour que soit reçue, en Occident et en Orient, la grande affirmation christologique du Concile de Nicée (325). Cet homme nommé Jésus n'est pas une créature supérieure. Il est le Fils, engendré du Père, de même substance que le Père. Si nous étions tentés de l'oublier, la vie de l'évêque Hilaire, exilé, combattu, dénoncé par le parti arien, nous rappellerait qu'un Concile est toujours un risque, et non pas une formalité. La Tradition passe par ce combat de la « foi *catholique reçue des apôtres* », dont Hilaire, en son temps, fut un protagoniste illustre. Pour que le Concile de Nicée soit pleinement reçu, il fallut près de cinquante ans. Vatican II s'est achevé il y a vingt-trois ans. De quoi nous plaignons-nous ?

Mieux vaut entendre la forte conviction qu'exprimaient les évêques, réunis en Synode à Rome, en décembre 1985, pour « *célébrer, vérifier et promouvoir Vatican II* » : « *Unanimentement et avec joie, nous avons vérifié que le Concile Vatican II est une expression légitime et valable et une interprétation du dépôt de la foi, tel qu'il est contenu dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition vivante de l'Église. C'est pourquoi nous avons décidé de continuer à avancer sur la route*

*) Ce texte est celui d'une conférence donnée à Bordeaux le 12 janvier 1988, sous l'égide du journal Courrier Français, dans le cadre d'un cycle de conférences consacrées au concile Vatican II.

que nous indique le Concile. En plein accord, nous avons reconnu la nécessité de promouvoir de plus en plus la connaissance et l'application du Concile aussi bien dans la lettre que dans l'esprit. De cette façon, de nouveaux pas seront faits dans la réception du Concile, c'est-à-dire dans son intériorisation spirituelle et son application pratique » (n° 2, *Documentation Catholique*, n° 1909, p. 36).

Tel est le but de ma conférence : encourager à la réception de Vatican II, en n'oubliant pas que la réception d'un concile demande du temps, et demande surtout des hommes qui vont lutter pour cette réception, comme l'évêque Hilaire au IV^e siècle, après le Concile de Nicée, ou comme Jean-Paul II, qui a affirmé tant de fois avec force que la « charte de l'existence chrétienne pour notre temps, c'est le Concile Vatican II ».

I. Vatican II : un concile différent des autres?

1. Le besoin d'un discernement

On raconte qu'après le Concile de Vatican I, qui venait, en juillet 1870, de proclamer l'infailibilité du Pape, l'archevêque de Munich réunit les professeurs de sa Faculté de Théologie et les invita à travailler pour la Sainte Église. L'un d'eux, spécialiste de l'histoire des schismes, Dollinger répondit : « *Oui, pour l'ancienne Église.* » — « *Il n'y a qu'une Église,* reprit l'archevêque, *il n'y en a pas de nouvelle ou d'ancienne.* » — « *On en a fait une nouvelle,* » riposta Dollinger, qui estimait que le dogme de l'infailibilité trahissait la Tradition, mais qui refusa de suivre ses amis dans le schisme des « Vieux Catholiques ».

Vatican II n'a pas été suivi d'un schisme, mais sa réception se heurte à des difficultés. Et d'abord, à une très grande méconnaissance : qui a lu entièrement la grande constitution dogmatique *Lumen Gentium*, la colonne vertébrale du Concile ? Car il ne suffit pas d'invoquer « l'esprit » du Concile, identifié à « l'ouverture au monde ». Encore faut-il connaître ses textes, parce qu'ils sont l'aboutissement d'un travail considérable, qu'ils ont été votés à la quasi unanimité (au maximum 70 à 80 *non*, sur 2 500 votants), non pour rester lettre morte, mais pour passer dans la vie de l'Église.

Vingt ans après le Concile, une question est posée : Vatican II est-il un concile différent des autres conciles œcuméniques ? En quel sens est-il différent ?

Certains ont déjà répondu à cette question : Vatican II serait différent parce qu'il romprait avec la Tradition ; il faudrait donc en appeler de la « *Rome néo-moderniste et néo-protestante* », qui s'exprime dans le Concile et les réformes issues de lui, à la « *Rome catholique, gardienne de la foi catholique et des traditions nécessaires au maintien de cette foi* ». Nous sommes là devant une interprétation très catégorique, qui entraîne une option : pour revenir à la Tradition, il faudrait renoncer à Vatican II.

Quand Jean-Paul II convoqua le Synode de 1985, certains s'alarmèrent. N'allait-on pas procéder à une révision du Concile ? N'allait-on pas vers une « restauration » ? Un climat polémique précéda ce Synode, comme si la majorité conciliaire craignait de devenir minorité.

En fait, vingt ans après le Concile, il s'agissait de regarder en face la situation de l'Église et d'effectuer un discernement qui ne soit pas sommaire, qui soit théologique et spirituel, et qui se fasse, de façon lucide, autour de ce qu'avaient voulu et réalisé les Pères du Concile. Comme l'affirme encore le rapport final du Synode de 1985 : « *Le Concile doit être compris dans sa continuité avec la grande Tradition de l'Église; mais, en même temps, nous devons recevoir de la doctrine de ce Concile une lumière pour l'Église d'aujourd'hui et pour les hommes de notre temps. L'Église est elle-même et la même dans tous les Conciles* » (*ibid.*, n° 5, p. 37).

Cependant, ce qui ne facilite pas le discernement, c'est le terme même de « tradition » et surtout l'adjectif dérivé, « traditionnel ». Pour deux raisons : l'une qui est historique, et l'autre psychologique.

Historiquement, nous avons vécu une « *rupture de tradition* », que tous les historiens situent autour des années 1965-1975. Cette rupture de tradition a marqué la plupart des milieux du monde occidental : l'école, l'Université, la famille, l'Église. Peu importe la manière d'apprécier cette rupture de tradition : certains y voient une libération, d'autres la considèrent comme un drame. Toujours est-il que nous venons après une rupture, qui traverse toute notre culture. Qu'on le veuille ou non, l'histoire de ces vingt dernières années est marquée par une certaine discon-

tinuité. La moindre des choses est de reconnaître ce fait et de ne pas commettre d'anachronisme : le monde de 1988 n'est pas le monde de 1962, mais c'est toujours le monde où l'Église est appelée à vivre de la tradition reçue des apôtres.

Psychologiquement, l'usage du terme « traditionnel » est terriblement dangereux. Pour les uns, c'est un label de vérité absolue : la vérité, c'est la Tradition, et la tradition s'oppose à la nouveauté. Par conséquent, la nouveauté, c'est l'erreur. Pour d'autres, à l'inverse, l'épithète « traditionnel » fleure bon l'hérésie : est traditionnel ce qui s'oppose à la modernité. Gare aux réflexes traditionnels, voire traditionalistes, ou à la religion traditionnelle qui risque d'entraver les élans conciliaires.

On n'est pas loin du procès d'intention : impossible en tout cas de garder son sang-froid dans un tel climat de soupçons, surtout à la veille d'une année où nous, Français, allons fêter la Révolution française, cette immense « rupture de tradition » !

Raison de plus pour procéder à un discernement réfléchi, fondé sur des réflexions et non sur des réflexes, au sujet de la place du contenu, de l'orientation de Vatican II dans l'histoire de l'Église.

2. Un concile qui sortirait de la Tradition ?

Chaque concile a sa physionomie. Mais qu'est-ce qui peut donner l'impression que Vatican II ne serait pas un concile traditionnel ? Je ne cherche pas à me faire l'avocat du diable, mais je voudrais tenter d'analyser, en historien, la « différence » de Vatican II par rapport aux autres conciles, dans son origine, dans son contenu et dans ses interprétations.

a. Dans son origine : Ce qui a suscité ce concile, c'est l'initiative de Jean XXIII. Cet homme était profondément traditionnel, historien aussi et spécialiste de saint Charles Borromée, l'évêque de Milan qui appliqua dans sa ville la réforme catholique voulue par le Concile de Trente. Si Jean XXIII convoqua ce concile, ce n'était pas pour répondre à une crise caractérisée de la foi ; pas d'hérésie à l'horizon, comme au IV^e siècle avec Arius, aucun mouvement qui menacerait l'équilibre de l'Église, comme avec Luther au XVI^e siècle. Et de fait, Jean XXIII, dans son discours d'ouverture, affirmait clairement ses intentions ; non aux prophètes de malheur, oui à une diffusion large et profonde du trésor de la foi. « *Notre devoir n'est pas seule-*

ment de garder ce précieux trésor comme si nous n'avions souci que du passé, mais de nous donner, avec une volonté résolue, à l'oeuvre que réclame notre époque, poursuivant ainsi le chemin que l'Église parcourt depuis vingt siècles » (Discours d'ouverture du 11 octobre 1962).

b. Dans son contenu : Vatican II découle de cette impulsion initiale : il n'y aura pas de définitions dogmatiques, encore moins de condamnations. « *Aujourd'hui, disait encore Jean XXIII, l'Église du Christ désire user du remède de la miséricorde plutôt que des armes de la sévérité* ». Et, dans son discours de clôture, Paul VI, le 7 décembre 1965, résumera le programme du Concile par la parabole du Bon Samaritain. L'Église est allée à la rencontre de l'homme. De cette rencontre, il n'est pas résulté un choc, un anathème, mais un dialogue inspiré par la charité pastorale : « *L'Église s'est pour ainsi dire proclamée la servante de l'humanité* ».

Impossible, par conséquent, de lier Vatican II à un point précis de la doctrine catholique, comme le Concile de Trente est lié à la grâce, au péché originel et aux sacrements, ou le Concile de Vatican I à l'infailibilité pontificale. D'autant plus que Vatican II a produit d'importantes déclarations sur des sujets nouveaux : la liberté religieuse, l'oecuménisme et les religions non-chrétiennes. Il faut ajouter que ces déclarations se situent dans l'axe même du Concile : montrer que la mission de l'Église ne la replie pas sur elle-même, mais fait d'elle une interlocutrice, désireuse de nouer le dialogue avec tous. Dans sa première encyclique, Jean-Paul II n'hésitera pas à mettre en relief ces grandes nouveautés de Vatican II, en se demandant : serait-il possible d'y renoncer ? « *A tous ceux qui, pour quelque motif que ce soit, voudraient dissuader l'Église de rechercher l'unité universelle des chrétiens, il faut répéter encore une fois : nous est-il permis de ne pas le faire ? Pouvons-nous ne pas avoir confiance en la grâce de Notre Seigneur, telle qu'elle s'est révélée ces derniers temps par la Parole de l'Esprit Saint que nous avons entendue durant le Concile ?* » (*Redemptor hominis*, n° 6).

c. Il reste à signaler que **certaines interprétations** de Vatican II l'ont, plus ou moins consciemment, tiré hors du champ de la Tradition. La « différence » qu'il représenterait devient alors soit un point de rupture, soit un point de départ. Et, dans une certaine mesure, ces interprétations extrêmes s'appellent les unes les autres.

Certains interprètes du Concile formulent à son sujet un diagnostic sévère : à la limite, Vatican II aurait donné forme théologique aux concepts politiques issus de la Révolution française. La liberté devient la liberté de choisir sa religion. L'égalité va inspirer la doctrine de la collégialité, où tous les évêques sont égaux au pape. La fraternité vaut pour les relations avec les hérétiques, qui ne sont plus que des « frères *séparés* ». En somme, la doctrine conciliaire ne serait que la transposition religieuse des dogmes révolutionnaires.

A cette dénonciation contre-révolutionnaire fait pendant une autre interprétation, elle aussi inspirée par des catégories politiques, mais exactement inversées. La notion de « peuple de Dieu », qui apparaît au chapitre II de *Lumen Gentium*, permet de dire que l'Église se construit à partir de la « base ». Fini le système monarchique pyramidal où le pape occuperait le haut de la pyramide. Désormais, l'Église avance horizontalement dans l'histoire.

D'un côté, on dénoncera donc une rupture avec la Tradition, inspirée par le libéralisme moderne. De l'autre, on proclamera une libération, un nouveau point de départ pour l'Église. Dans les deux cas, on voit à quel point un prisme politique, là inspiré de l'Ancien Régime, ici influencé par le marxisme, occulte complètement le mystère de l'Église, cette réalité sacramentelle, qui vient de Dieu pour nous unir à Lui en nous unissant les uns aux autres.

Moyennant quoi, on parlera d'un « avant » et d'un « après » Concile, les uns pour se scandaliser de la rupture, les autres pour promouvoir une nouvelle Église. Dans les deux cas, en passant à côté du Concile réel, tel que l'Esprit Saint l'a suscité.

II. Vatican II : un concile nouveau et traditionnel

Comment, vingt ans après, actualiser le Concile réel, et non pas le Concile imaginaire, redouté par les uns et rêvé par les autres ? En faisant simplement un peu d'histoire, ou, plus exactement, en essayant de comprendre comment l'Esprit Saint a travaillé à travers l'histoire, avant, pendant et après le Concile. Si ce Concile a été vraiment un événement spirituel, c'est-à-dire conduit par l'Esprit à travers le travail complexe des hommes, peut-on dégager le sens de cet événement ?

Je vais me risquer à cet effort de compréhension en m'arrêtant à trois questions :

- 1) Comment le Concile a-t-il été préparé ?
- 2) Comment a-t-il été vécu ?
- 3) Quel a été, finalement, son centre de perspectives, qui ne peut être perceptible qu'avec le recul du temps ?

1. La préparation

Les acteurs du Concile ont maintenant vingt ans de plus. Certains sont vivants et actifs comme Karol Wojtyła, alors jeune évêque de Cracovie, ou Joseph Ratzinger, alors théologien du cardinal Frings, archevêque de Cologne. D'autres sont morts : comme le cardinal Lercaro, artisan du renouveau liturgique, ou le cardinal Ottaviani, le « carabinier » de l'Église.

Mais une chose est sûre, les hommes qui ont préparé et réalisé le Concile étaient tous des hommes enracinés dans la Tradition de l'Église, des hommes qui connaissaient cette Tradition et qui en vivaient. Tout le contraire d'une bande d'agitateurs aux idées farfelues, qui auraient décidé le « chambardeur » des dogmes.

Ces hommes, même s'ils avaient des orientations différentes, se respectaient. On m'a dit que, lors des débats de la commission théologique, le cardinal Ottaviani et le théologien Karl Rahner n'étaient pas fâchés de s'affronter en latin. Le Père Congar et le Père de Lubac, qui avaient eu à souffrir du Saint-Office des années 1950, ont dit aussi leur estime pour le cardinal Ottaviani.

Et je tiens à insister sur un trait caractéristique de beaucoup de ces hommes qui furent les grands théologiens du Concile, notamment parmi les Français : ils connaissaient bien et même très bien les Pères de l'Église, ces grands témoins de la foi des premiers siècles, ces hommes qui vécurent de l'intérieur la conversion de la culture antique. J'ai connu ou je connais personnellement plusieurs de ces hommes : je pense à Jean Daniélou ou à Henri de Lubac. L'un et l'autre furent parmi les fondateurs de la collection « Sources chrétiennes », lancée à Lyon au lendemain de la guerre pour faire connaître à tous nos « Pères dans la foi » : Irénée, Origène, Grégoire de Nysse, Hilaire de Poitiers, Augustin d'Hippone, Grégoire le Grand et bien d'autres.

(quand on est nourri ainsi par la pensée de ces grands témoins du christianisme naissant, il y a deux choses que l'on ne peut jamais oublier : c'est que la foi catholique est créatrice de culture, qu'elle invite à une nouvelle compréhension de l'homme et de l'histoire ; c'est aussi que la Tradition est une vie et un combat situés au cœur même de l'Église, à la suite de la vie et du combat de Pierre, de Paul, et des autres apôtres. L'Église est tradition : elle reçoit et elle transmet le mystère du Christ ; et cette tradition est inséparable de la Croix du Christ, parce que le Christ crucifié est livré aux hommes, et qu'en grec *livré* se traduit par le même mot que *transmis*. La Tradition apostolique renvoie au Christ crucifié, comme le grand théologien Hans-Urs von Balthasar, ami du Père de Lubac, le rappelle. La Tradition apostolique a son origine dans cette mystérieuse « tradition » de Dieu, qui passe par la Croix du Christ.

A l'horizon de la conscience du Concile, à cause de ces hommes qui en furent les artisans, Daniélou, de Lubac, Congar, et d'autres, il y a la conscience chrétienne « apostolique », celle qui sous-tend la vitalité de l'Église naissante. Comment s'étonner alors si le Concile Vatican II se caractérise par un jaillissement renouvelé des sources de la foi, une sorte de « *résurgence* », comme l'a écrit le Père Martelet ? Et le Père de Lubac ne craint pas de voir là un choix décisif pour l'orientation conciliaire, tel qu'il en fut témoin à la commission théologique préparatoire : « *Ce fut un choix entre une doctrine trop défensive, parfois étriquée, dépendant trop des manuels de l'époque, et le souci de trouver un souffle nouveau par la voie d'un retour plus ample à la grande Tradition de l'Église. Les Pères du Concile ont clairement fait voir qu'ils voulaient entrer dans la seconde voie* » (*Entretien autour de Vatican II*, Cerf- « France catholique », 1985, p. 19).

En ce sens, Vatican II est profondément traditionnel ; il fait même apparaître, comme le dit aussi le Père de Lubac, qu'un souci exclusif de pure et simple conservation n'est pas vraiment traditionnel. Le traditionalisme de Bonald ou de Joseph de Maistre, qui identifie les valeurs du catholicisme aux valeurs de l'Ancien Régime, n'est pas traditionnel. Il est lié à une époque donnée où l'Église avait d'ailleurs à se défendre contre des adversaires réels. Mais l'esprit d'une époque ne peut jamais s'identifier à l'Esprit Saint. Ceci est aussi vrai pour le XIX^e siècle que pour le XX^e siècle.

2. L'événement

C'est cela qu'il est passionnant de comprendre, avec la liberté que permet le recul du temps : cette manière sûre, et pourtant imprévisible, dont l'Esprit Saint conduit peu à peu l'assemblée conciliaire vers une sorte de conscience commune, qui va se concentrer sur quelques points essentiels.

Jean XXIII faisait confiance à l'Esprit Saint. Il avait même souhaité, grâce au Concile, une nouvelle Pentecôte. Sans doute voulait-il entendre par là un nouvel élan pour l'annonce de l'Évangile, comme aux débuts de l'Église, quand l'apôtre Pierre appelle à la conversion des hommes de toute langue et de toute nation.

Et de fait, l'assemblée conciliaire fut amenée à reconnaître cette action lente et profonde de l'Esprit Saint. Au début, durant la première session, le Concile se chercha : pas de programme bien défini, pas de thème dominant. Certains en furent troublés. Jean XXIII respecta la liberté des évêques. Peut-être voulait-il encourager cette expérience spirituelle qui consiste à s'abandonner effectivement à l'Esprit de Dieu.

Et l'Esprit Saint, qui n'est pas un magicien, suscita progressivement une prise de conscience et une maturation. Au début, les évêques se trouvaient devant de multiples schémas (près de 70). Il manquait une idée force, un axe de travail. Durant plusieurs semaines, on tâtonna, et puis, peu à peu, à travers les échanges, les conversations, tout ce brassage d'idées et d'expériences que permet une assemblée de plus de 2 000 hommes venant du monde entier, un thème dominant émergea : *le thème de l'Église*.

Vers la fin de la première session, en décembre 1962, le cardinal Montini plaida pour une cohérence interne du travail conciliaire. Le cardinal Suenens, lui, proposa un programme : il fallait considérer l'Église à la fois *ad intra*, dans sa nature profonde, et *ad extra*, dans sa relation au monde.

L'accord se fit sur ces orientations fondamentales, qui allaient dominer la seconde session, à la fin de l'année 1963, au début du pontificat de Paul VI. Mais peu à peu, de façon presque insensible, une autre exigence se faisait jour : il fallait faire apparaître la nature sacramentelle de l'Église. Certes, l'Église a une réalité sociale et historique ; elle est institution, mais cette institution est particulière : elle vient de Dieu et elle a pour tâche de manifester Dieu au monde. Elle est « *dans le*

Christ, en quelque sorte, le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (*Lumen Gentium*, n° 1).

Pour parvenir à cette affirmation primordiale de *Lumen Gentium*, il faudra encore bien des tâtonnements et bien des tensions. Mais on ne peut pas douter que l'Esprit Saint, à travers ces tensions d'une assemblée humaine, a fait mûrir cette conscience sacramentelle du mystère de l'Église. Un grand débat sera la pierre de touche de cette conscience : celui qui portera sur la nature de l'épiscopat et sur le collège épiscopal : « *En la personne des évêques assistés des prêtres, c'est le Seigneur Jésus-Christ, Pontife suprême, qui est présent au milieu des croyants* » (*Lumen Gentium*, n° 21). Voilà la sacramentalité de l'épiscopat acceptée à la quasi unanimité.

Et voici pour le collège des évêques (n° 22) : « *De même que saint Pierre et les autres apôtres constituent, de par l'institution du Seigneur, un seul collège apostolique, semblablement le Pontife romain, successeur de Pierre, et les évêques, successeurs des apôtres, forment ensemble un tout* ». Affirmer cela, c'était retrouver la conscience de l'Église des premiers siècles, où la communion, la *koinônia*, entre les évêques et l'évêque de Rome était une réalité quasi expérimentale. On devine qu'il fallut encore du temps, des affrontements aussi, pour parvenir à formuler une réalité d'un tel ordre. L'Esprit Saint, on ne peut en douter, a été à l'oeuvre à travers les tensions elles-mêmes pour qu'une quasi unanimité se fasse dans l'assemblée. On mesure l'enjeu : il s'agit tout simplement de la relation de l'Église et des « hommes d'Église » au Christ.

Le premier acteur de l'Église, c'est Lui, le Christ, qui, avec la force de l'Esprit, choisit et envoie les apôtres, et ceux qui succèdent aux apôtres, les évêques avec les prêtres.

Vatican II, Concile de l'Église ? Oui et non. C'est cela que je voudrais montrer pour finir : il me semble que Vatican II a porté sur le mystère du Christ et de l'homme, autant que sur le mystère de l'Église. Mais cette concentration christologique et anthropologique ne prend, peut-être, tout son relief que vingt ans après. Proposer une telle interprétation sera ma manière de montrer que Vatican II est en fait un grand concile théologique, plus que ses acteurs n'en eurent conscience sur le moment même. C'est pour cela surtout qu'il est traditionnel.

3. Vatican II, un grand concile théologique

A première vue, le thème central de Vatican II, le fil conducteur de ses travaux, c'est l'Église. Plus précisément, selon la grande intuition du cardinal Suenens à la fin de la première session, c'est l'Église envisagée dans une double dimension :

a) L'Église *ad infra*, c'est-à-dire l'Église qui prend conscience d'elle-même, de sa nature profonde, telle que Dieu la veut : et cela donnera la grande constitution dogmatique *Lumen Gentium*, qui présente l'Église comme *mystère de communion*, lié à la Trinité et manifesté comme peuple de Dieu dans l'histoire humaine, et comme société organisée, hiérarchisée, avec des ministères (évêques, prêtres et diacres) pour assurer la croissance de ce peuple.

b) L'Église *ad extra*, c'est-à-dire l'Église qui se livre au monde des hommes, qui entre « en conversation » avec eux, comme le dira Paul VI dans sa première encyclique *Ecclesiam suam*, en août 1964, pour les appeler à la foi et en même temps pour humaniser ce monde, rempli de contradictions et d'incertitudes. Cela aboutira à la constitution pastorale *Gaudium et spes* qui, sur la base d'une vision chrétienne de l'homme, précise les grandes lignes de la mission de l'Église « dans le monde de ce temps ».

Pourtant, même s'il est certain que l'Église est l'objet central du travail conciliaire, l'orientation de l'ecclésiologie issue de Vatican II n'apparaît pas toujours avec une totale netteté. Dans une première phase, on a retenu surtout la notion d'Église comme « peuple de Dieu » : ce concept, issu de l'Ancienne Alliance, a l'avantage de faire apparaître la dimension historique et universelle de l'Église. L'Église s'insère dans la trame de l'histoire humaine, et, d'autre part, tous les hommes sont appelés à trouver place dans l'unique Peuple de Dieu.

Mais il est apparu aussi — et cela est noté dans le texte de la Commission théologique internationale qui précéda la réunion du Synode de 1985 — que ce concept de « peuple de Dieu » a des limites, voire des inconvénients : on s'en sert parfois pour faire de l'Église une description seulement sociologique, qui évacue sa profondeur sacramentelle.

De sorte qu'un autre aspect de l'ecclésiologie de Vatican II tend aujourd'hui à prévaloir : l'Église comme communion, issue de Dieu, pour introduire les hommes dans une vie nouvelle. Ce qui est souligné ici, ce sont moins les composantes historiques de

l'Église que son mystère, ce qui, en elle, est donné par Dieu, la profondeur invisible qui fonde sa réalité visible.

Les oscillations au sujet de l'ecclésiologie de Vatican II m'amènent à formuler l'hypothèse suivante : les grandes affirmations de Vatican II, même si elles se concentrent sur l'Église portent, en dernier ressort, sur le Christ, sur la relation de l'Église au Christ, et sur la relation du Christ à l'homme. Vatican II est en réalité un *concile christologique*, tout autant qu'un concile ecclésiologique. C'est la christologie qui est le centre de perspectives, plus ou moins caché, de tout le travail conciliaire.

Il n'est pas difficile de prouver cela. D'abord, en rappelant le titre même des grands textes de Vatican II : *Lumen gentium cum sit Christus* (constitution sur l'Église) ; *Dei Verbum* (autre grande constitution dogmatique, qui affirme avec une force étonnante que la Révélation, c'est le Christ, « Verbe de Dieu ») ; *Christus Dominus* (le décret sur la charge pastorale des évêques). C'est le nom du Christ qui émerge avec éclat de tous les textes conciliaires.

D'autre part, cette « concentration christologique » a été explicitement voulue par Paul VI, dans le discours d'ouverture de la seconde session, le 29 septembre 1963, qui se prolongera par le discours de clôture de la même session, quand le même Paul VI annoncera son pèlerinage en Terre Sainte. Les paroles du nouveau Pape impressionnèrent l'assemblée, surtout quand il se compara à son prédécesseur Honorius III, tel que le montre la mosaïque de Saint-Paul-Hors-les-Murs, « *tout petit et comme anéanti à terre, baisant les pieds du Christ, à l'immense stature, qui domine et bénit l'assemblée réunie dans la basilique, c'est-à-dire l'Église* ».

En des termes très clairs et très forts, Paul VI donnait son orientation christologique au travail conciliaire : « *D'où part notre marche, frères ? Quelle voie entend-elle suivre ? Quel but assigner à son itinéraire ?... Trois questions, capitales dans leur extrême simplicité. Il n'y a qu'une seule réponse à leur donner, nous le savons bien, et ici, en ce moment, nous devons la proclamer par nous-mêmes et la faire entendre au monde qui nous entoure : le Christ ! Le Christ : notre principe ; le Christ : notre voie et notre guide ; le Christ : notre espérance et notre fin. Puisse ce Concile avoir pleinement présent l'esprit ce rapport entre nous et Jésus-Christ, entre l'Église sainte et vivifiante que nous sommes et le Christ de qui nous venons, par qui nous vivons, à qui nous allons... Que sur cette assemblée ne brille*

d'autre lumière que le Christ, lumière du monde ! Que nulle vérité ne retienne notre intérêt, hormis les paroles du Seigneur, notre Maître unique ! Qu'une seule inspiration nous dirige : le désir de lui être absolument fidèles ! ».

On peut aller encore plus loin et se demander : quel est le Christ de Vatican II, tel que les textes conciliaires le manifestent et le proposent ? C'est moins, me semble-t-il, le Christ considéré en lui-même, dans sa nature humano-divine, que dans sa présence au monde, dans sa stature d'« homme nouveau », de Rédempteur, autrement dit dans sa *relation aux hommes*, et donc à l'Église, selon la grande logique de récapitulation dont parle Paul aux Ephésiens.

Le Christ, Dieu fait homme, est la révélation de l'homme. Il porte en lui la « vérité sur l'homme », et l'Église n'a pas d'autre mission que d'annoncer, de servir et de manifester dans l'histoire cette *relation fondamentale* de Dieu à l'humanité dont le Christ est le cœur et le sommet.

« *Le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné* », car « *le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation* ». Voilà peut-être l'affirmation primordiale de Vatican II : elle se trouve dans le premier chapitre de *Gaudium et spes* (n° 22), et elle est un leit-motiv des paroles de Jean-Paul II. A Puebla, lors de l'assemblée des évêques d'Amérique du Sud, en janvier 1979, dans sa première encyclique, *Redemptor hominis*, en mars 1979, et dans d'innombrables déclarations, et notamment dans l'homélie qui ouvrait le Synode de 1985, Karol Wojtyła, devenu Pape, mais qui n'oublie pas qu'il fut un des rédacteurs de *Gaudium et spes*, confirme et approfondit inlassablement ce soubassement christologique et anthropologique de toute "œuvre conciliaire". « *L'homme est la route fondamentale de l'Église* », parce que Jésus-Christ est le Rédempteur de l'homme, venu s'unir personnellement à tout homme (*Redemptor hominis*, n° 14).

Entre Paul VI et Jean-Paul II, il y a donc une grande continuité, non pas dans le style, car, physiquement et psychologiquement, ces deux hommes sont différents, mais dans l'orientation profonde : l'Église, dont le Christ est le premier acteur, est appelée à évangéliser l'homme moderne, dans sa totalité, en lui révélant son identité véritable d'enfant de Dieu, créé à l'image

de Dieu et recréé par le Christ, Lui, l'Homme nouveau qui a totalement assumé notre humanité et jusqu'à notre mort.

En guise de conclusion, trois conséquences

Si mon hypothèse est justifiée, si le cœur de Vatican II, c'est le Christ dans sa relation fondatrice et libératrice à l'homme, à tout homme, si cette relation est elle-même le centre de l'Église, alors, il faut en tirer au moins trois conséquences

- Vatican II, quelle que soit sa réputation de concile pastoral, est aussi un concile *authentiquement théologique* : en ce sens, il est profondément traditionnel. Puisqu'il a fait émerger dans la conscience chrétienne une réalité essentielle de la foi : la réalité même du Christ inséparable de la réalité de l'homme. Mais peut-être faudra-t-il encore des années pour que cela soit compris de tous.
- Seconde conséquence : si tout cela est vrai, si le Christ est au centre de la nouveauté conciliaire, en quoi risquons-nous de passer à côté de Vatican II ? En nous concentrant sur « l'extérieur » de l'Église, sur le seul changement de ses structures, au lieu de lier la vie et la mission de l'Église à la révélation du Christ. Oui, nous sommes infidèles à la Tradition de l'Église, si nous nous écartons du Christ, tel que le Concile nous le propose et tel que Jean-Paul II l'annonce infatigablement.
- La troisième conséquence doit être une prière : un concile ne vient réellement animer la vie de l'Église que si Dieu suscite dans l'Église des hommes et des femmes qui donnent forme concrète aux intuitions du Concile. Je crois que le Christ attend notre prière et d'abord notre désir, pour que viennent ces hommes et ces femmes, qui sauront manifester la nouveauté de Vatican II, afin que cette nouveauté puisse enrichir la grande Tradition de l'Église.

Je dois conclure par une certitude : notre désir et notre prière sont déjà exaucés par le Christ.

Mgr Claude DAGENS

Claude Dagens, né en 1940. Ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé de l'Université, ancien membre de l'École française de Rome, docteur en théologie et ès-lettres, Prêtre en 1970. Professeur au Séminaire interdiocésain de Bordeaux, doyen de la Faculté de théologie de l'Institut catholique de Toulouse jusqu'en 1987, et depuis évêque auxiliaire de Poitiers. Publications : *Eloge de notre faiblesse*, Editions Ouvrières, Paris, 1971 ; *Culture et expérience chrétiennes*, Études augustiniennes, Paris, 1977 ; *l'homme renouvelé par Dieu*, DDB, Paris, 1978 ; *Le Maître de l'impossible*, « Communie », Fayard, Paris, 1982. Cofondateur et membre du comité de rédaction de *Communio* en français.

Jean DUCHESNE

Le droit de la foi

A propos du dernier livre du cardinal Lustiger

L'AUDIENCE qu'a trouvée *Le choix de Dieu* (1) donne à réfléchir. Pas seulement du fait que c'est un *best-seller* et qu'il est vraisemblablement inédit qu'un archevêque (de Paris ou d'ailleurs) atteigne de tels scores en librairie et jusque dans les supermarchés. Pas davantage essentiellement parce que l'histoire, la personnalité et le destin de Jean-Marie Lustiger ne peuvent que retenir l'attention. Pas fondamentalement non plus parce que le livre et les émissions de télévision qui l'ont illustré ont suscité de multiples échos dans les *media*. Mais peut-être, bien plus radicalement, parce que les perspectives ouvertes (parfois comme des plaies, parfois comme des éclaircies dans le tissu brumeux des évidences et des doutes) touchent au cœur même de certains des débats où se négocie le tournant du XXI^e siècle.

Cependant, le cardinal a aussi déconcerté nombre de ceux qu'il séduisait, en raison du caractère abrupt de certaines de ses affirmations. Relevons-en trois : sa critique de la rationalité moderne, l'importance qu'il attache aux racines juives du christianisme et la place qu'il donne à la vie liturgique et sacramentelle.

LA prise de position de l'archevêque de Paris qui a le plus « *frappé* » ses interlocuteurs (et même ses lecteurs les moins réticents) est « *sa critique radicale de la philosophie des*

(1) Entretien du cardinal Jean-Marie Lustiger avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton, éditions de Fallois, Paris, 1987.

Lumières (2). Faire remonter à l'idéalisme humanitaire du XVIII^e siècle la généalogie de cette perversion de la rationalité qui a produit au XX^e les horreurs du nazisme, les crimes du stalinisme et les innombrables formes modernes d'oppression et de manipulation de l'homme, voilà qui peut effectivement paraître ne pas s'embarrasser de nuances, même pour qui ne sait que trop bien ce qu'a été la **shoah**.

Or, la question revêt, du moins en France, une actualité redoutablement immédiate à l'approche des célébrations du bicentenaire de la Révolution. La méfiance du cardinal à l'égard de la raison « éclairée » ne peut-elle pas s'appliquer par exemple à la Déclaration des droits de l'homme (et du citoyen) ? Celle-ci n'a guère d'ennemis déclarés. Elle devrait être commémorable sans scrupule ni complexe. Le problème est néanmoins de savoir si elle peut être isolée à la fois d'un passé incontestablement marqué par le christianisme et de suites très vite oblitérées par de regrettables excès, à commencer par la « terreur » institutionnalisée.

Si oui, il existe une rationalité autonome, en tout cas areligieuse (et dont l'Église serait bien inspirée de tenir compte), qui fonde la dignité de l'homme. L'usage systématique de la guillotine n'en serait alors que la fâcheuse (mais transitoire) corruption et l'on pourrait unanimement fêter 1789 en toute sérénité. Mais cette isolation (ou absolutisation ou exemption) va-t-elle si aisément de soi ?

Il apparaît que l'idéal universel des « droits de l'homme » n'est d'abord pas sans dettes vis-à-vis du christianisme. Car il s'est tout de même bien agi, dans l'intention de ses premiers promoteurs, de renouveler et purifier la foi plutôt que de la dépasser ou *a fortiori* de la rejeter. Cependant, si cet idéal a ses origines dans le christianisme, ne s'en est-il pas coupé de manière suicidaire en revendiquant, dès l'âge des Lumières, un primat de la raison sur la foi ? Dans la mesure où ils obéissent à une « logique », les massacres révolutionnaires donneraient à le penser. N'y a-t-il donc pas eu chez les « philosophes » du XVIII^e siècle, tout philanthropes qu'ils fussent, une altération subtile de la rationalité, dès lors condamnée à se déployer dans l'aberration grossière des exterminations méthodiques ?

La question valait d'être posée, même si elle est gênante et si la réponse ne peut être simple. Les événements du XX^e siècle

(et non de la Révolution) poussent l'archevêque de Paris à poser le principe que la rationalité court le risque de verser en folie et de s'annihiler elle-même lorsqu'elle prétend s'affranchir de la foi judéo-chrétienne qui l'a engendrée. Il ne s'agit pas de proclamer une « supériorité » de la foi, ni de condamner la raison. Car cette thèse n'implique aucunement que le christianisme entend domestiquer l'intelligence, ni qu'il prône l'irrationalité, mais qu'il peut et même doit se faire simultanément le promoteur des efforts humains de connaissance et d'aménagement du monde et le critère de leur validité.

Bien que parfaitement classique (3), l'affirmation est provocante. Ce n'est pas tant parce qu'elle s'appuie sur un consensus « laïc » et minimal sur la Révolution, en revendiquant plus largement pour l'Église le droit et le devoir de juger en pleine indépendance de tout ce qui met l'homme en question dans la société. Mais c'est surtout parce qu'une telle proposition n'apparaît plus aujourd'hui tenable à tous ceux qui se disent et veulent catholiques. La religion peut avoir regagné droit de cité, mais la sécularisation de la culture a tout l'air d'être irréversible.

(3) C'est la thèse, laborieusement mise au point au long du XIX^e siècle, contre les excès symétriques du « fidéisme » (Bonald, Lamennais, Bautain, Gerbet, Bonnetty) et d'une confiance excessive dans la rationalité (Hermes, Gioberti, Frohschammer, Rosmini) : la raison n'engendre pas la foi, qui est grâce de Dieu, mais elle y prépare et la foi l'éclaire et l'épanouit en retour. Voir à ce sujet les numéros III, 4 (« la cause de Dieu », septembre-octobre 1978) et XIII, 2 (« la foi », mars-avril 1988) de *Communio*, ainsi que le livre d'André Léonard, *Les raisons de croire*, coll. « Communio », Fayard, Paris, 1987. Ce numéro sur « cosmos et création » traite également de la même question, sur le point précis de l'origine du monde. De manière générale, l'Église n'entend pas revendiquer l'exclusivité de l'usage légitime de la rationalité. Ainsi, la notion de « l'âme naturellement chrétienne » ne saurait être imposée au nom de la seule raison : c'est un épanouissement, dû à la foi supposée, des possibilités humaines de connaissance. L'incroyant ou le mal-croyant ne peuvent, bien sûr, pas tout ignorer de la foi, présente dans l'Église de leur temps et dans l'histoire. Mais la rationalité, pour se constituer, est amenée à s'abstraire. Elle peut ainsi s'orienter et se développer ailleurs que vers Dieu sans pour autant verser dans un rationalisme négateur et grossier. Le crédit que la foi accorde à la raison reconnaît que la liberté de cette dernière précède toujours sa perversion en folie, en impliquant un risque qui, pour être certain, n'est pas une fatalité irréversible ni universelle. Ce sont des hommes et non des idées que Dieu veut sauver. L'Église s'interdit de juger les premiers, mais elle peut et doit évaluer les secondes, voire en proclamer, si nécessaire, l'incompatibilité avec la foi. Dans ce cas (finalement rarissime), c'est au nom de la foi, dont l'Église est seule gardienne et interprète authentique, que le « jugement » est porté. Il ne se réclame pas de la « connaissance naturelle ». Il n'est intellectuel que dans la mesure où ce sont des expressions intellectuelles de la foi qui sont en question et ne concerne des personnes que dans la mesure où elles s'exprimeraient au nom de l'Église. Les propositions « condamnées » ne sont pas « fausses » en fonction d'autres, mais parce qu'elles peuvent détourner des hommes de leur salut en « faussant » l'image de Dieu, l'« erreur » objective consistant alors à inverser le rapport de l'image à l'original ; cf. l'article de Jean-Luc Marion dans *Communio*, XII, 6 (« foi et communication », novembre-décembre 1987), p. 17-34.

(2) Jean-Louis Missika, dans *Télérama* n° 1986 du 3 février 1987, p. 43.

LE débat porte donc, par-delà le bicentenaire, sur la possibilité d'une « civilisation chrétienne » (4) et semble se situer à deux niveaux, l'un rétrospectif et l'autre théorique. D'un côté, les historiens ne manqueront pas de relever que le cardinal ne fait que survoler leur discipline. Et ils n'auront pas tort, puisque ce n'est précisément pas là le « métier » de l'archevêque. On doit donc se demander jusqu'à quel point la Révolution est le fruit des Lumières, passer en revue les mouvements puissamment contradictoires qui ont traversé le XIX^e siècle, et faire observer que la situation, en France, est compliquée par un vieux syndrome gallican et antiromain qui empêche de considérer le catholicisme comme un bloc monolithique.

Il y a assurément là matière à étude et réflexion, sans polémiques partisans et d'ailleurs dépassées. La réévaluation des données, avec l'examen des circonstances et des motivations, est toujours à reprendre — ne serait-ce que pour repenser le chemin parcouru et situer ainsi les débats actuels (5). Il est toutefois vraisemblable que ceux-ci ne seront pas clos pour autant. Car d'une part ce que peut encore signifier une « civilisation chrétienne » renvoie au problème de l'articulation entre foi et pensée profane, le rapport de l'une à l'autre s'avérant analogue à celui de l'Église à la société civile. Et d'autre part reste encore le mystère suscité par les risques non seulement « politiques », mais encore intellectuels, esthétiques et spirituels qui sont inhérents à l'exercice des capacités et responsabilités données par la foi dans l'usage de la raison.

Ce dernier aspect ne semble encore guère exploré, et c'est peut-être dommage (6). Mais nombre de chrétiens s'interrogent

(4) Le débat remonte à la « querelle du Sacerdoce et de l'Empire » au Moyen Âge. — Le soupçon que le cardinal Lustiger plaiderait pour une « restauration » de la « civilisation chrétienne » apparaît sans fondement sérieux : il n'y a dans *Le choix de Dieu* aucune revendication de « réinstitutionnalisation » du christianisme ni de « resacralisation » de la société civile. L'archevêque de Paris défend au contraire farouchement l'indépendance de l'Église. Mais, fidèle en cela à la « ligne romaine », son idée est manifestement que l'Église a le devoir de s'exprimer et qu'il faut que le droit lui en soit reconnu. C'est en ce sens précis que l'on peut valablement parler de « civilisation chrétienne », dans la mesure où la foi s'y affirme comme référence inexpulsable et inaliénable, même si elle n'est pas unanimement admise comme telle et s'interdit (sauf pour les baptisés qui font vœu de lui obéir, et d'abord les clercs) d'imposer ses jugements à quiconque.

(5) *Communio* consacra son numéro de [mai 1989 à la Révolution française](#).

(6) Il s'agirait de penser théologiquement la part de « faillibilité » qui demeure dans la vie chrétienne, tant collective qu'individuelle. La stricte délimitation de l'inaffabilité en indique l'existence comme en creux : pourquoi et jusqu'à quel point les chrétiens peuvent-ils se tromper ? Une réflexion sur le mépris historique à l'égard du judaïsme pourrait constituer un point de départ significatif.

sur la place que peut garder la foi chrétienne dans les sociétés et les cultures « modernes ». N'est-elle plus, de fait, qu'une instance parmi d'autres ? Elle ne peut désormais plus être universellement reconnue comme la référence suprême, même dans les pays de vieille chrétienté. La rationalité s'est développée dans le domaine séculier. Or, la foi ne peut rester étrangère au contexte où elle est vécue. Ne doit-elle donc pas, selon sa tradition même et sans crainte frileuse de trahir, se reconcevoir et se reformuler dans la confrontation avec les problématiques nouvelles ? Tout n'y conduit pas fatalement à une déshumanisation suicidaire et le progrès a tout de même des aspects nettement positifs.

On voit s'esquisser ici une espèce d'alternative — qui n'est à vrai dire ni interne à l'Église, ni vraiment symétrique, ni aussi radicale qu'elle le paraît (7) : l'Église doit-elle modestement tirer les conséquences de sa situation minoritaire (d'un point de vue qualitatif et intellectuel bien plus encore que quantitatif et statistique) et travailler pour sa part à la rationalisation périlleuse qu'elle a lancée, mais dont elle doit renoncer à garder le contrôle (8) ? Ou bien doit-elle garder et proclamer son ambition de libérer l'humanité de la folie meurtrière dont la menace la rationalité devenue autosuffisante ? Malgré la popularité de personnalités telles que Jean-Paul II ou le cardinal Lustiger, tous les catholiques ne sont sans doute pas prêts à admettre ce droit de la foi à s'affirmer comme la norme ultime de ce qui convient à l'homme.

Mais la rationalité contemporaine est-elle aussi triomphante que pourrait donner à le supposer la marginalisation de la foi ? Il convient de verser au dossier une pièce qui n'a pas reçu l'attention qu'elle mérite. C'est un essai théologique qui conforte la thèse reprise par l'archevêque de Paris, et de façon inattendue de la part d'un auteur dont l'itinéraire est bien différent, dans son dernier ouvrage publié (9), le R.P. Christian Duquoc, o.p.,

(4) Il n'y a d'abord pas de symétrie parce qu'il n'y a pas de débat entre deux « écoles », mais entre le Magistère même et des visions de l'Église qui sont explicitement soit extérieures, soit particulières. On peut ensuite observer que cette dualité d'interprétation exclut les extrémismes. Mais surtout, la lecture du *Choix de Dieu* donne à penser que l'articulation entre foi et raison est peut-être à resituer dans le problème plus vaste de la réception de l'héritage juif, indissolublement dans la culture et dans l'Église.

(5) C'est à peu près la thèse reprise dans *Le désenchantement du monde* (Gallimard, Paris, 1985) par Marcel Gauchet, qui précise regretter de n'avoir pas la foi.

(6) Christian Duquoc, *Libération et progressisme*, Cerf, Paris, 1987. Le titre même, en insistant sur la notion de « progrès » héritée des Lumières, caractérise bien l'entreprise théologique où il s'agit de repenser la foi en fonction du développement devenu auto-

affronte en effet la difficulté suivante, qu'il rencontre personnellement : pourquoi les « théologiens de la libération » en Amérique latine critiquent-ils aussi obstinément leurs confrères « progressistes » d'Europe, lesquels ne leur veulent pourtant que du bien et sont conscients d'avoir au moins en commun avec eux des démêlés avec l'« intransigeance » romaine ?

Avec une lucide honnêteté, le P. Duquoc reconnaît que les théoriciens catholiques de la « libération » en Amérique latine partagent avec les gardiens de la doctrine au Vatican la plus extrême méfiance face à la rationalité « impérialiste » née au siècle des Lumières : c'est elle qui, à leurs yeux, a produit les multiples formes et techniques d'oppression dans les régions sous-développées du globe. D'où l'espèce de connivence, voire de complicité, décelable par exemple entre le cardinal Ratzinger et le fr. Leonardo Boff, dans la dénonciation des méfaits du « libéralisme » bourgeois (10).

Sans se laisser désarmer, le P. Duquoc invite les théologiens latino-américains au dialogue. Son dernier argument est que le seul espoir, pour un continent encore soumis à l'arbitraire des dictatures, réside dans les valeurs de la démocratie, dont la théologie européenne « progressiste » se veut dépositaire. L'affirmation est discutable. La théologie plus « classique » n'est certainement pas « contre » la démocratie comme forme de gouvernement des sociétés civiles. Le problème est plutôt de savoir si le principe démocratique doit être « théologisé » parce qu'il est d'abord rationnel, ou si sa rationalité peut être reconnue parce que la foi est à même d'en discerner le bien-fondé relatif (11).

nome de la rationalité, avec pour objectif l'épanouissement de l'homme dont la foi n'aurait pas gardé « jalousement » les moyens qu'elle a donnés.

(10) Cette connivence ne doit bien sûr pas occulter la divergence sur l'utilisation de concepts empruntés au marxisme dans la critique. Cette situation illustre le schéma tripolaire proposé depuis longtemps par Emile Poulat, où le catholicisme constitue un courant de pensée irréductible aussi bien aux libéralismes qu'aux socialismes, tout en demeurant en rapport dialectique avec les uns et les autres (cf. *Église contre bourgeoisie*, Casterman, Paris-Tournai, 1977 ; *Critique et mystique*, Centurion, Paris, 1984 ; *L'Église, c'est un monde*, Cerf, Paris, 1986 ; *Liberté et laïcité : la guerre des deux France et le principe de la modernité*, Cujas-Cerf, Paris, 1988 ; *Poussières de raison*, Cerf, Paris, 1988). Le problème des « théologiens de la libération » est peut-être qu'ils ont été « naturellement » entraînés à critiquer le libéralisme « progressiste » en rejoignant la position « socialiste » qui lui est directement opposée et qu'il a engendrée par réaction. De ce point de vue, les « contestataires » latino-américains restent intellectuellement « colonisés ». D'où leur différend avec Rome.

(11) Dans l'hypothèse où la démocratie est « théologisable » parce qu'elle est d'abord rationnelle, elle risque de prendre une valeur absolue et exclusive, jusque dans l'Église.

On voit qu'il s'agit simplement d'ordonner deux termes dont aucun n'est récusé par personne. La théologie « progressiste » (telle que la définit le P. Duquoc) n'entend bien sûr pas se laisser asservir par la rationalité, que les théologies « classique » et « de la libération » n'ont pas l'intention de répudier comme irrécupérable. La question est de savoir jusqu'à quel point la foi, pour rester « crédible », a besoin de se laisser réinterpréter par la rationalité « moderne », et jusqu'à quel point la rationalité, pour être sauvée et salutaire, doit être « jaugée » par la foi. Face aux Latino-Américains, le P. Duquoc prend acte de ce que le problème est plus complexe que le présument la théologie « progressiste » et la pensée sécularisée.

3. MAIS l'idée que la rationalité contemporaine est pour le moins ambivalente s'exprime en Europe même et hors des milieux catholiques. D'autres que le cardinal Lustiger stigmatisent en France les dérèglements dans l'exercice de la raison et alertent sur les dangers qu'ils font courir à l'humanité. Le titre de deux ouvrages publiés avant celui de l'archevêque de Paris (mais alors qu'il était en cours de rédaction) est à cet égard significatif : il y est question de ni plus ni moins qu'un retour à *La barbarie* et de *La défaite de la pensée* (12).

De façon moins évidente mais peut-être plus profonde, le désarroi de l'intellectualité moderne, qui donne par contrecoup quelque crédit et vraisemblance à la thèse reprise par le cardinal, a encore été avéré par ce que l'on appelle « l'affaire Heidegger », laquelle a justement éclaté au moment même où sortait *Le choix de Dieu* (13).

(12) Respectivement Michel Henry, *La barbarie* (Grasset, Paris, 1987) et Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée* (Gallimard, Paris, 1987). A ces deux essais (dont le premier est dû à un philosophe incontesté et romancier de talent), on a souvent joint un ouvrage américain dont la traduction française est parue en même temps : *L'âme désarmée* d'Allah Bloom (Julliard, Paris, avec une préface de Saul Bellow). Mais le propos est autre : il s'agit surtout de dénoncer l'incapacité des universités américaines à transmettre la culture occidentale, dont la rationalité issue des Lumières. Il faudrait en fait ajouter ces livres du printemps dernier aux prises de position antérieures d'auteurs tels que Soljenitsyne, Clavel, Moravia, Kolakowski, etc., sans parler de Kafka, des Anglo-Saxons depuis Swift...

(13) « L'affaire » a éclaté en France avec le livre de Victor Fanas, *Heidegger et le nazisme* (Verdier, Paris, 1987) et a été développée entre autres dans *Le Débat* n° 48 (janvier 1988) et *Le Nouvel Observateur* du 22 janvier 1988, p. 76-84.

Que le philosophe allemand n'ait jamais pu être récupéré dans le camp vertueux des anti-nazis, on le savait à vrai dire depuis longtemps. Mais parce qu'on ne peut se débarrasser de son oeuvre comme d'un montage d'élucubrations négligeables et qu'il ne peut être question d'être platement « pour » ou « contre », on avait laissé de côté les problèmes biographiques. La prise de conscience en a été accidentelle et tardive. Bien qu'elle fût inéluctable, elle provoque l'embarras. Car le nazisme ne peut évidemment pas être déduit d'une méditation sur l'être (ou ontologie), qui ne peut pas davantage y être réduite. Et simultanément, nul ne peut sérieusement garantir qu'il n'y a pas le moindre rapport. Mais lequel ? « L'affaire » est donc tout simplement inconcevable et la possibilité même de penser s'en trouve au moins provisoirement compromise.

Une chose est claire cependant : Heidegger a marqué le terme, apparemment sans appel, de l'effort plurimillénaire de l'homme pour penser « le divin », indépendamment de la Révélation et de la foi, à travers une méditation analogique sur l'être. Plus exactement, l'auteur de *Sein und Zeit* a consacré l'irréductibilité de la philosophie et de la théologie l'une à l'autre. La théologie intègre bien de la philosophie, mais non pas toute. Celle-ci peut fort bien se développer dans son ordre propre, ne se reconnaître aucun droit de rien pouvoir dire sur Dieu et en laisser le soin aux théologiens, sans leur donner raison ni tort, mais sans pouvoir les suivre s'ils s'aventurent à soutenir que tout ce qu'ils ne peuvent immédiatement assimiler est dangereusement nul et non avenu.

Si l'on se souvient par ailleurs qu'Heidegger récapitule toute l'histoire de la philosophie occidentale, remontant jusqu'aux efforts antérieurs à Socrate, l'irruption de la foi dans le domaine de la pensée peut apparaître comme un phénomène temporaire et qui retrouve désormais son statut précaire. Les Pères de l'Église auraient sauvé la philosophie lors de la disparition du monde antique et préchrétien où elle était née. Mais ils l'auraient annexée et elle se serait progressivement reconstituée, d'abord inconsciemment dès la fin du Moyen Âge et pendant la Renaissance, puis de plus en plus ouvertement aux Temps modernes. La révolte serait devenue de plus en plus délibérée à l'époque des Lumières — et c'est en ce sens que l'on peut y voir une « fracture » —, jusqu'à produire un antagonisme entre foi et raison. Mais ce conflit est aujourd'hui dépassé, si la quête ontologique (du moins telle que la conçoit l'auteur de la *Lettre sur*

l'humanisme) a retrouvé son autonomie qui ne se veut concurrentielle d'aucune religion.

Cette vision n'avantage apparemment aucune des deux visions que l'on peut avoir de l'avenir de l'Église dans les sociétés développées. On peut y trouver en effet d'un côté une confirmation de ce que la foi n'a plus de primauté, tout en restant une option respectable. Mais la critique heideggerienne de tous les développements de la pensée occidentale, au nom d'une méditation plus fondamentale sur l'être, antérieure en droit à toutes les autres, disqualifie comme vainement marginal le dialogue de la foi avec des « sciences humaines » qui oublient la seule question tenue pour véritable.

La thèse illustrée par le cardinal Lustiger se retrouve finalement moins mal à l'aise dans cette perspective, même si l'on ne peut parler de convergence ni d'alliance. La théologie « classique » ne répond certes pas à l'exigence ontologique ainsi renouvelée. Mais elle est à même de situer et donc d'admettre, provisoirement au moins en dehors de son domaine propre ouvert par la Révélation (14), la quête heideggerienne qu'elle rejoint de surcroît, même si les motifs ont évidemment une autre origine, dans sa critique d'une rationalité autosuffisante.

La foi permet cependant de relever le caractère consciemment inchoatif encore d'une ontologie qui, pour être radicale (dans tous les sens du terme), ramène l'intelligence humaine à une problématique littéralement préhistorique (non seulement préchrétienne, mais encore prébiblique et même présocratique). Or cet effort sans précédent de la pensée, qui n'épargne aucune « science humaine » et qu'elles ne parviennent pas toutes ensemble à répudier, revendique lui-même des limites. Ainsi, dans sa jalouse indépendance et bien qu'elle dénonce l'aveugle tyrannie de la « technique », l'ontologie se refuse en particulier à promouvoir une morale et à devenir « opératoire » en se substituant à toute idéologie ou religion. Et c'est peut-être ce qu'illus-

(14) Il faut signaler ici l'oeuvre déjà plus qu'ébauchée de Jean-Luc Marion : *L'idole et la distance* (Grasset, Paris, 1977) montrait déjà que la philosophie ne critique que des représentations insuffisantes (idoles) de Dieu, connaissable seulement dans l'image véritable qu'il donne de lui-même en son Christ (icône) ; et surtout *Dieu sans l'être* (collection « Communio », Fayard, Paris, 1982) relance un discours sur Dieu qui tienne compte de la destruction heideggerienne de l'« onto-théologie ». Voir la recension à la fois approbatrice et critique de Jean-Yves Lacoste dans *Archives de Philosophie*, 50 (2), p. 245-270. Jean-Luc Marion entreprend de repenser « Dieu » à partir de la charité et non plus de l'être. Jean-Yves Lacoste reconnaît le bien-fondé de l'entreprise, mais fait observer que la critique heideggerienne repose sur le postulat contestable de l'invalidité de l'analogie.

trerait le manque de discernement face aux totalitarismes (15) : le caractère redoutablement inachevé de la pensée humaine même la plus fondamentale.

4. « L'AFFAIRE Heidegger » conduit de surcroît à un autre aspect qui a fait choc dans *Le choix de Dieu* et qu'il n'y a aucune raison, à la réflexion, de traiter séparément, comme une simple particularité biographique : c'est l'affirmation de la continuité entre le judaïsme et le christianisme. Au-delà de l'histoire personnelle d'un homme qui assure n'avoir rien renié en se convertissant, il y a le double problème du prolongement du judaïsme dans le christianisme et de la persistance du judaïsme lui-même, dont les *goim* encore plus ou moins paganisés que sont les chrétiens dans leur majorité préféreraient le plus souvent ne pas s'embarasser.

La civilisation occidentale est plus volontiers conçue dans sa source gréco-romaine que dans sa composante hébraïque, pourtant devenue indélébile avec le christianisme. L'hérésie de Marcion, consistant à croire que la Nouvelle Alliance a rendu l'Ancienne caduque, a décidément la vie dure. Cependant, parce qu'il est exact qu'il est « romanisé » (16), le christianisme coupé de ses racines juives, s'abandonne bientôt à une rationalité qui n'a de cesse de le dissoudre à son tour. Le nazisme, qui est venu au terme de bien des entreprises de restructuration idéologique de l'Occident, est à cet égard exemplaire : la tentation implicite de rejeter la foi chrétienne y tourne à la tentative explicite d'éliminer le judaïsme (17).

(15) Sartre s'est justement démarqué d'Heidegger en s'efforçant d'établir une éthique. Mais sa fascination face au marxisme peut faire pendant à la faiblesse du philosophe allemand devant le nazisme. Il convient de resituer ces tentatives dans la postérité d'Edmund Husserl (d'origine israélite, lui aussi), qui est encore plus riche. Car si l'on y trouve d'un côté Heidegger et d'un autre Sartre, on doit encore y voir Max Scheler (qui a tant marqué le jeune Karol Wojtyła : cf. Rocco Buttiglione, *La pensée de Karol Wojtyła*, coll. « Communio », Fayard, Paris, 1984, p. 82-121 et 374-422), la bienheureuse Edith Stein (revenue à un certain « thomisme » : cf. *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, présenté et traduit par Philibert Secretan, Cerf, Paris, 1987), Karl Jaspers, Emmanuel Levinas, etc.

(16) Voir l'article [de Rémi Brague dans Communio, IX, 2, p. 123-130](#) : la civilisation occidentale (européenne) est fondée sur la tension entre deux pôles (gréco-romain et judéo-chrétien) qui ont en commun une structure « romaine », puisque « le christianisme est à l'Ancienne Alliance ce que les Romains sont aux Grecs » (p. 126).

(17) Cf. la remarque [d'André Frossard dans Communio, XIII, 1, p. 117](#) : « [Le génocide est en réalité une tentation déicide](#) ».

Celui-ci ne peut cependant pas fonctionner comme un antidote magique contre le risque d'une régression vers le paganisme dont le christianisme est toujours menacé. D'abord parce que le judaïsme lui-même n'est pas immunisé contre l'idolâtrie (déjà combattue par Moïse), ni même contre l'athéisme (voir chez Marx). Ensuite et surtout parce qu'il ne peut être question pour les chrétiens de se replacer avant la venue du Messie. Il n'en demeure pas moins que l'événement même leur demeure au moins partiellement incompréhensible tant qu'ils ne se reconnaissent pas héritiers des promesses qu'il a accomplies (18). Le problème est de savoir ce que le chrétien reçoit au juste avec cet héritage. On peut y repérer trois facettes indissociables, dans un ensemble beaucoup plus richement complexe et tout aussi indivisible : la Bible, la relation avec la pensée profane et la liturgie.

a. On pensera généralement d'abord à l'Écriture, comme « noyau dur » de référence. Mais celle-ci peut fort bien être soit entièrement réappropriée par une théologie « spiritualisante » (19), plus millénariste encore que messianique (où la « lettre » biblique et l'histoire d'Israël jusqu'à nos jours sont tenues pour dépassées), soit livrée au décorticage des « sciences humaines » (où la foi simple trouve parfois difficilement à se nourrir). Ces deux entreprises ont en commun de soumettre la foi à une rationalité qui entend la réinterpréter intégralement.

b. Cependant le judaïsme non pas seulement contemporain, mais depuis Philon et en passant par Maïmonide et Spinoza, est également caractérisé par une attention aux développements de la pensée humaine, en les intégrant dans une perspective croyante qui sait pouvoir les évaluer et, si possible, les faire fructifier en s'en enrichissant elle-même. De cette tradition (certes partielle et non infaillible), Franz Rosenzweig et Emmanuel Levinas sont par exemple les témoins au XX^e siècle. Et les chrétiens peuvent en tirer profit : c'est Henri Bergson qui sonne

(18) Cf. Jean-Miguel Garrigues (avec Jean Aucagne, Alain Besançon, Marie-Thérèse Huguet et Fadiy Lovsky), *L'unique Israël de Dieu*, Criterion, Limoges, 1987. Cf. aussi Henri de Lubac, *Résistance chrétienne à l'antisémitisme (Souvenirs 1940-1944)*, Fayard, Paris, 1988, ainsi que le collectif *Juifs et chrétiens : un vis-à-vis permanent* (Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1988) et l'article de [Thomas F. Torrance](#), « [Sur le dialogue du juif et du chrétien](#) », dans *Communio*, X, 5-6, p. 140-152.

(19) Il faut redire ici l'importance du travail du cardinal de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, tomes I et II, coll. « Le Sycomore », Lethielleux, Paris et Culture et vérité, Namur, 1979 et 1981 : la quasi totalité des tentatives pour « rethéologiser » la rationalité préalablement proclamée autosuffisante y est passée en revue et mise en perspective.

en France le glas de l'illusion du positivisme scientiste et qui joue, presque au même titre que l'affaire Dreyfus, un rôle déterminant dans la prise de conscience de Charles Péguy (20).

Dans ces conditions, avec sa volonté d'être aussi indéracinable que possible (d'un point de vue intellectuel et mystique, et non pas affectif), la « judaïté » du cardinal Lustiger devrait être, pour ses lecteurs qui redouteraient (à juste raison) la « restauration » d'un catholicisme méprisant de la « modernité », la meilleure garantie d'une attention aussi ouverte que vigilante aux problématiques nouvelles. De ce point de vue, il n'y a pas deux attitudes possibles pour l'Église face à la rationalité profane. Il n'est finalement question pour personne de craindre et rejeter systématiquement toutes les entreprises de la pensée humaine qui se situeraient, au moins au départ, en dehors de la foi. Et tout le monde est probablement d'accord pour reconnaître que de tels projets comportent toujours le risque de graves dérapages.

c. L'objet véritable du débat est peut-être alors d'un autre ordre qu'intellectuel. Ici encore, le judaïsme peut servir de clé. Car, inséparables de la Bible et de l'ouverture critique aux efforts de la rationalité, il y a encore les liturgies dont Jésus a tiré les rites chrétiens fondamentaux. En attachant aux sacrements une importance jugée parfois étonnante, voire excessive, l'archevêque de Paris assume pleinement l'héritage qui n'est pas seulement le sien, mais celui de toute l'Église. La vie sacramentelle, où la Parole de Dieu adressée d'abord à Israël garde une actualité qui devient suprêmement efficace, est le complément indispensable et la condition nécessaire (quoique non suffisante, bien sûr) d'une ouverture où la foi respecte assez la rationalité pour ne pas s'y soumettre.

C'est finalement une foi non pas purement intellectuelle ni seulement expérimentée au quotidien, mais pleinement reçue et vécue là où les signes donnés par Dieu accomplissent ce qu'ils expriment, qui libère l'homme des pièges où menacent de l'enfermer les rationalisations de sa foi. Il ne s'agit pas de verser dans le ritualisme. Mais on ne peut sans doute minimiser le rôle de la liturgie, dans la vie tant publique que privée, qu'en opérant un tri (bien délicat à justifier) entre les éléments constitutifs de la

composante juive du christianisme. On s'expose alors au danger d'un crédit trop rapidement accordé à la rationalité, au nom d'une réception arbitrairement sélective du legs de la première Alliance. Or il n'y a finalement rien à en retrancher, et seulement à substituer à l'attente de la venue du Messie celle de son retour : déplacement infime en même temps que colossal.

LE CHOIX DE DIEU réaffirme ainsi vigoureusement la cohérence de la foi proprement judéo-chrétienne, face aux tentations de la soumettre à d'autres normes que les siennes ou (ce qui menace de revenir au même) de discriminer entre ses aspects essentiels. Il est pratiquement impossible de les intégrer tous en un système (qu'il soit inédit ou « néo » quelque chose) et il est également exclu que l'intelligence humaine démissionne : ce serait dans les deux hypothèses méconnaître le « droit de la foi » — droit à n'être pas réduite ni assujettie, droit *a priori* inconcevable de ne pas réduire ni assujettir la pensée qu'elle vient au contraire libérer, droit qui n'est respecté que s'il est reçu et aimé, et non subi ni conquis.

En parlant de tout et du reste, sans être professeur, écrivain, théologien de métier ni même spécialiste de rien, le cardinal n'a pas abusé du droit que lui donnerait son histoire personnelle, ni même usé du droit que peut revendiquer l'archevêque de Paris : il a tout simplement exercé le droit de la foi et engagé tout baptisé à en faire autant.

Jean DUCHESNE

(20) Sur ce qu'ont représenté pour Péguy l'affaire Dreyfus et la philosophie de Bergson (donc Israël), voir Hans-Urs von Balthasar, *La gloire et la croix, II: Styles, 2 : De Jean de la Croix à Péguy*, tr. fr., Aubier, Paris, 1972, p. 291-307.

Jean Duchesne, né en 1944. Ecole Normale Supérieure de Saint-Cloud, agrégation d'anglais. Enseigne en classes préparatoires dans un lycée parisien. Directeur de l'édition de *Communio* en français. Marié, cinq enfants.