

N° 11



connaître

*Cahiers de l'Association
Foi et Culture Scientifique*

CONNAÎTRE

REVUE SEMESTRIELLE

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

N° 11 - Juin 1999

Rédacteur en chef : Jean-Marc FLESSELLES

Comité de rédaction : Philippe AUROY

Roger de BROUTELLES

Dominique GRESILLON

Jean LEROY

Marc le MAIRE

Bernard SAUGIER

LE NUMERO: 50 F

ABONNEMENTS (voir encadré en dernière page)

ISSN: 1251-070X

CONNAÎTRE

Cahiers de l'Association Foi et Culture Scientifique

SOMMAIRE

N° 11 Juin 1999

EDITORIAL	4
<hr/>	
RATIONALITE DE L'EXPERIENCE SPIRITUELLE	
<i>Expérience spirituelle et rationalité</i>	6
<i>Genèse et logique de l'expérience spirituelle</i> <i>Synthèse d'échanges entre scientifiques</i>	18
<i>Sur les chemins de Thérèse de Lisieux</i> <i>Expérience spirituelle dans un monde de rationalité</i> <i>Christoph Theobald</i>	31
<hr/>	
<i>Les relations science et foi depuis le XIX^{ième} siècle</i> <i>François Euvé</i>	49
<i>A propos du Linceul de Turin</i> <i>Lettre du Père Maldamé et réponse de la rédaction</i>	62
<hr/>	
FORUM	69
NOTES DE LECTURE	81

Editorial

Le thème central de ce numéro de *Connaître* s'intitule *Rationalité de l'expérience spirituelle*. Cela peut paraître étonnant lorsqu'on se souvient que celui du n°10 avait pour titre *Spiritualité et rationalité*. Les deux sujets sont proches. En fait, ce numéro traduit l'évolution de notre réflexion dans l'association au long des réunions de cette année. Nous la retraçons dans une synthèse tirée de nos compte rendus sous le titre *Genèse et logique de l'expérience spirituelle*. Mais sa lecture n'en sera vraiment profitable qu'après avoir pris connaissance de la transcription de l'exposé de Christoph Theobald sur *Expérience spirituelle et rationalité*. En retournant la problématique classique de l'affrontement entre ces deux termes, il ouvre des perspectives entièrement nouvelles. Ces idées sont reprises et élargies sous une forme pastorale dans la conférence qu'il a prononcée lors d'un pèlerinage à Lisieux, et dont il nous a autorisé la publication. On trouvera donc quelques redondances de fond entre ces deux articles, mais il nous a néanmoins paru préférable de conserver le texte de cette conférence dans la richesse de son intégralité.

L'article paru dans le n°10 sur le Linceul de Turin nous a valu une lettre véhémement du Père Maldamé. Ses critiques de méthode étant recevables, et comme nous ne voulons pas polémiquer à propos de ce sujet sensible, nous avons préféré suspendre, avec l'accord de l'auteur, la parution prévue de la deuxième partie de l'article, mais certains points soulevés nous paraissaient appeler une réponse. On trouvera en page 60 l'ensemble des éléments. A nos lecteurs d'apprécier si cet échange d'arguments s'inscrit dans le prolongement des rapports entre science et foi dont l'histoire récente est retracée par François Euvé.

Dans le n°9 de *Connaître*, nous avons lancé une enquête, visant à envisager une réunion nationale et à mieux cerner les attentes de notre lectorat. Ce genre de démarche rencontrant traditionnellement un assez faible écho, nous tenons à remercier spécialement tous les lecteurs qui ont bien voulu nous répondre.

Pour autant qu'on puisse généraliser aux réponses reçues, il apparaît que le lecteur de *Connaître* est souvent enseignant, ou enseignant à la retraite. Préoccupé ou simplement intéressé par les rapports entre science et foi, il est souvent isolé dans sa réflexion et trouve dans *Connaître* des éléments d'approfondissement. En conséquence, il est souvent un lecteur fidèle !

Toutefois, malgré l'enthousiasme perceptible de plusieurs réponses, il ne nous paraît pas possible d'envisager aujourd'hui une rencontre nationale comme nous l'avions initialement cru, car nous n'atteindrions probablement pas un effectif suffisant pour qu'une telle manifestation se justifie.

Or, dans le même numéro, nous annoncions aussi une augmentation de notre lectorat. Las, il ne s'agissait en fait que d'une fluctuation. Nous vous invitons donc à susciter de nouveaux abonnés, car cela présenterait un triple avantage. D'une part, ceci faciliterait le maintien du précaire équilibre financier de la revue. D'autre part, la revue pourrait ainsi mieux jouer le rôle de lien et de lieu de débat qu'elle souhaite être. Enfin, en élargissant le lectorat, nous rendrions à nouveau possible une rencontre nationale !

Qu'en pensez-vous ?

J.-M. F.

Expérience spirituelle et rationalité

Transcription par la rédaction de Connaître d'un exposé oral présenté par C. Theobald au groupe "Foi et culture scientifique" le 9 décembre 1998. Le matériau original de C. Theobald d'où cette réflexion est extraite, est intégralement publié dans un prochain numéro du Supplément (Éditions Le Cerf) consacré à « Éthique et mystique ».

L'exposé que nous rapportons ci-après a été proposé par C. Theobald comme contribution aux réflexions engagées par le groupe "Foi et culture scientifique" sur le thème de la rationalité dans l'expérience spirituelle et mystique. Nous présentons un compte rendu de ces échanges dans ce numéro (p. 17), sous le titre "Genèse et logique de l'expérience spirituelle". Avant cette intervention, le débat portait sur la légitimité de compter la recherche scientifique au nombre des expériences spirituelles. Celles-ci ne se développent-elles pas dans un univers intérieur régi par l'affectivité, à la limite de l'irrationnel ? C. Theobald a désiré montrer que, sans éliminer l'affectivité, la spiritualité véhicule un certain type de rationalité dont il a précisé les contours. De cette description ressortent des critères permettant, affirme-t-il, de discerner l'authenticité de toutes les expériences spirituelles.

Toutefois, le sujet de cette conférence dépasse la question qui en a fourni l'occasion. Elle se présente comme une vaste fresque décrivant la grandeur de l'homme devant la vie lorsque, animé par l'Esprit de Dieu, il assume pleinement la démesure de sa liberté.

Dans son préambule, C. Theobald s'attache à montrer sous quelles

formes la tradition de l'Église Catholique traite le sujet de l'expérience spirituelle. Il en retient quatre caractéristiques.

- *Puisque c'est une expérience, il convient de la raconter.* Les récits en sont généralement autobiographiques. En racontant son expérience, l'auteur de ces récits permet au lecteur de retrouver des éléments de sa propre expérience. On peut citer, par exemple, les confessions de Saint Augustin qui racontent l'itinéraire de conversion de leur auteur. D'autres récits de la même époque ont, pour la spiritualité chrétienne, une fonction fondatrice. Il s'agit de la vie de St Antoine par St Athanase et de la "Vie de Moïse" par Grégoire de Nysse, textes où les auteurs se projettent dans un grand personnage du passé.

Confronter directement spiritualité et rationalité serait s'exposer à la difficulté de n'envisager la spiritualité qu'à travers les diverses doctrines spirituelles, telles celles de Thérèse de Lisieux, Jean de La Croix et autres, et d'analyser celles-ci face à la démarche rationnelle telle qu'elle était comprise à l'époque de leur fondateur. Il convient plutôt d'observer la cohérence entre ces récits et les Écritures, notamment les récits bibliques et évangéliques.

- *Ces récits sont ceux de jeux de relations* : relations qui s'instaurent entre un maître et des disciples; récits dont les quatre Évangiles sont un modèle. Ces derniers décrivent en effet l'itinéraire d'un homme, d'un maître, du début jusqu'à la fin. La fin est très précise : c'est un procès et c'est la mort, si nous laissons provisoirement de côté la résurrection. Le début varie selon les récits. Chez Marc, c'est le commencement de sa vie publique; chez Luc et Matthieu, on part de la naissance, chez Jean, on remonte beaucoup plus haut, jusqu'à son identité comme logos c'est-à-dire à son origine en Dieu. Mais, cela ne suffit pas pour caractériser les Évangiles : ce n'est pas seulement le récit de la vie du maître, c'est en même temps l'histoire de tous ceux et de toutes celles qui croisent son chemin. Ceci est essentiel c'est la relation entre le maître et les disciples qui définit, en première instance, le genre littéraire du texte lui-même. Nous sommes en

présence d'une multiplicité d'épisodes et de rencontres. Parmi tous les personnages du récit, pour quelques uns seulement, on peut suivre l'itinéraire du début à la fin. Les autres apparaissent puis disparaissent aussitôt des textes mais, dans tous les cas, *c'est la croisée des chemins qui est essentielle.*

- ***Dans cette relation, le maître doit s'éclipser au profit d'une intériorisation.*** Le maître initie ses disciples à sa propre expérience, mais ce type de relation est destiné à disparaître. Certes, dans les Évangiles, Jésus est appelé Rabbi (Maître) par beaucoup, notamment par ses disciples, mais il critique ce type de relation. Il déclare en effet : “ *Ne vous faites pas appeler Maître, car vous n'avez qu'un seul Maître et vous êtes tous frères*” (Mat. 23,8). Il reprend en cela la grande tradition prophétique proclamée par Jérémie : “ *Ils ne s'instruiront plus entre compagnons,...car ils me connaîtront tous du plus petit au plus grand*” (Jr 31, 31-34) .

St Augustin a écrit un traité sur le “Maître intérieur” où il reprend la critique que fait Jésus d'une relation hiérarchique entre le maître et le disciple. Il y montre comment Jésus lui-même s'efface en tant que maître pour laisser place au Maître intérieur (c'est-à-dire à l'Esprit Saint). Il cite à l'appui de son propos l'évangile de Jean : “*Il est bon que je m'en aille pour que l'Esprit puisse venir*”. Il rappelle également que dans sa rencontre avec la Samaritaine, Jésus parle d'une source de vie qui jaillit au coeur des croyants. On trouve donc, dans les Écritures et la Tradition une base sûre permettant d'affirmer que dans la spiritualité chrétienne la relation maître-disciple est appelée à s'effacer au profit d'une *intériorisation*, le disciple étant lui-même appelé à devenir un “autre Christ”. Toute la spiritualité en Occident s'appuie sur ce principe. Il y a au départ un enseignement indispensable, mais non suffisant, car on ne peut enseigner un amour ardent. Un tel amour suppose une expérience intime intransmissible que seul le maître intérieur peut révéler par une sorte d'illumination.

- ***Le “Maître intérieur” agit où il veut.*** Il convient en effet de remarquer enfin que, l'Esprit, le “Pneuma”, souffle où il veut. Il est l'esprit

créateur, répandu sur toute chair, qui ouvre radicalement à ce qui dépasse les traditions particulières, car toute tradition ne peut éviter d'être limitative. L'Esprit est l'universalisant par excellence. Par lui nous sommes dessaisis de toute possessivité et provoqués à l'ouverture. C'est pourquoi nous admettons la pluralité des spiritualités. L'Esprit travaille dans toute l'humanité et nous devons reconnaître son action dans les grands témoins de l'humanité ou dans telle ou telle grande figure des autres religions. Toutefois, ceux qui se réclament de l'esprit n'en sont pas toujours des témoins authentiques. Il est donc nécessaire de disposer de critères permettant de discerner l'authenticité des expériences spirituelles.

Nous allons nous efforcer ci-après de dégager ces critères en suivant le schéma de St Augustin que nous venons d'évoquer : après une étape nécessaire de relation avec un maître, le disciple perd le statut de disciple pour parvenir de l'intérieur de lui-même à une expérience spirituelle authentique. Ce cheminement obéit à une logique spirituelle que nous ferons apparaître en nous référant aux récits évangéliques.

Sur cette base nous distinguerons trois étapes caractérisant la logique de l'expérience spirituelle.

Première étape : guérison

Le point de départ, perçu dans les récits, à travers les itinéraires et les rencontres, est une expérience de guérison. Les récits évangéliques ne laissent aucun doute sur ce point. Les épisodes qui s'y rapportent nous livrent facilement leur logique. Chaque fois, il faut que l'interlocuteur de Jésus sorte de la foule indifférenciée et passe le seuil de l'intériorité, c'est-à-dire que le sujet soit confronté à sa propre unicité incomparable. Ces épisodes ont en commun d'être des récits de la guérison de la peur d'être. Le courage d'être se manifeste alors chez celui qui se tient debout devant l'autre, guérison et unicité reconnues, et qui s'identifie dans sa nouvelle posture d'être debout. Ces expériences sont souvent greffées sur des situations d'exclusion sociale,

de maladie ou de culpabilité humaine. Elles apportent au bénéficiaire la joie de la délivrance et de la réconciliation, mais si on relit bien les textes, on découvre qu'elles répondent aussi à une nécessité plus fondamentale, souvent recouverte par une tradition moralisante : nécessité de l'identité et du pouvoir d'être sujet.

Matthieu a admirablement exprimé ces guérisons à l'aide de métaphores empruntées à Isaïe. Il résume leur logique, leur rationalité profonde par des images telles que : *“Il ne brise pas le roseau froissé, il n'éteint pas la mèche qui fume encore”*. On peut lire en effet, dans ces récits de rencontres, l'appel à une démesure proprement divine. Devenir unique face à autrui, n'est-ce pas, à proprement devenir comme Dieu lui-même ? La perspective de cette démesure pourrait faire peur et inciter le sujet à reculer dans l'indistinction, mais, dans la rencontre, il la découvre au contraire comme étant précisément à sa mesure. C'est là la véritable guérison : la démesure découverte comme étant à ma mesure.

La limite entre mesure et démesure est en effet si incroyablement mobile qu'elle ne cesse de tarauder nos consciences ballottées comme un roseau dans le vent : quelle est la démesure à ma mesure ? Nous sommes habitués à des frontières précises. Nous voudrions pouvoir fixer celle-là une fois pour toutes, en comparant nos mesures et en légiférant sur la bonne mesure, la massification (dépersonnalisation) et la production de multiples standards et de modes de vie sur mesure faisant le reste. C'est à cela que Jésus s'oppose dans son combat contre les légistes de son époque : jamais la démesure de l'un ne sera à la mesure des autres.

La guérison consiste précisément à effectuer une traversée heureuse de toutes ces résistances déréalisantes. Elle est le début d'une découverte de Dieu comme manifestation gracieuse de sa démesure à la mesure de tant et tant de mesures humaines devenues toutes de ce fait incomparables. Sans cesse, nous effectuons des comparaisons : c'est aussi cela la massification. Sortir de la masse, devenir unique, c'est traverser la comparaison pour rentrer dans l'expérience de l'unicité et dans la logique de l'unique, logique fondée

sur le fait que la démesure (c'est-à-dire Dieu) est paradoxalement à la mesure de chacun. De ce point de vue, nous sommes tous devenus incomparables, et c'est précisément cette découverte-là que Jésus appelle foi. Jésus ne dit jamais : *“Tu as cru en moi, donc je te sauve”*. Le maître dit au disciple ou à celui qu'il rencontre : *“c'est ta foi qui t'a sauvé!”* Cette foi est la posture qui suppose une guérison possible, à savoir la découverte que je suis un roseau froissé mais non brisé, que je suis une mèche qui fume encore et qui n'est pas appelée à s'éteindre.

Au coeur de cette première étape de l'expérience spirituelle chrétienne, il y a un mot clé qui résume la chose d'un point de vue logique, c'est le mot “dynamis”. Il désigne la première fonction du “Pneuma”, la plus élémentaire. C'est une force qui passe de l'un à l'autre et qui est le courage d'exister (cf. Marc 5,30 : *“Jésus s'aperçut qu'une force était sortie de lui”*). Dans les trois synoptiques, on ne parle pas de miracles, mais de manifestations de puissance, de “*dynamein*”. (dans l'Évangile de Jean, on parle de signe, mais il s'agit d'un autre langage). Grâce à un échange de gestes de puissance qui constitue chacun dans son unicité, une force absolument singulière émerge, qui n'est rien d'autre que ma capacité à tenir debout au bord d'une démesure à ma mesure. C'est la manifestation d'une puissance d'exister, d'un courage d'être que je n'ai pas par moi-même, mais que je reçois d'un autre pour qu'il devienne le mien. Pour discerner l'authenticité d'une expérience spirituelle, la présence de cette force est déjà une première réponse. Elle est, dans le langage biblique, une foi qui transporte les montagnes.

On peut dès à présent remarquer que dans les récits évangéliques, on rencontre un certain nombre de personnages qui, bien que bénéficiaires de cette force, n'en ont pas pour autant suivi Jésus, et ont continué à suivre leur propre chemin. L'expérience spirituelle chrétienne est en effet source d'une prodigieuse ouverture. La puissance d'exister n'en est pas captive. Elle est présente dans d'autres traditions.

Deuxième étape : à égalité.

Une telle guérison est un événement qui remplit tout le champ expérimental du sujet.

Certes, en première instance, la guérison cache la personne de celui qui guérit. Cette éclipse se produit même lorsque la guérison est le fait de la présence de l'autre. Dans les épisodes des évangiles synoptiques, ce n'est pas par sa technicité que Jésus guérit, c'est lui-même (une force sort de lui) et cette identité entre la guérison et celui qui l'apporte occasionne un jeu de cache-cache qui rend libre celui qui est guéri.

Toutefois, cette situation peut occasionner un changement de perspective, ouvrant une nouvelle étape sur l'itinéraire spirituel de celui qui est guéri. Éprouver la présence bienfaisante de l'autre peut, en effet, conduire au désir de le connaître et de connaître ce qui l'habite. Lorsque cela se produit, les récits évangéliques acquièrent une dynamique particulière. On passe du rapport asymétrique guérisseur/guéri à la relation de compagnonnage ou d'amitié, donc "à égalité", selon la parole du Christ : *"Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur reste dans l'ignorance de ce que fait son maître; je vous appelle amis, parce que tout ce que j'ai entendu auprès de mon Père, je vous l'ai fait connaître"* (Jean 15,15).

Symétrie, égalité, réciprocité de l'amitié mutuelle caractérisent la deuxième étape de l'expérience spirituelle, mais sont continuellement menacées par la violence que les Écritures approchent de multiples manières et dans tous ses registres : depuis le plus anodin, l'influence, jusqu'au meurtre et à l'humiliation d'autrui. C'est à ce point qu'intervient la critique que Jésus formule à l'encontre de ceux qui se disent maîtres, pères ou docteurs, car une perspective hiérarchique des relations produit nécessairement une violence.

Cette critique est formulée de deux façons dans les évangiles. Chez Matthieu, on lit des phrases fortes pour redresser une situation où tout est appuyé sur l'asymétrie des relations : *"Pour vous, ne vous faites pas appeler "Maître", car vous n'avez qu'un seul maître et vous êtes tous frères.... Ne*

vous faites pas non plus appeler "Docteurs", car vous n'avez qu'un seul docteur qui est le Christ. Le plus grand parmi vous sera votre serviteur. Quiconque s'élèvera sera abaissé, et quiconque s'abaissera sera élevé" (Mat. 23,8-12). Cette façon de parler est pertinente dans une situation où l'égalité n'existe pas et où l'amitié est de l'ordre de l'exception, mais il n'est pas certain qu'elle possède autant de force que les textes qui émanent de la communauté johannique dont nous avons cité un exemple ci-avant. En effet, après avoir traversé et dépassé tout le registre de l'asymétrie et de la hiérarchie, cette communauté semble pressentir le danger d'une situation qui peut à tout moment basculer dans l'excès inverse et se traduire en fausse humilité. Mais, sans doute aussi, Jean reste attiré par une tout autre métaphore, celle de l'ami, dans l'esprit du Cantique des Cantiques, qui reste une figure idéale pour l'Occident comme pour l'Orient.

Pour mieux saisir la logique de cette deuxième étape, voici un texte de Philon d'Alexandrie, un juif contemporain de Paul et des premiers chrétiens. Il est extrait de son traité sur les songes et les rêves, magnifique commentaire de tous les rêves évoqués dans la bible juive. Il montre bien la logique des étapes décrites ci-avant.

"Tous les amis de Dieu, écrit-il, s'appliquent à échapper au tourbillon des affaires et au tourment des flots,... pour se mettre au mouillage dans les ports calmes et sûrs. Ne vois-tu pas comme il est dit d'Abraham, le Sage, qu'il se tient debout en face du Seigneur, regardant et regardé. L'équilibre de l'âme qui regarde vient de deux choses, de ce qu'elle regarde l'incomparable, et de ce qu'elle est regardée, parce que l'âme que le maître a jugée digne de son regard, il l'a élue pour sa seule excellence, lui-même".

"Quand j'ai découvert ce texte, nous dit C. Theobald, j'ai ressenti une sorte de jubilation, car il est magnifique". On remarque que l'auteur emploie, comme l'évangéliste Jean, l'expression "amis de Dieu", qu'il se réfère à la Genèse (18,22) et en effectue une relecture en voyant dans la figure d'Abraham celle du sage par excellence. Mais ce qui retient surtout notre attention, c'est son expression de la première étape de l'expérience

spirituelle qui consiste à se tenir debout en face du Seigneur et la façon dont il montre que, si l'homme peut y parvenir sans osciller comme une balance, c'est qu'il s'y tient regardant et regardé. Ainsi est annoncée la troisième étape de l'expérience spirituelle qui sera décrite plus loin.

En parlant d'équilibre de l'âme, ce texte touche à ce qui complète et achève la deuxième étape de l'expérience spirituelle. Il introduit en effet l'image de la balance, de l'oscillation entre symétrie et asymétrie, qui marque fortement la tradition chrétienne. L'être humain est sur cette balance, espérant qu'à un moment, elle va s'équilibrer. Être guéri, avoir le courage d'être n'entraîne pas nécessairement qu'on ne balance plus dans le vent. L'équilibre vient de l'Absolu, du regard de l'Unique. Quand je regarde l'Unique, je sors du domaine de la comparaison au moment même où je fais l'expérience que l'Unique me regarde, non après m'être comparé à d'autres, mais précisément en vertu de ce que, comme l'écrit Philon d'Alexandrie, *“l'âme que le maître a jugée digne de son regard, il l'a élue pour sa seule excellence, lui-même”*.

Ce jugement (ou, selon le langage de l'évangéliste Jean la “crisis”) est, dans la tradition chrétienne, une fonction du “Pneuma”. En sortant de la comparaison, Il nous fait entrer dans un équilibre sans nous sortir du mouvement tel qu'évoqué par la métaphore de la balance. L'indifférenciation de la foule est mensongère. Elle induit une erreur qui, d'après les récits évangéliques, s'insinue même dans la communauté des amis de Dieu par le biais de l'ambition hiérarchique. Pour qu'il ne me soit plus nécessaire d'affirmer mon unicité en concurrence avec celle d'autrui, j'ai besoin d'un jugement qui me permet de sortir du tourbillon chaotique, non pas en imposant un ordre extérieur, mais en laissant jouer la balance jusqu'à ce qu'advienne l'Incomparable, c'est-à-dire Dieu, qui crée le repos dans le mouvement. Alors, la balance s'arrête, l'aiguille au milieu, parce qu'elle est en relation avec celui qui est unique et qui me regarde pour ma seule excellence. Le critère du jugement n'est pas extérieur à son effectuation. Il s'effectue dans l'intériorité des regards entre l'incomparable et celui ou celle

qui est élu(e) pour sa seule excellence.

Troisième étape : regardant et regardé, le miroir.

“Se tenir debout devant Dieu regardant et regardé”. Cette formule étonnante nous ramène vers les récits évangéliques où le thème du regard est très présent. Dans l'épisode du jeune homme riche (Marc 10,17-21), Jésus, regardant son interlocuteur, se prend à l'aimer mais suggère en même temps que le regard d'amour appartient à Celui qui seul est bon et peut tout. Le thème du regard revient également chez Paul, dans 1 Cor. 13, 12 : *“A présent, nous voyons comme dans un miroir et de façon confuse, mais alors ce sera face à face. A présent ma connaissance est limitée, mais alors, je connaîtrai comme je suis connu”*.

En regardant, je découvre que c'est un autre qui me regarde dans mon propre regard. Ce mouvement d'inversion du regard a fortement inspiré la spiritualité et la théologie. La tradition chrétienne est partagée, selon qu'elle situe cette expérience du regard maintenant ou après la mort. Saint Anselme est le représentant de la tradition qui maintient toujours ouvert l'écart entre maintenant et après. Il écrit : *“ Que tu es éloigné de mon regard, de moi qui suis présent , si présent à ton regard !”*. Ne parvenant pas à établir l'échange, il se plaint de l'expérience d'absence qui a trouvé sa plus vive expression chez Jean de la Croix. L'autre courant, représenté par Nicolas de Cues, insiste au contraire, sur la coïncidence absolue entre le regard de l'homme et le regard du Père, dès ici-bas. Ces sensibilités sont différentes, mais se situent toutes deux dans une dynamique de mort et de résurrection.

Dans cette troisième étape, le Maître peut communiquer le pouvoir d'exister et son enseignement instruit mon jugement, mais cela doit se produire intimement en chacun de nous. Il n'y a plus rien à enseigner : nous sommes dans le domaine de l'illumination intérieure dont on ne peut rendre compte qu'à l'aide de métaphores. La métaphore du miroir est présente dans le Livre de la Sagesse qui interprète l'énigmatique sagesse humaine comme

le miroir de la sagesse de Dieu, laquelle sera identifiée plus tard au Pneuma. Au chapitre 7, versets 26 et suivants, on peut lire : “*La Sagesse est un reflet de la Sagesse éternelle, un miroir sans tache de l’activité de Dieu et une image de sa bonté. Comme elle est unique, elle peut tout. Demeurant en elle-même, elle renouvelle l’univers et, au long des âges, elle passe dans les âmes saintes pour former des amis de Dieu et des prophètes.*” Dans le Nouveau Testament, la Sagesse est identifiée au Christ, en tant qu’Unique. En Lui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance, mais seul son effacement permet l’accès d’une multitude à une même expérience, chaque fois unique, celle de Dieu qui confirme dans son unicité chacun de ceux qui y accèdent et qui savent aussi la transmettre.

Ainsi, nous pouvons appeler cette troisième étape de l’expérience spirituelle celle de la *réflexivité* en disant avec Paul : “*Nous tous, le visage dévoilé, nous reflétons à l’instar d’un miroir, la gloire du Seigneur.*” Nous pouvons également, avec les orthodoxes, y voir en oeuvre la fonction de la *transfiguration*, c’est-à-dire l’immanence de la gloire de Dieu en chaque être devenu absolument unique, s’il passe de la peur d’être au courage d’être par le jugement et s’il vainc la violence, la comparaison et l’asymétrie pour rentrer dans l’expérience mystique par excellence, c’est à dire devenir image de Dieu.

Pour conclure, il apparaît qu’en faisant le récit de l’expérience spirituelle, appuyé d’abord sur les évangiles, puis sur des témoignages multipliés au cours de l’histoire, en y décelant la logique interne qui les animent, nous obtenons une réponse à la question du rapport entre l’expérience spirituelle et la rationalité. Nous dégageons également des critères permettant de discerner l’authenticité des expériences spirituelles au delà des frontières de notre propre tradition.

Il est important de s’en tenir *simultanément* aux critères attachés aux trois étapes que nous avons décrites. Par exemple, le critère de réflexivité pris isolément peut facilement glisser vers des formes d’esthétisme ou de

spiritualisme. Il doit être associé à la nécessité fondamentale pour tout être humain de vaincre la peur d'exister, d'accéder à la puissance d'exister. La question de la violence et de la hiérarchie dans nos sociétés doit être posée pour juger de l'authenticité de toute expérience spirituelle. Au bout de cette démarche exigeante se trouve la perspective de l'autonomie, de la libération de la contrainte des maîtres et des docteurs. Cela fonde notre cheminement vers l'égalité.

Genèse et logique de l'expérience spirituelle

Synthèse des réflexions échangées au cours de réunions de l'association "Foi et culture scientifique"¹.

Au début de la session dont nous rapportons ci-après l'activité, nous avons engagé nos réflexions dans le prolongement de celles publiées dans le numéro dix de *Connaître* sous le titre "Spiritualité et rationalité".² Rapidement ensuite, nous avons fait éclater les frontières où nous avons cantonné cette question. Sans doute avons-nous désiré nous débarrasser des figures convenues, héritées d'un passé conflictuel, qui suivent comme leurs ombres les mots de spiritualité et de rationalité, quand il sont accolés. Derrière le premier se profile l'image d'une religion aliénante, et derrière le second la caricature d'un scientifique vivant au plus près d'une logique réductrice. Deux contributions importantes se sont employées à chasser ces ombres. La première, présentée par P. Auroy, a déjà été publiée dans notre précédent numéro sous le titre de "Terre promise"³. Elle a brisé l'image étriquée du chercheur, tandis que la seconde, de C. Theobald⁴, a montré comment la spiritualité chrétienne est, pour l'homme, un chemin rationnel vers son épanouissement dans l'autonomie. Pour pratiquer cette chasse aux idées reçues, il faut être attentif à ce que nous disent des hommes qui

¹ Ce texte est présenté sous la signature collective de notre Rédaction. Il s'appuie sur les comptes rendus des réunions des 14 octobre, 4 novembre, 9 décembre 1998 et 10 février 1999, établis par J. Leroy.

² "Spiritualité et rationalité". Étude collective, *Connaître*, n° 10, p.6.

³ P. Auroy, "Terre promise. La recherche scientifique, une aventure mystique?", *Connaître*, n° 10, p. 17.

⁴ "Expérience spirituelle et rationalité", *Connaître*, n° 11, p.6.

racontent leur propre histoire intérieure. Ces récits autobiographiques ne s'expriment pas dans le langage des doctrines, mais décrivent des expériences. Appuyer nos réflexions sur ces récits fut un choix de méthode que nous avons confirmé après un premier échange, rapporté ci-après, en manière de préface à notre étude.

Rationalité du contenu ou de la démarche ?

Nous avons précédemment décrit et illustré l'alliance de la spiritualité chrétienne et de la rationalité en faisant ressortir les analogies de nos démarches dans notre vie de croyant, d'une part, et dans celle de chercheur lorsque, d'autre part, nous élaborons des solutions aux problèmes scientifiques. Ces deux démarches, disions-nous, ont en commun de s'appuyer l'une et l'autre sur une infrastructure doctrinale ou théorique qui permet de focaliser notre attention sur la gestion rationnelle de l'expérience. Celle-ci implique une attitude d'écoute et d'accueil. En restant fidèles à cette attitude aussi bien dans notre vie de foi que dans celle de chercheur, nous pouvons assurer notre unité intérieure. Aussi avons-nous témoigné être des scientifiques heureux de croire.

Reposant sur une analogie d'attitude, cette affirmation peut paraître irénique. Elle néglige les réticences que beaucoup ressentent sur le fond, doutant de la rationalité de la doctrine et des croyances qui servent d'assise à la foi. Parmi ces réticences, la principale porte assurément sur l'existence de Dieu ou sur l'image que l'on propose de Lui. Pourquoi avons-nous semblé ignorer ces problèmes ? Est-ce parce que notre foi se situe, dans le champ de rationalité, parmi les propositions "vraies" mais indémontrables, selon une terminologie issue des travaux mathématiques de Gödel ? L'analogie d'attitude dont nous faisons état va-t-elle jusqu'à nous faire adopter, dans le domaine existentiel, la méthode scientifique consistant à mettre en oeuvre des propositions axiomatiques, souvent envisagées initialement sur la base d'une intuition et dont la véracité ne peut être mise à l'épreuve que par leurs

conséquences ? Dans ce cas, sur quels “fruits” établir la validité de l’axiome “Dieu existe” ? Est-ce ceux observés dans le comportement collectif des croyants, ou s’agit-il des bénéfices recueillis grâce à une expérience personnelle qui implique d’avoir, par anticipation, fait le saut de la foi et de s’y être engagé activement ? Ne va-t-on pas achopper sur des contre-exemples tels, par exemple, l’existence du mal ?

Ces interrogations ont appelé trois remarques.

Introduire la proposition “Dieu est” comme un axiome entretient une confusion entre les diverses significations du mot “vérité”, que nous nous sommes efforcés de décrypter lors de notre session 1997-98⁵. Nous avons alors rappelé que la notion de vérité n’a pas la même portée dans un système formel où elle signifie simplement un état de cohérence avec les axiomes du système et d’accord avec les règles de la logique, et dans une situation existentielle où il s’agit d’une perception de la justesse ou de la pertinence d’un comportement qui ne relève plus seulement de la rationalité logique. L’adhésion à une foi est une démarche qui dépasse les possibilités de la déduction logique, mais dans cette démarche, la réflexion rationnelle peut s’exercer pour éprouver la cohérence de l’option choisie, qui elle-même échappe à une formalisation stricte.

C’est dans ce dernier champ de réflexion qu’apparaissent des tensions provoquées par le contenu de la foi, tensions qui n’ont pas fait l’objet de nos débats actuels, mais qu’il est tout à fait opportun de rappeler. Il ne convient pas, en effet, sous le prétexte que la vérité scientifique et la vérité religieuse ne se situent pas sur le même plan, de s’immuniser contre des conflits qui persistent et qui se sont manifestés vivement dans le passé. Il y a là un point important qu’il ne faut ni sous-estimer ni négliger.

Toutefois, reprendre le problème de l’existence de Dieu sous la forme axiomatique serait un retour vers une théologie scolastique complètement abstraite dont on connaît toutes les difficultés. En réalité, il

⁵ Plusieurs articles ont rapporté ces travaux dans le numéro 9 de *Connaître*.

semble qu'aucun d'entre nous ne réfère sa foi à l'axiome "Dieu est". Il serait réducteur de confronter directement chaque spiritualité, assimilée à une doctrine, à une notion de rationalité qu'il faudrait replacer dans le contexte historique où elle a été formulée. Les spiritualités sont en effet exprimées dans toute leur richesse et toute leur complexité par des récits autobiographiques où l'auteur, faisant état de son expérience spirituelle, permet au lecteur de retrouver des éléments de sa propre expérience, expérience toujours unique comme celui qui la vit.

Les chemins de l'homme spirituel

Puisque, pour prendre la mesure de la spiritualité, il convient de s'appuyer sur des textes où l'auteur "se raconte", notre groupe se trouve à nouveau placé sur un terrain où il est question de démarche, de comportement, de motivations. Il risque d'encourir le reproche de se livrer à une étude descriptive de la vie spirituelle et d'esquiver les problèmes de fond. Cependant, en nous efforçant de saisir la spiritualité à son éclosion, puis de la suivre dans son développement jusqu'au point où elle atteint sa maturité, nous pouvons faire ressortir un autre champ de rationalité, celui où la démarche et le cheminement de l'homme qui s'efforce de construire son unité intérieure s'affirme de façon cohérente et logique.

Dans son article intitulé "*Terre promise*"⁶, P. Auroy s'est intéressé à la phase primaire de l'expérience mystique, celle qui surgit de la condition humaine avant toute systématisation doctrinale. Il s'est appuyé sur plusieurs textes et plus particulièrement sur le livre autobiographique de François Jacob, "*La Statue Intérieure*". Il a laissé se manifester ce qui émane du cœur de cet ouvrage. Écrit par un incroyant, ce texte montre que l'expérience mystique peut être vécue en dehors d'une confession explicite de foi

⁶ Voir la référence ³. L'essentiel de cet article a été exposé par P. Auroy lors de notre réunion de novembre 1998.

religieuse, notamment de foi chrétienne ; venant d'un scientifique, il décrit, bien sûr, une aventure commune à toute humanité mais vécue dans un cadre tel qu'on peut y percevoir ce qu'il y a de mystique dans la recherche scientifique. Nous ne revenons pas sur cet article qui demande une lecture intégrale si l'on veut bien situer dans leur contexte les quelques réflexions du groupe qui sont rapportées ci-après. Rappelons toutefois, en bref, le visage du mysticisme qui y est tracé.

L'expérience mystique naît de la perception d'une profonde déchirure intérieure et du sentiment d'une absence. Elle prend corps en surmontant l'un et l'autre dans un désir d'unité et de simplicité. Le mystique est donc tendu vers un dépassement de cette déchirure et habité par l'espoir que l'unité aura le dernier mot. Il mène un rude combat contre la dualité qui le déchire, qu'il perçoit comme un paradoxe intérieur dont il se rend lui-même vivement conscient, jusqu'à qu'il lui devienne tellement insupportable que la seule issue possible soit une fusion restaurant l'unité. Chez un mystique "dur" comme Jean de la Croix, la lutte passe par la "mort intérieure" qui, à travers la perte de tous les repères qui sculptent la statue intérieure, conduit jusqu'à l'illumination et la fusion à Dieu.

L'ensemble de l'exposé de P. Auroy a créé dans le groupe un certain effet de surprise. Les questions posées à son issue reflètent, pour la plupart, le désir des auditeurs de bien situer la notion de spiritualité qui y est décrite par rapport à leurs repères et de faire ainsi, implicitement, le point pour eux-mêmes de leurs motivations dans la recherche scientifique. Ces questions sont regroupées ci-après autour de trois pôles d'intérêt.

Agnosticisme et expérience spirituelle Les critères retenus par P. Auroy pour caractériser l'expérience mystique dessinent une structure d'accueil assez large pour qu'on puisse reconnaître comme mystique bien des expériences humaines. Peut-être, sommes-nous tentés de penser que la seule expérience mystique est celle des chrétiens et en éprouvons-nous des difficultés pour comprendre la définition élargie proposée ici. Mais

l'expérience mystique chrétienne, tout en étant spécifique, n'est pas étrangère aux autres. Elle peut et doit communiquer avec elles.

Parmi ces expériences humaines, la plus élémentaire est sans doute celle du deuil qui engendre le désir de rétablir un autre type d'unité avec la personne perdue, ou de trouver un dérivatif au vide profond qui est ressenti. La volonté de dépasser, grâce à la science, les apparentes incohérences du monde, pour le comprendre comme un tout, est animée par un désir d'adéquation de notre esprit à la nature qui nous constitue et nous entoure. Dans ce contexte, la recherche scientifique apparaît comme une confrontation avec la nature.

En affirmant que, dans cette confrontation, c'est à l'homme seul de "*faire jaillir la symphonie*", F. Jacob adopte une attitude apparemment orgueilleuse qui suscite quelques réserves au sein de notre groupe. Il est vrai, en effet, que cette attitude conduirait à une impasse, notamment au plan de l'éthique, si le chercheur ne trouvait d'autres ouvertures en collaborant à une oeuvre collective qui implique des relations humaines multiples. Certes, ce n'est pas sur le discours scientifique que l'on peut compter pour initier des échanges sur les motivations personnelles, car ce discours doit rester aussi neutre que possible. Mais, les débats parallèles à la science qui suscitent des questions d'ordre philosophique ou éthique, laissent à chacun l'espace nécessaire pour témoigner d'une expérience spirituelle et la possibilité d'une appréciation et d'un choix libres.

Critères d'authenticité Parmi les expériences spirituelles, l'expérience mystique est plus manifestement visionnaire et conduit à "l'illumination". Les textes des mystiques eux-mêmes en expriment mieux le contenu que les écrits hagiographiques rédigés par d'autres. Ils sont d'une lecture difficile qui demande à y revenir à plusieurs reprises. Ceux qui ont eux-mêmes l'expérience personnelle d'une déchirure sont mieux préparés pour en saisir la signification. Il s'agit d'entrer dans un univers insolite par le truchement d'un récit qui laisse entrevoir l'indicible et l'incommunicable. Si

pour y parvenir, le mystique utilisait un langage conceptuel, s'il employait le langage de la raison, il n'atteindrait pas son objectif. Mais lorsqu'il utilise un langage symbolique et métaphorique, il crée un monde qui lui échappe et dont il n'est pas sûr qu'il ne suscitera pas chez le lecteur autre chose que ce qu'il a voulu dire. Pourtant, au moins en régime chrétien, l'expérience spirituelle ne peut se passer de communication avec autrui par la parole ou par l'écrit. L'homme est un être parlant, sa pensée est liée à son langage.

Cette situation ne manque pas de susciter des réticences quant à la possibilité de vérifier l'authenticité et de reconnaître la justesse de l'expérience décrite. L'authenticité est une qualité du récit qui suppose la droiture et la sincérité de l'auteur. Elle rend possible la communication. Mais c'est aussi une qualité de l'expérience elle-même, et il semble essentiel de passer par l'épreuve de l'expression pour la vérifier. La distance qui sépare ce qu'on arrive à dire de ce que l'on vit en profondeur permet de la jauger. L'inadéquation des mots donne conscience du caractère indicible de ce qu'on éprouve.

Vient alors le temps où il faut laisser un espace au silence, et où la poésie conquiert sa place en inventant des expressions paradoxales pour tenter de dépasser les limites du langage de la raison. La musique y parvient également, mais, elle aussi, laisse à l'auditeur une marge d'interprétation si large qu'il peut y percevoir un message que le compositeur lui-même n'était pas capable de concevoir. Il y a interférence entre deux fonctions de l'art. A la recherche de la beauté, toute oeuvre d'art, avant même d'être un langage, est déjà en elle-même une expérience spirituelle qui se donne à partager et traduit la volonté de son auteur de dépasser la condition humaine et sa finitude.

Limites des critères Ceux qui restent à l'extérieur de toute expérience spirituelle butent sur un discours dont le message dépasse les mots prononcés. Ils le rejettent ou demandent des garanties qui en démontrent la justesse et la rationalité. De leur côté, ceux qui tiennent ce

discours accentuent l'effort de rationalité que leur impose la mise en récit de leurs expériences. Des récits élaborés sont mis en forme lorsque le rédacteur est convaincu que son expérience a acquis une consistance telle qu'elle possède une valeur d'exemplarité. A un stade plus avancé de méditation et d'expérience, l'auteur leur donne une présentation stylisée et les situe dans un contexte normatif. Par exemple, les fondateurs de la mystique chrétienne ont présenté leurs récits sous une forme telle qu'ils puissent être lus comme une interprétation des récits évangéliques. Ces relations de plus en plus construites ne font pas ombre aux récits spontanés, mais, plutôt, par leur proximité, leur confèrent du poids.

Malgré ces efforts, la demande de critère permettant à quiconque d'identifier et d'authentifier les spiritualités justes et valables n'est jamais pleinement satisfaite. L'établissement de tels critères se heurte à l'altérité inviolable de l'homme qui se tient seul devant son destin, ou, s'il est croyant, qui est conscient de se tenir "*debout devant Dieu, regardant et regardé*". Il reste alors l'ultime critère qui porte sur la manière de vivre de celui qui se prévaut d'une expérience spirituelle, puisque, avant de pouvoir être exprimée, cette expérience est une étape vécue et engage toute la personne. Mais cette évaluation exige souvent un certain recul et de la patience. Il est clair, par exemple, qu'une institution comme l'Église ne peut pas toujours se permettre d'attendre avant d'exprimer sa méfiance.

Le danger de certaines sectes, conduites par des gourous dominateurs, est, bien sûr, dans tous les esprits car la nocivité de certaines spiritualités peut se trouver longtemps occultée. Certains aspects des religions orientales demandent à être éclaircis. Par plusieurs de ses questions, le groupe montre qu'il ne confond pas tolérance et relativisme, et qu'il garde un désir insatisfait, celui de disposer d'un ensemble cohérent de critères permettant d'apercevoir et d'identifier l'authenticité et la validité de toute spiritualité. Ainsi donc, pour une partie de nos débats, il apparaît que la visée sécuritaire ait dominé dans les esprits la quête de rationalité.

Les voies de la spiritualité chrétienne

Les considérations qui précèdent font bien apparaître qu'une part de l'expérience mystique échappe à toute expression et justification rationnelle. Cette constatation se fait jour au sein d'une problématique qui, partant d'une définition de la rationalité communément admise, ne parvient pas à intégrer la liberté, l'unicité et l'inviolabilité de l'homme. Dans l'exposé dont nous rendons compte dans cette revue ⁷, C. Theobald a désiré aborder le même problème en partant de l'expérience spirituelle pour en démontrer la logique. La spiritualité chrétienne est présentée comme un modèle dont sont tirés des critères applicables à toutes les spiritualités.

A - La logique de la guérison

Au point de départ de toute vie humaine se présente un choix inévitable : celui de prendre ou non sa vie en main. Vaincre la peur d'être, accéder à la puissance d'être est la première étape de la vie spirituelle. C'est une expérience de guérison opérée dans un environnement social, symbolisé par la figure du maître. Mais cette figure doit s'éclipser au bénéfice d'une situation où l'homme est à égalité avec ceux qui l'entourent, responsable de ses actes et de ses jugements, et, finalement, "*debout devant Dieu, regardant et regardé*".

La logique de ce processus veut que la communauté, qui en est toujours actrice, se dessaisisse de toute volonté de domination et de toute violence. On peut rapprocher cette condition des visées de la déclaration universelle des droits de l'homme. Le mot clé de cette logique est le respect de la personne dans son unicité, de telle sorte qu'elle échappe à

⁷ L'exposé oral, présenté à notre réunion du 9 décembre 1998, est rapporté page 6 sous le titre "Expérience spirituelle et rationalité"; il est vivement conseillé d'en prendre connaissance avant de poursuivre la lecture de ce compte rendu.

l'indifférenciation dans la masse. Ainsi se trouvent posées les questions des rapports hiérarchiques, de la violence sociale et institutionnelle auxquelles répond le récit du lavement des pieds dans l'évangile de Jean (Jean 13, 4-17), qui met au premier plan la notion de service. Il est remarquable que le quatrième évangile ne nous raconte pas l'institution de l'Eucharistie, mais cet épisode montrant que l'essentiel de l'expérience spirituelle chrétienne ne se joue pas dans l'Église ni dans la maison liturgique, mais dans la profanité de l'existence, là où il s'agit de "laver les pieds" de quelqu'un.

Le respect de la personne conduit à suivre la "règle d'or" qui existe dans toutes les grandes traditions spirituelles et exige de faire à autrui tout ce qu'on voudrait qu'il fasse pour nous. C'est le rejet de la violence. Mais ce critère, bien que simplement exprimable n'est pas d'une application simple. Dans ses implications radicales, il peut apparaître déraisonnable, car dans une situation de violence, jusqu'où aller ? Lorsqu'il y a un conflit armé, le seul choix rationnel est parfois de s'exposer, de façon déraisonnable, à la violence d'autrui pour désamorcer l'enchaînement destructeur de la vengeance et de la méfiance.

B - Étapes spirituelles et critères de discernement

La rationalité mise en oeuvre dans l'exposé de C. Theobald est celle de la démarche puisqu'elle apparaît dans le déroulement d'une expérience accompagnée, forme d'apprentissage respectueux de la personne du disciple. On peut assurément penser qu'au cours de ce pèlerinage spirituel, le maître propose au disciple un fond de doctrine, mais cela n'est pas détaillé dans le texte. A l'issue de ce parcours, le maître se dessaisit de sa position de maître pour laisser le disciple à sa propre autonomie, sous la lumière de l'Esprit-Saint.

La présentation systématique de cette démarche a entraîné sa décomposition en étapes. Cela peut nous égarer si on y voit une procédure. Ces étapes servent à expliciter des dispositions intérieures qu'il convient de regarder comme un tout indissociable et d'adopter ensemble pour définir les

critères de validité et d'authenticité des expériences spirituelles. Ce tout indissociable est porteur d'une logique. Il constitue un lieu d'accueil structuré, ouvert à une multitude de modalités d'expériences vécues à des degrés divers d'accomplissement. Dans ce lieu d'accueil, les critères gardent la marque de leur origine : ce sont des accompagnateurs éclairant le chemin vers l'émancipation.

Ces derniers points sont précisés pour faire écho aux difficultés que soulève la prétention de retirer de l'expérience spirituelle chrétienne, en quelque sorte, une "logique-étalon" applicable aux autres spiritualités. En effet, la troisième étape n'est ni dissociable ni accessible aux agnostiques puisqu'il s'agit d'une relation à Dieu. Ce n'est pas qu'elle leur soit refusée, mais elle est pour eux inaudible ou inconcevable. En outre, selon une opinion courante, aussi bien chez les incroyants que les croyants, c'est dans cette étape que se situe l'expérience mystique, à tel point que les premières et deuxième étapes n'apparaissent pas essentielles, mais hors sujet. Ainsi, pour accéder au champ de l'expérience mystique, une confession de foi en Dieu serait nécessaire.

Cette objection a entraîné une mise au point, car elle ne peut être acceptée dans le cadre de ce qui a été exposé. Il y a dans l'expérience chrétienne de Dieu quelque chose qui est de l'ordre de l'effacement et appartient à la logique de l'amour. Dieu n'oblige pas l'homme à croire en Lui. La création est observable comme si Dieu n'existait pas, et le soleil brille pour tous. C'est parce qu'on a imaginé de disjoindre les étapes que l'objection a pris corps. L'expérience spirituelle commence dès la première étape, c'est-à-dire dès qu'il y a passage de la peur d'être au courage d'être. Pour le croyant, la troisième étape est celle qui explicite ce qu'il a déjà éprouvé dans les précédentes.

Parmi ces étapes, les deux premières sont vérifiables par un observateur extérieur, mais la troisième, qui est un état de transfiguration, reste un secret entre Dieu et l'homme. Là se situe la frontière de l'inviolabilité de la personne qui a pour conséquence qu'aucun ensemble de

critères ne peut prétendre saisir et emprisonner la certitude d'authenticité. Ne reste alors que la possibilité de juger l'arbre à ses fruits, dont nous avons déjà évoqué les aléas.

Culture scientifique et spiritualité

Le regard que nous avons porté sur la place de la spiritualité dans la culture scientifique s'est élargi au cours de cette session. Nous nous sommes émancipés de la problématique spiritualité-rationalité où subsistent les soupçons, devenus congénitaux, de la querelle science-foi. Nous avons confirmé une méthode de travail que nous pourrions illustrer par un portrait exemplaire accompagné d'une "histoire intérieure", sorte de clef donnant accès à la compréhension d'une multitude de trajectoires humaines, toutes uniques. Pour écrire ce récit, nous nous inspirerions du texte de P. Auroy qui nous en fournirait de nombreux traits du personnage et de ses comportements. Nous pouvons affirmer que, pour ce personnage, animé par un vif désir de dépasser la condition humaine et sa finitude, la participation à la recherche scientifique prendrait valeur d'expérience spirituelle, mais le tableau ainsi tracé comporterait des lacunes, car nous ne disposons pas, pour le terminer, de tous les éléments nécessaires .

Quelques touches diverses ont été apportées à ce tableau, tendant à faire valoir des analogies de parcours entre recherche scientifique et spiritualité. Plusieurs d'entre nous , au cours des débats, ont signalé ces points de concordance. L'un a fait remarquer que, dans les deux cas, il y a investissement complet de la personne, l'autre a rappelé que le point d'intervention de la rationalité se situe ici et là, au stade de la définition et de la mise en oeuvre de critères d'authenticité. Il est également significatif que, malgré la présence de mécanismes qui, dans le milieu professionnel de la recherche, font violence, les rapports entre les scientifiques échappent largement à la massification. Il existe entre tous une égalité qui se traduit par la possibilité, pour chacun, de défendre une idée et d'être écouté.

Quelque soit l'étendue ou la profondeur de ces concordances, elles ne rapprochent pas les points de vue jusqu'à rendre recevable, par le milieu des chercheurs, le discours que nous tenons sur la spiritualité. Il n'est pas non plus certain que les principales réticences rencontrées se situent sur le terrain de la rationalité. Certains d'entre nous ont pu observer, dans diverses circonstances, l'existence de "points aveugles". La tradition spirituelle chrétienne apparaît tout à fait inaudible par certains qui n'imaginent pas que la religion ait quelque rapport avec le "courage d'être". Ils n'y voient qu'un ensemble de croyances appuyant une conception de l'univers. Mais d'autre part, comme l'a remarqué l'un de nos collègues géologue en présentant les idées de Teilhard, les préoccupations et le langage scientifiques ne disent souvent rien à certains de ses auditeurs férus de philosophie. En émancipant notre regard de quelques schémas convenus, l'optique mise en œuvre dans cette étude permettra sans doute d'approcher, de façon plus pertinente, la question de l'incroyance en milieu scientifique.

Sur les chemins de Thérèse de Lisieux *Expérience spirituelle dans un monde de rationalité*

Christoph Theobald

L'article suivant a été rédigé à partir de la conférence délivrée par le Père Christoph THEOBALD à Lisieux le 11 avril 1999, à l'occasion de la session-pèlerinage organisée sur le même thème par le diocèse d'Évry-Corbeil-Essonne (un récit de cette session est présenté dans les pages « forum » de ce numéro, page 68). Cette conférence est située dans le contexte de la préparation de ce pèlerinage, celui d'une présence discrète de Thérèse Martin. Le livret des participants reprenait en effet plusieurs passages significatifs des écrits de Thérèse, de son désir immense, son humour et son réalisme. La conférence reprend également les échanges et carrefours de la journée, qui avaient tracé des « chemins de vérité » à travers trois aspects de l' « expérience » : l'expérience scientifique, l'expérience personnelle, et l'expérience spirituelle.

I.- Explication du titre donné à ce chemin :

"l'expérience spirituelle dans un monde de rationalité" .

En allemand, pour dire *l'expérience*, on utilise le terme "*Erfahrung*". Entendre aussi derrière "*fahren*" "*voyager*". On utilise le même terme "*Erfahrung*", pour "*l'expérience scientifique*", une sorte de voyage dans un laboratoire, un chemin... et "*l'expérience personnelle*" qui est aussi un chemin. "*L'expérience spirituelle*", en plus, est un genre de voyage, un itinéraire... Et l'archétype de ce mot "*expérience*", dans notre tradition, est double. Nous avons l'image d'Abraham, le voyageur. Il n'est pas revenu au point de départ. Son voyage est orienté vers une Terre Promise.

Mais il y a une autre image archétypale, c'est d'Ulysse, image du grand Voyageur, qui a donné le mythe d'Ulysse, en Grèce. Lui, est revenu au point de départ. Dans notre culture occidentale, nous vivons toujours avec ces deux archétypes, ces deux images pour préciser ce que veut dire "*Erfahrung*", "*expérience*".

Les trois étapes : expérience scientifique, expérience personnelle, expérience spirituelle, qui rythment notre journée, sont importantes à traverser mais elles signalent tout de suite un problème : l'expérience spirituelle est-elle déconnectée, désincarnée, en déconnexion par rapport à l'expérience personnelle ou l'expérience scientifique, ou bien y a-t-il, en dernière instance, une visée d'unité, une unité difficile à atteindre, nous rappelant à un certain réalisme ? Les trois niveaux ne sont pas si faciles à rejoindre, à unifier. Souvent, nous avons vécu dans des mondes séparés : le monde scientifique, le monde professionnel... la vie personnelle, privée... et la vie spirituelle pour le dimanche... Mais, la visée, c'est l'unification, c'est l'unité intérieure. Nous retrouvons là, le grand principe chrétien qui est plus qu'un principe, qui est une réalité vécue, une "*personne*", c'est-à-dire, le principe de l'incarnation. Une expérience spirituelle qui n'est pas réellement inscrite dans une expérience personnelle humaine, professionnelle, politique, n'est pas vraiment une expérience spirituelle. Il en va ici du terme "*spirituel*".

1- *L'expérience humaine*

Nous avons une très belle métaphore pour caractériser notre expérience humaine, c'est la métaphore du "*Chemin*" et du "*Pèlerinage*". Toute expérience humaine est un itinéraire absolument unique qui croise d'autres itinéraires. C'est au carrefour que des choses importantes se passent. C'est ainsi dans l'Évangile. C'est un itinéraire entre un commencement et une fin, entre la naissance et la mort. Mais, la naissance et la mort sont les deux événements principaux de notre vie qui nous échappent. L'unité intérieure de notre itinéraire est donc essentiellement inachevée. C'est important. C'est même la racine de notre vie spirituelle. Notre itinéraire est inachevé. Nous

vivons toujours au présent. Mais ce présent dans lequel nous vivons est chargé de toute une mémoire. Et ce qui est émouvant quand nous partageons, c'est que progressivement, cette mémoire émerge : plusieurs fois, les uns et les autres, nous nous sommes racontés des épisodes de notre existence. C'est donc notre mémoire, au présent, qui se met à travailler, mémoire chargée (c'est une sorte de sédimentation) d'épisodes de notre existence qui s'inscrivent dans notre visage, notre regard, les rides, etc. Ce sont les traces corporelles de notre mémoire.

En même temps, cette mémoire au présent est faite de multiples reprises. Aujourd'hui, je relis les choses parce que, hier, j'ai vécu quelque chose qui est tout à fait important pour moi et qui crée un avant et un après ; et je relis aujourd'hui ma vie autrement qu'il y a dix jours, ou qu'il y a deux ans ou dix ans. Ce sont des reprises et nous réintégrons continuellement l'inattendu, des choses qui sont nouvelles, des rencontres ; c'est à partir du nouveau que nous relisons l'ancien. Mais, l'unité de son itinéraire échappe radicalement à l'homme. Cette unité est devant nous et c'est quand nous serons morts, que d'autres pourront dire le mystère de l'unité de notre existence. C'est ce caractère radicalement inachevé de notre itinéraire qui est à la racine de la question du sens. *Nous savons tous que nous n'avons qu'une seule vie.* C'est le point le plus important : nous le savons ! Et le poids de notre existence disparaîtrait si nous ne savions pas que nous n'en avons qu'un seul exemplaire, *un exemplaire, une seule vie!* Et cette vie qui est la mienne, l'itinéraire, que je sais inachevé !

C'est à cet endroit qu'apparaît la question du sens. Quel sens, quelle orientation donner à mon existence ? Personne ne peut le faire à ma place.

L'expérience de la liberté et, finalement, l'expérience de foi s'enracinent ici. Il n'y a pas de vie humaine sans foi, sans donation de sens. Il y a des situations, des épisodes clés dans notre existence, sur notre chemin, qui nous révèlent ce paradoxe qui fait notre vie humaine : une unicité inachevée appelée à donner sens.

D'abord, les rencontres. L'autre, j'ai besoin de lui pour qu'il me renvoie à ce que je suis ; c'est l'autre qui me rend responsable. C'est devant l'autre que je découvre que je suis libre et responsable. Un exemple : quand on parle avec des fiancés, avec des gens qui commencent un chemin de partenariat, on découvre le désir de chacun de ramener l'autre dans son berceau, son pays natal, dans sa propre famille ; comme si à un moment donné, parce qu'on se découvre unique, il fallait refaire tout le chemin déjà vécu pour que la rencontre soit vraiment une rencontre entre deux personnes uniques chacune avec sa mémoire.

L'expérience de fidélité :

Autre élément tout \ddagger fait essentiel qui nous renvoie au caractère inachevé de notre existence. Quel pari de rester fidèle à quelqu'un d'autre jusqu'au bout. C'est là où se révèle le mystère de l'unicité de notre vie.

L'expérience de maternité et de paternité :

Autre situation absolument singulière qui nous appelle à donner sens. Engendrer des êtres uniques ! C'est ça la paternité et la maternité. C'est une prodigieuse expérience à la fois de souci pour l'autre et de dépossession de soi.

Les expériences négatives :

Les échecs, la maladie, le handicap, le chômage, le deuil. Ces expériences, on peut les renier. On peut essayer de les oublier. Dans nos itinéraires propres, il y a beaucoup d'oubliés. Je peux aussi me révolter... Comment les intégrer dans mon existence et en faire des marques mêmes de mon unicité ? Une chute de mon image de moi se produit dans ces expériences négatives. L'unique que je suis dépasse infiniment l'image que je m'en fais. J'ai à me recevoir. J'ai à donner sens à mon existence qui est à la fois unique et encore inachevée.

2- L'expérience spirituelle

Il y a comme une sorte d'appel au cœur de toute existence humaine.

C'est l'appel à donner sens à ce qui est unique. C'est au cœur de cet appel qu'émerge l'expérience spirituelle. En toute situation de vie, en tout épisode d'une certaine importance de mon existence se cache comme une parole silencieuse, justement, l'appel à donner sens. C'est là qu'émerge la foi comme une expérience spirituelle en rapport à l'unicité de mon itinéraire. La foi qui est cette capacité de m'orienter et de me laisser orienter vers le Dieu Unique. C'est Dieu qui est à l'origine de mon existence, c'est ce que la foi confesse. L'homme spirituel (ou la femme spirituelle) est celui (ou celle) qui entend, dans les épisodes les plus importants de son existence, la parole qui lui dit : *"tu es mon fils, tu es ma fille, c'est aujourd'hui, au présent, que je t'engendre unique"* ! Les humains ont l'habitude de lire leur itinéraire spirituel en fonction de récits de référence, la Tradition : tradition dans le monde scientifique, tradition dans le domaine religieux. Nous ne pouvons pas décoder notre itinéraire de notre société sans une histoire collective, par exemple la référence à la Révolution française qu'on ne cesse de reraconter. Mais aussi, la mémoire individuelle, l'itinéraire individuel a besoin d'une mémoire de référence : j'évoquais la figure d'Abraham tout à l'heure. On peut penser aux grandes tragédies. Pour d'autres humains, on peut évoquer tel ou tel film ou tel ou tel roman, des récits de référence. Notre récit de référence, ce sont les Écritures l'itinéraire de Jésus, l'itinéraire d'un Saint Dominique, d'un Saint François, l'itinéraire d'une Petite Thérèse. C'est leur itinéraire vers leur patrie, vers leur mort, leur manière d'affronter, aujourd'hui le caractère énigmatique, inachevé de leur existence.

L'expérience spirituelle est une manière d'établir, en nous, un lien avec ces récits ; de lire, de comprendre, de relire, de donner sens à notre propre itinéraire en référence à ces grands récits de notre tradition et avant tout, l'itinéraire du Fils lui-même, mais aussi le récit de Thérèse de Lisieux.

Il ne s'agit pas seulement pour nous, dans l'expérience spirituelle d'actualiser ces récits. Ce ne sont pas des modèles qu'il faudrait imiter. *L'expérience spirituelle* - l'Esprit-Saint - nous introduit dans la Plénitude, dit Saint Jean. La fonction de l'Esprit-Saint est de toucher le croyant à partir de

l'itinéraire de Jésus à l'endroit même où chacun de nous est invité à inventer son propre chemin, unique. Les récits de référence sont donc là pour nous engendrer à notre propre itinéraire et chaque itinéraire est absolument unique. C'est ça le travail de l'Esprit en chacun de nous : engendrer cette capacité de découvrir ce qui est unique en nous et donner une orientation à notre propre itinéraire. Entendre tous les jours cet appel dans les épisodes les plus importants de notre existence : "*tu es mon fils, tu es ma fille, aujourd'hui, je t'engendre unique*".

3- L'expérience humaine et spirituelle dans un monde de rationalité

Monde de rationalité ? La référence aux sciences dures et molles est capitale. Les sciences, nouveau mythe de nos sociétés ? Ce mythe semble nous suggérer que tout peut être expliqué et que tout est faisable. C'était le grand mythe du positivisme du XIX^{ème} siècle. Aujourd'hui, l'approche scientifique du réel est devenue plus fine. Pourquoi mythe ? Parce que le mythe de la science, qui n'est pas la science, exclue d'emblée l'idée de liberté, comme si nous pouvions être déchargé de notre métier d'homme qui est de donner sens, comme s'il y avait une explication définitive de toute chose qui nous enlèverait, en dernière instance, la liberté devant le caractère inachevé de notre histoire humaine, de nos sociétés, de nos existences personnelles. C'est ça le mythe de la science, le mythe du tout faisable, le mythe du tout explicable qui nous guette toujours et veut se mettre à la place de ce qui est par essence inachevé. Ce mythe, toujours existant, a reçu quelques coups au XX^{ème} siècle. Nous sommes proches à l'heure actuelle, c'est peut-être la grâce de notre situation, d'une articulation beaucoup plus fine entre le caractère inachevé de l'être humain, sa capacité de donner sens et l'utilisation de la raison.

Fides et Ratio, 106 - Les scientifiques nous apportent une

connaissance croissante de l'univers dans son ensemble et la diversité incroyablement riche de ses composantes animées et inanimées[...] Ils ont franchi des étapes qui ne cessent de nous impressionner. En exprimant mon admiration et mes encouragements aux valeureux pionniers de la recherche scientifique[...] je ressens le devoir de les exhorter à poursuivre leurs efforts en demeurant toujours dans la perspective sapientielle[...]. Le scientifique a bien conscience que « la quête de la vérité... est sans fin, mais renvoie toujours à quelque chose de plus élevé que l'objet d'étude immédiat, vers des questions qui donnent accès au Mystère ».

Ce paragraphe dit admirablement bien cette articulation extrêmement fine - non positiviste - entre la valeur fondamentale de la liberté humaine, la capacité de donner sens et la rationalité. On parle de la perspective *sapientielle* qui traverse l'existence de beaucoup de scientifiques, même si la science, comme tout autre domaine, est toujours menacée par une sectorisation, une régionalisation, ce qu'on appelle parfois la technique de la science. Mais, la perspective *sapientielle* frappe toujours à la porte. Dans la dernière phrase "*le scientifique a bien conscience que la quête de la vérité est sans fin*", c'est le caractère inachevé mais retraduit sous forme de *quête*. C'est l'inachevé qui produit en nous la *quête*. Même si elle concerne la réalité finie du monde ou de l'homme, cette *quête* est sans fin et renvoie toujours à quelque chose de plus élevé que l'objet d'étude immédiat, vers des questions qui donnent accès au Mystère. Ici, Mystère est écrit en grand, mais si nous communiquons autour de nous avec des scientifiques, on peut se mettre d'accord sur la notion d'*énigme*, de l'inachevé, de mystérieux, même si l'on ne met pas mystère avec un grand M.

Si le premier aspect exige notre vigilance, car le leurre, l'illusion de quelque chose d'achevé est évidemment toujours à notre porte, comme la tentation du tout expliquer, du tout faire, du tout faisable, peut nous menacer, il y a du côté de la rationalité un extraordinaire défi adressé à la foi elle-même. Le défi est donné avec la notion d'*expérience* ! Les sciences insistent sur le contact avec le réel à travers nos sens. Le réel qui nous résiste

bien sûr, mais pour susciter sans cesse nos démarches de vérification, de réfutation.

C'est cette épreuve de la résistance du réel qui marque nos mentalités et désormais, à une très large échelle, nous ne pouvons plus nous contenter d'une simple foi d'autorité : croire parce que quelqu'un d'autre croit, croire parce que je fais confiance à quelqu'un d'autre, *Je veux expérimenter !* Il ne suffit pas que le Christ soit ressuscité pour les Apôtres ou les Disciples, il y a deux mille ans, si moi, je ne peux pas faire une expérience de résurrection. Nous devons toujours nous demander si la foi suscite une véritable expérience en nous, une expérience avec ses *propres critères spirituels* de vérification. Autrement dit, le dernier mot de la foi, ce n'est pas l'autorité mais c'est l'autonomie de mon expérience spirituelle : "L'Esprit vous introduit en toute la vérité", c'est une autorité qui fait grandir, qui veut que l'autre puisse faire réellement sa propre expérience de foi absolument unique. Nous devons cette exigence d'expérience à la mentalité scientifique. Dans la grande Tradition, il y avait toujours quelques mystiques qui ont insisté sur le fait que la foi d'autorité n'est pas le dernier mot de la foi. A travers la mentalité scientifique, cette exigence réservée à quelques uns est devenue générale. Le signe par excellence de cette exigence est la très grande Petite Thérèse !

II. L'itinéraire de Thérèse de Lisieux, un itinéraire de référence pour nous aujourd'hui

1- *"Je veux chercher le moyen d'aller au Ciel par une petite voie bien droite, bien courte, une petite voie toute nouvelle, nous sommes dans un siècle d'inventions, maintenant ce n'est plus la peine de gravir les marches d'un escalier, chez les riches, un ascenseur le remplace avantageusement. Moi, je voudrais trouver un ascenseur pour m'élever jusqu'à Jésus, car je suis trop petite pour monter le rude escalier de la perfection. Alors, j'ai*

cherché dans les livres saints l'indication de l'ascenseur objet de mon désir et j'ai lu ces mots sortis de la bouche de la Sagesse éternelle : "Si quelqu'un est tout petit, qu'il vienne à moi".¹

L'audace de ce paragraphe ! Elle dit : nous sommes dans un siècle d'inventions et elle transpose cela dans le domaine de la foi chrétienne. Les premiers chrétiens étaient appelés *les gens de la Voie* (actes des Apôtres") "*Je suis la Voie*", dit Jésus dans Saint Jean, un itinéraire qui conduit vers un accomplissement, un achèvement. Thérèse met de côté, avec un seul geste - invention oblige - toute une tradition qui s'est greffée sur la voie évangélique à travers l'image de l'échelle, l'escalier. C'est l'image des grands mystiques de la tradition : l'échelle de la perfection qu'il faut monter, la voie d'ascèse, la voie du travail spirituel selon les règles et l'explicitation indéfinie de toutes les étapes à traverser, de tous les rites à accomplir, de toutes les choses à croire. Thérèse va droit à l'essentiel : la voie évangélique, le retour à l'essentiel (si on ne retourne pas à l'essentiel, il n'y a pas d'inventions possible). Une seule chose est nécessaire à savoir : l'essentiel n'est pas : l'homme faisant des efforts pour monter par une échelle vers Dieu, *mais c'est Dieu qui rejoint l'homme là où il est*, au cœur de sa faiblesse, au cœur de sa fragilité ! Voilà le grand message de Thérèse. C'est l'extraordinaire message de la grâce ! C'est prodigieux ! C'est ça qu'il faut entendre derrière l'image de l'ascenseur : une nouvelle conception de *la sainteté évangélique pour tous*, pas pour quelques mystiques seulement, *pour tous* !

"Vous le savez, ma Mère, j'ai toujours désiré être une sainte, hélas, j'ai toujours constaté, lorsque je me suis comparée aux saints, qu'il y a entre eux et moi la même différence qui existe entre une montagne dont le sommet se perd dans les cieux et le grain de sable, obscur, foulé sous les pieds des passants. Au lieu de me décourager je me suis dit : le Bon Dieu ne saurait inspirer des désirs irréalisables. Je puis donc malgré ma petitesse aspirer à

¹ Manuscrit C, 2v-3r

*la sainteté.*². C'est le principe même de la foi chrétienne : le Bon Dieu rejoint l'homme dans son désir le plus profond !

Thérèse se compare aux grands saints mais ce qui la sauve, sa grâce, *c'est qu'elle sort de la comparaison.* Elle est unique. Elle doit aller son propre chemin. Elle sait bien qu'il s'agit de la démesure même de Dieu, mais une démesure à sa mesure à elle, la petite Thérèse. C'est l'enfance spirituelle, la petite Voie. C'est le cœur de son chemin.

2 - *Mais la réalisation du désir passe par l'épreuve,* puisque que je ne sais pas encore qui je suis, mon existence reste inachevée, je ne sais pas encore ce que je suis.

C'est cela que Thérèse doit reconnaître et reconnaît progressivement. C'est le lieu de l'épreuve. Elle ne sait pas encore ce qui est à sa mesure. C'est alors qu'a lieu la prodigieuse inversion en 1896, elle fait une expérience de consolation le Vendredi Saint, et, à Pâques, elle entre dans la nuit. *"Je jouissais alors d'une foi si vive, si claire, que la pensée du Ciel faisait alors tout mon bonheur, je ne pouvais croire qu'il y eût des impies n'ayant pas la foi. Aux jours si joyeux du temps pascal, Jésus m'a fait sentir qu'il y a véritablement des âmes qui n'ont pas la foi, qui par l'abus des grâces perdent ce précieux trésor. Il permit que mon âme fût envahie par les plus épaisses ténèbres et que la pensée du Ciel si douce pour moi ne soit plus qu'un sujet de combat et de tourment. Cette épreuve ne devait pas durer quelques jours, quelques semaines, elle ne devait s'éteindre qu'à l'heure marquée par le Bon Dieu, et cette heure n'est pas encore venue."*³ Ici, Thérèse traverse la frontière extrêmement difficile à passer, lieu où il lui faut reconnaître que dans son expérience spirituelle il y a quelque chose d'absolument incommunicable.

Puis, pour Thérèse, ce n'est plus un voile, c'est un mur qui s'élève jusqu'aux cieux et couvre le firmament étoilé *"...ma Mère, je dois vous*

² op. cit.

³ Manuscrit C, 5v

sembler une âme remplie de consolations et pour laquelle le voile de la foi s'est presque déchiré, et cependant, ce n'est plus un voile pour moi, c'est un mur. Lorsque je chante le bonheur du Ciel, l'éternelle possession de Dieu, je n'en ressens aucune joie, car je chante simplement ce que JE VEUX CROIRE" ⁴. Le caractère très actuel de cette expérience spirituelle est à souligner sur deux points :

- l'expérience de ténèbres dont Thérèse parle ici n'a rien à voir avec l'expérience classique de l'épreuve chez les grands mystiques (St Jean-de-la-Croix), car dans la tradition carmélitaine l'épreuve, la nuit, est un passage ; mais jamais l'image du Ciel, de la Patrie, est brouillée. Or cette image oriente toujours l'expérience spirituelle. Chez Thérèse, il y a une intense communion avec l'expérience des athées. Thérèse, dans d'autres passages, dit et explicite tous les doutes qui existent chez les athées, autour d'elle, hors du Carmel et qui l'envahissent, elle. C'est l'effondrement de la « carte ». Les mystiques anciens avaient le modèle, la carte qui oriente. Ici, c'est la carte même qui disparaît. C'est presque l'effondrement de la Foi, presque, parce que c'est là où apparaît le : "*je veux croire, c'est ça que je chante.*"

L'autre aspect est décisif pour nous aujourd'hui, car c'est une prodigieuse expérience de liberté. C'est la liberté de donner sens qui émerge ici avec toute sa force "*je veux croire!*" Elle chante son désir de croire. Rappelons-nous la première phrase "*le Bon Dieu ne saurait inspirer de désirs irréalisables*". Le désir n'est pas pris ici au sens purement arbitraire ou subjectif, parce que le "*je veux croire*" veut dire "*le Bon Dieu ne saurait pas inspirer des désirs irréalisables*". Mais c'est un désir désormais mis à nu, un désir mis à l'épreuve. C'est la disparition de l'expérience. "*Je jouissais d'une foi si vive, si claire, dit-elle au début, et maintenant, c'est le mur*". Ce n'est peut-être pas la disparition de l'expérience, mais plutôt un déplacement de l'expérience vers le "*je veux ! j'expérimente mon désir de croire, comme un désir qui, en dernière instance est inspiré par Dieu Lui-même et qui n'est pas*

⁴ Manuscrit C, 5v/7v

irréalisable" C'est l'expérience de la liberté et du désir.

3. - *Thérèse et la Petite Voie*:⁵

"Personne, parlant sous l'inspiration de l'Esprit de Dieu, ne dit "Maudit soit Jésus", et nul ne peut dire "Jésus est Seigneur", si ce n'est par l'Esprit Saint. Il y a diversité de dons de la grâce, mais c'est le même Esprit, diversité de ministères, mais c'est le même Seigneur ; diversité de modes d'action, mais c'est le même Dieu qui, en nous, met tout en œuvre. A chacun est donné la manifestation du don de l'Esprit en vue du bien de tous. A l'un, par l'Esprit, est donné un message de Sagesse, à l'autre un message de connaissance. Mais quand je parlerais en langues [...]. quand j'aurais le don de prophéties [...]. quand j'aurais la foi la plus totale [...] s'il me manque l'Amour, je ne suis rien !

Thérèse comprit que l'amour renfermait toutes les vocations, que l'amour était tout, qu'il embrassait tous les temps et tous les lieux ; en un mot qu'il est éternel. Alors, dans l'excès de sa joie délirante, elle s'est écriée : "*O Jésus, mon amour, ma vocation, enfin, je l'ai trouvée, ma vocation, c'est l'amour*"⁶

Devant la multiplicité des chemins, la multiplicité des charismes, Thérèse, avec la force et la puissance de son désir, désirait tout ! On lui dit : "tu ne peux pas devenir prêtre !", "tu ne peux pas devenir martyr !" etc. Elle ne se contente pas. Finalement, son désir s'apaise au moment où elle découvre que, au cœur du désir, il y a la voie supérieure (ch. 13), la Voie de l'amour. A travers l'épreuve, à travers la purification progressive du désir de croire, ce désir se charge progressivement d'amour. Ce désir se découvre progressivement comme un désir d'amour "*Le Bon Dieu ne saurait inspirer de désirs irréalisables*", le désir d'amour, foi et amour, je veux croire, je désire l'amour. Une foi et un amour traversés jusqu'au bout de son existence par le caractère inachevé de son chemin, c'est-à-dire par *l'espérance*.

⁵ Ch. 12 et 13 de la 1^{ère} lettre aux Corinthiens

⁶ Manuscrit B, 3r-v

C'est donc cette unité intérieure du chemin de la Petite Thérèse, chemin inachevé pour elle, qui nous est livré aujourd'hui. Elle appelle cela "*des désirs plus grands que l'univers*" C'est ça qui l'habitait. Un désir d'une puissance créatrice absolument prodigieuse, traversé par des illusions évidemment⁷, et donc un désir appelé à traverser l'épreuve ; mais au bout de l'épreuve, il y a le "*je veux croire*" et il y a "*l'Amour*".

III - L'approche scientifique du réel ou la puissance du désir de connaître et l'accès à la modestie

Avec cette expérience spirituelle et humaine de Thérèse, nous ne sommes pas très loin de l'approche du réel tel que nous le trouvons chez les plus grands scientifiques. Il y a, chez elle, une expérience commune qu'elle nous communique (pas seulement pour quelques uns, pas seulement pour une élite), mais commune parce que chacun est "unique", c'est une expérience pour chacun. C'est aussi l'approche scientifique du réel, avec la puissance du désir de connaître, et l'accès à la modestie.

On peut considérer les sciences au niveau de leur discours (par exemple) ou au niveau de la représentation qu'elles induisent du monde. "*La plus belle histoire du monde*"⁸ est un livre qui montre une représentation complètement lisse de l'histoire depuis le Big Bang jusqu'à la naissance de la vie et la naissance de l'homme. Une histoire, une représentation du réel apparemment imposée par les sciences dans laquelle peu de scientifiques se reconnaissent réellement. Philippe Auroy a présenté cet ouvrage dans un cours au Centre Sèvres en montrant comment et en quoi le scientifique peut s'y reconnaître et ne pas s'y reconnaître. Les seuils, dans ces représentations

⁷ *Thérèse et l'illusion*, Maurice Bellet, DDB, Paris 1998

⁸ *La plus belle histoire du monde : le secret de nos origines*, H. Reeves, J. de Rosnay, Y. Coppens, D. Simonet, Ed. Seuil 1996.

sont toujours gommés. Or, les seuils sont des lieux de l'inachevé où un sens est à donner. On peut risquer de réduire les sciences à ce genre de représentation ou entrer dans un conflit entre plusieurs représentations : l'histoire telle qu'elle nous est racontée par la Bible, l'histoire telle qu'on nous la raconte dans le livre cité précédemment, mais ce genre d'affrontement ne doit pas avoir le dernier mot.

Dans la mesure où les plus grands parmi les scientifiques ne sont jamais esclaves des représentations et des images, ils ne réduisent pas les sciences aux résultats toujours provisoires du réel, mais ils nous parlent, quand ils nous parlent de leur expérience, comme d'une expérience de *recherche*, d'une approche du réel. Il est très important pour les chrétiens de ne pas prendre la science uniquement au niveau des représentations. Nous pouvons le faire dans la mesure où nous aussi nous ne prenons pas la foi chrétienne au niveau des représentations, des images, des représentations dogmatiques de Dieu et du réel, mais précisément, comme la Petite Thérèse, comme une approche du réel, comme une *expérience spirituelle*. C'est là, l'actualité de Thérèse ! Il y a donc, en dernière instance, non pas affrontement entre deux images du monde, mais proximité entre deux types de démarches :

1- *le désir de connaître* qui est d'une puissance extraordinaire. Sans ce désir, les sciences n'existeraient pas. C'est le désir des *individus*. Des désirs toujours mélangés d'illusions, d'intérêts de toutes sortes, financiers, économiques, politiques, etc. donc toujours appelés à se purifier. C'est le désir de toute une *collectivité*, la communauté scientifique ; un désir porté par une patience qui ne se laisse pas décourager par des échecs, par des révisions très radicales (l'histoire des sciences depuis le XVII^e siècle, les grands changements de paradigmes qui sont intervenus difficilement, des chutes d'images).

Il faut percevoir dans ce dynamisme, ce désir, une facette spirituelle, une proximité étonnante avec le dynamisme qui anime l'expérience de Thérèse : elle parle de désirs plus grands que l'univers, le désir de connaître

émerge de l'univers, et on pourrait poursuivre ses traces très loin dans notre histoire, dans l'histoire de la vie ; et ce désir est peut-être plus grand - c'est là le paradoxe - que l'univers, parce que ce désir de connaître prend distance par rapport à tout le réel. Il veut comprendre !

Certes, le scientifique ne dirait pas avec Thérèse : le désir, c'est Dieu qui l'inspire. Une telle affirmation échappe à son domaine qui est le domaine de la rationalité ; mais le scientifique peut, peut-être, reconnaître qu'il ne se mettrait pas à chercher s'il n'y avait rien à trouver. Il peut au moins reconnaître que cette puissance du désir de connaître n'est pas absurde à sa racine. En ce sens, son désir est la trace d'une expérience spirituelle infiniment plus large que la forme que les chrétiens lui donnent quand ils nomment Dieu ! Le désir de connaître, la puissance de ce désir qui anime l'histoire de l'humanité, le désir de la Vérité, la recherche du vrai est quelque chose d'absolument prodigieux et est trace individuelle et collective d'une expérience spirituelle anonyme : le Verbe qui, en venant dans le monde (qui fut pour Lui) illumine tout homme.

2- Plus visible aujourd'hui qu'autrefois, il y a au cœur de l'expérience scientifique *une attitude critique*. Déjà, à un premier niveau, une attitude d'auto critique : je ne me satisfais pas de mes résultats, je me fais des objections, j'argumente, c'est ça le monde rationnel. Si je ne le fais pas, les collègues s'en chargent. La communauté scientifique est une communauté d'argumentation et de critiques mutuelles ainsi que d'auto critiques, et c'est ça qui la constitue comme communauté de recherche à partir du désir commun de connaître. Ce n'est pas quelque chose de facile. Les épistémologues parlent de l'expérience d'immunisation. Des groupes entiers de chercheurs peuvent s'immuniser contre des objections qui viennent d'autres groupes en formulant des hypothèses ad-hoc . Cela peut devenir violent. Pensons au temps qu'il a fallu à Einstein pour faire reconnaître, ou faire croire, à la communauté scientifique que sa manière de voir l'univers conduisait à dépasser les théories précédentes. Il est difficile pour les communautés

scientifiques d'aller jusqu'au bout de cette expérience d'argumentation, d'auto-critique, de conversion du regard sur le réel. L'expérience spirituelle d'une Petite Thérèse rejoint la recherche du réel. Or, avec la terminologie souvent proposée aujourd'hui, celle du "réel voilé", l'analogie avec l'expérience scientifique est plus forte aujourd'hui. Le chercheur indique des critères de réfutabilité. C'est là où, dans une communauté scientifique, cohabite le puissant désir de connaître, et en même temps, l'appel à la modestie ou à une véritable humilité.

Ce deuxième aspect est proche de l'expérience spirituelle des mystiques et de Thérèse de Lisieux en particulier : la conscience qu'au cœur même de la puissance créatrice du désir, il y a une expérience de passivité. Pour le spirituel, Dieu ne se laisse pas saisir, et pour le scientifique, le réel ne se laisse pas atteindre ultimement. La vie nous enlève nos images de Dieu et du réel. Nous sommes sans cesse affrontés au provisoire, à l'imprévisible qui nous éprouve durement, à la mesure de la force du désir de saisir et de connaître le réel.

C'est une image des sciences et de l'expérience de la recherche peut-être idéalisée, c'est vrai. Mais, comme dans l'expérience spirituelle, il n'y a aucune garantie que l'expérience de la recherche soit vécue comme expérience spirituelle. Ce n'est pas parce que je reçois le message chrétien et les dogmes chrétiens, que j'ai une fidélité extérieure, littérale, par rapport à un certain nombre de rites, que cela garantit une véritable expérience spirituelle. Et ce n'est pas parce que je fais une recherche scientifique que je peux en faire une expérience spirituelle. C'est sans garantie ! La foi chrétienne peut jouer en faveur d'une expérience spirituelle au sein même de l'expérience scientifique, mais il faut, en même temps, dire avec beaucoup de fermeté que je n'ai pas besoin d'être chrétien pour faire au sein même de mon expérience de recherche scientifique une expérience spirituelle.

Nous avons vu :

- l'analogie entre le désir des mystiques et le désir de connaître,
- l'analogie entre l'épreuve de l'absence de Dieu, le doute, qui est à

la mesure de mon désir de rencontrer Dieu, et la critique radicale des représentations, le "réel voilé" que nous trouvons dans certaines démarches scientifiques.

Nous pouvons encore ajouter :

- l'analogie entre l'amour de la sainte, un désir éprouvé mais habité finalement par l'amour de Dieu, et la modestie scientifique, la modestie du scientifique, *en lien avec le sens de ses responsabilités éthiques*. La responsabilité éthique des scientifiques est toujours liée à une expérience de limites : je ne suis pas seul comme scientifique, je fais partie d'une communauté scientifique ; je ne suis pas seul dans la société, je fais partie d'une société. L'expérience de responsabilité émerge chez quelqu'un au cœur de la modestie et de l'humilité. Les deux sont intimement liés. C'est l'expérience de l'altérité. Il y a une forte analogie entre l'expérience d'amour (qui est aussi une expérience de mission chez Thérèse) et, chez le scientifique, la relation qu'il établit entre d'un côté la modestie et, de l'autre côté, la responsabilité éthique.

Deux champs importants de la responsabilité éthique

- l'expérience d'auto-limitation, difficile pour le monde scientifique à l'heure actuelle. Tout ce qui est faisable ne convient pas. L'auto-limitation signifie que chaque élément de recherche soit toujours relié à une expérience de finalité, à un discernement des fins : ce qui est fait, ce qui est produit, ce qui est faisable, c'est pour quoi ? C'est à cet endroit là qu'interviennent tous les grands calculs extrêmement complexes et difficiles qui sont à la fois d'ordre économique et politique et le discernement est impossible sans une sorte de vision de l'homme.

- la responsabilité par rapport à l'image du monde, donc ce qui se passe dans le genre de livre cité plus haut, ou les émissions qui sont liées à cela. Est-ce que quelque chose de l'inachevé, de l'histoire de l'humanité, de l'histoire de nos sociétés, de nos aventures individuelles paraît dans ce genre de récits et d'images du réel. Est-ce qu'il y a place pour la liberté et pour la

capacité de chacun de nous à donner sens ?

Nos itinéraires individuels croisent d'autres itinéraires. Et c'est aux nœuds, aux carrefours, comme dans les Évangiles, où se passe la chose la plus importante. L'expérience spirituelle de la rencontre d'autrui - au niveau où "il" se situe avec son propre itinéraire inachevé - devient vraiment une expérience spirituelle si je m'interroge sur ce qui l'habite. Au cœur de l'expérience ecclésiale il y a cela. On peut toujours proposer son propre itinéraire, on peut toujours proposer un itinéraire de référence, on peut proposer l'itinéraire de Thérèse ou, en dernière instance, proposer le récit évangélique, bien sûr, mais l'expérience ecclésiale n'est là que s'il y a partage, quand le partage se produit, où chacun interroge l'autre à ce niveau de profondeur : "mais ton itinéraire à toi c'est quoi ? Qu'est-ce qui est au cœur de tout cela ? Quelle est ton épreuve ? Quelle est ton espérance ? Quel est ton : *"je veux croire"* ? Et quel est ton amour ?

Christoph Theobald

Les relations science et foi depuis le XIX^{ème} siècle : de l'affrontement aux perspectives contemporaines

François Euvé

Ce texte est la transcription d'une conférence donnée le 7 avril 1999 par François Euvé dans la paroisse de Romans (Drôme), dans le cadre de dîners-débats bi-annuels portant sur des sujets d'intérêt général (la transmission de la foi, l'avenir de l'Église, etc.).

On constate aujourd'hui un regain d'intérêt pour la problématique habituellement désignée sous le nom de “ science et foi ”. Précisons d'emblée que ces termes ne sont ici compris que dans leurs acceptions limitatives de sciences de la nature, d'une part, excluant donc les sciences humaines, et de foi chrétienne d'autre part, excluant donc les autres religions. Parmi les diverses expressions concrètes de ce regain d'intérêt, relevons la publication d'ouvrages qui en traitent directement¹, l'organisation de débats, la naissance ou la renaissance de groupes spécialisés. Plus largement, ce mouvement va de pair avec le regain d'intérêt pour la nature, le monde matériel, les grandes théories scientifiques. On constate en effet le succès des ouvrages de vulgarisation en astronomie ou en cosmologie, dont les auteurs abordent souvent des questions débordant largement du cadre technique : ce sont l'origine du monde, la place de l'homme dans l'univers, la destinée du cosmos, etc. A toutes ces manifestations qui relèvent plutôt du registre scientifique, il faut y ajouter un certain retour du religieux², souvent en lien

¹ Citons l'un des derniers en date, qui a obtenu un certain succès de librairie : C. Allègre, *Dieu face à la science*. Une recension en a été faite dans *Connaître*, n°9, pp. 70–73.

² Expression à manier avec précaution, tant elle recouvre de phénomènes difficiles à analyser.

avec la nature. Même s'il s'agit de la spiritualité de la personne, de son bien-être personnel, ou de son épanouissement intérieur, cette démarche comporte fréquemment une dimension cosmique : le centre de l'individu rejoint la totalité de l'univers avec lequel il est invité à communier pleinement.

Ce retour du religieux s'accompagne souvent d'une critique de la science, et surtout de la technique, laquelle, laissée à elle-même, contribuerait à la déstructuration de notre monde. Plus profondément, on reproche à la science, du moins sous sa forme classique, d'avoir isolé l'homme de l'univers, d'en avoir fait à la fois un épiphénomène parmi l'infini diversité des phénomènes de la nature, et une sorte de demiurge, “ *maître et possesseur de la nature* ”. En résumé, la science moderne aurait “ *désenchanté le monde* ”, selon une expression du philosophe allemand Max Weber, reprise comme titre d'un ouvrage célèbre, par le philosophe Marcel Gauchet ; “ *l'ancienne alliance entre l'homme et l'univers est rompue* ” (J. Monod).

Toutefois, ce retour du religieux ne signifie pas nécessairement que toute démarche scientifique est dévalorisée. Car la science reste prestigieuse aux yeux de beaucoup de nos contemporains et l'on recherche volontiers des associations entre ces deux manières de se rapporter au monde. Le physicien américain Fritjof Capra, par exemple, voit dans la science contemporaine, et plus précisément dans la physique des particules, des rapprochements avec la mystique orientale, principalement sous sa forme hindouïste³. Selon sa théorie, tous les éléments du monde sont mutuellement interconnectés, et l'homme qui les observe est lui-même impliqué dans sa démarche d'observation. On trouve là une certaine expression, un peu marginale dans le monde scientifique “ classique ”, mais significative de tout un courant spirituel contemporain qui associe volontiers science et religion. On verra ce qu'il convient d'en penser du point de vue de la révélation chrétienne.

³ *Le Tao de la physique*, Paris, Sand, 1985 et, en collaboration avec David Steindl-Rast (moine bénédictin), *L'univers aux frontières de la science et de la spiritualité*, Paris, Sand, 1994.

Sur quoi ce regain d'intérêt pour la problématique science et foi débouche-t-il ? Faut-il se réjouir que les anciens conflits ou que les malentendus du passé soient désormais surmontés ? Que, du côté de la science, le scientisme soit bien mort, et que, du côté de l'Église, le dogmatisme rigide du siècle dernier ne soit plus de mise ? Faut-il au contraire s'alarmer devant la montée de nouvelles mythologies, de nouveaux syncrétismes religieux à prétention scientifique, d'un fondamentalisme qui cherche à bénéficier du prestige de la science pour développer son emprise ? Ou encore faut-il conserver une attitude prudente qui maintient une nette démarcation entre deux manières de se rapporter au monde dont on sent bien toutes les différences ?

Ce sont trois attitudes possibles. Dans cette perspective, et en restant sur un plan assez général, nous allons montrer l'intérêt d'un dialogue entre le théologien chrétien et le scientifique, dialogue qui ne peut être fécond que s'il respecte la distinction des ordres.

Il me semble que les relations entre science et foi ont toujours oscillé entre deux positions extrêmes, plus faciles à caractériser que la position moyenne. Du point de vue de l'attitude officielle de l'Église catholique, ces deux positions que sont le fidéisme et le rationalisme ont d'ailleurs été l'une et l'autre rejetées.

Schématiquement, le fidéisme consiste à mettre la foi exclusivement du côté du sentiment, de l'affectivité, de la subjectivité, de l'expérience personnelle. La raison n'a rien à y faire. Dieu est d'ailleurs tellement transcendant qu'il est à la limite inconnaissable autrement que par une communion immédiate avec lui, trouvée dans une méditation d'où tout élément d'ordre rationnel (tout raisonnement) a été banni.

Sur l'autre pôle, le rationalisme affirme que l'existence de Dieu est parfaitement démontrable par la raison. A condition de la débarrasser éventuellement de quelques éléments mythiques hérités de l'histoire, la doctrine religieuse est entièrement rationnelle, la raison pouvant retrouver ce que la révélation avait proclamé dans le passé, mais sans pouvoir le

démontrer. Il n'y a pas vraiment nécessité de poser un acte de foi, l'argument rationnel étant suffisamment convaincant pour tout homme raisonnable.

On remarquera que l'une et l'autre position tendent à éviter tout conflit entre foi et raison. C'est plus net pour la seconde, dans laquelle la raison recouvre la foi. Mais pour la première, les domaines étant radicalement séparés, la foi étant rapportée à l'affectivité, le cœur et l'intelligence peuvent fonctionner indépendamment. A toutes les époques, on retrouve ces positions extrêmes, sous une forme ou sous une autre.

Il ne s'agit pas de refaire ici toute l'histoire des rapports complexes entre religion et science au sens large, ou, plus précisément, entre le monde scientifique et les Églises chrétiennes (surtout catholique, dans la mesure où elle est davantage intervenue sur ce terrain). Nous nous cantonnerons au siècle écoulé.

Revenons un siècle environ en arrière. C'est non seulement la “belle époque”, c'est aussi l'époque de la science triomphante. Au cours du 19ème, la science est passée du statut de curiosité de salon ou de laboratoire, réservée à une élite cultivée, à celui de phénomène social. Ses succès permettent de penser qu'en elle se trouve la clé de l'avenir du monde. On peut citer Ernest Renan, philosophe, ancien séminariste, “*éclairé par la science*” : “*Ce n'est pas une exagération de dire que la science renferme l'avenir de l'humanité, qu'elle seule peut lui dire le mot de sa destinée et lui enseigner la manière d'atteindre sa fin*”⁴.

Le développement extraordinaire des théories scientifiques, sous le signe de l'unification de phénomènes très divers sous les mêmes formules, donne l'impression que la théorie est achevée. Le grand physicien, Lord Kelvin, déclarait dans un discours tenu en 1900 : “*Il n'y a désormais plus rien de nouveau à découvrir en physique*”. Or, ironie de l'histoire, c'est l'année même de la découverte des quanta par Max Planck, précédant de peu

⁴ *L'avenir de la science*, un texte publié en 1890, mais écrit quarante ans plus tôt.

celle de l'effet photoélectrique, puis celle de la relativité par Einstein.

Face à ce scientisme triomphant dans le monde universitaire, et, plus largement, dans la société, l'Église adopte une attitude double, ou plutôt, oscille entre les deux pôles du couple fidéisme-rationalisme. Ces positions extrêmes ne sont jamais officiellement défendues, mais elles délimitent un champ à l'intérieur duquel les positions réelles se déplacent. Apparaîtra d'abord une critique du rationalisme moderne, qui pourra aller jusqu'au refus de la science et de ses applications techniques, dans un parallèle avec le courant romantique. Dans cette perspective, l'accent est mis sur une religion sentimentale, en opposition à la raison desséchée (on pourrait y voir l'opposition d'une science " virile " et d'une religion " féminine "). Le 19ème siècle est la grande époque de la piété affective, par la dévotion au Sacré-Cœur, les nombreuses apparitions de la Vierge, les pèlerinages. Si l'opposition n'est donc pas farouche, la critique de la science est néanmoins forte dans les milieux religieux de l'époque.

L'autre attitude des hommes d'Église, et en particulier des théologiens, est plus favorable à la science. A dire vrai, elle est aussi plus tardive (fin du 19ème, début du 20ème). Elle part du constat pratique qu'une défense exclusivement sentimentale de la foi n'est pas suffisante, car ce serait adopter une attitude passiviste. De plus, sur un plan plus théorique, la foi chrétienne ne peut se ramener à une affaire intérieure. Certes, la foi touche le cœur, mais elle implique aussi la raison. Une religion trop affective est dangereuse. Donc on cherchera un rapprochement avec la science. On rassemblera les savants chrétiens dans un projet de " science chrétienne ". Sans aller jusque là, le Dictionnaire d'apologétique, édité dans la deuxième décennie du 20ème siècle, accorde une grande place aux articles scientifiques qui s'efforcent non seulement de montrer qu'il n'y a aucune incompatibilité entre la science (honnête) et la religion, mais aussi que le christianisme peut être d'un certain profit pour la science, comme le montre l'exemple de la science médiévale.

A cette double attitude, succède vers le milieu de notre siècle, et

surtout autour du concile Vatican II, une troisième attitude plus indifférente : ni conflit, ni tentatives concordistes. Même ceux qui se sentaient proches du monde scientifique, comme un Teilhard de Chardin par exemple, étaient plus sensibles que la génération antérieure à la différence des ordres. Les conflits romantiques ne menaient à rien, les entreprises concordistes non plus.

Pendant les “ trente glorieuses ”, cette période rapide de développement de l'après-guerre, la mentalité dans la société était plutôt favorable aux sciences et aux techniques. Sans aller jusqu'aux propos triomphalistes à la manière de Renan —la bombe atomique était passée par là—, beaucoup attendaient quand même de la science un certain mieux-être individuel et social. L'Église de Vatican II, soucieuse de rejoindre l'homme contemporain, se sentait assez accordée à ce mouvement. Comme le montre la constitution conciliaire *Gaudium et Spes*, le discours est optimiste quand il parle de science et de technique, mais il n'entre pas dans les détails.

A dire vrai, les centres d'intérêt sont plutôt pour les questions sociales ou politiques. C'est l'homme plus que la nature. On a parlé à ce propos d'un “ tournant anthropocentrique ” à Vatican II. Le monde matériel est quasiment absent dans les grands textes du concile. Les théologies qu'on élabore autour du concile sont davantage “ politiques ” que “ naturelles ”. La mode est aux sciences humaines, non pas aux sciences de la nature. Si l'on aborde la théologie de la création, on le fait sous l'angle anthropologique : confesser Dieu créateur, c'est se reconnaître créé par lui, autrement dit sauvé par lui. Création et salut sont quasiment identifiés. Les récits des premiers chapitres de la Genèse ne sont plus abordés au premier degré comme des récits de commencement d'ordre “ proto-historique ” ou “ proto-scientifique ”, mais ils sont traités comme des textes “ poétiques ”, qui expriment à leur manière (“ mythologique ”) une parole de salut. Ils sont lus à travers la grille interprétative de l'Exode, expérience de libération du peuple d'Israël, qui sert de matrice à la relecture de l'histoire du monde.

Cela ne veut pas dire que les attitudes du passé aient totalement disparu, mais elles demeurent marginales. Dans le monde scientifique, on ne

se préoccupe plus tellement de critiquer la religion, ni d'ailleurs de la justifier, les deux domaines étant complètement séparés. Si l'on trouve des théologiens intéressés par les sciences, ce sera davantage par le biais du langage : comment dire la foi dans un monde scientifique ?

Cette situation change à nouveau aujourd'hui, comme nous l'avons suggéré dans l'introduction. Elle amène à sortir de la simple attitude de démarcation prudente qui était celle de la majorité des théologiens dans les années d'après-guerre.

Plusieurs éléments ont motivé ce changement : regain d'intérêt pour la nature sur fond de crise écologique, retour du religieux dans la société. On peut y ajouter les interrogations des scientifiques sur leur propre démarche. Ce dernier point mériterait une étude approfondie en elle-même. Nous nous limiterons à quelques composantes principales, qui indiquent un lieu intéressant de dialogue possible. On trouve encore aujourd'hui des savants qui soutiendraient l'opinion de Kelvin, citée plus haut, prétendant qu'il n'y aurait rien de nouveau à découvrir aujourd'hui en physique. Autrement dit, nous aurions, sinon toutes les connaissances, au moins tous les principes de ce qu'on appelle habituellement une “ théorie du tout ”, toutes les bases d'une explication ultime du monde, d'une théorie complète, de ce que le cosmologiste Stephen Hawking appelle la “ pensée de Dieu ”. Cette exaltante perspective est de plus en plus critiquée par d'autres scientifiques, conscients des limites intrinsèques à la connaissance du monde. Un physicien comme Bernard d'Espagnat avait parlé, à propos du monde microscopique, d'un réel “ voilé ”⁵, à jamais hors d'atteinte de nos investigations. L'image est parlante. Un autre physicien, Gilles Cohen-Tannoudji, préfère parler d’“ horizon ”⁶. Non que le réel soit à l'abri de nos recherches dans une zone interdite à la

⁵ Voir *Connaître*, n°9, pp. 36–48, Physique et réalité, J. Leroy.

⁶ Jean-Pierre Baton et Gilles Cohen-Tannoudji, *L'horizon des particules*, Paris, Gallimard, “ Essais ”, 1989 ; Gilles Cohen-Tannoudji, *Les constantes universelles*, Paris, Hachette, “ Pluriel ”, 1998.

connaissance humaine, retranché derrière une barrière infranchissable, mais cette connaissance suppose une appréhension partielle limitée par un horizon.

Cela signifie simplement qu'il n'existe pas de connaissance idéale sur le monde, mais que toute connaissance suppose une mesure, laquelle ne peut jamais être infiniment précise. Or, dans un très grand nombre de cas, cette imprécision, même extrêmement faible, affecte notre connaissance globale du système. Nous pouvons parfois faire reculer l'horizon, comme en météorologie lorsque la précision des mesures permet de faire des prévisions plus lointaines, mais il ne disparaît jamais complètement.

Ces considérations, évoquées trop brièvement peuvent paraître bien abstraites. L'important est de percevoir l'existence d'un mouvement, d'une tendance qui amène quelques scientifiques (pas tous, loin de là) à s'interroger sur ce qui fait leur démarche, à mener pour leur propre compte une réflexion philosophique.

Cela ne ramène pas nécessairement à Dieu. Il ne faudrait pas récupérer ces notions de limite ou d'horizon pour y voir des appels à une complémentation entre le discours scientifique et le discours théologique. Si le réel est voilé, ce n'est pas Dieu qui se dissimule derrière le voile. Si, pour l'instant, nous sommes bien en peine d'expliquer le commencement de l'univers, ce n'est pas parce que c'est là que Dieu se trouve. Il y a une distinction d'ordres à respecter, mais il est intéressant de remarquer que, dans le sillage de ces réflexions philosophiques, des savants eux-mêmes soulèvent la question de Dieu. La démarcation est franchie, non plus par des théologiens vers le monde des sciences, mais par des savants qui hasardent quelques opinions théologiques. C'est une nouveauté de la situation présente, par rapport à ce qui prévalait au début du siècle.

C'est à la lumière de cette histoire récente, que nous pouvons aborder la situation présente et envisager les tâches à accomplir pour mener une réflexion chrétienne sur le monde en dialogue avec les sciences de la nature. Deux remarques préliminaires sont nécessaires. Premièrement, selon

toutes vraisemblances, la science restera durablement à l'horizon de notre civilisation. Quels que soient les correctifs, les moratoires, les inflexions sur la marche du progrès, il n'en reste pas moins que cette manière de se rapporter au monde matériel ne disparaîtra pas de sitôt. On peut éprouver de la nostalgie pour l'« ancienne alliance » de l'homme et de l'univers qui avait cours dans les civilisations anciennes ; la nôtre l'a définitivement rompue. On peut tenter de se rapprocher de la nature, manger biologique, se soigner par les plantes, notre manière de faire ne sort pas du cadre de ce qu'on appelle la science moderne. Notre réflexion se doit donc d'être conduite à l'intérieur de ce cadre.

La seconde remarque veut souligner, contre l'attitude fidéiste, l'importance de la réflexion dans l'acte de foi. Certes, la foi est d'abord un mouvement intérieur, une « confession », une remise de soi, une attitude de confiance. Elle résulte de l'expérience d'une rencontre avec une personne. Le mot de « transcendance » exprime combien ce qui se joue dans l'acte de foi dépasse toute capacité d'explication ou même de description. Les entreprises de psychologie ou de sociologie religieuses sont intéressantes, mais incapables de saisir ce qui est à la racine de cette attitude de l'homme. Mais, dans le même temps, la foi ne peut se passer d'une expression. La foi est invitée à se dire, à se communiquer. Par conséquent, une certaine raison, une certaine « rationalité » y est engagée. Parler de raison, avant même que de parler de raisonnement ou d'argumentation, c'est parler de communication. Refuser cela reviendrait à se cantonner au seul registre émotionnel, à celui du sentiment. Mais n'est-ce pas alors réduire la foi à un particularisme ? La bonne nouvelle du christianisme a une portée universelle qui dépasse toutes les communautés particulières. C'est la raison qui autorise cette ouverture, en acceptant aussi dans la confrontation à l'autre le risque de la critique.

La confrontation à l'autre inclut la relation avec le monde scientifique. Une phrase de Jean-Paul II, qui conclut un des textes les plus importants qu'il ait écrit dans ce domaine, la lettre adressée en 1988 au

directeur de l'observatoire du Vatican, condense le propos qui suit : “ *La science peut purifier la religion de l'erreur et de la superstition ; la religion peut purifier la science de l'idolâtrie et des faux absolus* ”⁷.

Nous avons souligné l'importance de la raison dans l'expression de l'acte de foi, afin de sortir du simple registre émotionnel et des représentations spontanées. Le rôle de la raison ne doit pas être majoré, mais sa fonction critique est pertinente. Je voudrais illustrer ce point sur l'exemple de la notion biblique de création. Comme on sait, Israël a repris aux civilisations voisines des représentations du monde, en particulier de son commencement, qu'il a intégrées dans ses propres textes. Dans les premiers chapitres de la Genèse, on peut retrouver des éléments qui viennent en droite ligne des mythologies mésopotamiennes. L'important n'est pas dans ces mythologies, mais dans le travail progressif qui va s'opérer au cours des siècles pour tenter de dire, à partir de ce matériau “ brut ”, l'originalité de la relation du monde à Dieu que la Bible appelle “ création ”.

Le début même de la Bible, les premiers chapitres du livre de la Genèse, nous met sur la voie, lorsqu'il nous présente deux récits de création. Non pas un seul, comme cela devrait être le cas si l'on parle d'une origine absolue (nécessairement unique), mais deux récits différents. Que cette différence soit fréquemment inaperçue, qu'on ait tenté de la gommer, ne la supprime pas dans le texte. Une telle diversité, même modeste, doit mettre l'esprit en mouvement. Pourquoi deux, et non un seul ? Est-ce une maladresse des rédacteurs bibliques ? L'explication serait trop simpliste. Pour tenter d'y répondre, il faudrait prendre en compte l'ensemble du corpus biblique et voir comment l'idée de création y est engagée et s'y développe. Une telle entreprise dépasse le cadre de cette conférence, et nous nous

⁷ Jean-Paul II, “ L'indispensable collaboration entre la science et la théologie ”, *Documentation Catholique*, n° 1974, 1988, p. 1163-1169.

limiterons à l'aboutissement ⁸.

Selon l'exégète Pierre Gibert, on le trouve dans un texte beaucoup moins connu : un récit du second livre des Maccabées (2 M 7, en particulier les vis-à-vis. 20 à 29)⁹. C'est l'un des derniers livres de la Bible, écrit au premier siècle avant l'ère chrétienne. Ce texte n'est pas très détaillé sur la création, mais il en dit trois choses importantes : Dieu *a créé* le monde de rien (on parle de création “ *ex nihilo* ”) ; *nous ne savons pas comment* cela s'est fait ; *nous espérons qu'il nous sauvera*. Autrement dit, l'action créatrice de Dieu comporte une ignorance et une espérance. Qu'entendre par là ? Nous pouvons y voir un double message : l'action de Dieu ne peut recevoir aucune représentation, elle échappe à toutes les tentatives de description ou d'explication ; mais (pour ne pas en rester à ce seul point négatif) elle est orientée vers un bien à recevoir, vers le salut, la vie. L'accueil du salut est corrélatif d'une certaine ignorance, d'une impossibilité de se représenter les choses.

Paradoxalement, le travail de la réflexion aboutit à souligner en quelque sorte les limites de la science. Mais il ne s'agit pas de la limite de la science dans son ordre, mais plutôt de l'impossibilité de transposer sa connaissance sur l'ordre du salut. On peut dire que le travail critique de la raison sur les représentations mythologiques fait apparaître “ en creux ” quelque chose d'autre. Non que la raison conduise à la foi, mais elle peut préparer le chemin à une autre parole.

La seconde partie de la proposition de Jean-Paul II porte sur l'apport de la religion¹⁰ vis-à-vis de la science afin de la purifier de l'idolâtrie.

⁸ Il faudrait dire plus rigoureusement : *un* aboutissement dans le cadre de l'Ancien Testament, car l'idée de création trouve son accomplissement dans le Nouveau Testament ; en dire davantage nous entraînerait trop loin.

⁹ Sur la conception biblique de la création, voir par exemple : P. Gibert, “ Création, histoire et salut ”, dans *Création et salut*, Bruxelles, 1989, p. 85-104.

¹⁰ Pour rester dans la perspective biblique, nous nous limitons à la foi chrétienne.

L'idolâtrie est effectivement la tentation de tout discours qui vise une certaine complétude, une certaine totalisation. La tentation qui menace le scientifique, dans l'élaboration de ses représentations du monde, est d'oublier leurs limites, leurs " horizons ". Le scientisme confère à ces représentations un caractère absolu qui en fait des " idoles ", c'est-à-dire des constructions humaines auxquelles on donne un statut " sur-humain ", divin. Avouer son ignorance sur les fins ultimes est frustrant, et il est tentant de la combler en absolutisant telle ou telle représentation. Sans aller aussi loin, certaines entreprises qui voudraient faire l'apologie du christianisme à partir de la science tombent dans ce travers. Affirmer que Dieu serait " *sensible, repérable, presque visible, dans le fond ultime du réel que décrit le physicien* " (Jean Guilton, dans un livre célèbre) est dangereux. C'est la même démarche regrettable dans les concordismes s'appuyant sur le big bang.

De plus, la méthode scientifique vise à mettre en évidence dans la nature des " relations répétables " (J. Ullmo), à dégager des permanences, à réduire la diversité des phénomènes à l'unicité de la loi. La considération des théories scientifiques pourrait légitimer une figure " naturelle " de Dieu : un être immuable, dont la toute-puissance garantit la permanence des lois. Or le Dieu biblique se révèle autrement que dans les cycles naturels. Sa révélation fait advenir une nouveauté, en quoi se montre qu'il est vraiment créateur.

On peut reconnaître une différence fondamentale entre le regard porté sur le monde par l'homme de la Bible et celui de l'homme des civilisations voisines : le premier privilégie l'histoire sur la nature¹¹. Dans l'antiquité, la divinité se manifeste dans la répétition des cycles célestes, dans le mouvement permanent des objets qui ornent la voûte du ciel. Dieu est dans la permanence. Pour la Bible, au contraire, Dieu se rencontre comme une personne dans les événements toujours imprévisibles d'une histoire. Le

¹¹ C. Allègre le note lui-même : " *Cette idée d'un début de l'Histoire, d'une création, d'un temps vectoriel est la caractéristique majeure qui semble marquer apparemment une rupture fondamentale avec les autres visions du monde* " (op. cit. p. 46).

judaïsme rompt avec l'étude des régularités célestes. Le signe de la présence de Dieu est d'avantage dans la surprise, l'étonnement, que le bien connu qui rassure. L'idole est du côté du dieu " bien connu ", car elle est le produit de la main de l'homme.

Cette différence n'implique toutefois pas une opposition. On pourrait dire, un peu banalement : pas de nature sans histoire, ni d'histoire sans nature. Une polarité existe qu'il serait dommageable de vouloir réduire à une unité factice. La science, sous la forme qu'elle a prise dans notre modernité, et la foi chrétienne représentent deux manières de se rapporter au monde. Il faut respecter cette distinction des ordres ; ils ne sont pas superposables. Essayer de dériver du christianisme une explication du monde serait aussi absurde que d'extraire une morale de la science. Mais cette distinction n'empêche pas des échanges.

François Euvé

Réaction du Père Maldamé
et réponse de la rédaction à la suite de l'article
Le linceul de Turin et son histoire (Connaître n°10)

L'article de Pierre Liénard intitulé *Le linceul de Turin et son histoire* paru dans le numéro 10 de *Connaître* nous a valu une lettre véhémement du Père Jean-Michel Maldamé, lui même également auteur d'un opuscule intitulé *Le saint suaire*, paru aux éditions Fidélité, à Namur (n°33 de la collection *Que penser de...?*). Nous publions ci-dessous de larges extraits de sa lettre, suivis de notre réponse.

Lettre du Père Maldamé

Questions de méthode

M. Pierre Liénard prétend retracer l'histoire du Linceul de Turin. La référence qu'il donne à la *fin* de son article est le Dictionnaire du Linceul de Turin. Or s'il est un ouvrage qui ne saurait faire autorité auprès des historiens c'est bien celui-là. Les références sont choisies de manière à éluder tout débat. Un seul exemple suffira à le montrer.

Un journaliste américain, M. Wilson, a proposé d'identifier le Linceul avec le Mandelium (ou Mandylion) d'Edesse conservé à Constantinople, Cette opinion a été présentée en France comme une hypothèse attendant vérification. Celle-ci a été faite par un Père Dominicain, le P. Fiey de Beyrouth qui était partisan de l'authenticité du Linceul. En éminent arabisant, il fait une recherche sur les documents anciens en particulier les textes arabes et syriaques inconnus des auteurs défendant la thèse et conclu que l'identification était impossible. Il a publié un article dans une revue spécialisée en histoire qui est la référence absolue pour tout chercheur. On ne trouve pas trace de cet article dans la

bibliographie citée par les défenseurs de l'authenticité. (Cf J.-M. Fiey, « Image d'Edesse ou Linceul de Turin », dans la *Revue d'histoire Ecclésiastique*, avril-juin 1987, p. 271-277).

Cette histoire est exemplaire. De bonne foi, sur la base des média et des articles puisés dans la littérature de dévotion, beaucoup tiennent pour authentique le Linceul. Lorsqu'ils ont le souci de vérifier, ils sont bien obligés de constater que d'assertion en assertion, on tient pour prouvé ce qui n'est qu'une hypothèse. Ceci vaut pour l'historien comme pour le scientifique.

Il en va de même pour les documents qui permettent d'étudier l'apparition du Linceul en Champagne au milieu du quatorzième siècle. Tous les documents faisant autorité ont été recueillis et édités par le très éminent chanoine Ulysse Chevalier, très connu pour ses études d'histoire ecclésiastique. Ces textes méritent mieux qu'une allusion ironique. Or une lecture, même superficielle, de ces textes montre qu'il est impossible d'accorder la moindre authenticité à ce Linceul. Il doit être considéré de la même manière que la quarantaine de suaires qui ont alors été vénérés dans les centres de pèlerinage.

Les évêques de l'époque et le pape lui-même ont interdit l'ostension et concédé la permission à la condition expresse que l'on dise que ce n'était qu'une représentation ou une image. Ainsi le 6 février 1390 le pape fit savoir aux officiaux de Langres, d'Autun et Châlons-sur-Marne les décisions prises. Il insiste sur le point suivant : « Pour éviter toute fraude et toute cause d'erreur, il faudra avertir les fidèles qu'on ne montre pas le vrai suaire de Jésus-Christ, mais une figure ou représentation de ce suaire : *quod figuram seu representationem predictam non ostendunt ut verum sudarium Domini nostri Jesu Christi, sed tanquam figuram vel representationem dicte sudarii, quod fore dicitur ejusdem Domini Jesu Christi* ». Pour tout historien sérieux, le Linceul actuellement à Turin a été fait à la fin du Moyen âge.

Une telle création et une telle dévotion ne sont pas sans signification. Elles attestent une sensibilité religieuse qui est sans

précédent —comme le montre toute étude d'histoire de l'art. Les références à l'histoire de l'art manquent étrangement à la bibliographie. On se contentera du livre récemment traduit en français de Hans Belting, *Image et culte*, Cerf 1998.

Les études scientifiques n'ont rien apporté qui puisse changer la conclusion qui fait l'unanimité des historiens compétents. En effet la datation au carbone 14 qui est le seul vrai test sérieux confirme que le linge a été tissé avec des matériaux de cette époque.

Pour rester au plan de la méthode où se place cette note, je constate que les travaux sérieux et honnêtes faits par les américains n'ont pas été traduits en français. Les reprises dans les colloques sont toujours quelque peu partisans. En effet, dans les colloques des associations comme le CIELT, qui peut encore ignorer que seuls les partisans de l'authenticité sont invités à y participer et qu'il n'y a jamais de vrai débat contradictoire sur les points litigieux ?

De même, pour se limiter au plan de la méthode, les contestations de la datation au carbone 14 ne viennent pas des gens compétents en matière de datation ou en physique nucléaire. Quel laboratoire sérieux acceptera de dire que le cadavre de Jésus s'est mis à irradier - ce phénomène aurait-il du sens en physique nucléaire ? A partir de quelle source d'énergie ? Cela relèverait du miracle, mais ce n'est pas une preuve scientifique. Une accumulation de présomption de la sorte ne constitue pas une preuve, ce n'est que pétition de principe.

Le seul argument des partisans de l'authenticité consiste à dire : on ne sait pas comment la relique a été faite, donc elle est vraie ! Quelle étrange logique qui conclut d'une ignorance à l'encontre de ce que disent les documents authentiques ! D'autant qu'il ne manque pas de propositions pour expliquer la confection du Linceul —elles ne sont que plausibles !

Quel chimiste oserait prétendre, sans se couvrir de ridicule,

qu'un linge puisse jouer le rôle d'une plaque photographique ?

L'ouvrage de Marion et Courage est-il pas pour l'essentiel une démonstration de l'invalidité des arguments avancés par les défenseurs de l'authenticité¹ ? Leur interprétation des dernières observations a-t-elle été confirmée par des experts en la matière ?

Une dernière remarque sur les textes de l'Évangile. Le témoin le moins récusable est sans aucun doute « le disciple bien-aimé » qui entra dans le tombeau au matin de la résurrection. Or que nous dit le récit fondé sur son témoignage : il y avait les linges qui avaient entouré le corps des bandelettes — et un linge posé sur le visage. Donc pas de Linceul dans les dimensions de celui qui est exposé à Turin. Il y aurait enfin à relever à quel point les raisonnements faits par les défenseurs de l'authenticité pour établir scientifiquement la résurrection relèvent du contresens théologique.

Note sur la sensibilité religieuse

« Quand on étudie avec attention la littérature religieuse du Moyen Âge, on y remarque, dès la fin du XIII^{ème} siècle, d'étonnantes nouveautés. La sensibilité, jusque là contenue, s'y exalte. La surprise est grande pour celui qui a vécu dans la familiarité des sévères docteurs du XI^{ème} et du XII^{ème} siècle, qui transposent toutes les réalités en symboles, qui se meuvent dans le pur éther de la pensée. [...] Désormais les penseurs les plus austères sortiront brusquement de l'abstraction, pour peindre Jésus souffrant pour pleurer sur ses plaies, pour compter les gouttes de son sang. Une tendresse inconnue détend les âmes. On dirait que la chrétienté tout entière reçoit le don des larmes. [] Dès le commencement du XIV^e siècle, la Passion devint la grande

¹ Voir la recension de cet ouvrage dans *Connaître* n°8, pp. 50–53. Nous en avons fait une lecture différente de celle du Père Maldamé (NdIR).

préoccupation des âmes. [] La plupart des opuscules sont anonymes. Il faudrait se garder de croire que cette exaltation de la sensibilité fût particulière aux mystiques : l'Eglise tout entière entra dans ces sentiments.»

Emile Mâle, *L'Art religieux de la fin du Moyen Âge*, p. 86-88

Extrait de la lettre de l'évêque Pierre d'Arcis au pape Clément VII, résidant en Avignon (1389)

« L'affaire, Saint Père, se présente ainsi. Depuis quelque temps dans ce diocèse de Troyes, le doyen d'une certaine église collégiale, à savoir celle de Lirey, faussement et mensongèrement, consumé par la passion de l'avarice, animé non par quelque motif de dévotion mais uniquement de profit, s'est procuré pour son église un certain linge habilement peint sur lequel, par une adroite prestidigitacion, était représentée la double image d'un homme, c'est-à-dire le dos et le devant, le doyen déclarant et prétendant menteusement que c'était le véritable suaire dans lequel notre Sauveur Jésus-Christ avait été enveloppé dans le tombeau, et sur lequel le portrait de Sauveur était resté imprimé avec les plaies qu'il portait. [] En outre, pour attirer les foules afin de leur extorquer sournoisement de l'argent, de prétendus miracles ont eu lieu, certains hommes étant loués afin de se donner pour guéris lors de l'exposition du suaire, dont chacun croit qu'il est le suaire de Notre-Seigneur. Mgr Henri de Poitiers de pieuse mémoire, alors évêque de Troyes, étant mis au courant de ces faits et pressé d'agir par de nombreuses personnes prudentes, comme c'était en effet son devoir dans l'exercice de sa juridiction ordinaire, se mit à l'œuvre pour découvrir la vérité dans cette affaire. Car beaucoup de théologiens et de personnes visées déclaraient qu'il ne pouvait s'agir du suaire authentique de Notre-Seigneur dont le portrait se serait ainsi imprimé dessus, puisque les saints Evangiles ne faisaient pas mention d'une telle impression, alors que si elle s'était produite, il semblait bien évident que les saints évangélistes n'auraient pas omis de le rapporter, et que le fait ne serait pas demeuré caché jusqu'à nos jours. En fin de compte, après avoir déployé une grande diligence dans son enquête et ses interrogatoires, il a découvert la fraude et comment ledit linge avait été astucieusement peint, la vérité étant attestée par l'artiste qui l'a peint, autrement dit que c'était une œuvre dûe au talent d'un homme, et non point miraculeusement forgée

ou octroyée par grâce divine

(Texte latin reproduit par U. Chevalier, *Etude critique sur l'origine du Saint Suaire de Lirey-Chambéry-Turin*, 1900, Annexe, document G, p. VII-VIII).

Théologie de l'image dans l'Eglise

« Autre chose est d'adorer une peinture et autre chose d'apprendre par une scène représentée en peinture ce qu'il faut adorer. Car ce que l'écrit procure aux gens qui lisent, la peinture le fournit aux analphabètes qui la regardent, puisque ces ignorants y voient ce qu'ils doivent imiter, les peintures sont la lecture de ceux qui ne savent pas leurs lettres, de sorte qu'elles tiennent le rôle d'une lecture surtout chez les païens.»

Saint Grégoire le grand, lettre XI, 13

Jean-Michel Maldamé

Réponse de la rédaction

Comme le souligne le père Maldamé, nous reconnaissons avoir manqué de rigueur et de méthode dans cet article à caractère historique. Il n'a en effet pas été relu par un historien professionnel et nous ignorions les sources que cite le père Maldamé. Sans que l'argument ne constitue en rien une excuse, le fait que l'ensemble de l'équipe rédactionnelle soit exclusivement composée de scientifiques (ainsi d'ailleurs que Pierre Liénard) nous rend moins apte à une critique aussi serrée pour un article historique que celle que nous pratiquons pour ce qui a trait aux sciences. Certes, cela

aurait dû nous rendre d'autant plus prudents que nous sortions de notre domaine de compétence. Mais notre intérêt principal n'était ni dans l'histoire, ni dans le statut du linceul.

En effet, le linceul de Turin reste un objet au confluent de la science et de la foi (on peut n'y voir que scientisme et dévotion, mais c'est déjà poser un jugement de valeur). L'intérêt, la fascination ou l'irritation qu'il exerce traduit un certain rapport entre l'une et l'autre, rapport éventuellement dévoyé ou instrumentalisé. Comme l'indique également Jean Leroy dans son introduction à l'article, *«l'intérêt [que cet objet] suscite dans une frange assez large de l'opinion, est le signe d'une attente qui fait penser à l'apôtre Thomas»*. Cet aspect des choses nous paraît essentiel, et c'est à ce titre que nous souhaitons en parler.

Nous ne sommes donc ni des partisans, ni des défenseurs d'une thèse ou d'une autre. Pour ceux-là, la question est tranchée, et soulever les zones d'ombre est insupportable. Nous constatons simplement que la plupart des éléments tendent à faire du linceul une relique comme la plupart des autres, c'est-à-dire un faux, mais que des questions pertinentes et simples demeurent sans réponse. Ainsi ni les conclusions affirmant l'authenticité, ni celles l'infirmant ne sont entièrement satisfaisantes. C'est pourquoi nous maintenons une attitude réservée.

Mais surtout nous ne voulons aucunement polémiquer : créer entre nous des divisions à propos d'un objet, qui, quel que soit son statut, renvoie à l'image du Christ sauveur, est simplement absurde. C'est la raison pour laquelle nous préférons suspendre, avec l'accord de l'auteur, la publication de la deuxième partie de l'article.

FORUM

"Expérience spirituelle dans un monde de rationalité"

Pèlerinage d'Évry à Lisieux, le dimanche 11 avril 1999.

Une initiative commune à l'association « Foi et culture scientifique » et à l'équipe diocésaine pour le monde scientifique et technique du diocèse d'Évry a permis la tenue d'une journée de réflexion organisée sous la forme d'un pèlerinage à Lisieux, le dimanche 11 avril 1999, sur le thème « expérience spirituelle dans un monde de rationalité ».

Il y a en effet une connivence entre Thérèse Martin et la vie scientifique ; la recherche de vérité et la conviction que cette vérité cachée existe devant nous, en sont deux marques significatives. Ainsi Thérèse Martin affirme, au lever du XX^{ème} siècle : *"Je n'ai jamais cherché que la vérité"*. Il y a aussi d'autres moments de la vie de Thérèse qui résonnent avec le scientifique chrétien. C'est notamment le cas du passage de Thérèse de la candeur à la nuit : *"Si vous jugez d'après les sentiments que j'exprime dans les petites poésies... je dois vous sembler (que pour moi) le voile de la foi s'est presque déchiré, et cependant... ce n'est plus un voile pour moi, c'est un mur qui s'élève jusqu'aux cieux"*. Ainsi la conviction de Thérèse, comme celle du scientifique, peut se vivre dans le doute et l'incertitude. C'est pourquoi une rencontre avec Thérèse, fille de la modernité et docteur de l'Église, nous est apparue particulièrement opportune.

Un an à l'avance, une équipe de préparation de quatre personnes

(P. Finet, J. Dovèze, M. Évrard, D Grésillon) s'est constituée pour organiser ce pèlerinage à Lisieux, avec l'appui du service des pèlerinages de ce diocèse. Le Père Christoph Theobald s.j. accepte d'y contribuer. Le Père Guy Herbulot, évêque d'Evry-Corbeil Essonne soutient l'initiative et viendra lui-même participer à la journée.

À côté du titre, le thème est complété par le concept d'«expérience». En effet, l'expérience scientifique et l'expérience spirituelle forment deux domaines qui ne peuvent être confondus, qui s'opposent parfois, et cependant ils présupposent tous les deux une éminente dignité, d'un côté celle de l'expérimentateur devant l'objet, de l'autre celle de l'homme devant son créateur. Tous les deux reconnaissent la valeur d'un chemin personnel pour acquérir une connaissance. Ainsi l'expérience peut-elle permettre de faire passer chacun du domaine de ses expériences objectives à celui, s'il est possible, de l'expérience spirituelle.

Le livret du participant, et le déroulement de la journée, ont été structurés par l' « expérience » comme chemin de vérité. Premier niveau, et premier carrefour, l'expérience scientifique : on peut y reconnaître en effet ses valeurs de persévérance, d'humilité devant les faits, de conviction de la dignité du sujet qui fait l'expérience. Second niveau, et second carrefour, l'expérience personnelle. Cette expérience est construction de soi : une construction quotidienne dans les rencontres et la fidélité, ou bien des remises en questions à travers des événements singuliers, heureux tels que la maternité ou la paternité, la naissance, ou malheureux comme les échecs, la maladie, le handicap, le chômage, le deuil. En chacune de ces expériences on peut reconnaître un chemin de vérité. Enfin le troisième carrefour était consacré à l'expérience spirituelle. Celle-ci ne se limite pas à la vie spirituelle et la prière, mais elle prend place au milieu de nos peines et de nos joies, elle est en relation avec tous les aspects de notre vie, avec nos projets et nos combats, dans nos relations professionnelles, amicales, familiales, tous lieux d'un parcours où, pourvu qu'on prête attention aux semences et aux fruits, nous découvrons sens.

Les affiches annonçant le pèlerinage présentent le thème et les lieux, avec en demi teinte un grand visage de Thérèse, souriante et décidée, avant son entrée au Carmel. Ces affiches, et des tracts avec feuillet d'inscription, sont diffusées deux mois à l'avance, dans les lieux de culte du diocèse mais aussi dans les couloirs de centres de recherche. Des invitations personnelles sont lancées auprès de plus d'une centaine de collègues.

Un peu plus de trente personnes ont pris part à cette journée. Parmi eux, une majorité de professionnels des métiers de la recherche, mais aussi d'autres activités ; à noter tout particulièrement la présence de trois séminaristes du diocèse, jeunes issus de formations scientifiques. Un voyage de deux heures trente, effectué en car. Le départ depuis la cathédrale d'Évry était particulièrement matinal pour des intellectuels (6h30).

Nous avons fait étape à Évreux, où nous étions très bien accueillis dans les locaux de la maison diocésaine, pour y tenir les deux premiers carrefours, et commencer en même temps la célébration par la lecture des textes du jour. Nous reprenons la route ensuite vers Lisieux où nous arrivons vers midi. Cela donne une (trop courte) demi heure pour une visite au Carmel puis une montée vers l'esplanade de la basilique. Notre lieu de rencontre est le nouveau centre d'accueil pastoral international, sous l'esplanade. Avec son amphithéâtre et ses salles de réunion, il présente tous les aspects familiers du monde universitaire. L'amphi sera le lieu de l'échange sur les carrefours du matin, de la conférence donnée par Christoph Theobald sur le thème de la journée (voir page 31), puis de la célébration eucharistique. Au cours de celle-ci, Mgr. Guy Herbulot, qui préside et commente les textes du jour, s'est associé à notre démarche par une homélie marquée de son expérience et de sa réflexion personnelle.

Pour tous les participants ce fut une journée riche d'échanges et de réflexions de grande qualité, marquée par la densité des interventions de C. Theobald et du P. Herbulot. Certes l'effectif était bien modeste par rapport à

celui d'un pèlerinage diocésain annuel à Lisieux ; il a pourtant permis de rencontrer des visages nouveaux. La formule de cette session-pélé qui alterne échanges, conférence et célébration dans un lieu signifiant, a montré sa pertinence ; on peut envisager de la reprendre. Car pour tous les participants, en la présence discrète de Thérèse, ce fut une occasion unique de découvrir en leur désir premier comme au fil de leur vie intellectuelle et relationnelle, un lieu d'expérience spirituelle, un chemin de vérité.

D. Grésillon

Témoignage pour la session de formation du S.I.F

Le Service Incroyance et Foi (S.I.F) de Paris a organisé, le 23 janvier 1999, une réunion de témoins de la foi dans différents milieux : accueil dans un monastère, présence dans un quartier difficile, dialogue avec des scientifiques etc.¹

L'organisateur de cette rencontre avait demandé à notre association d'y envoyer un délégué afin qu'il en présente les activités. Le texte de cette intervention est reproduit ci-dessous. Il a suscité un grand intérêt de la part des participants : l'exposé a été suivi de nombreuses questions relatives à la manière dont la foi chrétienne et l'Église sont perçues dans le monde scientifique, et sur les interrogations provenant des sciences au sujet de la formulation traditionnelle de la foi.

Buts et Activités de l'Association Foi et Culture Scientifique

Ce groupe, devenu entre temps une association, existe depuis 10 ans. Il est composé de scientifiques de différentes disciplines, physiciens, physico-chimistes, biologistes, géologue, écologiste, informaticiens ; un

¹ Un compte rendu de cette journée a été publié dans le n°89 des Cahiers trimestriels du Service Incroyance-Foi, 70 rue Falguière, 75015 Paris.

théologien participe habituellement aux réunions de l'association. Les participants se déclarent chrétiens, mais l'association est ouverte à toute personne qui s'intéresse à la recherche que nous poursuivons.

Nous éditons deux fois par an une revue, intitulée *Connaître* qui nous permet diffuser les résultats de nos travaux, et qui voudrait être un organe de dialogue avec les groupes similaires existant dans d'autres villes.

Comme le nom de l'association l'indique, notre recherche consiste à mieux comprendre les rapports entre la culture scientifique et la foi chrétienne, en particulier. En quoi consistent ces rapports?

Il faut considérer deux points :

1- Tout d'abord, il faut dire clairement que le domaine de la science et celui de la foi sont distincts

2- Cependant, une foi s'exprime dans une culture déterminée, et elle implique une certaine interprétation de textes anciens. Il est clair que les découvertes scientifiques des deux derniers siècles nous obligent à repenser et à approfondir notre interprétation des Ecritures, de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Prenons le premier point. Le but de la science est de créer un lien intelligible entre des phénomènes naturels qui peuvent en principe être observés par tout le monde. Les succès spectaculaires de la méthode scientifique montrent qu'il existe bien dans la plupart des cas une relation reproductible entre les phénomènes observables, mais en toute rigueur on ne peut pas en déduire qu'il n'existe aucun phénomène échappant à la loi commune. Certes, dans la phase d'induction, les théories envisagées peuvent être influencées par des conceptions philosophiques ou religieuses, mais la phase de vérification oblige à coller au réel empirique. Tant qu'une théorie n'a pas été réfutée par une expérience, elle peut être considérée comme valable, sans pouvoir jamais prétendre constituer une vérité absolue. La théorie indique comment on peut relier les phénomènes entre eux mais pas du tout pourquoi les choses sont ainsi, ce n'est pas sa fonction. Par sa nature objective, la méthode scientifique ne peut pas non plus traiter de ce qui ne

concerne qu'un individu particulier, par exemple une expérience mystique.

La foi chrétienne est l'adhésion à la personne et au message du Christ, perçus à travers le témoignage de personnes qui l'ont écouté. Elle ne concerne pas du tout la connaissance des phénomènes naturels et leur évolution. Le dogme n'est rien d'autre que l'énoncé de la connaissance commune aux chrétiens au sujet de Dieu, il ne constitue en aucun cas une contrainte car nul n'est obligé de croire.

Nous arrivons ainsi à mon deuxième point. Si les domaines de la science et de la foi sont disjoints, pourquoi s'intéresser à leur relations ? Il y a plusieurs raisons à cela. La première est que les témoignages sur lesquels nous nous basons ont été formulés dans une culture très différente de la nôtre, et il nous faut réinterpréter leur message pour démêler ce qui dépend de la culture de l'époque et ce qui est le noyau dur de la révélation. Et ensuite, il nous faut repenser cet essentiel de la révélation pour pouvoir l'exprimer dans notre culture scientifique. Ce travail est essentiel pour avoir une unité de pensée personnelle et pour pouvoir en témoigner. C'est un chantier immense auquel contribuent une foule de gens de toutes spécialités, exégètes, théologiens, philosophes, spécialistes des sciences de l'homme et des sciences de la nature. C'est un chantier permanent car, non seulement les connaissances évoluent très vite, mais aussi et surtout parce que nous croyons que le mystère de Dieu est inépuisable et que chaque époque, chaque culture peut apporter une contribution qui enrichit notre connaissance de ce mystère.

Pour ne pas rester dans l'abstrait, je citerai quelques questions qui ont été abordées ou qui pourraient l'être.

- L'année dernière nous avons étudié la question de la vérité. En effet cette notion, très présente dans la théologie traditionnelle, est devenue floue dans un monde de pluralité philosophique. Comment vivre la diversité dans la tolérance sans sombrer dans un relativisme destructeur ? Cette question était le thème principal du n°9 de notre revue.

- Au début de cette année, nous avons abordé la question du rapport

entre la spiritualité et la rationalité. Autrement dit, y a-t-il quelque chose de raisonnable dans une recherche spirituelle ? La recherche scientifique peut-elle être considérée comme une aventure mystique ? Une mystique extérieure à toute religion peut-elle exister ? A quoi reconnaître une démarche mystique authentique ? Nous avons rendu compte de notre approche de ces questions dans le n°10 de notre revue.

Nous avons reçu les questions suivantes d'un lecteur de la revue *Connaître* :

- Sous quelle forme compatible avec l'autonomie du monde, mise en évidence par les découvertes scientifiques, Dieu intervient-il dans le monde? Ou encore : compte tenu de la marge importante d'incertitude dans la prévision de l'évolution des systèmes complexes qui sont le plus souvent fortement non linéaires (donc souvent chaotiques), quelle est la marge d'intervention de Dieu? Intervient-il pour réaliser un certain « état » plutôt qu'un autre ?

- Dans cette perspective se place une question sur la prière de demande : Quel est le sens et la place de la prière de demande? Dieu n'intervient-il que dans le cœur des hommes pour leur faire voir les choses autrement, ou intervient-il sur les choses?

- Comment concilier le péché originel et ce que nous savons sur l'évolution des hommes ? Comment réinterpréter la Genèse et toute la théologie du salut dans les nouvelles perspectives ouvertes par les découvertes sur l'homme et son histoire? Que veut dire l'expression Jésus sauveur du monde ?

J. Leroy

Vie étudiante

Dans le double but d'élargir notre lectorat, et de créer des liens avec d'autres groupes, nous avons souhaité ouvrir une rubrique consacrée aux activités étudiantes ayant trait au rapport science et foi.

Annonce d'un week-end national de la Mission Etudiante

Pour la troisième année, la Mission Étudiante Catholique de France, en association avec la Mission de France et avec l'association Foi et Culture Scientifique, propose un week-end national les samedi 6 et dimanche 7 novembre 1999 à Coyes-la Forêt (Oise). Il s'adresse à des jeunes, chrétiens ou en cheminement, étudiants en 3ème cycle (DEA, grande école ou thèse) ou jeunes chercheurs de toutes disciplines. Cette année, le thème en est : «Entre l'environnement scientifique où je travaille, l'espace social où je vis, le milieu croyant que je côtoie, quelle est ma place ?» Parmi les animateurs se trouveront des chercheurs de plusieurs disciplines. Des éléments de réflexion seront fournis selon trois perspectives : les questions qui se posent dans une activité de recherche au quotidien ; l'articulation entre un discours scientifique et une expérience de foi ; les conséquences dans une pratique de recherche et dans sa foi. Le coût du week-end (inscription et séjour) est d'environ 260 F.

mission.etudiante@cef.fr, ou Mission de France : 01 48 75 05 07.

Pour plus de renseignements, contacter la Mission Étudiante, 7 rue Vauquelin, 75005 Paris, tel: 01 55 43 33 10, fax : 01 55 43 33 11,

Nous invitons nos lecteurs à diffuser l'information de cette manifestation le plus largement possible.

Rencontre avec les élèves de Supélec

L'École supérieure d'électricité accueille, au total, six cents jeunes gens et jeunes filles environ. La formation dure trois ans. La communauté chrétienne compte une cinquantaine d'élèves, entretenant avec celle-ci des relations plus ou moins étroites.

Après avoir célébré l'eucharistie, nous nous sommes retrouvés, une

quinzaine, autour du thème : *La science peut-elle confirmer ou infirmer Dieu ?*

D'emblée j'affirmais que la science ne pouvait ni confirmer ni infirmer Dieu, ce qui est « heureux » car cette réponse laisse entière notre liberté ! Encore fallait-il la justifier: ce fut l'objet de l'exposé et de l'échange qui suivit.

En première étape nous avons rappelé que la démarche scientifique consiste en la construction de modèles qui sont validés par confrontation à l'expérience. Lorsqu'il est validé, un modèle est source de connaissances et de prédictions. Ceci pose la question du rapport entre connaissances et vérités, question qui ne fut pas abordée. Rappelé aussi que le champ de ces connaissances englobe la totalité du réel observable, le réel physique, le vivant et l'homme... et que ce champ a été considérablement élargi au XX^e siècle, par le développement des mathématiques (Gödel), l'émergence et l'extension des théories de la relativité, de la mécanique quantique, et l'explosion exponentielle de la biologie.

Seconde étape : quelle vision se dégage de l'ensemble de ces connaissances ? Celle qui prévalait à la fin du XIX^{ème} siècle est complètement bouleversée. Nous « voyons » maintenant un univers fini mais non borné, en expansion depuis une origine, qui génère l'espace, le temps, la matière et des structures de plus en plus complexes. Le vivant représente l'aboutissement de cette complexification. De ce fait l'univers, le vivant et l'homme sont « Histoire » et auront donc une fin.

Troisième étape : de cette vision se dégage-t-il une signification, un sens ? Le donné scientifique et la vision qu'il suscite, objets d'un large consensus, sont en soi un signifiant. Ce signifiant porte-t-il sens ? En ce point l'on passe du domaine du certain à celui de l'option, là où notre liberté d'appréciation est pleine et entière. De l'exercice de cette liberté se dégage une pluralité de sens, sens que chacun élabore en considérant d'autres facteurs que le seul du donné scientifique.

Cette pluralité fut illustré en présentant les attitudes et positions de

quelques personnalités qui se sont exprimées dans différentes publications. Elles sont résumées brièvement ici :

Steven Weinberg « *Plus l'univers nous semble compréhensible, et plus il semble absurde* »... « *L'effort consenti pour comprendre l'univers est l'une des rares choses qui élève la vie humaine au dessus du niveau de la farce, et lui confère un peu de la dignité de la tragédie.* »

Jacques Monod « *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. Non plus que son destin, son devoir n'est écrit nulle part. A lui de choisir entre le royaume (l'éthique de la connaissance) et les ténèbres.* »

Stephen Hawking « ... *Cependant, si nous découvrons une théorie complète, elle devrait un jour être compréhensible dans ses grandes lignes par tout le monde, et non par une poignée de scientifiques. Alors, nous tous, philosophes, scientifiques et même gens de la rue, serons capables de prendre part à la discussion sur la question de savoir pourquoi l'univers et nous existons. Si nous trouvons la réponse à cette question, ce sera le triomphe ultime de la raison humaine - à ce moment, nous connaissons la pensée de Dieu.* »

S. J. Gould « *Nous sommes une entité improbable et fragile, ayant par un heureux hasard connu le succès, après des débuts précaires en tant que petite population africaine.* »

« *Cela signifie - et il nous faut en envisager les conséquences sans nous dérober - que l'apparition d'Homo sapiens a été accidentelle. Nous sommes une minuscule brindille d'une improbable branche d'un arbre issu de la bonne chance. Nous sommes un détail au sein du cosmos.* »

Agnosticisme : le philosophe Wittgenstein "Sur ce dont je ne peux parler j'ai l'obligation de me taire" avec glissement possible vers "ce dont je ne peux pas parler n'existe pas".

Trinh Xuan Thuan ou le pari de Pascal réactualisé : « *Enfin parier sur le hasard implique le non-sens et le désespoir. Les cris de détresse de*

Monod et Weinberg en sont bien la preuve. Alors pourquoi ne pas parier plutôt sur le sens et l'espérance? »

Bernard d'Espagnat : *derrière la réalité empirique connue se trouve une réalité intrinsèque inaccessible, assimilée à l'Être substance de Spinoza.*

Theilhard de Chardin : *« coextensif à leur Dehors, il y a un Dedans des Choses »...au coeur de l'Évolution "une montée de l'esprit" s'exprimant par la complexification évolutive des atomes jusqu'à l'Homme.... la montée de l'esprit associée à la montée de l'amour qui apparaît alors comme le moteur de l'évolution... jusqu'au Point-Oméga, pôle d'attraction personnel et transcendant, pôle de convergence de l'Humanité.*

Hubert Reeves, Principe de complexité: *« l'univers possède depuis les temps les plus reculés accessibles à notre exploration, les propriétés requises pour amener la matière à gravir les échelons de la complexité. »*

En élargissant cette formulation en deçà des temps *« les plus reculés »* l'on peut dire *« pour nous observateurs, l'univers évolue à partir d'une constitution première, d'une configuration primordiale contenant en puissance, en état de potentialité toutes les composantes qui apparaîtrons et que nous observons, des plus simples aux plus complexes. Cette formulation implique notamment que le processus Univers se déroule selon une morphogenèse ou plutôt une structurogenèse autonome, soit sans intervention ou apport d'un éventuel extérieur. »* Cette formulation introduit l'idée de téléonomie ou de finalité.

T. Magnin, *« Il y a en fait deux types de finalité: l'une au niveau de l'immanence, sur le terrain de la science; l'autre au niveau de la transcendance, hors du champ de la science...Faute de distinction entre les deux plans, beaucoup ont cru devoir nier toute finalité. »*

« En effet il y a un saut qui consisterait à passer de la constatation de faits de Sens dans la nature à la conclusion qu'il doit exister une Source de Sens, sorte d'intelligence créatrice première » ... « En même temps, il nous faut ajouter que rien de scientifiquement démontré ne contredit l'existence d'une Source de Sens vue comme une Intelligence créatrice, une

cause propre du Sens faisant le monde se faire. »

Source de sens, Intelligence créatrice... Dieu qui génère...

Mais il y a encore un saut pour reconnaître le Dieu vivant de la Révélation biblique, et le Dieu trinitaire des évangiles. Ce saut est le saut de la foi, de la confiance totale. Au sein de cette foi nous avons à redire, à reformuler ce que signifie “*Je crois en Dieu, le Père Tout-Puissant, créateur du ciel et de la terre...*”, le péché originel ...

J’ai eu l’impression que l’auditoire a été surpris par la diversité des positions explicitées, allant de l’absurde à la reconnaissance d’une « Source de Sens », positions qui n’ont pas été discutées au cours de leur exposé. Les questions ont été variées et de différentes natures :

- deux questions « techniques » portant sur le théorème de Gödel et la fin de l’univers.

- y a-t-il une relation entre le désir partagé par tous les humains d’une « explication donnant sens » et le sentiment religieux ?

- peut-on étudier les religions, à l’aide d’une méthode scientifique, sans s’impliquer ou y impliquer ses propres convictions ?

- la notion de hasard est-elle pertinente dans « l’explication » de l’évolution ?

- est-il aisé d’établir une cohérence entre le donné scientifique et le « dire » de la foi ?

- comment devant un tel « dire » et de telles options, témoigner de la foi en Dieu... ?

G. Armand

1- Réflexion sur le dialogue entre les sciences et la philosophie

À propos du livre

Ce qui nous fait penser LA NATURE ET LA REGLE
de Jean-Pierre Changeux et Paul Ricœur
(Editions Odile Jacob, 1998, 350 p.).

La critique, récemment développée par Alan Sokal (Impostures intellectuelles, A. Sokal et J. Bricmont, éditions Odile Jacob, 1997¹) d'une utilisation « dévoyée » d'une science non ou mal assimilée par certains intellectuels de culture différente peut comporter le risque d'élargir encore le fossé qui sépare les mondes philosophique et scientifique. Pourtant, l'accumulation de plus en plus rapide de nouvelles données scientifiques, leur grande médiatisation, et leurs applications quasi-immédiates sont de nature à modifier profondément l'image que chacun peut se faire de soi-même, du monde, et des autres. Dans ce contexte, la nécessité de réflexions d'ordre philosophique est maintenant couramment ressentie, et un dialogue entre un philosophe et un neurobiologiste ne pouvait apparaître que salutaire.

Comme le décrit la préface, « *La nature et la règle* » est un ouvrage commandé par son éditeur, Odile Jacob, désireux de confronter un scientifique spécialiste des neurosciences et un philosophe sur la morale, sur les normes, sur la paix. L'entreprise était intéressante. Un premier mérite du livre est d'exister, et on peut rendre hommage aux protagonistes d'avoir accepté cette confrontation. Pour les citer : « *Du côté de la science, il fallait affronter les préjugés d'une opinion publique qui tour à tour lui fait confiance, voire lui témoigne son enthousiasme, et redoute son emprise sur*

¹ Voir *Connaître* n°9, pp. 64–69.

la vie et sa menace sur l'avenir commun. Du côté de la philosophie, il fallait surmonter le narcissisme d'une discipline préoccupée par sa survie, et en général peu intéressée par les développements récents des sciences, tant elle vit repliée sur son immense héritage textuel. »

Le décalage entre la position des deux hommes sur « *Ce qui nous fait penser* » apparaît d'emblée. J.-P. Changeux pose immédiatement la question des relations entre la nature et la règle en terme de possibilité de déterminer les bases biologiques de la morale. Par contre, la position initiale de P. Ricœur est de séparer nettement les discours tenus sur les bases physiques du système nerveux (neurones, connexions neuronales ...) et le mental (actes ou états caractérisés par des intentions, des motivations, des valeurs). Pour le philosophe, ce dualisme fondamental cerveau physique/esprit ne peut être gommé « *que si l'on peut montrer que ce que l'on sait du cerveau entraîne des changements dans l'expérience commune* » et, en l'absence d'une telle démonstration, toute morale ou éthique tire son origine du vécu et non du cerveau physique. Ces positions fondamentales étant fixées, l'objet du débat devient de déterminer si les normes morales élaborées par l'homme et propagées dans les sociétés humaines tirent leur origine de l'évolution biologique sous-tendant l'histoire culturelle de l'humanité.

En raison de cette opposition fondamentale, la confrontation des idées que l'ouvrage était supposé susciter se réduit donc souvent à une juxtaposition des discours. Chacun campant sur ses positions, l'effort pédagogique est limité. Cette situation, décevante, il faut l'avouer, rend la lecture difficile. Pourtant les problèmes soulevés sont du plus haut intérêt.

La première partie de la rencontre reprend donc la possibilité d'un discours mixte sur le psychique et le corps. La question n'est pas récente, et référence est faite à un ouvrage inachevé de Descartes : *L'Homme* (1633), qui se proposait « *de décrire premièrement le corps à part, puis l'âme aussi à part ; et enfin de montrer comment ces deux natures doivent être jointes et unies pour composer des hommes qui nous ressemblent* ». Dans cet ouvrage,

Descartes développait sa réflexion autour d'une organisation hiérarchique de l'architecture et des fonctions cérébrales, en distinguant trois niveaux : « l'inférieur, correspondant aux organes des sens, aux muscles et aux nerfs, le supérieur, celui de l'âme raisonnable avec son siège principal dans le cerveau » et entre les deux, la glande pinéale, lieu de rencontre des signaux centripètes venant des sens et centrifuges issus de l'âme rationnelle. Descartes s'est arrêté à la description du cerveau, et la liaison entre l'âme et le corps annoncée en introduction n'a donc pas été présentée. La dernière phrase écrite : « il ne faut concevoir, en cette Machine, aucun autre principe de mouvement et de vie que son sang et ses esprits agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement en son cœur, qui n'est point d'autre nature que tous les feus qui sont dans les corps inanimés. », peut signifier que, pour Descartes, comme pour J.-P. Changeux, la morale a des bases biologiques. Mais les écrits ultérieurs de Descartes ne développent pas cette thèse, et l'abandon du projet peut résulter, ainsi que le pense P. Ricœur, de l'impossibilité du discours mixte.

Les données biologiques que possédait Descartes étaient sûrement insuffisantes pour son projet, mais la question se pose désormais de savoir si les apports des neurosciences soutiennent maintenant le développement de cette thèse.

Les résultats que décrit J.-P. Changeux sont spectaculaires. Le système nerveux central apparaît capable de projeter en permanence ses hypothèses sur le monde extérieur et de donner du sens à ce qui n'en a pas ; les grandes fonctions cérébrales et certains comportements peuvent être reliées à des zones précises du cerveau ; en matérialisant les activités neuronales normales activées par des stimulations correspondant à des comportements ordinaires, l'imagerie cérébrale et l'électrophysiologie, permettent de relier les cellules nerveuses au « vécu » ; enfin, la connaissance des médiateurs chimiques et des drogues neurotropes fait passer la relation physique/mental à l'échelle moléculaire.

Pour impressionnants que soient les exemples évoqués, les

possibilités actuelles des neurosciences sont encore loin de pouvoir rendre compte de la complexité des performances de « l'homme en situation ». La question est évidemment de savoir si elles le seront un jour.

Pour faire progresser les connaissances, J.-P. Changeux développe une démarche analytique utilisant les possibilités de mise en correspondance des réseaux de neurones, des activités qui circulent dans ces réseaux, des conduites et comportements, des états mentaux internes, et des stratégies de raisonnements. Ceci le conduit à proposer le concept « d'objet mental ». Il s'agit d'*« un état physique du cerveau qui mobilise des neurones recrutés parmi de multiples aires définies appartenant à un ou à des niveaux d'organisation définis et interconnectés de manière réciproque. C'est une représentation qui code, pour un objet, un sens naturel, une signification qui représente un état de choses extérieur ou intérieur. Un objet mental détient le sens, le signifié »*. Il peut être variable d'un individu à l'autre (même entrée, même sortie, mais connexions différentes), mais il y a conservation d'un mode de relations fonctionnelles entre types de connexions.

Ce concept « *d'objet mental* », expression volontairement hybride associant un terme « physique » (objet) et un terme « psychologique » (mental), complété par la complexité et la plasticité du système nerveux permet à J.-P. Changeux de proposer un mode d'élaboration purement matériel des normes de vie et des principes moraux acquis par chaque individu en réponse à des situations sociales extérieures. Les données expérimentales justifiant la théorie sont encore floues, et l'énoncé de la critique qu'en fait Paul Ricœur confirme, si besoin en était, l'analogie des exigences intellectuelles fondamentales requises en science et en philosophie. Les contradictions entre les deux hommes se situent à un niveau plus fondamental.

L'opposition de P. Ricœur, philosophe « *se réclamant d'un courant de philosophie européenne caractérisée par les épithètes de réflexive, phénoménologique et herméneutique* », au caractère « biologique » de la conscience présenté par J.-P. Changeux est profonde. Admettre une relation

structure/fonction au niveau du cerveau revient à abandonner le primat de la représentation dans l'activité mentale. Pour le philosophe, la thèse de la conscience bâtie sur le principe de l'objet mental modulable peut être en adéquation avec la psychologie, mais non avec la phénoménologie. Selon P. Ricœur, *« la notion de contenu psychique est justement un construit par rapport à l'expérience d'être dirigé vers le monde, et donc d'être hors de soi dans l'intentionnalité. [L'homme] est au monde dans un rapport particulier, qui est d'être né dans ce monde, d'être en situation. La grande avancée de la phénoménologie a été de refuser le rapport contenant/contenu qui faisait du psychisme un lieu.»* Ainsi P. Ricœur n'accepte pas la conception qui fait de l'esprit un contenant avec des contenus. Il poursuit : *« l'intentionnalité implique la notion d'une visée transcendante. Le mot " transcendant " [n'est pas pris] au sens religieux du terme, [il est] simplement dit que je suis hors de moi quand je vois, c'est à dire que voir, c'est être mis en face de quelque chose qui n'est pas moi, c'est donc participer au monde extérieur. [...]La conscience n'est pas un lieu fermé, dont je me demanderais comment quelque chose y entre du dehors, parce qu'elle est, dès toujours, hors d'elle-même ».*

On peut se demander si l'analyse des phénomènes de perception et d'intégration des stimuli extérieurs faite par les neurosciences ne pourrait pas être prise en compte et enrichir la théorie herméneutique. Néanmoins, le rejet du philosophe de la notion d'objet mental est sans appel, et cette démarche peut apparaître comme la manifestation d'une différence fondamentale entre la philosophie se développant sur des théories immuables et la recherche scientifique acceptant de remettre en cause des notions fondamentales.

Cette différence était d'ailleurs illustrée dès l'amorce de la discussion à propos de la reconnaissance des méthodes de recherche : le philosophe refuse une approche analytique de l'étude de la conscience humaine. Que l'homme ne puisse être réduit à la somme de diverses composantes physiques ou psychologiques, et que l'humanité ne soit pas la seule juxtaposition d'un grand nombre d'hommes n'est cependant pas remis en question par J. P. Changeux. Ce débat, qui ne se limite pas aux seuls auteurs de « La

nature et la règle », et qui sous-tend bien des rapports entre philosophes et scientifiques, concerne les méthodologies utilisées par les deux disciplines. En se basant sur les connaissances rapidement acquises du fonctionnement de la fourmilière grâce à des études analytiques de réactions biochimiques observables sur les divers insectes qui la composent, Edward O. Wilson, le père de la sociobiologie, a récemment introduit le concept de « consilience », basé sur l'hypothèse que le comportement d'une société peut être déduit du comportement individuel, lui-même résultant de processus biologiques. Il défend donc l'intérêt des analyses individuelles dans les recherches sociologiques². Des liens de parenté existent entre les démarches de J.-P. Changeux et de E. O. Wilson, et, si l'ambition de la philosophie dépasse celle de la sociologie, la palette des données sur lesquelles s'appuie le neurobiologiste est aussi beaucoup plus riche que celle qui inspire le sociologue.

Les arguments « biologiques » avancés dans la seconde partie de « la nature et la règle », au cours de laquelle J.-P. Changeux et P. Ricœur discutent de la conscience de soi et des autres, des origines de la morale, puis du désir et de la norme sont en effet largement dominés et étayés par des données acquises par les sciences cognitives. C'est le cas dans l'analyse de la mémoire, qui tient une place centrale dans la conscience de soi et des autres. Si les explorations neurologiques les plus récentes permettent de distinguer la spécialisation des zones cérébrales selon les différents types de mémoire, les thèses concernant leurs rôles respectifs dans l'appréhension des états mentaux d'autrui sont déduites d'analyses du comportement de jeunes enfants (ou d'études de pathologies bien particulières et encore incomplètement connues). Le même type de matériau sert encore de base pour proposer l'existence de dispositions naturelles au comportement éthique. A ce niveau de la discussion, l'apport de la philosophie est infiniment plus riche que celui des neurosciences. Ces dernières peuvent montrer l'existence d'un support

² *Consilience*. Alfred A. Knopf ed., New York, 1998.

physique à certaines notions proposées par les philosophes (différents types de mémoire), mais sont encore incapables d'apporter des indications sur des notions telles que l'intentionnalité, le transcendantal ou l'inspiration.

Dans la même partie de l'ouvrage, à propos des origines de la morale, la discussion sur la possibilité de passer de l'évolution des espèces à l'évolution culturelle par le truchement de l'évolution neuronale épigénétique de chaque individu fournit un exemple tout à fait intéressant de dialogue sciences-philosophie. Un débat s'instaure en effet, comparant l'impact, sur le sujet, des idées de Darwin (exposées par J.-P. Changeux) et de celles de Gould (présentées par P. Ricœur). Le premier allie l'idée d'une descendance commune à celle d'une variabilité spontanée, d'emblée héréditaire, sur laquelle travaille la sélection naturelle. Il remplace donc le monde statique créé par Dieu par un monde en évolution, sans téléologie cosmique ni finalité. Pour le second, l'univers de la vie a toujours été totalement dispersé, avec des groupes minoritaires se détachant pour fonder de nouvelles sources arborescentes selon un mode parfaitement aléatoire. Ce débat démontre de façon éclatante l'enrichissement potentiel de chacune des disciplines par une bonne connaissance des apports de sa « concurrente », et son existence permet de supposer que les réticences montrées plus tôt par le philosophe à propos de la prise en compte des données récentes de la neurobiologie ne seront pas insurmontables.

Dans la dernière partie de l'ouvrage, qui porte sur l'éthique universelle et les conflits culturels, en dépit de leurs différentes grilles d'analyse de la conscience humaine, P. Ricœur et J.-P. Changeux traitent de façon conjointe les problèmes posés par la religion et la violence, la recherche de chemins de la tolérance, ou le scandale du mal. Leur souci commun étant de proposer une voie possible et universelle d'harmonisation entre tous les hommes, ils finissent par se rejoindre sur la nécessité d'une pratique de la normativité morale, d'une éthique de la délibération à laquelle chacun participerait. Face à un conflit d'opinions, l'attitude raisonnable ne serait pas alors la recherche d'un consensus, mais celle d'une

nouvelle voie de penser. Le rôle de l'art est alors évoqué, « *la dimension esthétique offrant, pour les deux interlocuteurs, des moyens simples de rassembler, religare, sans courir les risques que comportent les discours dogmatiques* ».

Dans le chapitre intitulé : « *Éthique universelle et conflits culturels* » , J. P. Changeux se livre à une critique du religieux qui étonne par son caractère superficiel, de la part d'un homme d'une grande culture et qui est animé par un esprit de tolérance. Il est clair que beaucoup de conflits, même récents, ont utilisé une bannière religieuse comme repère identitaire. Mais dans le même temps ont vu des pouvoirs athées, humanistes dans leur inspiration initiale, se lancer dans des politiques de répression abominables : pensons par exemple à Staline et aux Khmers rouges. De surcroît, ces guerres soit disant religieuses sont une violation flagrante par rapport au fondement véritable des religions, qu'il s'agisse des trois « religions du Livre » ou des grandes religions orientales. Il importe de ne pas confondre une inspiration spirituelle avec ses perversions. La racine du mal et de la violence est plus profonde, elle est au cœur de tout homme qui cède à la volonté de puissance et à l'instinct de rejet de celui qui est différent sur le plan ethnique, culturel ou social.

Ce livre nous semble être un bon exemple de dialogue dans un contexte de pluralisme culturel. Il était évidemment exclu que Jean-Pierre Changeux et Paul Ricoeur puissent trouver une sorte de point de vue commun sur les questions abordées, étant donné les incompatibilités de leurs options philosophiques. Même si leur échange ressemble parfois à un dialogue de sourds, il n'en reste pas moins que chacun respecte le point de vue de l'autre et qu'ils ont en commun une volonté de bâtir une éthique acceptable pour toute l'humanité, sur une base de délibération. Dans le contexte actuel, où se manifestent des intégrismes divers, une telle démarche est positive : elle montre que la diversité des options de sens n'est pas un obstacle insurmontable à l'établissement d'institutions justes.

M. Legros

2- La religion des origines

Emmanuel Anati, Bayard éditions, 170 pages.

Jusqu'à une époque récente, un tabou interdisait l'étude comparée entre religions préhistoriques, religions des sociétés tribales et celles des sociétés récentes. L'auteur s'affranchit de ce tabou afin d'acquérir une vision globale du phénomène religieux depuis une « origine » jusqu'à l'époque historique.

L'analyse des mythes fondateurs de différentes ethnies ayant vécu sur les cinq continents montre qu'ils sont basés sur des archétypes universels. Ce sont par exemple les mythes de la création, du Jardin d'Eden, de la grande migration, du Déluge, des frères rivaux... Ils sont construits sur une pensée dualiste : ciel et terre, lumière et ténèbres, vie et mort, bien et mal, mortel immortel, masculin féminin...

L'universalité de ces paradigmes suggère qu'ils aient eu leur source, leur origine dans la « pensée » d'Homo sapiens avant sa dispersion sur toute la Terre. En effet, pour l'auteur, Homo sapiens est apparu dans la région des rifs africains, le « Jardin d'Eden », et, à partir de là, aurait opéré la « grande migration ». Ses « souvenirs » seraient à l'origine des mythes tout comme le « Déluge » résulterait du « souvenir » de la fonte des glaciers du quaternaire, il y a un peu plus de douze mille ans.

Les premières inhumations intentionnelles sont dues aux Néanderthaliens, dont l'aire de vie s'étendait de l'Europe au Proche-Orient, et qui disparurent vers 35.000 ans avant J-C, pour laisser la place à Homo sapiens. Ces morts enterrés avec un « bagage » plus ou moins conséquent (nourriture, objets, parures...), témoignent d'une croyance en un passage d'une vie à une autre dans laquelle le mort possédait des forces vitales, qui pouvaient être utilisées pour le bien ou pour le mal.

Dans quelques tombes la tête a été séparée intentionnellement du corps tandis que le trou occipital de certains crânes a été élargi. Trace de

cannibalisme ayant pour but de s'approprier « l'esprit » de défunt ou rituel qui marquait un « respect » pour ce qui, dans l'homme, définit le plus son identité, et qu'on ne peut choisir.

La pratique de l'inhumation s'amplifia avec Homo sapiens. Et celui-ci fut à l'origine du graphisme pariétal (gravures, peintures) et ceci sur tous les continents, à partir de 40.000 ans avant J-C. Cet art visuel est une association de figures représentatives (pictogrammes) et de signes (idéogrammes). Ce sont essentiellement pour les premiers, des représentations animales où les couples bison-cheval (Europe) girafe-éléphant (Afrique), sont les plus nombreux. Pour les seconds, ce sont principalement des mains positives et négatives, des lignes brisées, des signes vulvaires ou phalliques. Difficiles à classer, les figures anthropozoomorphes (corps humain, tête animale) sont de plus en plus nombreuses au fil du temps.

Pour l'auteur ces graphismes sont l'expression d'une conception dualiste mâle-femelle, dualité qui assure la continuité des espèces (hommes et animaux). C'est aussi l'expression d'une relation particulière homme-animal. En mangeant la chair de l'animal l'on s'appropriait sa force vitale, son « esprit ». Le repas était alors un acte de communion entre monde animal et monde humain.

L'universalité des représentations et du sens qui s'en dégage renforce, selon l'auteur, l'unicité d'origine d'Homo sapiens. Il serait le « résultat » de l'union d'un « père » et d'une « mère » originels : deux individus ou deux groupes d'individus constitueraient la souche originelle d'Homo sapiens. Et l'art, lié à la religion et au langage, seraient nés avec lui. Ils se seraient diversifiés ensuite en conservant les archétypes communs que nous retrouvons aujourd'hui dans toutes les religions : *« Le langage des origines s'est inscrit dans l'univers de la religion à travers des formules et des symboles qui ont triomphé de l'épreuve du temps. Des caractéristiques universelles, sur lesquelles chaque confession a ensuite développé sa propre particularité, subsistent jusqu'à aujourd'hui. Toutes les religions de la terre se tournent vers un ou plusieurs êtres suprêmes, esprits ou énergies non*

visibles, et développent avec eux des « contacts » qui, le plus souvent, demeurent unilatéraux. Elles font usage du sacrifice, comme d'un impôt à s'acquitter, et de la prière, pour assurer la « présence » de la divinité. Elles suivent les canons d'un rituel sans lequel le système ne fonctionnerait pas. Le prêtre ou le chamane y est l'intermédiaire entre le monde des mortels et le monde des immortels. Elles utilisent le catéchisme et la doctrine comme élément de cohésion entre les adeptes et comme méthode de soumission ». Et l'auteur ajoute qu'elles ont institué des rites de passage qui marquent les grands moments de la vie, de la naissance à la mort. La mémoire des origines est toujours vivante en notre intérieur.

S'il est incontestable que l'on retrouve des fondements communs aux mythes explicatifs et fondateurs élaborés par différentes ethnies et que toutes les religions fonctionnent sur les mêmes archétypes, leur origine chez Homo sapiens, lui-même « né » d'un « couple » ou d'un « groupe », en un lieu qui serait le « Jardin d'Eden », sont, elles, des affirmations très contestables. Sans entrer dans les détails, certains paléontologues affirment que la grande migration serait le fait d'Homo erectus qui se serait alors « transformé » en Néanderthal et Sapiens en Europe et Asie. Cette version de l'évolution humaine signifierait alors que l'universalité des archétypes religieux trouverait sa source dans la structure du psychisme, de l'esprit humain, dans la prise de conscience progressive de la contingence humaine.

Quoiqu'il en soit, face à l'universalité des manifestations du sentiment religieux dans l'évolution et l'histoire humaine l'on est conduit à considérer :

- soit que le religieux est une « invention » humaine et donc que le « croyance » en un Dieu est sans fondement.

- soit que l'Esprit se révèle, bien imparfaitement, à travers la recherche d'un sens de la vie, de la mort... questions qui ont du émerger lentement au cours de l'humanisation, et que se posent, un jour ou l'autre à tout être humain.

Sachant qu'une religion ne se réduit pas à ses archétypes ni à ses rites, mais renvoie une image de la divinité et porte une conception de l'homme, c'est donc en son « intérieur » qu'il faut entrer pour vivre sa part de vérité... sachant aussi que le rite est indispensable à la vie d'une communauté...

Dernier point, secondaire il est vrai, relatif à l'édition. Le livre contient de nombreuses illustrations (gravures, peintures...) reproduites en noir et blanc. Certaines ne sont pas datées et donc ne peuvent être situées dans l'évolution ; d'autres perdent de leur éclat en n'étant pas reproduites en couleur.

G. Armand

Les auteurs

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

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

François EUVE, s.j. : Théologien, ancien élève de l'ENS
(Cachan, physique)

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

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

Maryvonne LEGROS : Médecin-chercheur à l'INSERM

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

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

BULLETIN D'ABONNEMENT A *CONNAÎTRE*

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

Abonnement de soutien : 120 F.

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

Somme versée:

Date :

M. Mme. Mlle. :

Résidence :

N° Rue :

Commune :

Code postal :

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

BON DE COMMANDE POUR D'ANCIENS NUMEROS DE CONNAÎTRE

Les numéros de 2 à 10 sont disponibles, au prix de 50 F par exemplaire
Les tables des contenus ont été publiées dans le n°10

Veillez me faire parvenir les numéros de *Connaître* suivants :
(N°, nombre d'exemplaires)

.....
.....

M. Mme. Mlle. :

Adresse :

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

CONNAÎTRE

Cahiers de l'Association Foi et Culture Scientifique

SOMMAIRE

N° 11 Juin 1999

EDITORIAL 4

RATIONALITE DE L'EXPERIENCE SPIRITUELLE

Expérience spirituelle et rationalité 6

Genèse et logique de l'expérience spirituelle
Synthèse d'échanges entre scientifiques 18

Sur les chemins de Thérèse de Lisieux
Expérience spirituelle dans un monde de rationalité
Christoph Theobald 31

Les relations science et foi depuis le XIX^{ième} siècle
François Euvé 49

A propos du Linceul de Turin
Lettre du Père Maldamé et réponse de la rédaction 62

FORUM 69

NOTES DE LECTURE 81