
Être croyant dans un monde marqué par la science : Enjeux éthiques

Mémoire réalisé par
Pya-Abalo David BINIDI

Promoteur
Dominique JACQUEMIN

Lecteurs
Éric GAZIAUX
Ghislain BERNARD

Année académique 2021-2022
Master en théologie éthique à finalité approfondie

Remerciements

Un merci particulier au professeur Dominique Jacquemin, promoteur de ce mémoire ; merci pour sa totale disponibilité et son accompagnement. Merci aux professeurs Éric Gaziaux et Bernard Ghislain, lecteurs et membre du jury.

Merci aux frères et aux résidents de la communauté assomptionniste de Leuven pour leur accueil et leur amitié durant mes séjours de recherche et de rédaction.

Merci à mes frères de communauté pour le soutien et le temps qu'ils m'ont accordés.

Merci au P. André Brombart, d'abord pour la relecture de ce mémoire et aussi pour son accompagnement comme formateur durant tout mon cursus de formation.

Merci à ma congrégation les Augustins de l'Assomption, qui m'a permis de réaliser ce travail.

Merci à Pedro Valinho Gomes et à Flore Xhonneux pour leurs conseils.

Merci à Laurent Bodart et à Bernard Kasamata pour la relecture.

Merci au secrétariat et au personnel TECO, particulièrement à Madame Pascale Hoffmann pour sa prompte disponibilité à toutes les demandes durant tout mon parcours à l'UCLouvain.

Ma reconnaissance pour toutes les rencontres et amitiés nouées, qui, directement ou indirectement, ont contribué à ce travail ou tout simplement m'ont fait grandir.

Merci à tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ont contribué à la réalisation de ce mémoire.

Enfin, je dédie ce travail à ma mère, Martine.

Table des matières

Introduction générale	5
Chapitre I : Le conflit entre science et croyance. Processus de rupture : articulation avec Jean Ladrière	10
I/ Origine du conflit entre sciences et croyance entraînant la difficulté à croire	13
1/ Il y a un véritable conflit	13
2/ Les origines du conflit	14
3/ Les facteurs favorisant la rupture entre croyance et science, dont la conséquence majeure est l'inévidence à croire en Dieu	15
II/ L'impact de la philosophie et de la science dans l'avènement de ce changement	17
1/ Quel est l'impact philosophique dans l'avènement de ce changement ?	19
2/ L'impact de la science et de la technique dans l'avènement de ce changement	21
3/ Les valeurs de la mentalité technicienne	25
III/ Problème de l'interprétation du monde	26
1/ Le pouvoir de l'efficacité.....	28
2/ Le piège de la recherche du monopole par la foi	29
3/ Sur le plan éthique	30
CHAPITRE 2. Nouveaux rapports : questionnement réciproque entre modernité et christianisme ; articulation d'Antoine Vergote	33
I/ Formation de l'identité spécifiquement chrétienne	34
1 /Polythéisme	35
2/ Monothéisme.....	36
II/ Formation de la modernité et sa caractéristique : rationalité, scientificité	38
1/ Aux sources de la modernité	38
2/ À la recherche de la vérité	39
3/ Science et technologie	42
III/ Un changement concret et qui impacte les différents domaines de vie.....	46
1/ Le changement du point de vue de l'éthique	47
2/ Le changement du point de vue anthropo-psychologique.....	49
IV/ Les nouveaux rapports entre la modernité et la religion : rapports de vérité	52
1/ La manière de penser la croyance religieuse par la rationalité moderne	53
2/ La manière de penser et de comprendre la croyance religieuse par les croyants eux-mêmes : particulièrement le christianisme.....	56
Chapitre III. Le croyant en quête d'identité et de sens dans la société contemporaine	59
I/ Un sujet libre et autonome peut-il être croyant ?.....	60
1/ Qu'entend-on par liberté et autonomie ?	61
2/ La croyance chrétienne, exclut-elle ou empêche-t-elle la liberté et l'autonomie ?.....	66

II/ Qu'est-ce qui caractérise le croyant sur le plan éthique (moral)? La question de la recherche et de la visée du bien et du mal	71
1/ Y a-t-il quelque chose qui différencie le sujet croyant d'un sujet incroyant, particulièrement dans la pratique de l'éthique ?.....	71
2/ Y a-t-il quelque chose qui caractérise le croyant ?	73
III/ Quelles réponses aux questions de conviction et ou de certitude ?	77
1/ La légitimité de croire aujourd'hui	79
2/ Exemple de la croyance dans le catholicisme et comment la dire aujourd'hui ?.....	83
IV/ Comment articuler les deux registres de vérité : vérité rationnelle et vérité de foi ?	85
1/ La circularité.....	86
2/ Le repère orthonormé	88
Conclusion générale	90
Bibliographie	93

Introduction générale

Dans un premier temps, sur base d'une expérience personnelle, j'aimerais rendre compte de mes motivations pour ce travail. Un premier voyage d'un continent à l'autre n'est pas rien, et ne peut pas ne pas dépayser. Au-delà du savoir théorique, on découvre et expérimente de nouvelles réalités. Je n'ai pas fait exception à cette règle. Je suis arrivé en Belgique un 23 décembre et, comme chrétien et religieux, le lendemain 24 au soir, je suis allé à la veillée de Noël. Autant le déphasage était énorme, autant j'étais surpris. Ce déphasage dans la célébration (La liturgie et la manière de vivre la célébration de la solennité) par rapport à mon pays d'origine, qui est le Togo, m'a marqué. J'ai commencé alors à découvrir et à comprendre ce qui pourrait être appelé la déchristianisation, la laïcité, l'Église du troisième âge. Les signes en sont le manque de vocations, la fermeture des églises, des maisons religieuses et de formation. Depuis lors, je me suis laissé interpeler par cette réalité, et je voulais l'étudier.

En effet, en cherchant les causes et les raisons d'être de cette situation, je me suis rendu compte que je découvrais une vieille question qui a été travaillée et retravaillée par beaucoup de penseurs. J'ai pourtant continué, car j'ai aussi réalisé que malgré tous ces écrits, cette question reste pour moi une question toujours d'actualité. J'en veux pour preuve les auteurs qui ont été au cœur de ce travail. Jean Ladrière (1921-2007), publie *La science, le monde et la foi* en 1972. Antoine Vergote (1921-2013), publie *Modernité et christianisme* en 1999. Enfin le cardinal Joseph De Kesel (1947- toujours en fonction), publie *Foi et religion dans une société moderne* en 2021. Ils abordent tous la même question à leur manière et selon le contexte de leur époque.

Le second élément qui a orienté le choix de ce sujet est une question qui relève de certaines de mes expériences et rencontres ici en Europe. Je pourrais citer une discussion avec un des jeunes collégiens pour qui j'ai animé une retraite en collaboration avec des séminaristes, quand j'étudiais à l'IET (Institut d'Études Théologiques) ; retraite organisée par leur collègue (Collège Saint-Michel). Il est devenu étudiant l'année qui a suivi. Nous nous sommes rencontrés à l'université où j'étais désormais et lui aussi. Nous nous sommes reconnus. Dans notre échange, je lui ai demandé ce qu'il faisait comme études. Il m'a répondu : « Ingénieur civil en informatique ». Nous avons parlé des intérêts et des motivations de son choix de faire ces études. Évidemment il m'a retourné la question. Je lui ai dit que je faisais des études de théologie, que j'étais religieux et que j'allais devenir prêtre. Après explication de ce que

tout cela signifiait, il m'a dit qu'en ce qui le concernait, qu'il n'était pas croyant, qu'il ne trouvait pas les raisons de croire à notre époque, que les croyances religieuses restent seulement des croyances et ne sont pas des vérités ; que la science le prouve de plus en plus, qu'elle au moins est vraie et qu'elle fait ses preuves. Notre échange fut long. Ceci n'est qu'un exemple parmi tant d'autres rencontres.

En travaillant aussi avec un confrère aumônier des étudiants sur le site Alma, j'ai croisé beaucoup de jeunes universitaires qui baignent dans le monde scientifique de par leurs études (majoritairement en médecine) et qui tiennent le même discours. Parfois émergent des questions existentielles relatives au mal, à la souffrance ; des questions face à l'absurde. Pour eux, Dieu n'existe pas, sinon il ne resterait pas sans répondre. Par conséquent, croire qu'il existe n'est possible que pour ceux qui ne réfléchissent pas. Ce qui me marque davantage, c'est qu'il ne s'agit pas de discours que l'on pourrait qualifier d'illogiques ou dénués de sens, que l'on pourrait balayer du revers de la main. Chacune de leurs questions a sa raison d'être ; ils pourraient avoir raison d'une certaine manière, et on comprendrait que leur athéisme ou leur agnosticisme ait une raison d'être.

À partir de ce constat, on peut affirmer que, pour certains contemporains, il est possible de se passer de la foi, cette dernière n'ayant plus aucune fonction. Elle est devenue un superflu inutile. Elle est comme un grain de sable dans le rouage. Dans un raisonnement par l'absurde, on dirait alors que la logique de nos contemporains serait bonne, juste et donc que les croyants ou « défenseurs de la foi » seraient ceux qui ont tort. Si tel est le cas, les croyants et les « défenseurs de la foi » ne sont-ils pas les détracteurs de ceux qui ont raison ? Ne cherchent-ils pas à maintenir quelque chose qui a fait son temps et qui est appelé à disparaître pour faire place à autre chose ? D'où notre question pour ce travail : la foi vaut-elle la peine aujourd'hui ? Si oui pourquoi ? Et comment l'envisager dans le contexte qui est le nôtre ?

Méthodologie

Vu la question que nous nous posons, le travail devrait se situer en théologie fondamentale ou pratique. Pourquoi avoir fait le choix de le situer en éthique ? En effet, dans les expériences que j'ai relatées, particulièrement avec les jeunes, je me suis rendu compte qu'à chaque fois, l'argument contre la croyance religieuse ne se basait que sur ce qu'on appelle l'opinion populaire, l'avis du commun des mortels. En ce sens, le choix de ne pas croire

n'était pas le fruit d'une conviction personnelle, un choix muri, mesuré et éclairé. Notre souhait à travers ce travail serait que l'acte de foi ou de non foi se trouve d'avantage argumenté. Il ne s'agit pas pour nous de faire croire ou de convaincre à croire. Mais qu'avant de croire ou de ne pas croire, que le sujet qui doit choisir sache clairement et comprenne objectivement ce qu'il choisit. En ce sens, la question de l'objectivité du choix se place ainsi au cœur de ce travail ; que ce dernier puisse être fait au bout d'un discernement, et qu'il soit un choix libre et éclairé.

Dans cette visée, notre travail n'a pas pour objectif de défendre le point de vue de la foi dans un conflit relatif au statut de la vérité et de la légitimité de la foi. Il vise simplement à faire une analyse objective des enjeux qui sont au cœur du conflit science foi où se joue le statut des vérités. Nous pensons que s'il existe un questionnement réciproque, c'est qu'il y a une part de vérité de part et d'autre ; de même qu'une part de maladresse de part et d'autre. Dans ce questionnement, nous aimerions habiter le juste milieu. Il ne s'agit pas d'une neutralité dans la manière d'aborder la question.

Au terme de notre travail, celui ou celle qui se questionne sur le choix, du oui ou non à la foi, s'il opte pour un non, sera à même de dire : j'ai analysé, je comprends ce qu'est la croyance religieuse, je comprends ses implications et sa portée, mais je n'en veux pas. Telle n'est pas la position des jeunes rencontrés, nous semble-t-il. Un choix tel que celui-ci est un choix éclairé et assumé, ce choix sera un choix éthique simplement, parce qu'il est un choix véritablement libre et par conséquent, plus humain, un choix qu'on assume. Il n'est pas un choix sociologique, comme autrefois on était chrétien et comme aujourd'hui on ne l'est plus ou pas.

Notre travail aimerait souligner la tension de la réflexion éthique ; elle se trouve comme sur une ligne de crête et cherche l'équilibre de sa position et l'équilibre entre les protagonistes. Équilibre pour elle, parce qu'elle occupe une position d'inconfort avec le risque de tomber dans un versant comme dans l'autre. Équilibre pour les protagonistes, parce qu'elle établit un rapport de vérité. Aussi, de même que l'éthique, y compris l'éthique chrétienne, est appelée à l'universalité, notre travail se veut être aussi pour tous : non seulement pour les théologiens ou les chrétiens, mais pour tout chercheur de sens qui veut, soit choisir, comme nous l'avons déjà souligné ; celui qui cherche à s'adresser à autrui pour faire comprendre ses choix pourra aussi entrer lui-même dans un processus d'auto-compréhension. Nous le savons, le chrétien doit répondre aux questions qui lui sont adressées, car le croyant aujourd'hui est appelé, qu'il le veuille ou non, à rendre compte de sa foi.

Nous ne prétendons pas ici à une étude exhaustive des auteurs sollicités dans ce travail. Nous tentons simplement de les questionner, et de les faire parler, pour trouver des éléments de réponse aux questions qui sont les nôtres. Ainsi, nous questionnerons Jean Ladrière, philosophe et théologien, qui fut professeur à la faculté de théologie de Louvain-la-Neuve, à partir de son livre *La science, le monde et la foi*. Ce livre est un recueil de plusieurs articles de l'auteur, relatif au même thème : le rapport science, monde et foi. Cela nous donnera la liberté d'aborder le livre selon la manière dont nous voulons construire notre travail. Nous le questionnerons sur les facteurs de la rupture entre la foi chrétienne et la science et aussi sur les rapports de conflits de pouvoir qui s'installent et entraînent progressivement un désintérêt pour les questions de foi. Puis, nous questionnerons Antoine Vergote, théologien et psychologue, qui fut professeur à Louvain-la-Neuve et à la KU Leuven, à propos des nouveaux rapports entre la société moderne et la foi chrétienne. Sachant que cette société moderne est la résultante d'une rupture entre la société à la foi chrétienne et la société dite scientifique et technique. Ce rapport sera un questionnement critique réciproque et concernera plus les sciences herméneutiques que les sciences formelles ou empirico-formelles. Chacune ici cherchant à imposer son angle de vue comme une vue englobante sur la foi chrétienne. Ceci à partir de la rigueur de la démarche scientifique qui est la leur.

De son côté, la théologie, comme science et raison de la foi chrétienne, a su montrer sa scientificité pour justifier ce qu'elle est, et à tenir sa place dans le champ des débats. Mais le risque de la réduction de la théologie dans le seul registre de la raison se fait au détriment de l'aspect spirituel qui paradoxalement la constitue et la différencie des autres sciences.

Ce sont ces nouveaux rapports conflictuels que l'on vient de décrire qui s'installent dans la culture moderne et qui rendent inévidente la foi chrétienne et qui poussent le croyant à avoir besoin non seulement d'une identité claire, mais aussi de savoir quel est son rapport au monde, autrement dit la société dans laquelle il vit, société moderne marquée par la science et la rationalité, sachant qu'il est lui-même immergé dans cette même société.

Notre travail sera divisé en trois chapitres. Le premier chapitre portera sur les facteurs, le processus de rupture et le rapport de force qui s'installe, et qui conduit à une inévidente de la foi. Dans sa première partie, nous irons à l'origine et chercherons à comprendre les facteurs qui ont conduit à cette inévidente de la foi. Dans la deuxième partie du chapitre, nous montrerons comment certains facteurs majeurs ont conduit à cette rupture. Dans la troisième et dernière partie de ce chapitre, nous ferons voir les rapports de force, et comment les situations se renversent.

Le deuxième chapitre portera sur le rapport modernité et foi chrétienne : rapport de questionnement réciproque. Ce chapitre comportera quatre parties. La première partie sera un retour aux sources, dans le but de comprendre l'identité propre du christianisme, cela en la distinguant de ce qu'elle n'est pas. Cette démarche nous permettra de comprendre le processus de l'avènement de la modernité qui, en réalité, a ses sources dans le christianisme lui-même, le message de la foi chrétienne. Dans la deuxième partie, il sera question de ce qui caractérise la modernité : la rationalité comme englobant la vérité. La troisième partie du chapitre consistera en une analyse sur la manière dont se déploie la pensée moderne et l'impact qu'elle a sur les différents domaines du savoir. Dans la quatrième et dernière partie, il s'agira de voir comment les différentes sciences, surtout herméneutiques, abordent la croyance, et particulièrement la foi chrétienne, et comment cette perception influence les croyants eux-mêmes dans leur manière de croire.

Le troisième chapitre cherche à répondre aux questions du croyant en quête d'identité face au changement de paradigmes et à l'inévidence à croire. Ce chapitre comportera quatre parties. La première sera destinée à montrer que liberté, autonomie et croyance ne sont pas antinomiques. La deuxième partie montrera comment articuler foi et raison. La troisième tentera de répondre à la question de savoir s'il existe une spécificité qui distingue le sujet croyant du non croyant. La quatrième partie ouvrira des pistes pour aider à répondre aux questions qui sont adressées au croyant au sujet de ce qu'il croit.

Chapitre I : Le conflit entre science et croyance. Processus de rupture : articulation avec Jean Ladrière

Le conflit qui conduit à la rupture dans les rapports entre science et croyance est un conflit multiforme, comme nous allons le voir, et qui entache l'existence de l'humain dans ce qui la constitue comme telle. Avant de pénétrer le cœur de notre sujet, il convient de définir les termes et de les situer dans notre contexte.

La science

La science peut être définie comme une « entreprise qui vise à constituer un savoir sur les phénomènes ; elle cherche à donner une représentation exacte du monde dans un langage adapté. » ¹

Loin d'être une connaissance acquise et statique, elle est une discipline en évolution. L'empirique est son domaine : le monde physique. Elle se distingue par sa démarche discursive, déductive, et inductive. Ses critères sont la rationalité, la justifiabilité, et la falsifiabilité. Quand bien même il y a des vérités acquises d'une manière définitive, il n'y a pas de vérité éternelle en science. Une vérité reconnue comme telle aujourd'hui dans le domaine scientifique peut se faire déclasser par de nouvelles recherches et des découvertes plus probantes.

Ce qui accorde sa puissance à la science, est son aspect pratique : la *technè*. Cette capacité de transformation lui permet d'agir sur le cosmos qui est son domaine de savoir. Ainsi, la technique transforme à la fois la vision du monde, et la vie des humains. Qu'il s'agisse du domaine de la médecine, de la cosmologie, et autres, les exemples ne sont plus à donner.²

En effet, il existe trois types de sciences. Premièrement, les sciences formelles que constituent les mathématiques et la logique : ce sont des sciences déductives. Deuxièmement, on distingue les sciences empirico-formelles. Elles se servent des sciences formelles pour déduire des applications concrètes. On sait qu'à base de données mathématiques, on peut produire des objets concrets. Dans ce champ, on note entre autres la

¹ Cours : *Science et foi chrétienne* du professeur Benoît Bourguine : LTSEO2840, (2021/2022).

² <https://www.humanprogress.org/ylin/>. Un site scientifique américain qui étudie l'impact scientifique et l'évolution des conditions de vie (consulté le 09/09/2021).

physique, la chimie, la biologie.... On distingue troisièmement les sciences herméneutiques. Elles sont les benjamines comme sciences en tant que telles. Elles rentrent déjà dans le domaine de l'interprétation et, par conséquent, ne sont pas des sciences exactes. Elles concernent l'humain dans sa pluralité et dans son action très diversifiée. On peut citer à titre d'exemple l'anthropologie, la sociologie, la psychologie, le droit, la politique...

Le croire

Croire, c'est le fait d'avoir la foi ; mais croire s'emploie dans deux sens différents en français. Il s'emploie pour affirmer une chose au sujet de laquelle on a des doutes, dont on n'est pas sûr : « une opinion incertaine ». Croire s'utilise dans le sens inverse pour affirmer une certitude, une conviction ferme : une adhésion ferme, fondée sur un rapport interpersonnel.³ Cette deuxième signification est celle qui nous intéresse et celle à laquelle nous faisons référence dans ce travail, car nous voulons, comme François Euvé, rapporter « la notion de foi dans sa racine étymologique latine, *fides*, qui renvoie à une relation de *confiance* reliant *deux personnes*, singulièrement la personne humaine et Dieu »⁴ et qui se définit comme : « l'attitude intérieure de celui qui croit »⁵. Cette foi se veut vivante et active dans son caractère vigoureux comme l'exprime M. Viau :

« L'état de croyance est cette partie dynamique de notre être qui fait que nous continuons à vivre. Sans croyance, nous mourons. Par conséquent, la croyance n'est pas une simple opinion subjective ou une idée plus ou moins bien étayée qui aurait besoin de preuves irréfutables pour être prise au sérieux. Elle est beaucoup plus puissante car elle provoque en nous un sentiment plus fort et plus stable que les idées. L'acte psychique qui la met au jour est de nature radicale, absolue, de l'ordre du tout-ou-rien. Nous croyons ou nous ne croyons pas à cela. En cette matière, il n'y a pas de demi-mesure. »⁶.

³ *Le Petit Robert*. Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, 2016.

⁴ François EUVÉ, « Pour un dialogue critique entre science et théologie chrétienne », dans *Quand les religions doutent de la science* (Trajectoire) dir. Benoit Bourguin, Lumen Vitae, 2013, p. 139.

⁵ J-Y. LACOSTE, N. LOSSKY, *Dictionnaire critique de la théologie*, 3^{ème} éd. revue et augmentée par Olivier Riaudel et Jean-Yves Lacoste, Paris, Quadrige/Puf, 2007, p. 568.

⁶ M. VIAU, « De la théologie pastorale à la théologie pratique », dans Gilles ROUTHIER, Marcel VIAU, *Précis de théologie pratique*, (Théologies Pratiques), Bruxelles, Novalis/Lumen Vitae, 2004, p. 41-52 (p. 49).

La référence à la foi ici sera contextualisée dans le champ chrétien, c'est-à-dire la croyance en Jésus-Christ.

La foi dans son déploiement

Cette foi se vit et se déploie toujours dans un contexte : espace et temps (le monde). C'est la raison pour laquelle même si elle reste universelle dans sa définition, elle se déploie et s'exprime différemment selon les contextes. La foi en Europe ne s'exprime pas de la même manière qu'en Asie ou en Afrique. Même dans un contexte local précis, elle varie selon les temps. L'expression de la foi en Belgique, au XIXe siècle, n'est pas identique à son expression du XXIe siècle. Encore plus précisément, l'expression de la foi dans un groupe partageant le même temps et la même tradition, ne s'exprime pas de la même manière. Donc la foi, tout universelle qu'elle soit, est tout autant personnelle.

Nous comprendrons et désignerons la même réalité par ces deux expressions. En parlant de la difficulté à croire, il s'agit de la difficulté à pouvoir, comme c'était le cas il y a quelques siècles, épouser la foi chrétienne et confessante à l'intérieur de l'institution qui se porte garante de cette foi. Il s'agit donc de la foi au Dieu de Jésus-Christ ; Dieu unique, Père, Fils et Esprit-Saint. En effet, pour certains penseurs comme Philippe Borgeaud, le croire n'est pas inévident, ce qui serait inévident, c'est l'invisible, le surnaturel à savoir la vie après la mort, le paradis, la question de l'âme, les questions de l'au-delà, l'éternité. N'est-ce pas ce en quoi, pour une bonne part, consiste concrètement la croyance religieuse ? Si le christianisme régresse, un rapport à la croyance reste effectif chez les modernes.

En abandonnant le christianisme et, plus largement les religions instituées, la croyance sous ses différentes formes reste présente. C'est dans ce contexte qu'on constate la présence prégnante de la croyance en la méditation de pleine conscience ou le yoga ; la croyance en l'astrologie, au destin, à l'horoscope ; la croyance en la nature... Si certains modernes se détournent de la croyance religieuse à l'intérieur des institutions religieuses, ils pensent se détourner simplement de la croyance et ne faire désormais usage que de leur seule raison. P. Borgeaud montre quant à lui le contraire « Ce que la *doxa* européenne qualifie de païen et d'idolâtre continue d'exister, chez nous aussi, avec ses dieux, ses fêtes, ses doutes et ses

hésitations, à l'écart des dogmes officiels, partout où tourbillonne la ronde chatoyante des coutumes et des superstitions. »⁷

Or, il ne peut y avoir de vide en matière de croyance pour l'humain ; d'où la tentation face au vide de se remplir n'importe comment. D'où le fait qu'on assiste chez les mêmes personnes qui prennent leurs distances, à un besoin de s'attacher à autre chose : voilà pourquoi ils se réorganisent en associations : « On n'hésite plus à parler, dans la presse, de "conversion" à l'athéisme. Les "nouveaux athées" – c'est ainsi qu'ils se désignent eux-mêmes – [...] cette vitalité se manifeste toutefois en un monde où l'autonomie revendiquée de l'individu s'accompagne d'une invitation pressante à faire des choix, à bricoler plutôt qu'à adhérer à une coutume préétablie ».⁸

I/ Origine du conflit entre sciences et croyance entraînant la difficulté à croire

1/ Il y a un véritable conflit

Le conflit entre la science et la croyance religieuse peut être qualifié sans exagération de conflit classique. Depuis l'essor de la science, qui commence à l'époque de la Renaissance, jusqu'à nos jours, le rapport entre la science et la religion s'est progressivement détérioré. Cette dégradation, due à plusieurs facteurs, a conduit non seulement à leur séparation mais à la naissance d'un conflit, puis d'un divorce. Ce conflit, qui n'est plus à présenter, consiste en une accusation réciproque en ce qui concerne les vérités de la nature et de l'humain.

Ainsi, on peut évoquer les questionnements de certains penseurs qui consistent à savoir d'où vient qu'il y ait cette opposition, ce conflit, cette mésentente et cette tension permanente que l'on constate depuis des siècles. Une lutte dans laquelle la science accuse la foi, et réciproquement, comme nous pouvons le lire dans le n° 25 la collection *Trajectoires* :

« Les religions n'ont pas toujours montré un empressement enjoué pour admettre la légitimité de la science ni pour saluer ses découvertes les plus retentissantes. Leur hésitation s'exprime plus franchement, au fil de la modernité européenne, lorsque leur représentation du monde en est soudainement mise en question. Les innovations spectaculaires portées à

⁷ P. BORGEAUD, *La pensée européenne des religions* (La librairie du XXI^e siècle), Paris, Seuil, 2021, p. 201.

⁸ P. BORGEAUD, *La pensée européenne des religions* p. 192.

l'avant-scène par ce nouvel acteur, audacieux et sûr de lui, suscitent leur scepticisme et mobilisent leur résistance. »⁹

Et ceci, depuis Galilée et Darwin, nous dit Benoît Bourguine dans l'introduction de la collection. Nous pouvons aussi lire, chez le cardinal Schönborn : « Cela fait partie des mythes tenaces de notre temps, je dirais même, des préjugés bien ancrés de nos jours, à savoir que les relations entre l'Église et la science sont mauvaises, que la foi et la science sont depuis toujours dans une sorte de conflit permanent. L'Église passe pour être celle qui freine des quatre fers, la science est, elle, courageuse et libératrice. Pourtant bien des exemples pourraient témoigner que la foi en la Création a été le socle rationnel d'une recherche scientifique. »¹⁰ Enfin, « L'idéologie scientiste clame le pouvoir illimité de la science et réclame la direction intellectuelle et morale des sociétés. La séparation entre science et croyance est à son apogée. L'Église et la science se retrouvent dans deux camps opposés. »¹¹ « L'affaire Galilée est devenue depuis longtemps un symbole, concentrant en elle seule l'incompatibilité entre l'Église et la science, marquant la rupture officielle entre foi et raison.... »¹²

2/ Les origines du conflit

Ce conflit n'est pas intrinsèque aux antagonistes, mais n'advient que dans le cours de leur histoire. Nous lions ce conflit à l'essor de la science et sa volonté d'émancipation, qui se manifestent à partir du XVII^e siècle. « Science et croyance ont trop souvent été considérées comme antinomiques ; il n'en fut pas toujours ainsi. Lorsqu'on scrute l'histoire, on constate que dès sa naissance, en Grèce au VI^e siècle avant J.C., la science fut étroitement associée à la métaphysique. Ce n'est qu'à partir du XVII^e siècle qu'on observe de sérieuses velléités d'émancipation de la science entraînant d'inévitables conflits. »¹³

En effet, la science a, depuis l'Antiquité, fait son chemin. Elle naît par la curiosité des humains, de leurs observations de la nature, mais aussi de l'exigence de pouvoir s'adapter,

⁹ B. BOURGUINE, « Introduction », *Quand les religions doutent de la science* (Trajectoire, 25), Bruxelles, Lumen Vitae, 2014, p. 7.

¹⁰ Ch. SCHÖNBORN, *Hasard ou plan de Dieu ? La création et l'évolution vues à la lumière de la foi et de la raison*, Paris, Cerf, 2007, p. 16.

¹¹ J-P. LONCHAMP, *Science et croyance*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, p. 8.

¹² J-P. LONCHAMP, *Science et croyance*, p. 107.

¹³ J-P. LONCHAMP, *Science et croyance*, p. 7.

condition *sine qua non* de survie. De cette exigence et de cette curiosité est né l'amour de la connaissance ; la connaissance pour elle-même, point de départ de l'essor de toutes les sciences. Jusqu'ici, science, philosophie et théologie s'imbriquent ; d'ailleurs on ne distinguait pas la physique de la théologie, de la philosophie et de la métaphysique. Elles se référaient toutes à la philosophie : « philosophie première » désignant la théologie : la question de l'être suprême et « philosophie seconde » la physique ; elles étaient ainsi donc intimement liées.¹⁴

Les voyages d'exploration, le développement des échanges commerciaux, les nouvelles découvertes, donnent un élan et favorisent la montée en puissance de la science et de la technique. De l'époque de la Renaissance à l'aube des Temps Modernes, une effervescence, et un foisonnement de la pensée, de la recherche – le tout nourri d'une grande curiosité – émergent en Occident. C'est ainsi que s'amorçait un tournant décisif dans l'histoire des sciences. Dans son processus d'évolution, devenant de plus en plus précise, elle se divise en différentes branches, chacune se spécialisant dans un domaine précis.

Cet essor, qui s'accompagne d'une acquisition de puissance, entraîne non seulement la prise du devant de la scène par la science en ce qui concerne l'autorité de la vérité, mais aussi une séparation d'avec les autres disciplines : philosophie et théologie. Cependant, si la philosophie et la science s'entremêlaient encore, tel ne fut pas le cas pour la théologie. C'est la manière dont se conçoit et s'opère cette séparation, pourtant nécessaire à plusieurs niveaux¹⁵, qui entraîne le conflit. C'est aussi là le point de départ de la séparation qui entraîne la difficulté à croire. Notons cependant qu'en ce qui concerne cette difficulté à croire, d'autres facteurs entrent en jeu. Nous allons évoquer ces facteurs avant d'en venir au rôle de la philosophie et de la science dans le processus de divorce : ce sera le cœur de notre chapitre.

3/ Les facteurs favorisant la rupture entre croyance et science, dont la conséquence majeure est l'inévidence à croire en Dieu

Les facteurs de ce processus de rupture sont multiples. Ils sont internes et externes au christianisme. Ces facteurs sont pluriels à l'interne comme à l'externe. Pour ces facteurs

¹⁴ J-P. LONCHAMP, *Science et Croyance*, p. 34.

¹⁵ La connaissance se développant ne pouvait être contenue dans une seule et même discipline, elle ne pouvait pas être englobée par un seul et même individu d'une part ; d'autres part, les sujets s'affinaient et se spécifiaient.

internes, nous allons nous contenter de les énumérer et de les situer sans nous y attarder longuement. Nous nous attarderons sur les facteurs externes qui rencontrent davantage notre intérêt.

En effet, la déchristianisation remonte plus loin qu'on ne pense. On la situe très souvent à sa manifestation et au moment où elle commence à gagner du terrain. Face à cette montée de la déchristianisation que l'on appelle « sécularisation », naît une théologie de riposte : « la théologie traditionnelle » qui se donne pour mission la restauration du christianisme traditionnel. À l'encontre de cette thèse restauratrice de la tradition, nous dit Walter Kasper, « une tendance récente plus progressiste, celle qu'on a appelé la théologie de la sécularisation, des années cinquante et soixante, affirme en s'appuyant sur Hegel, M. Weber, E. Troeltsch et L. Löwith, que la sécularisation moderne est un effet du christianisme, voire en quelque sorte sa réalisation profane (F. Gogarten ; J.B. Metz). »¹⁶ Mais « au bout du compte, le monde sécularisé n'est pas un monde chrétien, mais un monde indifférent à la chose chrétienne. »¹⁷ Un autre facteur est celui de l'affirmation de l'autoréférence de l'homme, qui advient face à « une transcendance toute puissante qui asservit l'homme et face à des structures ecclésiales devenues réactionnaires et répressives. »¹⁸.

On doit aussitôt ajouter à cet aspect, l'aspect éthique : la recherche et le désir de l'autonomie de l'homme face une théonomie écrasante. Une vue d'ensemble de ces aspects se trouve excellemment résumée dans le quatrième tome de la *Nouvelle Histoire de l'Église*, qui parle de la « décadence de l'Église en Europe ». En voici un extrait qui met en exergue les questions morales.

« Le jansénisme, vaincu sur le plan dogmatique, triomphait dans la morale sévère. Chez les meilleurs, cette rigueur légaliste dans l'accomplissement des devoirs religieux entraînait le puritanisme en morale, crainte et tremblement en spiritualité. On avait conscience de l'omniprésence d'un Dieu qui sait et voit tout, qui sonde les reins et les cœurs et connaît les replis secrets de chaque conscience. A ce sentiment s'ajoutait la crainte du diable qui rôde et qui épie ; de là, sans doute, en de vastes groupes, dans toutes les classes de la société, une noble profondeur spirituelle ; mais sur une vie, ce sentiment faisait peser une oppression étouffante. Les sacrements pouvaient à peine apporter quelque consolation, car on exigeait pour les recevoir des dispositions presque surhumaines ; l'absolution, en particulier, réclamait un écrasement presque complet du cœur, précédé du plus rigoureux des examens de conscience, même si, en théorie, l'on rejetait le "contritionnisme". Chez les plus

¹⁶ W. KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, Paris, Cerf, 1996, p. 21.

¹⁷ W. KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, p. 21.

¹⁸ W. KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, p. 21.

mauvais, cette rigueur produisait, en outre, l'«hypocrisie perpétuelle» d'une pratique sans âme, d'une déchéance cachée sous des apparences de piété. N'était-il pas inévitable que cette piété feinte inspirât à la génération suivante une répulsion qui se manifesta avec une impudence, une aigreur et une grossièreté croissantes au cours du XVIII^e siècle ? »¹⁹

En ce qui concerne les facteurs externes, que nous avons aussi dit multiples, nous retenons pour notre développement deux facteurs que nous estimons majeurs à savoir la philosophie et la science.

II/ L'impact de la philosophie et de la science dans l'avènement de ce changement

Dans le contexte de l'Europe, depuis le siècle des Lumières, la société et sa culture, marquée par l'essor de la technique et de la science, a pris ses marques, ses distances par rapport à la foi, alors qu'avant cette époque, la foi faisait partie des us et coutumes de la société, qu'elle a même façonnée et modelée²⁰. Cette prise de distance a un double effet, l'un positif et l'autre négatif. Le versant positif est que cette prise de distance permet, dans un premier temps, au monde de prendre sa consistance, et dans un deuxième temps, à la foi de reprendre ses fonctions propres qui sont des fonctions spirituelles, ainsi que le dit Ladrière « Le temps de la chrétienté se termine, un autre mode de relation entre l'Église et le monde se constitue.[...] Mais en réalité, en cessant d'être la force unifiante d'une civilisation et le support spirituel d'une société historique déterminée, le christianisme est libéré pour les tâches proprement surnaturelles qui sont spécifiquement les siennes »²¹.

A première vue de cette prise de distance, on pourrait penser que c'est un désavantage pour la chrétienté, car on y voit tout de suite la déchristianisation, la sécularisation et encore la montée de l'athéisme. Ces aspects peuvent sembler vrais, mais au fond, on pourrait aussi penser cette prise de distance comme une purification de la foi, car c'est la fin de l'époque de la croyance culturelle et le début de la croyance vécue, jaugée et assumée. On passe d'une foi extérieure à une foi intérieure. On pourrait ici se poser la question de savoir si, dans la croyance culturelle massive, la foi était réellement pensée et réfléchie ; ou si ce n'était pas l'effet de masse qui la portait et la soutenait ? dans ce cas cette foi reste-t-elle effective ? Cela mérite une étude approfondie mais tel n'est pas notre sujet.

¹⁹ G. DE BERTIER DE SAUVIGNY, J. HAJJAR, L.-J. ROGIER, *Nouvelle histoire de l'Eglise. Siècle des Lumières, révolutions restaurations*, t. 4, Paris, Seuil, 1966, p. 10.

²⁰ J. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, Tournai, Casterman, 1972, p. 10.

²¹ J. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, p. 115.

Le versant négatif est que cette prise de distance se fait en opposition par rapport à la foi. L'Église, à l'aube des Temps Modernes, a eu du mal à accepter et à entrer dans le mouvement des transformations de la société et, comme ce qui doit arriver arrive, la société a accueilli la modernité comme arrachée au pouvoir de l'Église, comme si l'institution avait combattu l'émergence de cet avènement. « A la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, l'Église s'est ouvertement opposée à la montée de la modernité. Elle ne pouvait se penser elle-même dans une culture qui n'était pas ou n'était plus chrétienne »²². C'est ainsi que le monde qui s'émancipe se pense comme s'arrachant aux mains de l'Église qui l'en empêche. Les sciences naissantes avec la modernité (anthropologie, sociologie, psychologie...) comme celles qui existent déjà (les sciences empiriques et les sciences expérimentales) se positionnent en alliées et ouvrières de la modernité qui est en train d'advenir et, par conséquent, en opposition avec les institutions religieuses et la foi. Ces sciences, rejoignant le côté de la société, se dotent des moyens de leur règne. En d'autres termes, la position d'adhésion à la société et à ses aspirations, forme une alliance, un climat de confiance. À cela s'ajoute l'aspect pragmatique, car le rapport à une vérité empirique se traduit toujours dans un rapport à l'action qui fait son effet. Les sciences découvrent aussi le monde comme matière première : un amas de gisements mis à sa disposition, qu'il faut à tout prix exploiter.

Aux côtés de la science, qui monte en puissance, se tiennent certains courants de pensée philosophiques qui travaillent de leur côté et qui influencent les consciences d'une manière très forte. Ces courants de philosophie joueront un rôle quasi identique à celui la science. Cette philosophie fait découvrir à l'homme qu'il a en lui des capacités qu'il n'a pas encore commencé à explorer ; sa puissance, son champ d'action quasi illimité, ses potentialités sont exaltées. Sa liberté et son caractère sacré lui sont révélés.²³

La science en plein essor impose sa vérité, la philosophie la sienne, leurs vérités rejoignent les besoins de la société, contrairement à l'enseignement de la foi. Cette dernière sera désormais pour le moderne comme un frein à l'avènement de l'homme et du monde qui est en train de naître. Pour le moderne, cet enseignement devient comme un empêchement au

²² J. DE KESEL, *Foi et religion dans une société moderne*, Paris, Salvator, 2021, p. 9.

²³ La religion elle-même est l'ouvrière indirecte de cet aspect. Cela est clairement prouvé. Et on peut le lire chez Walter Kasper, dans *Le Dieu des chrétiens*, aux pages 19 à 23. Elle a été la première à dévoiler le caractère sacré de l'humain, l'étendue de sa liberté. D'autres part aussi, ce sont les hommes d'Église qui ont favorisé l'essor de la science. « Les conflits entre croyances scientifiques et croyances religieuses prirent rarement une tournure dramatique. Tant que les clercs étaient pratiquement les seuls hommes de science, l'Église avait l'impression de bien contrôler la situation. Si l'Église a parfois condamné des hypothèses scientifiques, ce fut pour des raisons théologiques. » (J-P. LONCHAMP, *Science et croyance*, p. 91).

déploiement de la puissance qu'on lui dit qu'il possède. La foi devient comme un voile qui couvre l'homme et l'empêche de parvenir à ses fins. La foi est en quelque sorte l'ennemi du scientifique et du technicien et plus généralement de l'homme moderne.²⁴

« Depuis le XVIII^e siècle, beaucoup de philosophes ont expressément dirigé leur évidentialisme *contre* les croyances religieuses. Quel croyant dispose d'une évidence suffisante, qu'elle soit proportionnelle ou expérientielle ? De l'examen scrupuleux des croyances religieuses auquel se livre David Hume dans les dialogues sur la religion naturelle, il ressort qu'elles sont difficilement défendables. Le scepticisme s'imposait. La critique devient ironique et condamnation chez Voltaire, Nietzsche et beaucoup d'autres philosophes... »²⁵

1/ Quel est l'impact philosophique dans l'avènement de ce changement ?

Les Temps Modernes sont caractérisés comme le temps de la révolution dans tous les domaines : industriel, technique, scientifique, social... Révolution qui marque et transforme profondément tous les secteurs de vie de l'homme moderne : elle met fin à une société archaïque, innove le secteur agricole avec de nouvelles technologies, fait advenir une économie capitaliste. Sur le plan politique, c'est la naissance de la démocratie ; on assiste à la formation des États-nations²⁶. La religion, pendant ce temps, est fortement décriée, à tort ou à raison, avec les motifs que l'on vient d'exposer. On voit la grande montée de l'humanisme et de l'individualisme ; la foi et la croyance sont remises en cause et se voient privatisées. Sur le plan philosophique, c'est l'affirmation de la raison et l'exaltation de l'autonomie. L'homme est désormais au centre de tout ; tout part de lui et revient à lui. Au cœur de cette société naissante et bouleversée, les courants philosophiques auront aussi marqué les esprits et auront joué un rôle capital au même titre que la science ou la technologie. Acteurs et moteurs de cette transformation, éveilleurs de consciences, chercheurs de compréhension, ils suscitent le désir de justification, etc. Les esprits troublés sont prêts à accepter tout ce qui leur est proposé.

²⁴ On peut faire ici référence à Ch. SCHÖNBORN, « Cela fait partie des mythes tenaces de notre temps, je dirais même, des préjugés bien ancrés de nos jours, à savoir que les relations entre l'Église et la science sont mauvaises, que la foi et la science sont depuis toujours dans une sorte de conflit permanent. L'Église passe pour être celle qui freine des quatre fers, la science est, elle, courageuse et libératrice. » *Hasard ou plan de Dieu ?* p. 16

²⁵ R. POUIVET, « Croyance », dans L. LEMOINE, É. GAZIAUX *Dictionnaire Encyclopédique d'Éthique Chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 504.

²⁶ Cette thèse est développée chez A. VERGOTE, *Religion, foi, incroyance*, Pierre Mardaga, Bruxelles, 1987.

Cette période, que l'on peut qualifier de rupture radicale d'avec son passé, déstabilise et désoriente celles et ceux qui vivent cette transformation en les laissant dans une incertitude totale et sans repères par rapport à leurs convictions, à leur certitude de vérité établie sur tous les plans. Voilà ce qui prépare le terrain à accueillir les courants de pensée modernistes. Au cœur de ce trouble, tout étant remis en cause, on peut affirmer, ou on se persuade, qu'il n'y a pas de vérité éternelle ; tout est modifiable, rien n'est établi pour toujours : tout est en perpétuel changement et rien ne demeure éternellement. Mais aussi, il faut tout refaire, il faut combler le vide des certitudes déconstruites ; sachant que c'est le propre de l'homme d'établir du savoir qui soit pour lui des piliers, des lignes de conduite à tenir.

C'est dans ce désarroi que Montaigne développe une philosophie de la relativité de la vérité, des cultures et du genre humain en devenant sceptique envers la vérité absolue²⁷, y compris la vérité de foi. Une vérité de foi déjà devenue insolide. On a déjà vu en elle une certaine relativité avec la Réforme et à travers des contacts de la tradition chrétienne occidentale avec des cultures étrangères qui ne sont ni chrétiennes ni monothéistes. Descartes et Montaigne, vivent la même réalité déconcertante. Descartes, de son côté, doute et il doute de tout ; de Dieu et même de lui-même. Il veut, de rien, établir la vérité certaine non plus à partir d'ouï-dires, ni de la science, ni de la croyance, ni de ce qui lui est donné de voir, mais à partir de la seule raison. Il ne s'agira pas non plus d'une raison collective et discutée, qui peut être jugée raisonnable, mais de la raison du sujet qui pense et s'affirme désormais comme individu en raisonnant. De plus en plus, l'homme n'est plus inscrit dans la société, il se dresse face à cette société. N'est-ce pas là les marques typiques de la modernité qui prennent forme ? C'est aussi un grand pas dans le processus de prise de distance avec la foi chrétienne qui est franchi, même si jusque-là il ne dit pas encore clairement son nom.

Descartes, par sa philosophie, élabore et met en quelque sorte à l'œuvre le désir et *la volonté de puissance de l'être* de Nietzsche. Le contexte que l'on vient de décrire est, je pense, un processus normal d'un changement d'une telle envergure. Un monde conscient de sa consistance, une conscience assumée, un monde mature et autonome qui veut prendre son destin en mains. Les institutions religieuses, ayant jusqu'ici le monopole de l'autorité, mais déjà devenues très fragiles, ont du mal à garder ce monopole. Elles voient ainsi cette nouvelle gestation du monde comme un danger qu'il faut empêcher. Cette attitude pourrait être

²⁷ https://www.persee.fr/doc/litts_0563-9751_2003_num_48_1_2210, (consulté le 30 juin 2022).

interprétée comme réaction à la peur de perdre le pouvoir, le contrôle et le monopole. Ainsi, avec cette affirmation de la raison et son exaltation, désormais comprise comme une toute puissance, seule référence et légitimation de tout, naît une tension d'opposition entre la foi chrétienne et la raison. La croyance reliée à la religion est désormais rejetée parce que jugée dogmatique et non justifiable. Car, nous le savons, on ne veut plus croire qu'à la vérité rationnelle, scientifique. Voilà qui dit l'opposition entre ces disciplines, qui pousse les gens à prendre position là où, en vérité, il n'y avait pas à prendre position. En effet, l'enjeu du conflit n'était pas de chercher la vérité mais de chercher qui avait la vérité. Il fallait prendre position pour l'un contre l'autre et inversement.

2/ L'impact de la science et de la technique dans l'avènement de ce changement

Nous allons, à la suite de J. Ladrière, essayer d'explicitier ici comment, dans leur puissance d'action, la science et la technique ont pu, volontairement ou involontairement, contribuer à cette opposition entre les différents domaines de savoir. J. Ladrière met bien en avant l'ambivalence de la science et de la technologie dans le monde contemporain ; une ambivalence qui résulte d'une part de la volonté (monopole de vérité et de pouvoir) et qui, d'autre part, découle non d'une volonté mais est comme une conséquence de son action. Cette ambivalence est désignée par « dangers et valeurs de la mentalité technicienne » par Ladrière. C'est en disant en quoi consistent surtout ces dangers que nous dirons comment ces dangers œuvrent à l'opposition qui conduit à une rupture.

Les dangers de la mentalité technicienne

Avant d'en arriver à ces dangers, il convient de mettre en perspective la mentalité technicienne et l'esprit athéiste, pour comprendre en quoi elle consiste. Pour Ladrière, il y a une connexion entre la mentalité technicienne et l'esprit athéiste. Cette connexion est souvent dissimulée et implicite ; mais quelquefois explicite. Dans le communisme, l'athéisme est explicitement relié à la science et à la technologie : il s'agit de l'interprétation qu'on leur donne. L'athéisme communiste d'aujourd'hui, se présentant comme une victoire de la pensée scientifique, dont parle Ladrière, est différent du communisme comme le concevait Marx lui-même. Il s'agit pour eux de dire que l'avancée scientifique a prouvé l'inexistence de Dieu. Les expéditions des scientifiques dans l'espace (au « ciel ») ont permis

de prouver que Dieu n'est pas là, dans le lieu où il était censé être. Cette représentation n'existe pas seulement dans le monde communiste.²⁸

Dans la même perspective, certains scientifiques ou techniciens ne tiennent pour vrai que les vérités scientifiques ; elles seules seraient valables. Sur ce, tout discours religieux n'a pas de sens, et ceci peut s'étendre au discours philosophique. Parler par exemple d'une guérison miraculeuse que la médecine ne parvient pas à justifier, ou encore des expériences mystérieuses que racontent certaines personnes qui reviennent d'un coma profond et que personne ne sait justifier d'une manière rationnelle, n'est pas vrai. Tout cela ne peut relever que du psychisme, de l'activité des neurones.

Pour Ladrière, la pensée technologique et la pensée athéiste sont liées par l'esprit de libération, qui prend, dans le monde contemporain, la forme révolutionnaire et qui a pour vision le changement. Nous avons nommé la pensée technologique, la pensée athéiste et l'esprit de libération. Ces trois éléments forment une triade.

Le moteur de cette triade est la technologie qui marque et transforme les sociétés. Par son action, la technologie engendre de nouveaux types de sociétés, en les faisant muter de l'état archaïque, agricole, à l'état industriel.²⁹ Mais les trois : la mentalité technicienne pour qui la connaissance expérimentale est la seule valable en tout ; l'exigence de liberté : l'autonomie à tout prix ; et l'esprit athéiste : se présentant comme une position scientifique³⁰, ont en commun le progressisme : le vouloir et la mise en œuvre de toutes les potentialités de la technique.

Dans le progressisme, il y a un élément rationnel et un élément émotionnel. L'élément rationnel est « l'attitude dans laquelle on s'approche des situations dans lesquelles l'homme peut se retrouver avec les instruments de l'analyse rationnelle, avec les instruments d'une raison qui se sent suffisamment sûre d'elle-même pour penser qu'elle peut résoudre tous les problèmes. C'est l'attitude par laquelle tout problème qui a un sens possède, par le même fait, une solution. »³¹ Avec cet élément, la raison se lie à la résolution de problèmes et perd son aspect contemplatif. L'énigme du monde, dès lors, devient un défi, un problème à

²⁸ J. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, p. 77.

²⁹ J. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, p. 79.

³⁰ J. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, p. 78.

³¹ J. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, p. 83.

résoudre. Quant à l'élément émotionnel, il consiste en une certaine insatiabilité, nourrie par les découvertes, toujours avide du nouveau. Il n'est pas possible ni normal de se contenter de l'acquis. C'est l'esprit du « toujours plus ». On pourrait dire, en termes religieux : c'est un péché de ne pas actualiser les possibilités ou, dans le langage aristotélicien, de ne pas faire advenir ce qui est en puissance.

Pour Jean Ladrière, *la nature du projet technique* a la forme d'une *entreprise en marche* ; elle a une vision, des projets ; et donc elle suit une direction, mais est ignorante de sa destinée, c'est-à-dire qu'elle a une vue très limitée, elle avance à tâtons. La preuve en est que les contemporains d'Einstein, il y a donc un siècle, ne pouvaient dire ce qu'est la science d'aujourd'hui ; de même nous aujourd'hui, au-delà des projections, ne sommes pas sûrs de ce que sera la science des siècles à venir.

Le monde est à lui seul le champ d'action, la matière première : par le fait que tout est pris dans le monde, il est le lieu d'expérience. La science place son action, qui englobe ces aspects, sous le monopole du bien-être de l'humain. N'est-elle pas plus *spéculative* de nos jours ? L'aspect de confortabilité peut aussi être questionné. Cet aspect est relatif et, en partie, semble non convaincant car, plus la science avance, plus les humains travaillent : « La satisfaction de certains besoins ne fait que créer d'autres besoins, de sorte que nous sommes embarqués dans une spirale indéfinie ; alors que nous pensons que nous pourrions travailler moins, en fait nous sommes peut-être amenés à travailler davantage »³². Je pense qu'on pourrait affirmer aujourd'hui que la science est plus à son propre service qu'au service de l'homme. Si le monde est à lui seul le champ d'action, la matière première et le champ d'expérimentation, tout sujet est concerné par l'action technologique qui exerce son effet non seulement sur la nature, mais sur les humains, au point de les conditionner.

L'acquisition du pouvoir contre les valeurs éthiques

La concentration du pouvoir et la décision humaine dépendent de la technique. Elle fait accroître le pouvoir des humains. Par le biais de la technique, l'homme se voit doté d'un double pouvoir : l'un sur la nature, et l'autre sur la société. Ce double pouvoir confère une responsabilité à ses détenteurs. Plus ce pouvoir est grand, plus la responsabilité est grande ;

³² J. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, p. 86.

ceci en raison du double effet que renferme ce pouvoir. L'autre danger de ce pouvoir est qu'il risque de faire fi des valeurs éthiques au profit de son expansion et de son avancée.

Un autre danger est la réduction de l'homme au statut d'objet. La mentalité technicienne figée sur ses buts à atteindre, ses performances, fait de l'homme ce qu'elle a fait de la nature, c'est-à-dire une matière à expérience, en plus d'en faire un objet. Ce fait implique inévitablement qu'elle l'influence et le conditionne, ce qui pour Ladrière ternit en l'homme son humanité.³³

Le troisième danger de la mentalité technicienne est le nihilisme des techniciens. En effet, toujours grandissante, elle s'associe l'esprit de puissance, qui consiste à contrôler et avoir la mainmise sur tout ce qui est dans leur champ d'expérimentation, qu'il s'agisse de la nature ou des humains. C'est évidemment chercher un accroissement de puissance. Cette recherche de puissance, fait passer outre les questions de sens, nous dit Ladrière. Non seulement on ne se les pose pas, mais on en est arrivé à oublier qu'elles existent. Les yeux rivés sur les défis, on en vient à croire que la technique s'autosuffit et qu'elle est sa propre finalité.³⁴

Par exemple, aujourd'hui c'est l'ère de la 5G, ou encore du rover Persévérance que la NASA envoie en expédition sur Mars pour vérifier la possibilité de vie. C'est bien beau, et l'on en est fasciné, mais quelle finalité objective est visée ? Quelles questions éthiques posées ? Quel besoin et quelle réponse pour l'homme ? Les prouesses technologiques dans le domaine de la science médicale, qui améliorent indéniablement les conditions et l'espérance de vie, soulèvent d'énormes questions éthiques de nos jours.³⁵ La mise en acte à tout prix des possibilités ou des potentialités, rend-elle service à l'humanité ? À quoi conduira-t-elle si elle n'a pas de limite ? Cependant, rationnellement, on trouve toujours des raisons jugées valables et urgentes pour continuer à donner libre cours à toutes ces ambitions.

Un quatrième danger souligné par Ladrière est celui de la disparition du sacré et la dévaluation du symbole. La mentalité technicienne réduit la raison à sa capacité de résoudre les problèmes ; ainsi, ce qui ne rentre pas dans ce moule n'est pas valable. Il en résulte donc que la raison est uniquement technique. Selon cette mentalité, le reste de ce qui constitue le

³³ J. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, p. 91.

³⁴ J. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, p. 91.

³⁵ D. JACQUEMIN, *Bioéthique, médecine et souffrance. Jalons pour une théologie de l'échec*, Québec, Médiaspaul, 2002.

monde ne compte plus, que ce soit le mystère, la transcendance. C'est la disparition du sacré avec son langage et tout ce qu'il contient : le signe. Ladrière cite Heidegger, qui le dit par de belles expressions : « dans son commentaire du poème de Hölderlin dans lequel figure cette phrase : *les dieux se sont enfuis*. Non seulement ils se sont enfuis, dit Heidegger, mais nous avons perdu complètement leur trace, nous ne savons pas vers où ils se sont enfuis. Nous ne savons même plus qu'il y a eu des dieux. »³⁶

3/ Les valeurs de la mentalité technicienne

Nous ne passerons pas outre les valeurs de la science comme si elle n'était que néfaste. Il faut le souligner encore, elle est une chance. Mais c'est bien en raison de son ambivalence qu'elle produit des effets néfastes. Mais, comme le dit J. Ladrière, on ne peut pas considérer l'objet d'étude comme il se présente ou comme on voudrait qu'il soit, mais on le prend tel qu'il est avec son histoire.

Les qualités de la science et de la technique dans la modernité.

La première qualité que Ladrière désigne, est la possibilité plus grande de la justice. De même que la mentalité technicienne fait évoluer la société, elle peut faire évoluer la justice distributive dans la mesure où elle accroît les possibilités de ressources, pour que tous puissent y avoir accès d'une manière égalitaire. Elle peut aussi travailler à l'élévation des cultures. « Dans une situation de rareté, l'inégalité est très probable, mais dans une situation d'abondance, il y a plus de chance pour une vraie égalité. »³⁷ J'ajouterai la justice politique et sociale car, avec les avancées technologiques, les nouvelles vont vite se relayer, la fraude est vite démasquée et la vérité est vite répandue (l'effet contraire étant aussi possible). On pourrait ici donner l'exemple des pétitions que tout individu peut signer pour défendre de bonnes causes.

La deuxième valeur est le développement de la personnalité. Il y a ici un double enjeu de sens inverse. La technique est en mesure de nous conduire à l'extérieur de nous par tout l'arsenal qu'elle met à notre disposition, mais elle est tout de même en capacité, dans un sens

³⁶ J. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, p. 92.

³⁷ J. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, p. 94.

inverse, de nous pousser vers notre propre intérieur, dans la mesure où l'homme mène une réflexion éthique et consciente sur l'usage de la technologie.

Les valeurs de la mentalité technicienne comportent, entre autres, les possibles racines d'un nouvel humanisme³⁸. Le pouvoir que la technique a conféré à l'homme, lui donne d'être en position de commande de la nature qui, par moments, se montre hostile. Cette position lui donne de ne pas dépendre d'elle (de la nature) et de ses aléas, mais de la conditionner à son avantage, pour son épanouissement. Cet usage, fait rationnellement, conduit le monde et l'homme à un accomplissement et non à son autodestruction.

Enfin, une autre valeur de la technologie, selon Ladrière, est la valeur spirituelle de la technique. La technologie est une œuvre de la raison et, par ce même fait, une œuvre humaine, humanisante. Elle rejoint l'homme au plus profond de ce qu'il est, de sa vocation. Ceci fait du travail de la technique, un devoir d'homme doué de raison ; image de Dieu révélé en Jésus Christ. La technique, en conformité à sa vocation, serait à l'image du christianisme ou, plus précisément, du monachisme qui, bien que dans le monde, se retire du monde pour un retour édifiant.

III/ Problème de l'interprétation du monde

Le problème que constitue le rapport au monde peut, selon Ladrière, se situer à deux niveaux : celui des contenus et celui des attitudes fondamentales. Le problème des rapports sur le plan des contenus est que ce qu'affirme la foi comme interprétation du monde, sa vision. Cette vision est, en quelque sorte, une définition héritée en partie du monde grec et des civilisations environnantes. Mais acceptée et corroborée par tous car elle était jusqu'ici la seule. Cette vision d'interprétation contredit la vision nouvelle d'interprétation qui est celle de la science, basée sur des recherches. De là naît une mésentente. D'où les propos de Ladrière sur l'essor de la science moderne qui allait remettre en question cette vision théologique du monde, par rapport à la vision nouvelle qui était en train d'être adoptée. La coexistence de ces deux visions interprétatives engendre un conflit que l'on qualifierait de « conflit d'interprétation ». « L'apparition de la science moderne allait mettre en question cette unité et, à travers elle, l'existence même du monde chrétien. »³⁹ Pour Ladrière, ce

³⁸ J. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, p. 95.

³⁹ J. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, p. 19.

conflit, au fond, n'est pas un conflit de l'interprétation religieuse et de l'interprétation scientifique du monde, mais deux modèles d'interprétation, deux idées de la science elle-même. Ce rapport science-foi en matière d'interprétation naît du fait que le savoir, tout le savoir encore unitaire, était totalement intégré à une synthèse théologique « ce conflit opposait en réalité deux modèles d'interprétation, deux idées de la science : la science des natures, et la science mathématisée. Dans l'apparence, il opposait le système de représentation du monde chrétien aux acquisitions nouvelles. »⁴⁰ Exemple du conflit classique sur la théorie Darwinienne de l'évolution des espèces, ou encore sur la théorie du Big Bang de Georges Lemaitre.⁴¹

Ce questionnement s'est imposé en premier lieu comme indispensable à résoudre. Pour ce faire, il a fallu à chaque fois procéder par « dissociation et purification ». Ce travail s'est fait par élucidation des méthodes et des objectifs visés par chacun de son côté. L'un ne supprime plus l'autre ; mais se place à côté de l'autre. Il n'y a plus une unité mais une pluralité de mondes ; pas seulement le monde chrétien et le monde scientifique mais d'autres encore, qui sont appelés à coexister. « On ne peut pas dire qu'un monde nouveau a pris la place de l'ancien ; il faut dire plutôt que plusieurs mondes se sont constitués les uns à côté des autres ».⁴² Ils ne sont pas formés pour être isolés les uns des autres mais pour être en interaction dans leur concret. Tel sera le nouveau problème et défi à relever : comment tenir les deux vérités en interaction tout en mettant en exergue l'ordre de chacune ? Notons en parallèle que cette séparation, ou mieux cette distinction, des mondes donne une nouvelle consistance à la science. Ceci par le fait qu'elle est désormais détachée des autres modes de savoir, notamment la théologie et la philosophie. Cette distinction étant désormais faite, comme dans une suite logique, le problème des attitudes fondamentales a suivi en s'imposant aussi. Le problème des attitudes fondamentales peut se résoudre parce que le problème des contenus aura abouti à une certaine maturation, assimilée : comme si elle comportait en elle les clefs et les moyens pour elle et pour les attitudes fondamentales.⁴³

Mais en quoi consiste ce deuxième problème qui est celui des attitudes fondamentales ? L'attitude fondamentale est la vie de la science elle-même, qui se dégage à travers la lumière

⁴⁰ J. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, p. 19.

⁴¹ D. LAMBERT, J. REISSE, *Charles Darwin et Georges Lemaître. Une improbable mais passionnante rencontre* (Classe des sciences. Mémoires, 30), Bruxelles, Académie royale de Belgique, 2008.

⁴² J. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, p. 20.

⁴³ J. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, p. 21.

qui se fait autour d'elle à la suite de son évolution. Cette lumière étant faite, la science posant un regard sur elle-même, devient transparente pour elle-même et pour les autres. À partir de là quel nouveau lien se tisse entre la science et le chrétien ? C'est une question centrale et fondamentale pour le croire, que pose Ladrière. Cette attitude fondamentale est caractérisée par sa *réflexivité* et sa *technicité*. Si la science s'ouvre à d'autres dimensions, c'est par ces deux caractères.

Le caractère de réflexivité est le travail de réflexion que la science fait sur elle-même ; sur ce qui est sa vocation première. « La science moderne est arrivée à une maturité suffisante, du moins en certains de ses secteurs, pour devenir capable de se poser des problèmes de fondements, c'est-à-dire, de s'interroger sur le sens de ses méthodes, sur la portée de ses résultats. »⁴⁴ Il s'agit en quelque sorte d'un travail d'éthique de la science, accompli par la science elle-même ; une tâche réservée, aux origines, à la discipline qui était au fondement de la science et a contribué à sa formation : il s'agit de la philosophie. Cette re-visitation des fondements lui permet de poser ses fondations sur elle-même et non plus sur autre chose.

1/ Le pouvoir de l'efficacité

À côté de ce travail sur ses fondements, la science moderne, par sa technicité, opère un impact sur le monde par la transformation qu'elle apporte. Cette transformation est en quelque sorte le témoin de son *efficacité* ; elle est aussi l'expression même de *l'efficacité*. « Non seulement elle se rend efficace, mais elle donne un sens précis à la notion d'efficacité ; ou, si on veut, elle réalise une objectivation adéquate du projet de l'efficacité. »⁴⁵ Cette efficacité est l'aile technique de la science qui ordonne la nature à son gré alors que jadis, c'est la nature qui s'imposait (avec ses caprices). Comme une évidence, cette transformation de la nature inclut l'humain, puisqu'il fait partie de la nature. Il est peut-être le plus touché et le plus transformé en raison de sa conscience des choses, mais aussi du fait qu'il est le sujet par qui et pour qui toutes ces transformations ont lieu. La croyance en général, ce qui est intrinsèque et qui constitue l'homme, n'est pas exempte de l'impact de la transformation. « La recherche scientifique devient un instrument de puissance, et sans doute est-elle aujourd'hui l'élément fondamental de la puissance, tout le reste ne constituant, par rapport à elle, qu'une infrastructure. »⁴⁶

⁴⁴ J. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, p. 22.

⁴⁵ J. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, p. 23.

⁴⁶ J. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, p. 24.

Le fait que la science soit efficace et qu'elle recherche cette efficacité, fait d'elle une discipline d'*objectivation*, c'est-à-dire une application de concrétisation. Elle est spécialiste du concret. Nous l'avions dit, elle se veut une « *technê* » plutôt qu'une « *théôria* ». Ladrière pense, et nous sommes du même avis, que « ce processus d'objectivation est comme une rupture de l'accord immédiat entre l'homme et le monde, il est l'instauration d'une dualité au sein de laquelle le sujet s'oppose à l'objet : il fige la donnée vécue en un terme qui désormais s'oppose à la conscience et que celle-ci peut dès lors manipuler, à son gré, qu'elle peut s'approprier, analyser, détruire, reconstruire, transformer selon ses plans et conformément à ses calculs. Cette objectivation du monde trouve son expression adéquate dans la mathématisation ». ⁴⁷ Cette affirmation concerne la volonté de la science de faire d'elle-même une *technê*. Le problème de cet aspect, en rapport avec la foi, est que la mathématisation de la science tend à réduire, ou même réduit, le réel et la raison à cette seule dimension du concret, du justifiable, de l'efficace, du rationnel. Son efficacité lui donne à la fois cette force et cette illusion. Si tel est le cas, et c'est la tendance, que deviennent toutes les autres dimensions de la réalité et de la raisonnable ?

C'est bien dans ce cadre que se situe la foi chrétienne, et même pas elle seule, la réalité anthropologique, l'homme en tant qu'homme. Mais ce qui retient notre attention est la foi. Notons que la science moderne ne se révèle pas comme vérité à côté des autres mais comme vérité absolue, l'unique référence. « Si l'attitude scientifique est la seule attitude véritablement raisonnable, véritablement humaine, véritablement justifiée et féconde, alors le sens qu'elle projette sur le monde devient le seul possible : tout sens, dès lors, se réduit à celui-là et dans cette réduction s'accomplit une mutation du sens, qui se trouve désormais ramené à un contenu univoque, définitif et exhaustif. » ⁴⁸ Devant cette acquisition du pouvoir et du monopole jadis détenue par les institutions religieuses, la volonté d'une reconquête est très grande.

2/ Le piège de la recherche du monopole par la foi

Dans cette partie, il s'agira d'abord de mettre en lumière ce que devient le croire quand l'institution religieuse veut garder ou reconquérir le monopole et le pouvoir qu'elle a perdus, et tout ce que cela implique.

⁴⁷ J. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, p. 27.

⁴⁸ J. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, p. 27.

L'attitude de riposte a été la première attitude des croyants. Nous l'avons souligné, il s'agit dans ce cas d'un renfermement sur elle-même. Cette attitude la pousse à se renforcer dans sa position traditionnelle pour s'affirmer. C'est l'exemple du courant du créationnisme et de l'*Intelligent design*, des courants très présents et très actifs encore aujourd'hui aux États-Unis.

Cette attitude pousse à vouloir à tout prix renverser la situation défavorable, pour reprendre le dessus et le contrôle de la vérité ; non seulement, reprendre le contrôle, mais être l'instance qui certifie la vérité qui se dit sur le monde. Il s'agit de vouloir garder l'intégralité des vérités reçues, et de faire aligner la science, la philosophie derrière cette vérité. Cette vérité est considérée comme vérité divine et donc vérité éternelle. C'est cette attitude qui ne reconnaît pas la notion de « signes des temps » et, par conséquent, s'efforce de faire vivre la foi, mais une foi qui ne s'incarne pas dans la réalité du monde. C'est en même temps cette attitude qui diabolise la science dans son ensemble sans reconnaître aucune valeur en elle.

Dans le même contexte, il y a aussi l'idée de garder deux vérités parallèles : la vérité de foi et la vérité scientifique. Dans ce cas, il n'est pas question d'interprétation ou de relecture, chaque vérité est littéralement vraie. Il s'agit de faire tenir chaque position parallèlement comme s'il y avait deux mondes, ou encore comme si l'homme était double, capable de tenir ces deux positions de part et d'autre de lui. À moins que l'on soutienne – ce qui d'ailleurs est le point de vue de beaucoup de nos contemporains – que l'une des interprétations est pour certains et l'autre pour d'autres : la scientifique pour les rationnels, et celle de foi pour les irrationnels.

3/ Sur le plan éthique

Sur ce plan par exemple, il s'agira de faire valoir une théonomie contre, ou au détriment de, l'autonomie humaine. Face à la montée des mouvements autonomistes, une certaine théologie chrétienne s'est aussi rigidifiée, en se repositionnant sur des normes morales en opposition au contenu des demandes d'autonomie. « La théologie morale catholique a réagi négativement un siècle durant au concept d'autonomie. Elle a dans une large mesure interprété ce concept comme l'expression d'une concurrence à l'égard de la prétention de représenter seules l'éthique, qu'avaient la théologie et l'Église. Au lieu de parler

d'autonomie, on parla de préférence de théonomie afin de défendre l'autorité de la foi contre la prétention scientifique de l'éthique. »⁴⁹ Par exemple, au lendemain du Concile Vatican II, où l'Église acceptait de s'ouvrir à la réalité des hommes de son temps, des théologiens conservateurs s'y sont ouvertement et vigoureusement opposés.⁵⁰

Comment résolvons-nous la question du rapport entre la foi et la science ? À la vue de notre argumentation, la foi semble rester inconciliable avec la science dans le concret ou dans la pratique. Sur le plan idéologique (le plan des contenus, d'après Ladrière) la question semble être résolue, mais concrètement parlant, sur le plan de l'action et de l'interaction ; sur le plan éthique, ce n'est pas le cas. Il existe un deuxième problème, qui ne relève pas du domaine des contenus ou de la manière dont la foi conçoit et interprète le monde, mais de la foi elle-même : comment elle se définit. Car la présence de la foi est dérangeante.

Le travail de la science envers elle-même est un travail qui s'est imposé à elle au fil de son évolution. Mais ce travail a, en même temps, poussé la foi chrétienne à s'analyser et à se questionner, elle aussi, sur son rapport avec la science et sur elle-même ; à chercher son identité propre. Ce travail fut certes ardu et éprouvant mais doublement salutaire. D'abord un travail d'élucidation sur son identité et sa vocation ; ce qui lui a permis, dans un deuxième temps, de faire un chemin de vérité et d'épuration. C'est ainsi que Ladrière fait entendre le monde chrétien par le fait que la foi chrétienne a sa manière particulière de voir et d'orienter l'humain dans son déploiement global. « Dire qu'il n'y a plus de monde chrétien, ce n'est pas affirmer qu'il y a désormais une séparation entre l'homme et le chrétien, c'est dire que la foi ne se présente plus comme principe d'un système d'intégration, mais qu'elle se manifeste comme principe de sanctification pour l'homme tout entier, tel qu'il a pu se constituer par ses énergies propres. »⁵¹

Le principe de ce processus a permis à la foi chrétienne de s'élucider, de se purifier et de se débarrasser de ce qui n'était pas propre à elle. Qu'est-ce que ce travail implique dans les

⁴⁹ D. MIETH, « Autonomie. Emploi du terme en morale chrétienne fondamentale » dans C.J. PINTO DE OLIVEIRA (éd.), *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté* (Études d'éthique chrétienne, 4), Paris, Cerf, 1978, p. 97.

⁵⁰ Exemple du pape Paul VI, que donne A. Auer cité dans D. Mieth, « Autonomie. Emploi du terme en morale chrétienne fondamentale » : « La discussion sur l'autonomie s'est incontestablement aggravée après le Concile en raison du contraste entre l'orientation du Vatican II et la pratique du magistère ecclésial... », p. 94.

⁵¹ J. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, p. 29.

nouveaux rapports qui se dessinent et qui vont s'imposer ? S'il y a une chose certaine, c'est que plus rien dans ces rapports ne sera comme avant.

La foi étant mystère, elle est incompatible avec la raison ; elle est au-delà d'elle. C'est du moins ainsi que certains ont établi la relation entre raison et foi, pour résoudre les tensions d'opposition et d'incompréhension mutuelle, et pour justifier ce à quoi on n'avait pas de réponse, (par exemple que ce qui serait logique de la foi et illogique à la raison). Qu'est-ce que cela engendre ? Un conflit. Pour comprendre la foi comme mystère, il faut rentrer dans la logique non de la rationalité, mais de la raisonnable. Le mystère spécifique de la foi n'est pas caché et, de ce fait, il n'est pas quelque chose d'inaccessible à la raison, car le mystère qu'est la foi est dévoilement.

Conclusion

Le concours des circonstances, comme un chemin tracé, a conduit la science et la foi dans un rapport d'opposition. L'essor de la science lui a octroyé tout ce qui auparavant appartenait aux institutions religieuses : le devant de la scène, le pouvoir, le monopole de la vérité. Ce nouveau statut endossé par la science, particulièrement par sa dimension technique, à la fois d'une manière volontaire mais aussi indépendamment de son vouloir, la situe dans une position délicate en matière de responsabilité éthique. L'institution chrétienne de son côté, « malheureuse » en face de ces changements de situation, cherche à tout prix, dans un premier temps, à changer ces tendances, avant de se rendre compte de l'irréversibilité de la situation (ce qui doit advenir advient, et le monde qui se préparait à naître et né : la modernité) et de vouloir accepter consciemment la nouvelle situation qui en vérité est la sienne. Cette situation de rivalité et de tension conduit à une accusation mutuelle et finalement à une rupture : changement des rapports au cœur de la société qui était à l'horizon de tous ces différends et qu'on nomme « Modernité ». Quels sont donc les nouveaux rapports entre cette modernité et le christianisme ? Puisque ce dernier accepte sa place, reste cependant une question ; celle de savoir comment se mettre au diapason⁵² de cette modernité ?

⁵² Non pour autant en cherchant à s'identifier à elle. Nous le verrons dans le chapitre suivant.

CHAPITRE 2. Nouveaux rapports : questionnement réciproque entre modernité et christianisme ; articulation d'Antoine Vergote

Parler de questionnement et de réciprocité implique un dialogue ; et qui dit dialogue dit écoute mutuelle. Si le christianisme se pense ou se veut encore audible, et si la modernité ne veut pas se refermer sur elle-même, la solution de toutes ces possibilités se trouve dans le dialogue et l'écoute de l'un et de l'autre. S'il y a une chose de certaine, c'est qu'il existe des interrogations critiques réciproques entre la modernité et le christianisme.

Ce chapitre consistera à rendre compte de ce questionnement réciproque ; en quoi consiste-t-il ? Nous aborderons la question en nous situant dans la pensée d'Antoine Vergote⁵³ et principalement par le biais de son livre *Modernité et christianisme*. La double question à laquelle nous cherchons à répondre, et que pose aussi Vergote, justifie le choix porté sur lui. Ce double questionnement consiste à savoir en quoi, au long des siècles, la modernité questionne-t-elle de manière critique la religion chrétienne ? Puis, inversement, en quoi l'affrontement de la modernité et du christianisme révèle-t-il éventuellement les inaptitudes de la modernité à reconnaître ses propres limites ?

Un constat s'impose : il y a un changement profond opéré par la modernité ; changement sur le plan du mode de vie et du mode de penser. Ainsi que le dit Vergote, « la modernité est plus et autre chose qu'une durée déterminée de temps sur le calendrier de l'histoire. Elle est un événement culturel, une métamorphose de l'humanité dans toutes les dimensions de l'esprit. »⁵⁴ Ce changement n'est pas le fruit d'un hasard mais un long processus de maturation de l'humain, ainsi que nous l'avons vu. Ce changement s'opère à partir de ce que fait, vit et croit cet humain.

Plus largement, il faut dire que la modernité est un processus de transformation qui commence vers le XVe et le XVIe siècle et qui affecte tous les secteurs de la vie ; sans exception, pourrait-on ajouter sans exagérer. Cette transformation se fait progressivement et profondément. Pour A. Gomez-Muller, « l'idée de modernité est traversée de significations multiples, parfois contradictoires, en fonction des jeux de pouvoir qui peuvent la déterminer : dans son usage critique, elle se rattache à des discours et des pratiques affirmant l'exigence

⁵³ Antoine Vergote (1921-2013) est psychanalyste, philosophe, théologien. Professeur à la KU Leuven, prêtre, il est l'auteur de plusieurs ouvrages parmi lesquels *Modernité et christianisme*. Son domaine de prédilection est la psychologie de la religion.

⁵⁴ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, Paris, Cerf, 1999, p. 197.

d'un dépassement de certaines conditions particulières de domination, voire d'une sortie de l'état de domination comme tel ; dans son usage spécifiquement idéologique, l'idée de modernité peut être, au contraire, un dispositif visant à justifier ou à dissimuler des formes de domination spécifiques »⁵⁵. Parmi ces dispositifs, on peut citer entre autres, le libéralisme, le rationalisme, et le scientisme. Nous mettrons donc en lumière ce processus de transformation de la modernité, particulièrement dans son lien avec le christianisme. Nous verrons, dans cette perspective, que ce changement n'est pas étranger au christianisme (nous le montrerons à travers la formation du christianisme) et ne lui est pas opposé ; cela, dans la mesure où le christianisme a en lui-même les gènes de ce changement, de par sa constitution, comme nous le montrerons. Nous savons, par ailleurs, que ce qui caractérise proprement cette modernité est avant tout la rationalité critique, puis la science et la technologie.

Nous montrerons comment l'avènement de cette modernité modifie ce qui est établi, que ce soit sur le plan éthique ou sur le plan anthropologique. Autrement dit, comment opère cette volonté de la modernité de s'approprier ce qui est propre à elle, qui la caractérise ; cette volonté d'être auteur de ce qui la constitue, de ce qu'elle fait ; tout cela en passant par la remise en cause de ce qui était et se faisait, particulièrement dans les domaines évoqués.

I/ Formation de l'identité spécifiquement chrétienne

On aborde ici la formation de l'identité spécifique du christianisme, en passant par sa comparaison avec le polythéisme pour rendre compte du rapport modernité et christianisme. L'objectif est de creuser leurs différences, et de mettre en exergue ce qui est propre à chacune de ces religions. Ce faisant, on dégagera les particularités du christianisme. L'aboutissement révélera en quoi, et surtout de quelle manière, le christianisme renferme en lui les gènes de la modernité. Nous estimons ainsi avec Vergote que le christianisme a une identité spécifique dont il faut rendre compte si l'on veut suivre avec exactitude l'avènement de la modernité et son impact sur les esprits.

Cette démarche s'avère importante par le fait que depuis son adoption, c'est le christianisme, issu du monothéisme, qui a façonné à la fois la culture, la morale, le droit et les valeurs

⁵⁵ A. GOMEZ-MULLER, « Modernité/postmodernité », dans L. LEMOINE, É. GAZIAUX et D. MÜLLER (éds.), *Dictionnaire Encyclopédique d'Éthique Chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 1324.

occidentales.⁵⁶ Il va donc de soi que pour dire d'où vient la modernité, son effervescence, son impact, il est logique et important de la situer dans son cadre originel de formation et de montrer par là en quoi la religion chrétienne serait porteuse de la modernité, voire même celle qui la fait advenir. Pour bien faire, distinguons d'abord le polythéisme et le monothéisme.

1 /Polythéisme

L'analyse de Vergote permet de faire ressortir plusieurs aspects pertinents, caractéristiques du polythéisme. Il relève entre autres que, dans le polythéisme, « le religieux pénètre toutes les sphères d'existence ».⁵⁷ C'est donc une religion dans laquelle tout est religieux, où il n'y a pas de distinction entre le profane et le laïc. Les divinités ne sont pas des personnes singulières, mais des puissances plus ou moins personnifiées. Elles se déploient comme des forces en interaction. Ces divinités ne sont pas véritablement transcendantes par rapport au monde des humains. Bien qu'immortelles, ces divinités ne sont pas toutes-puissantes, elles sont fortement mêlées à la vie des humains. Dans ce contexte, la morale est religieuse, la loi et l'autorité sont sacrées.⁵⁸ Ces religions du polythéisme sont très rituelles. La pratique de la religion consiste dans l'exécution du rite. Les rites ont plusieurs fonctions. Ils permettent à la fois de rendre les dieux présents chez les humains et de marquer la différence entre les dieux et les humains. Le rite par excellence est le sacrifice ; celui-ci permet l'obtention des bienfaits des dieux.

Pour ces religions, « le rapport au divin est celui d'une foi originaire et collective. »⁵⁹ Cette foi est une foi d'enfant, dit Vergote. Il dit aussi qu'elle n'est pas imposée, mais elle n'est pas non plus choisie. Cette foi est primaire, culturelle et collective. Les divinités ne sont pas confessées mais reconnues. « Le statut de foi originaire qu'a la religion a pour pendant que les récits mythologiques n'ont pas la prétention de dire la vérité. Ils évoquent les dieux comme des puissances plus ou moins personnifiées et mettent en scène avec beaucoup d'imagination les interactions entre les divinités. On ne doute pas des puissances divines et

⁵⁶ C'est en Occident que la modernité prend forme avant de s'étendre au reste du monde, c'est aussi en Occident que le christianisme fait le plus corps avec la culture et les mœurs ; d'une façon globale avec la société.

⁵⁷ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 16.

⁵⁸ Philippe Borgeaud, dans *La Pensée européenne des religions*, a le même point de vue.

⁵⁹ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 19.

de leur influence sur les réalités sublunaires ; elles forment des évidences aussi premières que le fait que deux plus deux font quatre. »⁶⁰

Avec un regard extérieur, on pourrait dire de ces religions que l'on dit traditionnelles, qu'elles « enveloppent les individus de ces cultures dans leur réseau de langage, de représentations, de coutumes, de rites, de figures symboliques, de prescriptions et d'interdits »⁶¹. Dans ces religions, la fécondité sexuelle et son mystère occupent une place centrale et sont attribuées aux divinités. La pureté et l'impureté sont liées à la fois au permis et à l'interdit, au mal et au bien. Vergote souligne qu'il ne faudrait pas s'illusionner en croyant que la modernité s'est libérée du « phénomène anthropologique de l'impur » ; la raison éclairée des contemporains reste marquée par ce phénomène, qui se remarque encore « dans des formes sérieuses de psychopathologie »⁶².

En somme, ce détour par le polythéisme était à souligner pour plusieurs raisons. D'abord, se remémorer, pour bien avoir en conscience, ce qui est particulier au monothéisme, sur lequel nous allons revenir. Ensuite, mettre en évidence le fait que les mentalités sont différemment marquées selon qu'on appartient au polythéisme ou au monothéisme. Enfin, il convient de noter que ces formes de religions rappellent le passé religieux occidental, ultérieurement très marqué par le monothéisme. Or, l'avènement du monothéisme était une rupture d'avec le polythéisme. Cette rupture était une révolution, qu'il s'agisse de son avènement dans le judaïsme ou de son avènement en Occident. Il était, à chaque fois, révolutionnaire parce que, comme nous l'avons montré, il n'y a pas de remise en question proprement dite dans les religions polythéistes, mais bien dans le monothéisme. Le monothéisme contiendrait-il donc l'esprit révolutionnaire que nous disons être caractéristique de la modernité ?

2/ Monothéisme

Il faut commencer par dire qu'il n'est pas le produit d'un rassemblement, ou mieux une unification, des dieux du polythéisme. L'unification de toutes les divinités du polythéisme ne formerait pas le monothéisme⁶³. Le monothéisme a une originalité, à savoir son inscription dans le temps. Les religions du monothéisme sont des religions révélées. En ce

⁶⁰ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 20.

⁶¹ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 26.

⁶² A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 25.

⁶³ Ce genre de démarche a existé et est prônée par des courants modernistes.

qui concerne le christianisme en particulier, au-delà de son historicité, son fondateur Jésus-Christ lui-même s'inscrit dans l'histoire. Le christianisme réclame sa particularité et refuse d'être envisagé comme une croyance comme les autres. Ni Dieu le Père, ni Jésus son Fils, confessés par les chrétiens, ne sont des divinités parmi d'autres. Nous disions que dans les autres religions, le rite est primordial et que la foi n'est pas formellement confessée. Ici le rite passe au second plan et la confession de foi est primordiale. « Je crois en Dieu »⁶⁴ : cet acte d'engagement, cette croyance, se refuse d'être dilué, confondu aux autres croyances dans un esprit de relativisme que prônent parfois des modernes, qui affirment que les croyances, quelles qu'elles soient, sont au fond les mêmes, qu'elles expriment la même chose, à savoir la même foi en la même divinité, mais seulement de différentes manières.⁶⁵

Pourquoi le monothéisme refuse-t-il cette confusion ? Avec son origine, cela pourrait paraître clair et justifié. Il s'agit en effet d'une religion qui naît d'une théophanie ; d'une manifestation de Dieu à une personne, dans un temps, un lieu et une circonstance donnés. Dans cette manifestation, une identité se décline ; celle de Dieu qui de : « Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », déclare être « Je Suis »⁶⁶. Vergote écrit « De cette réponse, les juifs ont forgé le nom Iahvé, nom propre de Dieu. Depuis, pour nous et pour ceux qui appartiennent à notre civilisation, le mot "dieu" est devenu le nom propre, "Dieu" écrit avec majuscule. » La première déduction à faire est que le monothéiste, par ce fait, pense dire la vérité sur Dieu. Il ne s'agit ni d'imagination ni de mythe. Ce Dieu est personnel. Cette vérité se redouble, dans le christianisme, en Jésus-Christ de Nazareth. La deuxième déduction est la contingence historique du monothéisme.

Cette posture du monothéisme engendre beaucoup d'inconfort pour son entourage et ceux qui la réfléchissent. Premièrement, c'est un problème pour la réflexion philosophique et pour la recherche scientifique. La philosophie, qui cherche à rendre compte de la vérité de ce que font les hommes quand ils disent qu'ils croient, ou encore, à rendre compte de l'harmonie et de l'ordre du cosmos, se voit devoir reconnaître la vérité d'un être suprême, mais se trouve dépourvue de moyens pour rendre compte du Dieu personnel des chrétiens, le Dieu de Jésus-

⁶⁴ En parlant du monothéisme, nous ferons plutôt référence au christianisme et de temps en temps plus particulièrement au catholicisme. Tel est le choix fait par Vergote en raison de son appartenance à cette confession et par conséquent celle qu'il connaît le mieux pour en rendre compte, ainsi qu'il l'affirme lui-même. C'est aussi mon cas, personnellement.

⁶⁵ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 33. W. Smith affirme qu'« il y a une seule "foi" commune dans toutes les religions »

⁶⁶ Nous faisons ici référence au récit du livre de l'Exode (Ex 3, 1-15).

Christ. Du côté des scientifiques, il s'agit de la difficulté, par exemple, de concevoir un ordre qui soit hors du cadre du perceptible, du justifiable, du rationnel.

Vergote en vient ainsi au questionnement proprement moderne. En quoi consiste celui-ci ? Qu'a donné le monothéisme de son identité à l'Occident, par le biais de ce qui le constitue, autrement dit ce qui fait sa spécificité et le différencie de l'époque avant elle, et qui s'est dessiné au fil et à travers les circonstances de l'histoire ? « Le christianisme y a été le ciment des liens sociaux, il a fondé les droits et les devoirs civiques, il a aidé à forger l'unité politique, il a légitimé le pouvoir impérial ou royal. »⁶⁷ Ce christianisme, a-t-il encore une fonction, une place dans la société moderne ?

II/ Formation de la modernité et sa caractéristique : rationalité, scientificité

1/ Aux sources de la modernité

L'avènement de la modernité est un très long processus de transformation. D'ailleurs, « l'usage du mot "moderne", qui revendique explicitement l'idée du progrès du savoir et explique la conviction qu'ont les modernes d'effectuer une transformation pour le mieux, remonte à une époque lointaine, comme on le verra. Ainsi, "moderne" implique une certaine rupture avec la tradition et un progressisme optimiste. »⁶⁸ Vergote, en reprenant cette idée de Maurice Gandillac⁶⁹, remonte à la genèse de la modernité pour décrire ensuite l'esprit intrinsèque de la modernité.

D'abord, la genèse de la modernité. Au XIIe siècle, le mot « moderne » est déjà utilisé.⁷⁰ Dans son usage, il y a à la fois l'idée de nouveauté, de découverte, et de mépris. Nous y reviendrons. Ce mot fera son chemin pour enfin donner son nom à l'époque qui vient après la Renaissance, en transformant substantiellement cette dernière. Cette transformation est passée par les idées et l'action. Les idées ont été véhiculées par la philosophie et l'action par la science et la technologie : nous l'avons montré dans notre premier chapitre. Pour Vergote, au Moyen Âge déjà, s'installait avec conscience l'esprit de modernité et de tout ce qu'il

⁶⁷ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 37.

⁶⁸ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 39.

⁶⁹ M. GANDILLAC, *Genèses de la modernité*, Paris, Cerf, 1992, p. 5-6.

⁷⁰ Par un auteur anglais, qui dit son mépris à l'égard des personnes qui ne veulent « rien recevoir de ce qu'ont découvert les modernes »

contient comme envergure. Cependant, il était légitime de réserver le mot « moderne » « pour désigner l'époque qui commence vers la fin du XVI^e »⁷¹.

Il faut souligner ensuite, comme intrinsèque à l'époque moderne, le fait qu'elle éprouve une complaisance à se définir comme l'âge mûr de l'humanité, qui enfin est en mesure de se défaire de la dépendance aux vérités de l'ordre de la croyance ; l'époque de la maturité de l'humanité. Une attitude qui laisse transparaître une certaine autosuffisance qui, au fil du temps, a entraîné à tort, chez certains, le mépris du passé et de ses acquis. D'où l'opposition que l'on constate par exemple dans l'esprit moderne face à la tradition, et à la religion chrétienne. « ... au départ la modernité ne s'est pas formée en opposition à la religion chrétienne. En fait, la religion chrétienne a rendu la modernité possible en raison des particularités du monothéisme »⁷² souligne Vergote.

2/ À la recherche de la vérité

Nous disions que les transformations qui sont caractéristiques de la modernité sont passées, d'une part par les idées philosophiques et, d'autre part par l'activité scientifique. Or, nous savons que la philosophie, depuis son apparition dans le monde grec, a été au service de la recherche de la vérité.⁷³ C'est ce qui la définit et la caractérise : la recherche de la vérité ; une recherche désintéressée que l'on peut nommer rationalité. Pour Vergote, la rencontre de cette rationalité de source grecque avec la religion chrétienne est « un facteur décisif dans la préparation de la modernité. »⁷⁴ Explicitons avant tout la formation de cette rationalité, qui se veut vérité universelle, pour ensuite établir un rapprochement avec la religion chrétienne et en tirer les conséquences qui en découlent pour la modernité.

La « recherche méthodique de la vérité pour la vérité »⁷⁵ comme type de raison est une valeur d'origine grecque. Le reste de l'humanité en a hérité. « Cette raison, de type philosophique, définit la norme d'un type particulier d'humanité »⁷⁶. En d'autres termes, ce qui était propre

⁷¹ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 39.

⁷² A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 41.

⁷³ Vergote souligne qu'il s'agit de la vraie philosophie, puisqu'au cours de l'histoire est apparue une contre-philosophie. D'ailleurs il pose la question de Husserl, à savoir si les contre-philosophies (*die Unphilosophien*) « l'emporteront sur les philosophies qui luttent pour réaliser le véritable sens de la philosophie : l'effectuation de l'humanité des hommes ». La question s'est posée suite aux idéologies anti-humanistes, comme il les nomme, à savoir le nazisme et le communisme russe, p. 42.

⁷⁴ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 42.

⁷⁵ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 44.

⁷⁶ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 44.

à l'humanité, la philosophie grecque le fait advenir. Dans un langage aristotélicien, on dirait que la philosophie a actualisé ce qui était en puissance dans l'humain. Cette thèse de Husserl fut reprise par Heidegger. Certes, chaque civilisation a une doctrine de sa sagesse ; mais aucune n'a de portée ni de prétention universelles. Celle-ci se veut universelle dans la mesure où elle est l'actualisation de ce qui est caractéristique de la raison qui est propre aux humains mais qui, avant cet avènement historique était encore virtuel.⁷⁷

« La philosophie comme recherche systématique de la vérité, sans autre but que la connaissance de la vérité, nous est donnée par les anciens Grecs. Et (...) je pense également qu'une fois actualisé, cet esprit est devenu un *telos*, une finalité qui a continué de travailler l'humanité occidentale, entre autres dans la passion des recherches scientifiques fondamentales et désintéressées, sans but pratique. Cet esprit de vérité représente un des très nobles aspects de l'éthique humaniste. »⁷⁸

La philosophie d'origine grecque naît dans un environnement rempli de « dieux ». Cette philosophie naissante se construit « en transformant en concepts théoriques les idées et le langage de la religion. »⁷⁹ C'est le point de départ qui change toute la donne. Par cette porte, la philosophie fait entrer dans la logique de la raison la religion et les dieux qui l'ont vue naître après les avoir transformés en principes du cosmos. À partir de là commence une certaine imbrication de la religion et de la raison qui n'étaient pas sur un même registre.⁸⁰ En amenant le religieux sur le registre de la raison, la philosophie elle-même s'introduit aussi dans le registre de la religion. « ... la religion et la rationalité philosophique se confondent ainsi : toutes deux consistent à "suivre la divinité" et à "devenir ainsi semblables à la divinité" (*homoiôsis tô theô*) »⁸¹. Soulignons que cette transformation de la religion en principe théorique par la philosophie sera appliquée à la religion chrétienne dans l'époque

⁷⁷ D'après Husserl, « ...avec la philosophie grecque est venu au jour pour la première fois l'homme comme être de raison, entendons [...] "l'être dans lequel se manifeste la volonté infinie de se donner à soi-même les normes (*Selbstnormierung*) de cette vérité et authenticité humaine" ».

⁷⁸ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p.45.

⁷⁹ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 47.

⁸⁰ Ici, Vergote donne l'exemple de Pythagore qui est à la fois philosophe et mathématicien et qui, déjà au VI^e siècle avant notre ère, lance les bases de la philosophie religieuse en fondant une sorte de monastère où « il enseigne une combinaison d'intelligence théorique, de sagesse éthique et de spiritualité religieuse contemplative. », p. 47.

⁸¹ Il s'agit ici de la théorie pythagoricienne du divin, selon laquelle, la perfection du monde repose sur l'harmonie des nombres, « en l'homme lui-même, il y a une part de cette nature divine, car son âme ressemble au divin et, elle aussi, est immortelle. », p. 48. Aristote pour sa part, dieu étant en quelque sorte la cause de tout, se trouve par conséquent au principe et au fondement. La philosophie serait dès lors « la science contemplative de ce dieu », p. 51.

moderne. Pour penser cette religion, la philosophie, la sociologie, l'anthropologie... l'ont transformée en principe théorique.

Ce lien entre la philosophie, et ou la raison, avec la religion restera et sera entretenu au fil de l'histoire. On peut retracer ce lien fort avec Platon, Aristote et chez Plotin dans le courant du néoplatonisme ; Vergote parle même de philosophie mystique. Bien que dépourvu du Dieu personnel des chrétiens, c'est-à-dire d'une relation personnelle avec un Dieu personnel, cette philosophie mystique se veut aller plus loin en plaçant le sujet contemplant au-delà du divin. C'est de cette mystique que sera marqué Augustin, au point qu'il soit méprisant à l'égard de la religion chrétienne qui lui paraissait encore trop élémentaire. Il n'est donc pas étonnant de savoir qu'il désigne la religion chrétienne comme « vraie philosophie » après sa conversion. Notons qu'Augustin, dans son errance, était à la recherche de cette vérité. Ce que nous cherchons à mettre en lumière est le lien et, en même temps, la différence en matière de rationalité entre la philosophie et la religion chrétienne. Or ce lien devient plausible avec Thomas d'Aquin. La philosophie de l'Aquinate est certes chrétienne. Mais sa richesse pour nous « c'est l'effort pour distinguer raison et foi et l'affirmation simultanée que la foi, tout en n'étant pas philosophie, doit être raisonnable [...] l'affirmation de l'autonomie de la raison philosophique et scientifique dans les différentes disciplines, même dans les sciences de la religion, et la confiance qu'en principe il y a un horizon d'accord possible entre la raison autonome et la foi, même si on ne le voit pas d'emblée »⁸².

Cette impression de plausibilité, avec Thomas, est un aboutissement qui s'est dessiné au fil du temps d'un penseur à l'autre. Cet aboutissement est comme le chemin qui mène vers la modernité qui s'est tracé pour devenir évidence. Pour Vergote, « En allant de saint Augustin ou des Pères de l'Église à Thomas d'Aquin, on a le sentiment de passer à une pensée moderne ; on avait déjà fait cette expérience en quittant les mythes et en entrant dans la lecture d'Aristote. Mais en passant ensuite de Thomas d'Aquin à Descartes au XVII^e siècle, on a le sentiment vif de s'introduire dans la véritable modernité ». En effet, avec Descartes, on n'est plus dans la préfiguration mais dans la réalité de la modernité. Descartes incarne cette époque qui elle aussi remet en cause tout et sans exception, comme son maître qui, à la recherche de la vérité, a tout remis en cause, sans exception, par son doute méthodique et systématique.

⁸² A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 54.

S'il faut se résumer sur ce point on pourrait dire ceci : étant donné que la raison philosophique a été pensée comme universelle et intrinsèque à l'humanité, révélant ce qui est intrinsèque à l'humain, ce qui lui est caractéristique, la philosophie serait donc, en quelque sorte, une valeur qui ne peut pas disparaître. Or qui dit ne peut pas disparaître dit éternel. La philosophie, qui est un fait historique et contingent, devient universelle et éternelle. Cependant, le cours de l'histoire a montré que cette prétention n'est pas un acquis. Ici, le sort de la religion chrétienne rejoint celui de la philosophie, dans la mesure où le monothéisme, comme nous l'avons montré, est une révélation historique, contingente. Elle prétend, par ses particularités, dire la vérité sur le divin, avec des prétentions universalisantes, éternelles et définitives. Elle a été pensée comme un acquis indépassable ; cependant, la modernité qu'elle a fait advenir remet tout en cause à son sujet par différents questionnements et doutes.⁸³

3/ Science et technologie

La science aussi a joué pleinement son rôle dans la formation et l'avènement de la modernité. Elle en est d'ailleurs une caractéristique principale. Si la modernité était un corps, la science serait ses membres. On pourrait aussi la qualifier de l'architecte de la modernité. À la différence de la philosophie, la science se déploie dans un mouvement de tension et d'opposition. Cela s'explique, selon Vergote, par deux faits. Le premier est que « dans des questions où la science et la religion semblaient se contredire, la science a finalement eu raison contre l'autorité de l'Église. »⁸⁴ La nouveauté des observations scientifiques du cosmos semble contredire la vision religieuse de celui-ci. Dans ce contexte, les rationalistes trouvent un terrain fertile pour discréditer la religion chrétienne envers laquelle ils sont défavorables, sans réaliser que leur attitude n'est pas une mise en œuvre de la raison.⁸⁵

⁸³ C'est une analogie que je fais à partir d'une idée développée par Husserl et qu'Antoine Vergote reprend. Le questionnement de Husserl est celui-ci : « Est-ce que l'Europe va sombrer dans le scepticisme et dans le nihilisme ? Ou est-ce que la vraie philosophie va continuer de stimuler la recherche des connaissances et l'auto-normation par la raison ? Husserl avait jusque-là pensé que la rationalité scientifique, humaniste et éthique faisait partie de l'essence de l'être humain tel qu'il a vu le jour en Europe et que rien ne pouvait donc le détruire. », p. 43. Réflexion d'Husserl face à la crise civilisationnelle d'avant-guerre. On a eu la même croyance au sujet du christianisme.

⁸⁴ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 60.

⁸⁵ Le sentiment et le « dogme » rationnel ont prévalu sur la connaissance et la raison scientifique. L'exemple étonnant que donne Vergote, est un exemple que j'avais lu chez Ladrière et qui m'avait semblé banal, c'est celui de l'athéisme communiste du cosmonaute qui dit : « J'ai été au ciel et je n'ai pas vu Dieu », p. 60. Cette affirmation le prouve à suffisance.

« Des rationalistes, plus nombreux par le passé qu'au présent ont célébré cet événement⁸⁶ comme un grand moment dans l'affranchissement de la raison, plus généralement même, comme une étape importante sur le chemin de l'homme qui se libère de la tutelle religieuse. Cette idée a traversé les Temps Modernes ; vivant sur ses propres mythes, elle s'est même retournée en idéologie oppressive. »⁸⁷

Le deuxième fait est celui du statut de la vérité en général et du désir de vérification ou de justification, comme cela a été le cas pour la philosophie (notamment avec Descartes). La prétention de la science de dire la vérité qui émane du fait de l'observation et de la déduction met en tension la religion qui, à tort ou à raison,⁸⁸ tient aussi pour vérité les enseignements bibliques : diversité de vérités sur le même objet qui ne concordent pas. En effet, cette position conflictuelle va faire en sorte que « l'établissement et la diffusion progressive de cet esprit scientifique modifiera fondamentalement le paysage culturel et religieux [...] les conflits locaux, sur des questions particulières, entre la religion et la science, vont encore renforcer la méfiance envers des énoncés religieux qui dépassent la vérification scientifique. »⁸⁹ En guise de riposte, du côté religieux, on a vu promouvoir un certain scepticisme à l'égard de la science. On peut donner à posteriori l'exemple de l'*Intelligent Design* américain en réponse à la théorie darwinienne de l'évolution des espèces qui a été pendant longtemps enseignée dans les écoles.

Avec cet esprit scientifique de recherche de la vérité, qui s'appuie désormais sur des moyens d'observation, ainsi que Galilée le fait pour la première fois avec son télescope, on sort du cadre habituel de l'observation. On observe plus que ce qui est observable ordinairement. On arrive à ce que on pourrait appeler une transgression. Le domaine de ce qui était autrefois du sacré est désormais dévoilé. Cette transgression une fois commise ne connaîtra plus de limite ; au contraire, on ira de transgression en transgression : la curiosité ira toujours grandissante. « Par l'observation scientifique, instrumentalisée on fait effraction dans les réalités jusque-là apparemment réservées à Dieu : les êtres célestes dans le cosmos, la

⁸⁶ Il s'agit de l'événement de l'affaire Galilée, que l'Église a condamné à tort pour avoir affirmé que c'est la terre qui tournait autour du soleil et non pas le contraire et, en même temps, que la terre n'est pas au centre de l'univers.

⁸⁷ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 60. Nous reviendrons sur les raisons de la science puisque littéralement elle a raison. Ce que nous soulignerons est le fait que la vérité religieuse n'était pas sur le même registre que la raison scientifique. Mais elle-même en était-elle consciente ? Ce faisant, de part et d'autre, le vrai sens de la vérité religieuse a été délaissé.

⁸⁸ À tort, parce que jusqu'ici sa vérité se reposait sur une interprétation littérale. À raison parce que sa vérité se situe sur un autre registre. Une vérité symbolique,

⁸⁹ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 62.

composition énigmatique de la matière, l'intérieur secret du corps humain, les instances mystérieuses du vivant. »⁹⁰

Plusieurs conséquences découlent de cette attitude scientifique. La première est la tendance de la science à se voir comme rivale de Dieu, sinon à se substituer à lui. La science ne se sent-elle pas trop souvent, ou du moins ne prétend-elle pas être créatrice à l'égal de Dieu ? La deuxième conséquence est de rendre Dieu invisible. En effet, avant que la science ne perce tous les mystères de la nature, l'incompris, l'inexpliqué était attribué à Dieu et permettait ainsi de le rendre présent au monde. On y voyait le mystère et la providence divine. La double vérité que l'on ressort de cette situation est que la science a effectivement dévoilé le sens caché de la nature en expliquant des phénomènes naturels où on voyait jadis la main de Dieu alors qu'elle n'y était pas ; elle a dissipé les fausses croyances. Mais ce qui est aussi vrai est que cette même science nie ou refuse ; elle a du mal à reconnaître là où la main de Dieu est effectivement présente. Elle veut de son côté exclure en tout l'action divine. Nous y reviendrons avec plusieurs exemples. Le mystère, pour elle, n'est que provisoire : c'est ce que la science n'a pas encore décrypté, mais qui le sera.

La troisième conclusion fait suite à la deuxième. Elle consiste dans le fait que la notion du « miracle » ou, plus ordinaire, du « signe » ne soit plus admise dans le monde moderne scientifique ; qu'il lui soit totalement devenu inaudible. Cet état de choses montre clairement la différence entre les deux mondes, celui d'avant la science moderne et celui d'après. Ce qui était évidence et faisait corps avec la société est rendu totalement inaccessible au monde moderne. Il était une évidence dans le monde que Dieu fait signe. (Il faut faire une différence entre ce qui est projeté sur Dieu et ce que Dieu fait effectivement. Nous voulons parler ici de ce que Dieu ferait effectivement). Vergote donne ici un exemple qui remonte au temps de Jésus. Il faut souligner que cette réalité est beaucoup plus large. Il s'agit de l'idée, qui allait de soi, que « les dieux intervenaient dans le cours du monde et dans les événements politiques et militaires »⁹¹. Cette conviction faisait partie des religions. Bien qu'il fût exceptionnel dans sa manière de faire des miracles, Jésus n'était pas le seul, et être thaumaturge n'était pas exceptionnel. Cela a été aussi la vérité du monde chrétien au fil de l'histoire, depuis les apôtres jusqu'au monde occidental : l'on reconnaissait le « signe ». ⁹²

⁹⁰ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 63.

⁹¹ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 67.

⁹² A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 67.

Cependant, « Dans un univers où l'esprit moderne rendait Dieu généralement invisible, le miracle donnerait alors à Dieu une visibilité scientifiquement lisible. »⁹³ Mais Vergote enchaîne avec une question qui illustre l'attitude scientifique et la mentalité du moderne façonné par le prisme scientifique. Il dit : « Toutefois, quel vrai scientifique qui se trouve aujourd'hui devant un fait énigmatique pourrait renoncer à la conviction qu'un jour la science lui arrachera son secret ? »⁹⁴ Cette question montre qu'il est ancré dans la conscience et même dans l'inconscient du moderne que tout relève du naturel, du phénomène et qu'expliquer ce qui se produit et ne peut pas encore l'être est seulement une question de temps. On voit à quel point la main de Dieu est exclue et est rendue inacceptable.

« Avec l'avènement de l'esprit scientifique, les termes 'signes', 'miracles' changent donc de sens. Les faits qui suscitent l'étonnement, selon l'étymologie du mot miracle, ne sont pas interprétés comme des signes faits par un être divin, mais comme des signes d'une énigme de la nature. En raison de l'*a priori* scientifique, pour qu'on puisse parler de miracles divins, de tels signes étonnants devraient d'abord clairement attester qu'ils font réellement exception dans l'ordre rationnel de la nature. »⁹⁵ Même là encore certains trouveraient des justifications d'ordre de l'anomalie, pour évacuer cette notion de « signe », ou de « miracle » tellement elles sont inaudibles et inacceptables. Il y a comme un refus catégorique, un renfermement aux signes comme si on se l'interdisait. La preuve en est que si une personne en parle aujourd'hui, quand bien même ce serait vrai, la personne serait vue comme ayant des problèmes. Le processus normal qui veut que dans ce cas, la raison procède à une analyse, à une étude rationnelle des faits pour en tirer un jugement, opère une action inverse, celle d'un jugement sentimental *a priori*, mais au nom de la raison. Ce que l'esprit scientifique ne permet plus, dit Vergote, « c'est de parler de ces faits comme d'actions où Dieu se montrerait perceptiblement par des actions particulières et objectivement identifiables comme surnaturelles. »⁹⁶

En conclusion de cette partie, il convient de souligner que le but de l'argumentation n'est pas de blâmer l'action scientifique, ou de la discréditer, loin de là ; mais il s'agissait de montrer comment dans son processus de recherche de vérité, qui est un projet noble, la science en est venue à rendre Dieu invisible, au point que dans la mentalité des modernes, l'action divine soit à ce point étrangère, soit hors cadre de leurs pensées et de leurs

⁹³ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 69.

⁹⁴ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 69.

⁹⁵ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 69.

⁹⁶ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 72.

sensibilité.⁹⁷ On pourrait ici évoquer l'ambivalence de l'action scientifique, comme c'est le cas aussi dans la pensée philosophique. Serait-ce trop tôt pour déduire que cet état de chose est, pour une part, ce qui provoque la difficulté du croire pour le croyant moderne ? Nous voulons tout compte fait, à ce point, nous approprier une question de Vergote sur laquelle nous reviendrons ; la question est celle qui est posée à la foi de l'homme contemporain : « Comment dire la foi qui gagne en vérité lorsqu'elle se laisse mettre à l'épreuve du doute méthodique de l'esprit scientifique ? »⁹⁸

III/ Un changement concret et qui impacte les différents domaines de vie

Nous aurons compris avec ce qui précède que, dans ce processus d'évolution, il y a quelque chose d'irréversible qui s'est produit. L'avènement de la modernité tourne une page, et c'est ce que contient la page qui s'ouvre dont il faut prendre acte pour agir en conséquence. Ce qui est écrit à cette nouvelle page, c'est que la modernité exige de la religion chrétienne, ou plus directement des croyants, de se justifier, de fournir les raisons qui lui donnent légitimité de coexistence. Ce qui est d'emblée reconnu au christianisme, même pour ceux qui n'ont pas envie de faire ménage avec lui, c'est son éthique. Pour beaucoup, et pour Vergote particulièrement s'il a une raison d'être encore, c'est bien celle-là.

« Souvent, les incroyants estiment la religion chrétienne pour son influence bénéfique sur la moralité. Ils attendent apparemment d'elle qu'elle soit un facteur de moralité humaniste dans et pour le monde : qu'elle favorise la paix et la justice entre les peuples et les groupes sociaux, qu'elle stimule la générosité envers les plus démunis et l'aide aux pays en voie de développement, qu'elle soutienne la résistance aux dictatures oppressives. On apprécie ce qui, dans la religion chrétienne représente des valeurs éthiques universelle, ce par quoi elle est utile à l'humanité. »⁹⁹

Pour ces raisons, on peut accepter de lui laisser une place dans le monde moderne, même si, là encore, on pourrait dire que le monde moderne a appris la leçon et qu'il sait et peut désormais agir éthiquement sans l'aide de la religion : c'est la question de l'autonomie,

⁹⁷ De son côté, Vergote pose la question de savoir « comment comprendre alors la tendance à répéter toujours à propos du christianisme l'ancienne antinomie entre le monde religieux et le monde de l'esprit scientifique ? On oppose encore régulièrement l'idée d'une action divine dans l'histoire à celle du monde humain conçu comme système fermé. On parle apparemment comme si l'action de Dieu dans le monde par la médiation de Jésus-Christ et par le don de l'Esprit Saint, était une sorte d'action miraculeuse. », p. 73.

⁹⁸ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 73.

⁹⁹ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 75.

l'autonomie à la fois du monde et du sujet. Il faut aussi dire que les chrétiens eux-mêmes acceptent bien cette position et aiment bien s'y référer eux-mêmes ou s'en réclamer, surtout quand ce minimum leur est enlevé. On peut songer ici à Kant pour qui ce n'est pas la religion qui fonde l'éthique, mais qu'au contraire c'est l'éthique qui fonde la religion. Mais au-delà de toutes ces questions et positionnements, est-ce là le propre du christianisme ?

1/ Le changement du point de vue de l'éthique

Pour pouvoir mettre en lumière le changement, il est important de présenter l'éthique que l'on pourrait qualifier de propre à la religion. Pour commencer, Vergote souligne déjà avec Georges Dumézil¹⁰⁰ que parler « d'éthique » assignée à une religion « est déjà un langage de la pensée rationnelle » car, dit-il, l'expression « éthique » comme telle n'est pas rencontrée dans les textes des Écritures religieuses. Ce qui est explicitement utilisé est l'expression « loi » et quand l'on parle de « lois », elles sont toujours rattachées au divin et non à une norme sociale. C'est la pratique de ces lois qui rendait la religion (ou les pratiquants de la religion) éthique.¹⁰¹ Ces lois étant divines avaient un caractère sacré. Leur mise en application se faisait avec évidence, sans qu'il y ait remise en question de quoi que ce soit ou par qui que ce soit. Il faut aussi noter que le contexte social monoculturel favorisait cette mise en œuvre. En quoi consistent ces lois, comment sont-elles attribuées à Dieu et d'où tiennent-elles leur consistance ?

Nous savons que le monothéisme commence avec le peuple hébreu, qui a été réduit en esclavage en Égypte. Sorti de l'esclavage par Moïse pour aller habiter la Terre promise, le peuple passe par l'épreuve du désert. C'est dans ce désert qu'une alliance se noue entre Dieu et le peuple qu'il a choisi. La charte de cette alliance est le décalogue, « les dix Paroles ». Selon Vergote, en vérité, ces dix commandements sont une reprise des enseignements de sagesse des peuples avoisinants. L'originalité est le fait que ces paroles soient attribuées directement à Dieu. Voilà ce qui confère à ces lois leur caractère nouveau. « A l'origine, le peuple biblique a d'ailleurs repris ses normes éthico-juridico-religieuses aux civilisations qui l'entouraient. Ce qui est propre au monothéisme biblique, c'est qu'il a renforcé les normes en les rapportant à l'autorité de Jahvé lui-même. »¹⁰² Ce décalogue, dès lors qu'il est attribué à Dieu, prend une autre envergure. Il a désormais « le caractère d'une sainteté dérivée de la

¹⁰⁰ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 77.

¹⁰¹ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 77.

¹⁰² A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 78.

sainteté de Jahvé lui-même. »¹⁰³ Ce ne sont plus des conseils de sages, mais des injonctions divines. Ces lois mises à l'impératif, les alliés ont l'obligation de les suivre pour rester en relation avec leur partenaire.

En adoptant la religion chrétienne¹⁰⁴, avec ses racines juives, l'Occident adoptait par conséquent le décalogue. Nous connaissons l'histoire : la religion chrétienne, qui a été imposée à tout l'Empire romain, parce que devenue la religion de l'empereur, avec le temps est véritablement rentrée dans la culture. C'est ainsi que ces normes éthico-juridico-religieuses du monothéisme ont, au fil des siècles, façonné d'abord l'Occident puis les autres contrées du monde.

De l'autre côté, l'éthique de la raison métaphysique, comme la nomme Vergote, a composé avec la première, celle du monothéisme, pour façonner l'éthique de la rationalité moderne. Cette éthique de la raison métaphysique consiste à tirer de la raison, sans recours à une divinité, une éthique qui oriente et détermine la vie de l'homme. Cette éthique est une éthique d'invention grecque. Elaborée par Aristote, elle avait pour objectif de penser l'orientation de la conduite humaine sur le chemin de la vie bonne. Ainsi, cette éthique pouvait être un instrument capable de porter des jugements sur la conduite et les actions des hommes. La substance de l'éthique aristotélicienne consiste à dire que l'homme, par nature mortel, aspire à l'immortalité. En se perpétuant, il assure en quelque sorte cette pérennité. Dans cette même pensée, Aristote affirme qu'au-delà du bien suprême qui consiste en la contemplation du dieu immortel, qui n'est rien d'autre que la contemplation philosophique de la pensée pure, tout homme est à la recherche du plaisir. Le fait que ce soit une aspiration de tout homme lui donne un caractère universel. Voilà le binôme d'éthiques—qui fonde l'éthique de la civilisation occidentale. L'une, partant de la raison, aspire au divin et l'autre, partant du divin lui-même, conduit à lui. Ces deux formes de pensée s'illustrent très bien dans la pensée de saint Thomas d'Aquin.¹⁰⁵ En attendant, c'est cette éthique qui sera remise en cause par la modernité. De quoi cette dernière se réclame-t-elle ?

Nous aurons compris que l'éthique d'avant l'époque moderne, en Occident principalement, était l'éthique issue de la rencontre de la rationalité grecque et de la foi monothéiste. Leur

¹⁰³ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 78.

¹⁰⁴ Nous faisons ici référence au IV^e siècle de l'Empire, lorsque Constantin adopte la religion chrétienne, qui devient par conséquent religion d'État. Depuis lors, l'éthique qui, pourrait-on dire, était propre à la religion, fait corps avec toute la société, politiquement et juridiquement.

¹⁰⁵ THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*. Traduction de A.-M. Roguet, t. 1, Paris, Cerf, 1984, p. 170. (I, q.2, a).

union a donné à la raison son autonomie et son élan de recherche de la vérité et du bien. Mais la rationalité moderne, dans sa quête d'autonomie, va chercher à se couper de ces liens. Nous l'avons déjà dit, cette époque veut tout construire sur de nouvelles bases et donc abandonne tout ce qui appartenait au passé. En accusant la métaphysique (l'éthique aristotélicienne) de mettre « Dieu à la base des principes éthiques »¹⁰⁶, elle se donne en même temps pour tâche de « liber la philosophie de l'autorité religieuse »¹⁰⁷.

« Les difficultés ont commencé, en effet, lorsque la rationalité moderne, en poursuivant le doute critique, s'est déployée en dehors des références religieuses et lorsqu'elle a abandonné ou rejeté la pensée métaphysique. Ce ne sont plus ni la finalité, métaphysique, d'Aristote, ni celle de Thomas, d'Aquin qui formeront les bases pour l'éthique de la raison. Celle-ci sera explicitement sans fondement en Dieu. La tâche que se donnera la raison sera de concevoir et de légitimer une éthique qui ne fait pas appel à une autorité au-dessus de l'homme et qui ne définit pas non plus les lois morales en vertu d'une finalité ultime, de nature religieuse. »¹⁰⁸

Dans la nouvelle tâche qui est la sienne, la raison va parfois se mettre « en concurrence avec l'autorité religieuse et va même parfois se mettre en concurrence avec Dieu »¹⁰⁹ Tout ceci pour déclinier l'orientation de l'éthique rationnelle moderne. Il faut souligner d'emblée que cette orientation ne fait pas d'elle une éthique mauvaise ou incomplète, ni rien d'autre du même genre. Au contraire, elle rend compte à la fois de l'autonomie, de la liberté de la raison et de la capacité de la raison humaine à rendre compte et à atteindre le vrai, le bien, le juste sans forcément recourir à Dieu ou à la religion. Cependant, cette éthique de la rationalité moderne nous pose une question essentielle sur laquelle nous reviendrons. C'est aussi une question que Vergote se pose sans s'y attarder. La question est la suivante : « La reconnaissance de l'autonomie de la raison éthique oblige les croyants à se poser la question de ce qui leur est propre, autrement dit de leur identité de chrétien. »¹¹⁰

2/ Le changement du point de vue anthropo-psychologique

L'aspect anthropologique que nous abordons est important pour notre argumentation, dans la mesure où cet aspect permet de mettre en évidence ce que les différents changements

¹⁰⁶ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 86.

¹⁰⁷ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 86.

¹⁰⁸ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 86.

¹⁰⁹ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 86.

¹¹⁰ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 89.

effectués par la modernité que nous avons évoqués impliquent dans et pour le sujet. S'il faut poser la question du croyant dans ce monde marqué par la science, c'est justement par le fait que le sujet croyant n'est pas en reste ou en marge de la réalité du monde ; il n'est pas pensé autrement que le reste des hommes ; rien, concrètement parlant, ne caractérise le croyant. Si l'homme n'est plus le même, s'il n'est pas pensé de la même manière depuis l'avènement des changements qu'a opérés la modernité et de tout ce que ces changements impliquent, il semble important de le situer dans son nouvel état.

L'ayant ainsi resitué, il sera dès lors possible de ressortir ce que ce nouvel état de choses implique pour le croyant, qui fait partie du monde comme tout autre sujet soumis aux mêmes changements. Puisque nous nous situons dans la pensée de Vergote, il est aussi important de souligner qu'il a un penchant marqué pour la psychologie, et donc c'est sous cet angle que notre analyse anthropologique portera. On pourrait se poser la question de savoir comment les évolutions entraînent le changement dans la manière de croire. Car s'il y a une chose sûre, c'est que la manière de croire du chrétien d'il y a un siècle n'est pas la même que celle du croyant d'aujourd'hui. Mais si l'auto-compréhension du croire n'est pas la même, ce n'est pas pour autant que l'objet de la croyance n'est plus le même.

Dès lors que l'objet de croyance, à savoir Dieu, demeure le même et que la manière d'habiter sa croyance ou sa foi change, quant à elle, on comprend que les changements généraux dont il était question dans les paragraphes précédents, changements introduits par la modernité rationnelle, ne concernent pas qu'un seul secteur de la vie du sujet moderne, mais bien tous les secteurs, et toutes les dimensions de la vie humaine dont la croyance ne fait pas exception. Nous avons vu que l'une des caractéristiques de la modernité était le doute critique, qui poussait à tout remettre en cause et ensuite à procéder à la vérification, en vue d'établir une vérité certaine. C'est ce même processus qui va se produire dans le domaine de la croyance. D'où, le moderne croyant ne croit plus comme avant ; il croit dans le registre de la modernité dont il est issu. Il cherche à vérifier le bien-fondé, la véracité de ce à quoi il veut croire.

Les sciences humaines, filles de la modernité rationnelle, vont procéder à l'étude des faits religieux, de la croyance et de Dieu. « Pour la religion chrétienne, qui nous concerne ici en particulier, le problème s'est immédiatement posé de savoir si l'alliance entre le regard scientifique et l'objet qu'est l'homme religieux n'est pas, par nature, une mésalliance. Pas plus que la physique et la biologie, les sciences humaines, en tant que sciences, ne connaissent Dieu. Elles se sont pourtant appliquées à la religion chrétienne comme à tout autre objet d'étude, alors que cette religion proclame avoir été instituée par Dieu lui-même

par la médiation de Jésus-Christ. »¹¹¹ Ces sciences se sont posé les questions de savoir qu'est-ce qui est vrai dans la croyance ? Est-ce que ce n'est pas un fait anthropo-social ? Les effets de la croyance, des rites et des autres pratiques religieuses sur la vie du croyant ne sont-ils pas que des manifestations psychologiques ? Qu'y a-t-il de vrai et d'authentique dans le fait de croire ? Au même moment, la modernité ayant développé la subjectivité, au-delà de toutes ces études dont elle fait l'objet, la croyance est renvoyée à la subjectivité du sujet. Autrement dit, le croire est renvoyé dans la sphère du privé.

Un bienfait indéniable de l'implication des sciences humaines, en particulier la psychologie, dans la croyance est qu'elles permettent de comprendre le mécanisme psychique de la croyance en l'homme. Mais aussi et surtout, de « purifier » la croyance. Purifier la croyance, c'est-à-dire l'aider à sortir d'une croyance littérale, comme dans le polythéisme, une croyance primaire des faits religieux, et passer à une croyance seconde. Vergote donne ici l'exemple de l'expérience des fils d'Israël dans le désert. Faisant face à la morsure brûlante des serpents, Dieu ordonna à Moïse de fabriquer un serpent d'airain qu'il devait dresser au sommet d'un mat, et ceux qui étaient mordus par les serpents devaient guérir en regardant le serpent dressé sur le mat. Ce que fit Moïse, nous raconte la Bible. Vergote estime qu'Augustin comme Thomas d'Aquin y ont probablement cru littéralement sans avoir de doute. Et il poursuit en disant : « Depuis les Temps Modernes, un peu de connaissance d'anthropologie culturelle fait dire qu'il s'agit là d'un beau rite magique. » Là n'est pas ce à quoi je veux en venir. Vergote poursuit : « La psychologie peut donc considérer un tel récit comme ayant une réalité psychologique, même s'il est en partie fictif, et elle peut essayer d'en dégager les notions de nature psychologique qui l'expliquent en une certaine mesure. »¹¹² On pourrait tout simplement dire que la psychologie peut apporter des éclaircissements dans la mesure où elle sait rester à sa juste place.¹¹³

Cette place de la psychologie dans la croyance est capitale, car c'est elle qui intervient pour mettre de la lumière dans les questions qui relèvent du psychique, du mental et du spirituel, et dans la manière d'interpréter des faits religieux comme les apparitions, les miracles, les possessions diaboliques... La rationalité critique, nous dit Vergote, « s'est astreinte à

¹¹¹ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 92.

¹¹² A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 98.

¹¹³ Juste place qui, très souvent, n'a pas été occupée. La psychologie comme science a souvent eu la prétention d'englober et de dire tout du fait religieux. Vergote de son côté prend soin de souligner « que tout ce qui est humain est psychologique, mais que rien n'est exclusivement psychologique. Ou encore, que rien dans l'homme ne s'explique par la psychologie, mais que rien dans l'homme ne se comprend sans la psychologie », p. 95. En disant cela, on laisse le champ d'intervention de la psychologie dans les faits religieux. Mais elle n'est pas maîtresse de tout ; elle n'enserme pas tout.

expliquer par des processus naturels des phénomènes où l'on avait jusque-là cru percevoir l'intervention de puissances surnaturelles. »¹¹⁴

Mais quand la psychologie n'est pas bien positionnée et qu'elle en vient à vouloir étudier non pas les faits religieux¹¹⁵ mais la religion¹¹⁶ elle-même, il advient une réduction de la religion à un fait anthropo-sociologique dont on explique les manifestations psychologiquement. A ce sujet, Vergote pose à juste titre des questions comme celle-ci : « Est-il possible d'étudier psychologiquement le christianisme sans faire du Dieu du monothéisme une création de l'esprit et de la psychologie de l'homme ? »¹¹⁷ Il est certain que si, à ce niveau on n'est pas au clair, cela pousserait à croire que tout dans la croyance est psychologique. Si la psychologie sait lire, analyser et expliquer et la religion et les faits religieux, comme si la psychologie avait levé le voile du mystère de Dieu et de la religion, « alors se pose naturellement la question de l'idée même de Dieu. Est-ce que la foi en Dieu ne serait pas, elle aussi, une croyance psychologiquement explicable ? »¹¹⁸ Pour moi, la bonne question qu'il faudrait se poser au préalable serait de savoir si ce à quoi la psychologie se prête ou prétend, à savoir lever le voile du mystère de Dieu et de la religion par ses analyses et explications est véridique. Autrement dit, le fait-elle vraiment ? Alors pourront se poser toutes ces questions. Telles sont les questions qui habitent le croyant des temps modernes. À ces questions, il ne peut se soustraire, car son environnement de vie le contraint à y répondre.

IV/ Les nouveaux rapports entre la modernité et la religion : rapports de vérité

La philosophie s'étant rangée du côté de la rationalité moderne, elle assure désormais la mission qui lui est propre : la recherche de la vérité. Mais désormais, cette mission s'accomplit, non plus aux côtés, ou avec la théologie du monothéisme. Ceci cependant ne lui enlève pas son caractère « théologique ». En effet, chez Aristote, la philosophie est dès le départ théologique, dans la mesure où ce sont les dieux de la mythologie grecque qu'elle transforme en principe théorique. Mais, dans sa recherche de la vérité et du beau, qui est sa

¹¹⁴ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 105.

¹¹⁵ Même dans le cas où elle étudie le fait religieux,

¹¹⁶ Beaucoup de psychologues pensent lever le voile du mystère de la croyance et de la religion en expliquant ces manifestations extérieures, tout comme la science de son côté.

¹¹⁷ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 92.

¹¹⁸ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 105.

mission et qu'elle reconnaît être l'aspiration de la raison humaine, la philosophie réemprunte à la religion les termes de « divin » et de « dieu » pour les utiliser dans son registre propre. Pour Vergote, « Cet horizon est de quelque manière religieux, mais le Dieu de la religion monothéiste et de Jésus-Christ ne s'y trouve pas. La première philosophie était religieuse, "théologique" selon Aristote. Ce sont en effet les puissances divines des cosmogonies mythologiques grecques qui se sont transformées en principes proprement philosophiques. Pour la philosophie, les récits de la religion sont donc comme une allégorie du monde. [...] Pour identifier cette vérité et cette beauté, on reprend encore à la religion les noms de "divin" ou de "dieu" ; mais ces termes ont perdu le sens qu'ils ont à l'intérieur d'un ensemble religieux. »¹¹⁹ Mais en parlant dans ce registre, la philosophie donne à croire, et parfois croit elle-même, parler de la religion ; elle fait de la religion une religion philosophique.¹²⁰

Au-delà du risque qui vient d'être évoqué, qui consiste à faire de la religion une religion philosophique, beaucoup de philosophes vont se questionner avec une plus grande profondeur, avec une double visée : premièrement, dire avec plus d'objectivité en quoi consiste la croyance que le christianisme professe et, deuxièmement, se questionner sur la personnalité de leur Dieu, c'est-à-dire le fait que le Dieu du monothéisme soit un Dieu personnel avec lequel on peut entrer en relation et entretenir un lien. Ces quelques penseurs sont parvenus à percevoir la spécificité de la religion, et particulièrement du christianisme, sans forcément y adhérer¹²¹. Nous mettrons en lumière, dans cette partie du travail, les deux échelles de vérité et les tensions que cela suscite. Autrement dit, ce qu'est la croyance, comment les croyants la conçoivent et la définissent, indépendamment de ce que les sciences disent d'elle. Ensuite, le point de vue de la rationalité moderne.

1/ La manière de penser la croyance religieuse par la rationalité moderne

Nous redirons encore, s'il le faut, que ce qui caractérise la modernité est avant tout sa rationalité. Cette rationalité constitue à la fois les lunettes de lecture de cette rationalité

¹¹⁹ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 131.

¹²⁰ On peut illustrer ce propos avec Vergote, qui dit : « Pour penser la vérité de la religion, la raison philosophique lui enlève ce qui n'est pour elle que le voile de figures religieuses. Elle conserve cependant ce qui conditionne la raison comme philosophique : la reconnaissance du divin comme constituant la dimension transcendante de la vérité. Ainsi la philosophie se fait religieuse en convertissant la religion en religion philosophique. », p. 131.

¹²¹ Blaise Pascal, par exemple, reconnaît et différencie le dieu des philosophes du Dieu de Jésus-Christ.

moderne, son instrument de mesure, sa balance d'équité. C'est bien par ce moyen désormais que la modernité cherchera d'abord à étudier et à comprendre la croyance, particulièrement pour le cas du Dieu du christianisme, et aussi ce que cette croyance implique. Qu'il s'agisse de la philosophie, de l'histoire, ou des sciences humaines, c'est le même prisme qui servira d'étude et d'analyse de la croyance. Sur ce point, la modernité parvient à unir ces différentes disciplines. Vergote le signale en soulignant le défi que cela a constitué pour les croyants: « Des études philosophiques, historiques et psychologiques s'y sont attachées. Ces études ont souvent pris la même optique que la philosophie "éclairée" et elles lui ont fourni des compléments [...] car, en même temps que la réinterprétation philosophique, ces études ont secoué, directement ou indirectement, l'héritage chrétien. Cependant, elles ont aussi aidé les croyants à retrouver leur identité chrétienne de manière différente et, je crois, plus juste »¹²². Cette aide, peut-on penser, a été un défi dans la mesure où il s'agissait de faire un travail d'autocritique et de réajustement identitaire : trouver sa juste place.

« Le regard philosophique sur la religion chrétienne tend naturellement à être très sélectif »¹²³. C'est-à-dire qu'en vertu de la mission qui est la sienne, telle que nous l'avons décrite, la philosophie fait le choix de s'occuper du rationnel, de l'interprétable et du justifiable sur le plan rationnel. Par exemple, un philosophe rationaliste voit et reconnaît dans la figure de Jésus, un personnage historique qui a marqué l'histoire par la cohérence de sa vie ; un personnage ayant réussi à être parfaitement conforme avec l'éthique qu'il a enseignée ; peut-être un révolutionnaire par rapport aux mœurs et coutumes de la société à laquelle il appartenait, et par rapport à son temps. Il peut être comparable à Socrate dans la Grèce antique. Ce qui est rationnellement vrai mais significativement incomplet pour celui qui a une croyance religieuse en ce Jésus devenu Christ pour les croyants chrétiens. Quand cette posture du philosophe rationnel se veut englobante, alors Vergote dit : « c'est manquer le problème que de prétendre ramener la religion à l'intérieur des limites de la raison, et décider de se borner à reprendre sélectivement dans la figure de Jésus-Christ ce qui convient au parti-pris de la raison. »¹²⁴

En étudiant le christianisme dans les limites de la raison, particulièrement un Jésus historique, qu'il s'agisse de la philosophie ou des autres sciences, on se rend compte du déphasage qu'il y a entre ce Jésus dit historique et la manière dont il est professé dans la pratique religieuse du christianisme. Rationnellement, on peut tirer des conclusions légitimes

¹²² A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 147.

¹²³ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 148.

¹²⁴ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 149.

d'une incohérence de la profession de foi ; de ce qui est proclamé comme vérité sur la personne de Jésus. En partant de là on peut rationnellement délégitimer les croyances à l'endroit de ce Jésus. Croyance qui fait de lui le Fils de Dieu, l'égal du Dieu sauveur... D'après Vergote, dans leurs efforts de rendre compte de la vérité, les sciences de la religion se sont attelées à rendre compte de ce déphasage entre ce dont on rend rationnellement compte et ce que les croyants professent.

« Il faudrait en outre essayer d'expliquer comment les croyants en sont arrivés à interpréter Jésus comme le Christ, Fils de Dieu, à construire leur théologie dogmatique et à élaborer leur pratique spécifique. Or c'est effectivement ce que les sciences de la religion se sont efforcées de faire. D'une part, on s'est attaché à démontrer qu'un abîme sépare la personnalité historique de Jésus et la dogmatique et la liturgie chrétiennes ; d'autre part, on s'est astreint à expliquer autant que faire se peut la religion chrétienne comme une œuvre produite par des hommes. Il y a donc deux aspects à l'examen critique de la religion chrétienne. On met en contraste l'un avec l'autre, le Christ de la religion chrétienne et le Jésus qu'on pense être celui de l'histoire. Tout en faisant ce travail, on essaye de désigner les facteurs humains qui expliqueraient la formation du christianisme. »¹²⁵

Au-delà de certaines prises de position trop rapides ou de penchants a priori antireligion, (qui ne sont pas le fait de vrais rationalistes, ainsi que le souligne Vergote) l'objectif est noble, nous le répétons, il consiste en la recherche de la vérité¹²⁶. Il n'y a donc pas avant tout une hostilité de prime à bord de cette démarche tel que c'est affirmé : « Le mépris ne se rencontre que dans le petit rationalisme polémique. La rationalité critique veut comprendre la religion qui a toujours été une part très importante de la culture vivante.¹²⁷ » Cependant elle doit savoir reconnaître quelle est la limite de son champ d'action. Car « si elle inclut l'interprétation du christianisme dans sa philosophie de la religion, on s'attend à ce qu'elle prenne en compte ce que les textes fondateurs et les expressions et symboles de la pratique donnent à entendre et à voir, en un mot, qu'elle ait égard à l'identité chrétienne[...] Or, ce qui est indéniablement essentiel dans l'identité chrétienne, c'est la conviction qu'en la personne de Jésus-Christ, messenger divin, crucifié et divinement ressuscité et exalté, Dieu

¹²⁵ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 149.

¹²⁶ Il faut, pour ne pas risquer de se contredire, souligner qu'il y a une ambivalence inévitable de la rationalité au sein de ces disciplines. J. Ladrière a bien mis cette ambivalence en évidence.

¹²⁷ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 149.

est entré dans l'univers historique des hommes et qu'Il est personnellement présent à l'homme et en l'homme qui croit en Jésus-Christ. »¹²⁸

On ne peut donc pas ouvrir le champ de l'interprétation après analyse sans prendre en compte ce qui est le fondement même de la croyance religieuse. Or, sur ce champ, la raison rationnelle est appelée à reconnaître ses limites. Il me semble que c'est cette méconnaissance qui pousse à ne pas reconnaître à la croyance religieuse, à la fois sa logique, son sens et sa justification. Par conséquent, on la qualifie de dépourvue de raison, on trouve qu'elle est appelée à faire place au monde rationnel. « Autant dire que la vérité religieuse, véhiculée par la tradition (invérifiée) et reçue au nom d'une autorité transcendante (invérifiable), inspire le soupçon : elle est assimilée au préjugé, à l'illusion, à l'obscurantisme. C'est dire également que l'Église, d'institution régulant la croyance sociale commune, est renvoyée dans le monde confiné des croyances ». ¹²⁹ De même, par cette méconnaissance, on nie le caractère transcendant, en raison de la difficulté de rationaliser le lien de l'intimité (lien personnel) entre Dieu et l'humain. Par conséquent, on affirme que cette croyance religieuse n'est que pure fabrication humaine et donc un phénomène qui ne pourrait dépasser ni le cadre anthropologique ni le besoin psychologique de projection. Comme le dit Vergote, « cette manière de penser prend des tournures bouffonnes : l'amour devient le besoin d'aimer, la foi en Dieu le besoin de croire, le geste du pardon l'expression du besoin de pardonner, l'aveu de la faute le besoin de se culpabiliser [...] Ainsi, pour Durkheim comme pour Marx, la religion est un fait social exhaustivement explicable par les fonctions qu'elle remplit dans et pour la société »¹³⁰.

2/ La manière de penser et de comprendre la croyance religieuse par les croyants eux-mêmes : particulièrement le christianisme

On aura déjà compris que nous cherchons à montrer qu'il y a plus que du rationnel dans ce qui est propre à la croyance. La croyance au sein de la religion elle-même n'est pas d'abord de l'ordre de la raison rationnelle, mais de l'ordre convictionnel. Rendre compte de sa croyance c'est mettre des mots sur ce que l'on croit déjà. Ce besoin se justifie par le fait que celui qui n'a pas la même conviction que celui qui croit adresse des questions au croyant, et

¹²⁸ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 149.

¹²⁹ B. BOURGINE, *Dogme, boulet ou symptôme ?* https://drive.google.com/drive/folders/1vqwMWK-fW6dsc3x0_3UTmeQIOXdMJ744 p.1 (consulté le 15 février 2022).

¹³⁰ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 119.

celui-ci se doit de répondre. Cette réponse, c'est la raison de la foi ; c'est rationaliser, intellectualiser et extérioriser ce que l'on croit déjà de l'intérieur. C'est ce besoin qui pousse les Pères conciliaires du concile de Trente face aux affirmations qui n'étaient pas celles de leurs convictions à promulguer « la doctrine qui sera définitivement celle des Églises catholique et orthodoxe... »¹³¹. Et telle est la croyance des chrétiens, qui n'est pas une foi dépourvue de raison, mais qui est justement œuvre de raison tout en la débordant. Cette croyance s'est trouvée condensée dans ce qu'ils appellent le *Credo*, qui commence justement par l'affirmation « Je crois en Dieu ».

Cette croyance se base à la fois sur la littérature biblique et la tradition de l'Église, pour déduire des vérités dans un lien de cohérence interne et externe. Rappelons que si croire s'emploie pour affirmer une chose au sujet de laquelle on a des doutes, dont on n'est pas sûr : « une opinion incertaine », croire s'utilise dans le sens inverse, pour affirmer une certitude, une conviction solide : « une adhésion ferme, fondée sur un rapport interpersonnel ». C'est cette deuxième signification du croire, celle du croyant, dont il est question ici. Cet acte de foi, qui est « l'attitude intérieure de celui qui croit »¹³², François Euvé le rapporte à sa « racine étymologique latine *fides*, qui renvoie à une relation de confiance reliant deux personnes, singulièrement la personne humaine et Dieu »¹³³

Le contenu de cette croyance, nous l'avons dit, se trouve condensé dans le *Credo*. Elle se redit et se reformule différemment selon que l'on veut mettre l'accent sur un aspect ou l'autre : la paternité, la filiation, l'Esprit saint, la Trinité, la sotériologie, etc. Concrètement, cette croyance affirme que Dieu est principe et fin de toutes choses, que Jésus-Christ est son fils unique et qu'il est aussi Dieu. Celui-ci prend la condition humaine par l'action de l'Esprit-Saint avec qui il forme un seul Dieu avec le Père. En venant dans le monde, il sauve le genre humain. Ainsi, quiconque croit en lui est sauvé, autrement dit, a la vie éternelle et vivra quoi qu'il meure. Pour Karl Rahner, cette foi pourrait se condenser dans l'expression que voici : « Le terme incernable de la transcendance humaine, qui se trouve accompli existentiellement et originellement – pas seulement théoriquement ou d'une manière seulement conceptuelle –, se nomme Dieu et se communique lui-même existentiellement et historiquement à l'homme... »¹³⁴ Dans son déploiement, elle a plusieurs registres

¹³¹ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 150.

¹³² J.-Y. LACOSTE, N. LOSSKY, *Dictionnaire critique de la théologie*, 3^{ème} éd. revue et augmentée par Olivier Riaudel et Jean-Yves Lacoste, Paris, Quadrige/Puf, 2007, p. 568.

¹³³ *Quand les religions doutent de la science*, p. 139.

¹³⁴ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi. Études sur le concept du christianisme*, Paris, Cerf, 2011, p. 501.

d'expression, car elle ne se renferme pas sur elle-même. La dogmatique donne son champ de déploiement à l'intérieur duquel les différentes sensibilités peuvent s'exprimer.

Conclusion

Le long processus de l'avènement de la modernité, qui transforme de fond en comble, substantiellement l'humain et tout son mode de vie, a imposé à la foi chrétienne l'occupation de sa juste place. Celle-ci a dû passer par bien des tensions. Mais ce fut un travail doublement bénéfique : premièrement il a permis un retour aux sources, à la recherche de son origine et de sa particularité. Deuxièmement, ce travail lui a permis de se resituer par rapport à la vérité du monde dans laquelle elle se trouvait désormais ; de pouvoir se situer en rapport avec toutes ces nouvelles disciplines scientifiques qui sont nées avec la modernité et qui ont leur vérité à dire. Ce travail étant fait, un pas supplémentaire peut être posé : l'entrée en véritable dialogue. Ce dialogue est un questionnement réciproque qui, compris et intégré, donc sincère, constitue une chance. Car ce dialogue impose aux uns et aux autres un devoir de transparence. Ce travail de dialogue n'est pas au bout de sa course ; il ne saurait l'être. C'est un chemin qui ne saurait être accompli, c'est un chemin de vie, un dialogue en perpétuelle tension. C'est le seul chemin qui conduira à la vérité dont les uns et les autres sont en recherche. C'est aussi le seul moyen de convertir le regard de l'un sur l'autre. Ce n'est que dans ces conditions que le chrétien peut vivre en harmonie, mais non sans tension, dans le monde d'aujourd'hui, monde qui est le sien et le comprenant. Réciproquement, ce n'est que dans ces conditions que la modernité peut comprendre le chrétien, en respectant son statut et en ne le jugeant pas sur de simples préjugés.

Chapitre III. Le croyant en quête d'identité et de sens dans la société contemporaine

De toute évidence, notre société contemporaine est devenue à la fois pluri et interculturelle, ainsi que pluri confessionnelle. On a pu dire que cette société est devenue complètement « liquide », c'est-à-dire une société où rien n'a ni de stabilité ni de consistance. C'est une société où tout coule comme un fleuve d'une manière constante et irréversible, comme l'expose admirablement Zygmunt Bauman dans « *La vie liquide* ». ¹³⁵ L'humain, quel qu'il soit, se cherche dans ce qui le constitue, dans ce qui fait son identité. Plus encore, le croyant se cherche doublement, si l'on peut dire. Dans un premier temps, le croyant cherche, comme tout le monde, à situer son identité dans la société moderne, à savoir ce qui le définit et le caractérise. Cela, étant donné qu'il n'a ni mode de vie à part ni éthique propre (nous y reviendrons), autrement dit, qu'il ne vit pas en marge de la société. Et, dans un deuxième temps, la modernité exige de lui la certitude, la justification de sa croyance. Le croyant, dans la modernité, ne porte pas de masque autour de sa croyance ; il est et doit être transparent. En d'autres termes, tout ce qu'il dit et fait concernant sa foi doit pouvoir être compris par lui-même et il doit pouvoir se justifier, ou du moins rendre ce qu'il fait justifiable, explicable. Enfin, le croyant doit s'assumer dans sa foi. Il n'est pas comme le croyant d'après la conversion de l'empereur Constantin, au III^e siècle de notre ère, et d'avant les Temps Modernes. Durant ces longs siècles, le chrétien était porté et couvert par la foi populaire. Le croyant d'aujourd'hui l'est en âme et conscience ; il est d'ailleurs comme une personne qui rame à contre-courant. ¹³⁶

Dans ces conditions, il est très important pour le croyant, ou pour celui que la question de la croyance habite, d'avoir des réponses claires aux questions qu'il se pose ou qui lui sont

¹³⁵ Sociologue de renommée mondiale, Zygmunt Bauman est Juif, né en Pologne en 1925. Dans son ouvrage *La vie liquide* (Paris, Fayard, 2013), il décrit en quoi consiste la « modernité liquide ». Il définit la « modernité liquide » comme une société dans laquelle « les conditions dans lesquelles ses membres agissent changent en moins de temps qu'il n'en faut aux modes d'action pour se figer en habitudes et en routines. », p. 7. Il y a une belle suite de la description de cette société moderne au fil des pages. Il dit par exemple que « La vie liquide est une succession de nouveaux départs », p. 8 ; « La vie dans une société moderne liquide ne peut rester immobile. Elle doit se moderniser ou périr. Poussée par l'horreur de l'expiration, la vie dans une société moderne liquide n'a plus besoin d'être attirée par des merveilles imaginées à l'autre bout des travaux de modernisation. », p. 10.

¹³⁶ Nous ne mettons pas de qualification, bonne ou mauvaise, à cette exigence. Elle a ses avantages et ses inconvénients. Comprendre ce que l'on fait est toujours bien et meilleur. Mais dans le cadre de la croyance, doit-on dire que pour être effectivement chrétien il faut comprendre les tenants et les aboutissants de la foi confessée ? Les grands-parents, ou les illettrés des confins de la terre qui sont croyants, le seraient-ils moins que les savants théologiens ? Nous disons tout simplement que c'est une exigence de notre temps qu'il faut prendre en compte.

posées par la modernité. Mais aussi que ces réponses – qu’elles viennent de la foi (la croyance religieuse et les institutions religieuses) ou des sciences rationnelles de la modernité –, que ces réponses soient justes, objectives. Autrement dit, il faut que celui vers qui on se tourne pour chercher une réponse soit impartial et qu’il expose à la fois les valeurs et les limites qui existent de part et d’autre.

Pour répondre à cette question de la quête identitaire du croyant, nous faisons le choix de revenir sur les questions que l’argumentation des chapitres précédents a permis de soulever. Premièrement, peut-on être libre, autonome, tout en étant croyant ? Il s’agit de savoir si, dans la croyance, il y a une raison, ou bien si la foi exclut la raison. Autrement dit, avec l’avènement de la rationalité moderne, la foi comprise comme irrationnelle, a-t-elle encore une place ? Il y a aussi la question de la conviction, de la certitude. Il s’agit de mettre à la disposition du croyant des réponses claires et convaincantes, montrant que ce à quoi il croit ou veut croire est non seulement important mais déterminant ; faute de quoi il ne pourra pas tenir dans sa foi, car il n’aura pas d’ancrage. Nous avons vu aussi la tension entre les deux registres de vérités, à savoir celui de la foi et celui de raison. Comment les articuler avec justesse ? Cela permettrait à la fois de rendre compte objectivement de ce qu’elles sont et de faire en sorte que le croyant ne se trouve pas déchiré entre ces deux vérités.

I/ Un sujet libre et autonome¹³⁷ peut-il être croyant ?

À première vue, on pourrait dire qu’un sujet ne peut pas être libre et autonome et être en même temps croyant. Cela, dans la mesure où on considère la croyance comme exigeant une obéissance sans compréhension à une loi extérieure, qui serait la loi divine, cette loi divine qu’incarne et défend la religion et ses représentants. Cette obéissance, que l’on dit aveugle et soumise est communément qualifiée de « dogmatique », étant donné que le sujet moderne se définit comme un sujet indépendant et mûr, comme nous l’avons dit et montré à plusieurs reprises. Par conséquent, une personne qui se dit croyante aujourd’hui apparaît comme une

¹³⁷ Nous ne ferons pas de distinction entre les concepts de « liberté » et « d’autonomie ». Il s’agira d’une même réalité, même si on peut y mettre des nuances. Nous nous le permettons à la suite d’Alfredo Gomez-Muller qui dit de l’autonomie : « La signification proprement critique de l’idée de modernité, qui structure la matrice de concept moderne d’émancipation, s’articule autour de deux concepts fondamentaux et corrélatifs : l’autonomie (la liberté) et l’égalité. »

personne immature, qui reste dépendante des croyances et ne fait pas usage de sa raison. On pourrait dire que la croyance est incompatible avec l'identité du sujet moderne.

« La notion même de dogme heurte une mentalité scientifique attachée à *l'autonomie* de la raison et une mentalité démocratique marquée par *l'autonomie* de la société civile. La vérité, c'est dorénavant la représentation de la réalité qui est validée au terme d'une démarche scientifique. La légalité, c'est la norme que le peuple souverain se donne à travers les représentants qu'il a lui-même désignés. On n'obéit donc, nous les modernes, qu'à la loi de la raison que l'on s'est donnée, conformément au projet scientifique ou démocratique qui exprime la modernité dans l'ordre du savoir et de l'organisation sociale respectivement. »¹³⁸

À ce propos, on peut ici reprendre les termes de Vergote : « À notre époque [l'époque moderne] où un peu de psychologie fait partie de la culture générale, on recourt alors, et souvent très rapidement, à quelques concepts psychologiques qui rendraient compte de ce curieux phénomène qu'est la religion. Le plus commun et en fait le moins intelligent de ces concepts est celui du besoin religieux : certains auraient encore ce besoin et d'autres plus autonomes, ne l'auraient plus. »¹³⁹ Ce faisant, prétendre être croyant tout en étant un sujet libre, autonome semble non seulement être illusion, mais aussi contradictoire. Pour nous, il convient de poser la question de savoir si la foi exclut la liberté et l'autonomie. Mais pour ce faire, il convient de clarifier ce qu'on comprend par liberté et autonomie.

1/ Qu'entend-on par liberté et autonomie ?

Si la notion de l'autonomie fait irruption dans le monde moderne au point qu'elle soit sa caractéristique, ce n'est pas là que se trouve son origine. Déjà dans la civilisation grecque, la notion de l'autonomie était connue et conçue comme « catégorie politique centrale »¹⁴⁰. À cette époque, l'autonomie était comprise comme une indépendance que l'on recherchait au sein d'un même groupe social comme vis-à-vis des autres puissances civilisationnelles.¹⁴¹ Au fil des siècles, cette notion a imprégné différentes civilisations et a pris différentes formes de compréhension. Dans la tradition philosophique par exemple, que ce soit chez Pythagore,

¹³⁸ B. BOURGINE, article Dogme. Boulet ou symptômes https://drive.google.com/drive/folders/1vqwMWK-fW6dsc3x0_3UTmeQIOXdMJ744 p. 1. (consulté le 15 février 2022).

¹³⁹ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 109.

¹⁴⁰ É. GAZIAUX, « Autonomie », dans L. LEMOINE, É. GAZIAUX, D. MÜLLER (éds.), *Dictionnaire Encyclopédique d'Éthique Chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 234.

¹⁴¹ É. GAZIAUX, « Autonomie », p. 234.

Platon ou Aristote, cette notion a été liée à la sagesse, qui n'est rien d'autre que le bon usage de la raison (théorique et pratique) ; une raison maîtresse de ses actes qui ne se laisse pas aller au gré de ce qui lui est extérieur. Du côté des romains, Cicéron donnera à l'autonomie une signification autre. C'est cette signification qui, encore aujourd'hui, reste la conception politique de l'autonomie : « la compréhension ordinaire de l'autodétermination politique. »

¹⁴² Dans la tradition biblique, l'autonomie est fortement liée à l'observation de la loi divine, de laquelle il est dit que découle la vraie autonomie. Nous prendrons en considération ici la conception philosophique et théologique en présentant comment le concept a évolué avec la société jusqu'à sa conception contemporaine.

La conception classique de l'autonomie telle qu'elle est comprise par les modernes est donnée par Kant, philosophe allemand (1724-1804), donc du siècle des Lumières. Il développe une philosophie de l'autonomie qui a marqué sa génération et s'est transmise jusqu'à nous. Sa pensée sur l'autonomie devient une pensée classique. Non seulement elle marque l'époque moderne, mais aussi et surtout, elle la conditionne et la détermine. Sa pensée va donner lieu à divers courants de pensée qui vont se réclamer de lui. Pour lui, l'autonomie est avant tout la capacité de l'individu à pouvoir décider de son action en faisant usage de sa raison. Pour Kant dès lors que l'humain ne fait pas usage de sa raison propre, investie de sa liberté et détachée de tout intérêt, pour poser des choix et des actes, cet homme n'est pas un homme autonome. Agir ainsi, c'est dépendre de l'extérieur, c'est se laisser aller sans décider par soi-même. Tant que l'on agit ainsi, on reste un humain *immature* qui se tient à l'état de *minorité*. D'où sa définition de l'autonomie comme « la sortie de l'homme hors de l'état de minorité où il se maintient par sa propre faute. La minorité est l'incapacité de se servir de son entendement sans être dirigé par un autre (...) *Sapere aude !* Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! »¹⁴³ insiste-t-il. Kant développe cette manière de concevoir l'autonomie dans son livre : *Les Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785).

Dans le mouvement de la révolution des Lumières, où la société prenait conscience de son autonomie, ou mieux, de sa consistance ; où elle voulait se défaire des liens du sacré, des entraves du dogme, du voile d'une morale pesante, cette définition arrive comme à point, et va prendre l'allure d'une devise. D'une manière plus explicite, la pensée de Kant stipule que

¹⁴² É. GAZIAUX, « Autonomie », p. 234.

¹⁴³ E. KANT, *Œuvres philosophiques*, t. 2 (La Pléiade), Paris, Gallimard, 1985, p. 209.

l'humain devrait se défaire du bagage des acquis traditionnels de la société et de la culture, qui dictent le bien à faire et le mal à éviter ; pour lui, cela devrait émaner de la raison du sujet. En quelque sorte, pour Kant, ce sont les lois établies qui disent ce qu'il faut faire et que l'homme suit par principe, mais sans que lui-même ne réfléchisse et ne fasse usage de son entendement, c'est-à-dire de sa capacité à réfléchir et à raisonner en vue de trouver ce qui est bien pour lui ; en d'autres mots encore, sans faire usage de sa capacité à penser et à élaborer ce qu'il pense être le bien. Cette incapacité à faire usage de son entendement et le fait de suivre les lois préétablies, Kant la qualifie d'état de minorité. Quant aux lois préétablies, elles sont qualifiées de *joug*, qui maintient l'homme dans l'état de minorité. Rien, pour Kant, n'oblige l'homme à rester dans cet état, mais il y reste par sa propre faute. Pour en sortir, le sujet doit avoir *le courage* de se servir de son entendement et, pour ce faire, il lui faudra se défaire du « joug des pressions sociales et de la philosophie dogmatique pour découvrir son propre fondement, la liberté en tant qu'autonomie »¹⁴⁴. C'est à lui de décider d'en sortir.

Précisons-le bien, cette conception de l'autonomie de Kant n'est pas synonyme de « l'arbitraire de la subjectivité individuelle, comme trop souvent on l'a comprise, mais le lieu du sujet à la loi de la raison. »¹⁴⁵ On trouve à cet égard plusieurs interprétations de Kant. Mais en ce qui concerne l'autonomie, pour Kant, elle n'est rien d'autre qu'« une volonté libre de toute causalité et de détermination extérieure ». Certes, mais une autonomie véritable peut aussi se soumettre à des lois car, dit-il : « Désormais, l'unique principe de toutes les lois morales réside dans l'autonomie, dans l'autolégislation de la volonté. Une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont une seule et même chose. »¹⁴⁶ Ainsi, il est clair que, d'après Kant, cette autonomie n'équivaut pas à : une autonomie égale sans loi ; à la manière dont beaucoup de contemporains comprennent cette expression. Il ne s'agit pas d'absence de lois, mais de l'observation de la loi que l'on s'est prescrite. Comparée à l'humain à l'état de minorité, l'autonomie selon Kant est libératrice, humanisante et donc préférable, même si on peut la trouver austère et rigide.

La morale kantienne n'est pas réjouissante. Pour Kant, l'action morale qui me rend véritablement autonome, ne doit être motivée par rien d'autre que le devoir : ni joie, ni récompense, ni intérêt, ni bonheur, ni satisfaction. Je ne dois non plus rien espérer en

¹⁴⁴ O. HÖFFE, *Introduction à la philosophie pratique de Kant. La morale, le droit et la religion*, Paris, Vrin, 1993, p. 13 (cité dans É. GAZIAUX, « Autonomie », p. 237).

¹⁴⁵ É. GAZIAUX, « Autonomie », p. 237.

¹⁴⁶ É. GAZIAUX, « Autonomie », p. 237.

accomplissant mon devoir, même du bien. « Si la volonté cherche la loi ailleurs que dans l'aptitude de ses maximes à instituer pareille législation universelle, si elle la recherche dans un but extérieur, comme le bonheur, elle succombe à l'hétéronomie. Parce que c'est l'objet du vouloir, et non plus le vouloir lui-même, qui prescrit la loi.»¹⁴⁷. Il y a assurément une prise de conscience dans la révolution des Lumières. Il y a une affirmation claire de la volonté d'autonomie, mais l'adoption de l'autonomie selon ce que Kant propose est-elle comprise et assumée, sachant qu'il est plus facile pour l'homme de toujours rester dans cet état de minorité que d'en sortir, comme Kant lui-même le reconnaît ? On se rend compte, en effet, qu'en se référant à Kant, certains, interprètent l'autonomie comme absence de loi, comme une autodétermination subjective sans souci d'ouverture à une universalité, qui pourtant se trouve être impérative dans la conception Kantienne de la morale.

La conception de l'autonomie du philosophe de Königsberg a deux aspects qui devaient toujours aller de pair. Le premier aspect est, comme nous l'avons souligné, la libre autodétermination de la volonté dans l'élaboration et l'observation des lois. Et le deuxième aspect est la condition *sine qua non* de l'universalité. Mais il semble bien qu'après Kant, sa pensée sur l'autonomie ait été interprétée par beaucoup comme étant une toute-puissance de la raison, une autosuffisance, une autodétermination, une subjectivité, mais en délaissant, l'impérative ouverture à l'universalisme : « Je suis un sujet autonome quand je fais ce que je veux, point final ». Cette mauvaise interprétation donne lieu au libertinisme et au déterminisme. La condition que l'action soit érigée en loi universelle est mise de côté ; de même que la soumission aux lois. « Avec le principe de l'autonomie, Kant donne à la philosophie¹⁴⁸ morale sa nouvelle base. Désormais, l'unique principe de toutes les lois morales réside dans l'autodétermination de la volonté. Une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont une seule et même chose »¹⁴⁹

Deux critiques sur cette pensée du philosophe de Königsberg ne sont pas sans importance dans notre argumentation. Nous nous permettons de les souligner rapidement. Il s'agit des critiques hégélienne et nietzschéenne. Nous le redisons, pour Kant l'autonomie doit, pour être effective, émaner de la liberté subjective de l'individu. Pour Hegel, le fait de construire ainsi cette autonomie, comporte le risque de la destruction du tissu social. Mais aussi, cette autonomie porte en elle les germes de sa propre destruction ; autrement dit, elle risque de se

¹⁴⁷ É. GAZIAUX, « Autonomie » p. 237.

¹⁴⁸ Au-delà de la philosophie comme éthos de pensée, nous savons à quel point cette pensée a marqué les sociétés depuis les Lumières jusqu'aujourd'hui, et à déterminé leur conception de l'autonomie.

¹⁴⁹ É. GAZIAUX, « Autonomie », p. 237.

retourner contre elle-même, ou encore, elle donne elle-même les preuves de son insuffisance. Car l'homme n'invente pas sa morale de rien, dit Hegel, il trouve déjà là dans la société des bases que doivent lui permettre de construire sa morale. « L'apport hégélien expose comment nul ne commence la vie éthique. Chacun la trouve déjà-là, dans un état de mœurs où sont sédimentées les traditions fondatrices de sa communauté. »¹⁵⁰

Avec Hegel, je reconnais qu'on n'a pas à tout inventer par nous-même : ce serait se tromper soi-même tout en étant ingrat de ce que l'on a reçu de la tradition. Ce que j'ajouterais à la pensée de Hegel est que cette loi déjà établie, nous avons à la discerner par notre raison, question de faire le tri, ou du moins de la mettre à jour pour qu'elle soit toujours adaptée à chaque époque, en vue de la purifier et non pas la suivre parce qu'elle est déjà établie. Cela répond à l'objection qui lui sera adressé en retour, à savoir comment suivre une société avec ses lois, alors qu'elles sont fausses dans leurs fondements ? « La thèse hégélienne de l'État érigé en instance supérieure du savoir de soi est inadmissible. Après les drames et devant les drames horribles du XXe siècle, il y a des raisons d'écouter le verdict inverse que l'histoire prononce par les bouches des victimes. Quel sort est réservé à la souffrance de celles-ci dans une vision du monde où le pantragisme est récupéré dans le panlogisme ? Lorsque l'esprit d'un peuple est perverti au point de nourrir une *Sittlichkeit* meurtrière, c'est dans la conscience d'un petit nombre d'individus que se réfugie l'esprit qui a fui des institutions devenues criminelles. »¹⁵¹

Cependant, je pense qu'il serait fatal de couronner d'emblée la raison subjective. Car la raison humaine est-elle si lucide, si transparente à elle-même pour objectiver, pour appréhender parfaitement ce qu'il faut faire ? Il est cependant sûr qu'elle a la capacité de discerner, de jauger ; mais encore faut-il qu'elle soit mise dans les conditions de pouvoir le faire. « Si l'autonomie est sauvée, elle est en même temps relativisée, voir perdue, car elle est liée à l'ontologie du *Geist*. En même temps que ce dernier (Kant) la pose (l'autonomie), il la condamne à mourir. »¹⁵² Puisque « la liberté humaine doit s'insérer dans un monde qu'elle-même a créé, mais qu'elle reçoit également »¹⁵³. Ceci, tout en reprochant à Hegel de n'avoir pas mis de nuance dans le recours à la loi sociale pour assurer l'autonomie.

De son côté, Nietzsche va radicaliser la pensée de Kant, en la poussant à son plus haut sommet. Si pour Kant, l'autonomie est autodétermination de la liberté, de la volonté et de la

¹⁵⁰ É. GAZIAUX, « Autonomie », p. 239.

¹⁵¹ É. GAZIAUX, « Autonomie », p. 239.

¹⁵² É. GAZIAUX, « Autonomie », p. 239.

¹⁵³ É. GAZIAUX, « Autonomie », p. 239.

raison, la morale qui en découle doit émaner de la raison humaine ; par conséquent, Kant déduit que c'est la morale qui conduit à la religion, et non le contraire. La religion étant déduite de la morale, Dieu trouve encore une place même si ce n'est que pour servir le bonheur du sujet.

La radicalisation et la critique de Nietzsche consiste en l'évacuation complète de cette idée de Dieu. Pour ce faire, il pose sa mort : la mort de Dieu. Ce n'est que par ce seul moyen que, selon lui, l'homme peut acquérir le maximum d'autonomie ; une autonomie totale, sans réserve ; une autonomie illimitée, vertigineuse. Une autonomie qui fait finalement peur ; Nietzsche en a conscience mais appelle à dépasser cette peur : « Vous êtes effrayés : votre cœur est-il pris de vertige ? L'abîme bâille-t-il ici pour vous ? Le chien de l'enfer aboie-t-il contre vous ? Eh bien ! Allons ! Hommes supérieurs ! Maintenant seulement la montagne de l'avenir humain va enfanter. Dieu est mort : maintenant nous voulons que le Surhumain vive. »¹⁵⁴ Mais dès lors que l'humain surmonte cette peur, il cesse d'être humain, il devient surhumain, il devient dieu à la place de Dieu après qu'il l'ait tué. Nietzsche encourage à la témérité, pourrait-on dire.

2/ La croyance chrétienne, exclut-elle ou empêche-t-elle la liberté et l'autonomie ?

À première vue, on pourrait penser qu'il y a une antinomie entre le fait de croire et avoir, exercer, sa liberté et son autonomie. Cette impression s'explique par le fait que la croyance religieuse fait faussement penser à une dépendance et à une soumission à une loi extérieure : soumission à la loi divine et dépendance de Dieu. Une soumission qui, parfois, a été le fait de l'autorité religieuse et qui, dans son attitude, a corroboré cette impression.¹⁵⁵ À cela on peut ajouter la rigueur de sa morale. Nous n'allons pas nous arrêter à des détails ; soulignons seulement que cette impression est « un ressentiment profond de l'homme moderne. Ce ressentiment consiste en ce qu'on ne peut croire et être effectivement chrétien qu'à la condition d'accomplir un « *sacrificium intellectus* ». »¹⁵⁶

¹⁵⁴ F. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*. Traduit de l'allemand par Henri Albert, Paris, Mercure de France-Naumann, 1903, p. 405.

¹⁵⁵ Que ce soit l'autorité des évêques et des curés sur leurs fidèles, ou des supérieurs de communautés religieuses envers les religieux, les exemples sont nombreux. On pourrait ajouter, au risque de se répéter, l'attitude de l'Eglise dans l'histoire : les condamnations et les contraintes.

¹⁵⁶ D. MIETH, « Autonomie. Emploi du terme en morale chrétienne fondamentale », dans C. J. PINTO DE OLIVEIRA *Autonomie : Dimensions éthiques de la liberté* (Etudes d'éthique chrétienne, n° 4), Fribourg, Editions universitaires, 1978, p. 87.

Si donc cette loi divine est considérée comme étrangère à l'humain et que la soumission à Dieu est incompatible avec l'autonomie humaine, alors cette loi et cette soumission deviennent hétéronomes par rapport l'autonomie, dans la conception inadéquate que l'on s'en fait. Car selon G. Vergauwen, « l'hétéronomie est une réaction destructive, venant de l'extérieur, contre l'autonomie qui a perdu sa profondeur et qui est devenue vide. »¹⁵⁷

Pour résoudre ce problème, nous allons procéder à l'exposition de la conception chrétienne de l'autonomie. Si le ton de l'autonomie chrétienne donné par le christianisme contemporain (les théologiens y compris) est marqué par la pensée et l'influence des courants modernistes (ton de riposte et ou défense), tel n'était pas toujours le cas. L'autonomie chrétienne a été pensée en premier dans le rapport du monde et de son fondement, comme nous allons le développer. Cette autonomie a été pensée par saint Thomas d'Aquin. Toutefois, cette pensée thomasiennne, que nous développons, lui vient des siècles qui le précèdent. « Avec son génie propre, Thomas d'Aquin prolongera et synthétisera ce que le XIIe siècle avait pressenti et tenté d'exprimer. »¹⁵⁸

Qu'est-ce que le douzième siècle avait pressenti et que Thomas systématise ? C'est cette idée chrétienne de l'autonomie qui repose avant tout dans l'autonomie du monde. Un monde créé et non pas un monde qui est de lui-même et de toute éternité comme le concevaient les Grecs : « En effet, dans l'Antiquité les réalités divines et celles du monde formaient finalement un tout. Selon le témoignage de Thalès de Milet, le premier philosophe grec connu de nous, "tout est plein de dieux". Pour Platon le cosmos est un dieu perceptible par les sens ; pour les stoïciens, il est la totalité du ciel et de la terre, du divin, et de l'humain »¹⁵⁹. Cette conception consacre le monde et le divinise dans une fusion avec Dieu, ou mieux les dieux, de telle manière qu'il ne peut se concevoir seul, détaché du divin. Ce faisant, le monde n'a pas sa réalité propre ; il n'est pas autonome. C'est cette conception qui va dire le rapport de l'homme à la nature. Mais pour Thomas, le monde est monde et Dieu est Dieu, le monde est certes créé par Dieu et dépend de lui, mais cette dépendance ne signifie pas que le monde soit indissociable de lui (que le monde soit sous fusion de Dieu) mais qu'il tient de par Dieu. Donc cette dépendance n'empêche pas l'autonomie du monde.

Selon la conception chrétienne que saint Thomas élabore, le monde est créé et posé d'une manière autonome, ayant sa consistance propre. C'est ainsi qu'il est voulu par son créateur.

¹⁵⁷ G. VERGAUWEN, « Autonomie et théonomie chez Paul Tillich », dans *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté*, p. 201.

¹⁵⁸ É. GAZIAUX, « Autonomie », p. 236.

¹⁵⁹ W. KASPER, *La Théologie et l'Église (Cogitatio Fidei, n°158)*, Paris, Cerf, 1990, p. 235.

Dans cette conception, il y a une distinction ; distinction qui pose une différence ; différence qui change tout le rapport de l'homme au monde.

« Pour la Bible, il existe une différence qualitative infinie entre Dieu, le Créateur, et le monde, la créature. C'est parce que, dans la Bible, Dieu est pensé de façon totalement divine que le monde peut être compris de façon totalement mondaine. La prise au sérieux de l'être-Dieu de Dieu a donc pour conséquence, très précisément, de démythologiser le monde et de lui enlever son caractère numineux, et elle conduit par là même à la prise au sérieux de la mondanité du monde. Ce qui est propre à la détermination biblique du rapport Dieu-monde consiste donc dans le fait que c'est la dépendance radicale par rapport à Dieu qui, très précisément, fonde la consistance propre et authentique du monde devant Dieu. En tant qu'il est ce qui dépend de façon radicale, le monde est le non-divin, et donc ce qui se tient face à Dieu dans une autonomie relative. »¹⁶⁰

Ainsi posé, ce monde est législateur de ses propres lois. Et par conséquent, il ne les attend pas de Dieu, son créateur. Elles sont inscrites en tous les hommes puisqu'ils sont créatures de Dieu. D'où la capacité de tout être humain, indépendamment de sa race, de sa religion et de sa culture de mener une vie moralement bonne. Cette autonomie ainsi pensée et posée est la source de l'autonomie humaine qui n'est pas sous infusion de Dieu, mais en est fondamentalement détachée. Dietmar Mieth le dit simplement et clairement dans l'affirmation que voici : « La force créatrice de Dieu est manifeste au niveau du fondement et de la finalité, non sur le plan du merveilleux. »¹⁶¹ Quoique, pour saint Augustin, saint Thomas, à travers la beauté et l'harmonie de la création, on peut, découvrir son créateur. Personnellement je place cette dernière en deuxième plan.

Déjà dans le prologue de la *Secunda pars* de la *Somme de théologie*, Thomas part de l'affirmation de saint Jean Damascène qui dit : « l'homme a été créé à l'image de Dieu, ce qui signifie qu'il est doué d'intelligence, de libre arbitre et d'un pouvoir autonome »¹⁶². Parce qu'il est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, l'homme a le pouvoir de décision et d'action propre à lui ; il est capable du oui et du non par le fait qu'il est doté de raison, d'intelligence et de volonté. Il est capable de discernement, d'où il est responsable et doit répondre de ses actes. Il s'agit bien entendu des actes autonomes, des actes humains qui lui sont propres en tant que tel et, par là même, le différencie du reste de la création. Ainsi, Thomas peut écrire : « D'où il suit qu'il faut appeler proprement humaines les seules actions

¹⁶⁰ W. KASPER, *La Théologie et l'Église*, p. 236.

¹⁶¹ D. MIETH, « Autonomie. Emploi du terme en morale chrétienne, fondamentale », p. 85.

¹⁶² THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, II, I prologue.

dont l'homme est le maître. Mais c'est par sa raison et sa volonté que l'homme est le maître de ses actes »¹⁶³. Cette conception « entend promouvoir un être humain libre et responsable de son agir au nom même de la Révélation ».¹⁶⁴

La vraie question

Face à la montée de la modernité, le christianisme (je désigne particulièrement ici le Magistère, mais aussi certains théologiens) a entretenu et brandi la méfiance par une théologie de riposte, dont l'objectif était de montrer la négativité, la dangerosité de l'autonomie dont la modernité était en quête d'une manière irréversible. On pourrait, à ce propos, se poser la question de savoir si cette attitude n'a pas justifié, d'une certaine manière, ce qui constitue le problème, à savoir l'opposition ? On peut supposer, d'une part, que l'autonomie recherchée, qui est bonne en soi, était peut-être mal comprise.¹⁶⁵ D'autre part, au lieu de démontrer aux modernes, pour qui quelque chose de nouveau et d'évident se présentait, le bien-fondé et le sens de cette autonomie telle que l'a pensée l'Aquinate, cette autonomie a été purement et simplement niée. Dès lors, aux yeux des modernes, il y a eu l'impression d'un refus, d'une interdiction d'accès, par la « religion », à ce qui était meilleur pour eux et un désir de maintenir l'ignorance, la soumission, c'est-à-dire le maintien à l'état de minorité. D'où, non seulement on conquiert et on arrache l'autonomie, mais on s'éloigne de ce qui empêche de l'obtenir, à savoir la foi.

Peut-on penser que la conviction selon laquelle la croyance empêcherait l'autonomie aurait pu être évitée si la conception thomasienne de l'autonomie n'avait pas été mise de côté au profit des courants de riposte et de défense, tout en sachant que le rapport croyance et autonomie n'est qu'un aspect de ce qui fait que le croire devient inévitable ? Mais, tout compte fait, pour moi, l'exercice de la raison qui établit l'homme dans la véritable autonomie, consiste moins dans une volonté d'être sa propre loi, que dans l'acceptation ou dans le refus de ce qui est déjà établi. Dans cette acceptation ou dans ce refus, se trouve, selon moi, la véritable volonté et la véritable autonomie. Accepter et adhérer librement à une loi que je n'ai pas établie n'empiète pas sur mon autonomie car j'aurai exercé ma raison pour juger de la justesse de la loi à laquelle j'adhère. Ainsi on pourra aussi me juger, et dire ma

¹⁶³ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, II, I prologue.

¹⁶⁴ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, II, I prologue.

¹⁶⁵ « La signification non-éthique de l'autonomie est en fait banale et acceptée aujourd'hui par tout le monde », D. MIETH, « Autonomie. Emploi du terme en morale chrétienne fondamentale », p. 91.

moralité en fonction des lois auxquelles j'adhère. C'est grâce à cette raison que je peux refuser une loi sociale, une loi chrétienne, mais je ne peux pas résumer ma moralité à ma seule raison.

Il est indéniable que le sujet moderne prend conscience de l'envergure de son être. Nietzsche le perçoit et l'exprime très clairement. Cependant ce qui, selon moi, n'est pas perçu chez lui, et qui change toute la donne, c'est que l'effectivité de cette autonomie ne se réalise qu'en Dieu. Le surhomme de Nietzsche est, pour moi, l'homme qui partage la gloire de Dieu, qui vit la liberté effective des enfants de Dieu ; autrement dit, l'homme qui se sait libéré et sauvé et qui partage tout avec Celui qui a opéré ce salut. C'est ce à quoi l'homme est prédestiné depuis la création et dont saint Thomas rend bien compte.

C'est cette nature qui a été restaurée et mise en lumière lorsque Dieu a pris la condition humaine. « La gloire de Dieu, c'est l'homme debout, et la vie de l'homme c'est de voir Dieu », disait saint Irénée. Il me semble que tant que l'homme n'a pas une prise de conscience de cet état de chose, il aura beau être moral, autonome par rapport à l'observance de la loi, il reste quelque part « esclave » de la loi ; et l'autonomie dont il cherche à jouir reste superficielle, il reste toujours dépendant de la loi qui le condamne. Seul le Christ nous affranchit et nous rend effectivement la liberté¹⁶⁶. Si donc le christianisme reconnaît l'autonomie à sa source, et celle-ci plus consistante encore, il paraît très clairement qu'il ne peut pas en même temps se contredire. La croyance n'empêche donc pas l'autonomie ; au contraire, elle la promeut. « La liberté est tout aussi précieuse pour la foi chrétienne elle-même ; il n'y a pas de foi sans liberté, du moins une foi digne de ce nom. Car la foi est la réponse libre d'un être humain à Dieu qui se fait connaître à lui et désire entrer en relation avec lui »¹⁶⁷. À partir de là, il devient clair que la croyance religieuse qui s'enracine dans la théonomie, n'est pas antinomique à la liberté et à l'autonomie. « La théonomie n'est rien d'autre que *la raison autonome unie à sa propre profondeur*. »¹⁶⁸

¹⁶⁶ En Jn 8, 31-42, le dialogue de Jésus avec les Juifs est illustratif de ce que nous sommes en train de dire. « Nous sommes la descendance d'Abraham, et nous n'avons jamais été les esclaves de personne. Comment peux-tu dire : "vous deviendrez libres" ? Jésus leur répondit : "amen, amen, je vous le dis : qui commet le péché est esclave du péché. L'esclave ne demeure pas pour toujours dans la maison ; le fils, lui, y demeure pour toujours. Si donc le Fils vous rend libres, réellement vous serez libre" ». Saint Paul ne cessera de le répéter et de le marteler tout au long de son épître aux Galates. « C'est pour que nous soyons libres que le Christ nous a libérés. Alors tenez bon, ne vous mettez pas de nouveau sous le joug de l'esclavage. » (Ga 5, 1).

¹⁶⁷ J. DE KESEL, *Foi et religion*, p. 47.

¹⁶⁸ G. VERGAUWEN, « Autonomie et théonomie chez Paul Tillich », p. 202.

II/ Qu'est-ce qui caractérise le croyant sur le plan éthique (moral)¹⁶⁹? La question de la recherche et de la visée du bien et du mal

Au vu de notre argumentation, il est clair que la raison humaine, dans son autonomie, suffit pour élaborer une éthique juste et vivre suivant celle-ci. Cela étant, l'être humain n'a pas besoin d'être chrétien ou, plus généralement, croyant pour être une personne juste sur le plan éthique. Ainsi, on peut trouver, dans la société, des non croyants qui sont des personnes plus éthiques que des croyants (Selon Vergote et Ladrière, on croit toujours à quelque chose. Même celui qui affirme ne croire en rien croit ce qu'il croit, à savoir ne croire en rien. Celui qui croit en la raison croit aussi en quelque chose. Ici, pour nous et pour simplifier, le non croyant est le non croyant en Dieu). D'où notre question de savoir s'il y a quelque chose qui, dans la société, démarque le croyant du non croyant. Une subtilité permettra peut-être de répondre à la question ; à savoir la différenciation et la caractérisation.

1/ Y a-t-il quelque chose qui différencie le sujet croyant d'un sujet incroyant, particulièrement dans la pratique de l'éthique ?

Nous venons de dire que l'autonomie du monde acquise, on a désormais conscience que l'éthique bonne peut être accomplie sans référence à Dieu : on n'a ni besoin de Dieu ni besoin de la religion pour élaborer et vivre selon une « bonne éthique ». Au-delà de la conception Kantienne selon laquelle, pour qu'un sujet soit autonome, son action morale ne doit rien viser d'autre que l'impératif qui est d'accomplir le devoir, on constate que les sujets, si autonomes qu'ils soient, ont leurs actions morales motivées par divers facteurs dépendant des situations et des sujets. Les uns pour leur bien-être, ou par principe et valeurs, d'autres pour être en conformité avec la loi et éviter les problèmes, d'autres pour se sentir en uniformité (ou en conformité) avec la société ou avec le cercle familial plus restreint. D'autres encore par crainte et ou par amour de Dieu. La situation pandémique de laquelle on sort à peine en est l'illustration. À observer, tout reviendrait à la même chose ? Tous sont des sujets éthiques. C'est comme s'ils empruntaient des chemins différents pour aboutir à un

¹⁶⁹ L'éthique ou la morale ici a le sens de normes objectives et attitudes du sujet. D'après Alain Thomasset « Dans le langage commun, les mots "éthique" ou "morale" sont souvent confondus. Seuls leur étymologie diffère [...] L'usage contemporain valorise davantage le mot "éthique", moins marqué par la connotation négative du mot "morale" ressenti comme plus traditionnel, mais dans la plupart des cas il s'agit de la même réalité à la fois collective (normes objectives) et individuelle (les attitudes du sujet). » A. THOMASSET, « Éthique », dans *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, p. 813.

même objectif. Mais pour P. Ricoeur, « Si l'obligation prend au plan humain la forme de l'impératif, c'est en raison de la récalcitrance des inclinations sensibles ; et si l'impératif est catégorique, c'est au sens de l'absence de restriction attachée à l'obligation. »¹⁷⁰

Cette première analyse pourrait donner raison à la modernité pour avoir, fidèle à sa logique d'autonomie, voulu et établi une éthique sans référence à Dieu. Elle a réussi à se défaire de tout ce qui a trait à la religion et à la croyance. Tout doit être construit à partir de la raison propre aux humains et donnée universelle. L'éthique est donc désormais une tâche confiée à l'homme, par l'homme et pour l'homme. La finalité, c'est l'homme : tout part de lui et revient à lui. Que ce soit pour Vergote ou pour Ladrière, cela engendre un problème : « Les difficultés ont commencé, en effet, lorsque la rationalité moderne, en poursuivant le doute critique, s'est déployée en dehors des références religieuses et lorsqu'elle a abandonné ou rejeté la pensée métaphysique. Ce ne seront plus ni la finalité métaphysique d'Aristote, ni celle de Thomas d'Aquin qui formeront les bases pour l'éthique de la raison. Celle-ci sera explicitement sans fondement en Dieu. »¹⁷¹ On a confiance en l'homme, en sa capacité à agir, en sa raison. Cependant, Ricoeur pose une question judicieuse « L'homme peut certes être défini comme sujet *capable* – capable de parler, d'agir, de raconter, de se laisser imputer la responsabilité de ses actes. Mais cette capacité est-elle effectivement disponible ? Le mal ne consiste-t-il pas en une incapacitation radicale ? »¹⁷²

Pourquoi l'exclusion de la métaphysique et de Dieu des bases de l'éthique ferait-elle donc difficulté ? C'est pourtant une recherche objective du vrai, du bien. Est-ce à dire qu'une éthique autonome, comme nous l'avons montré plus haut, ne serait pas possible ? Je crois pouvoir le réaffirmer : il me semble qu'une telle éthique autonome est bien possible. Car la raison humaine est autonome, et elle a une visée claire du bien à faire et du mal à éviter. Le problème se situe dans le faire, dans l'accomplissement de ce qui est perçu. Pour moi, il faut distinguer la raison qui voit clairement et la volonté qui doit accomplir. Une chose est de savoir, l'autre est de faire. Si la raison est en mesure d'élaborer une éthique sans mettre à ses fondements ni la métaphysique ni Dieu, sans que celle-ci soit amoindrie, il n'en n'est pas de même en ce qui concerne l'accomplissement. Un simple regard sur la société contemporaine, qui a intégré cette éthique, permet de dire que non. On rejoint ici le souci de saint Paul qui dit « En effet, ma façon d'agir, je ne la comprends pas, car ce que je voudrais, cela, je ne le

¹⁷⁰ P. RICOEUR, « Théonomie et/ou Autonomie », dans *Archivio di Filosofia. Filosofia della Rivelazione*, t. 67, 1994, Padoue, Cedam, p.19-36 (p. 34).

¹⁷¹ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 86.

¹⁷² P. RICOEUR, « Théonomie et/ou Autonomie », p. 35.

réalise pas ; mais ce qui je déteste, c'est cela que je fais »¹⁷³. C'est ici que, malgré sa légitimité, la modernité doit reconnaître, dans ses affirmations, ses propres limites.

« C'est à ces questions que notre culture ne donne pas de réponse. La seule chose qu'elle dit c'est que je dispose de toute ma liberté pour y répondre et que personne n'a le droit de m'imposer quoi que ce soit. Cette culture me dit que je dois moi-même prendre mon sort en main et acquérir la plus grande liberté possible. L'objectif et le projet de la modernité, c'est l'épanouissement, l'émancipation et le progrès. C'est bien sûr la grandeur de cette culture mais en même temps sa limite. »¹⁷⁴

2/ Y a-t-il quelque chose qui caractérise le croyant ?

N'y a-t-il pas le risque, avec ce que l'on vient d'affirmer, de ramener l'éthique à un état de dépendance par rapport à la religion (ou à Dieu) ? Ce que, justement, la modernité remet en cause. Autrement dit, si la raison est capable de percevoir mais pas d'accomplir et a donc besoin de Dieu, ne reste-t-il pas toujours une certaine dépendance ? Deux problèmes se posent à nous : le premier c'est que, faire dépendre de Dieu la volonté revient, d'une certaine manière, à obliger l'homme à rester connecté à Dieu. Le second réside dans l'idée que les chrétiens seraient plus à même d'être éthiques, alors que ce n'est pourtant pas le cas dans le concret.

Selon nous, l'autonomie de la raison est un acquis indiscutable et ne peut être remis en cause. La volonté est certes blessée par le péché originel, mais elle n'est cependant pas anéantie. Le chrétien n'est pas davantage meilleur que quiconque sur le plan moral. Je pourrais même dire qu'il n'a pas besoin de l'être. Ce qui est important de souligner est que, reconnaître et admettre son origine en Dieu ne signifie pas dépendre de lui, ni que ce qui émane de la raison ne serait pas de l'homme ou serait moins valable. À mon avis, l'éthique moderne doit reconnaître cela. On reviendrait alors à Thomas d'Aquin dans sa conception de l'autonomie du monde. Autrement dit, c'est Dieu qui dès l'origine a mis en l'homme la capacité de voir et d'accomplir le bien. Il y a trois choses à souligner. La première : le fait que Dieu soit à l'origine ne rend pas la raison dépendante de Dieu. On pourrait dire qu'il s'agit d'un don fait et qui est devenu propre à l'homme. La deuxième est que cette reconnaissance de l'origine ou sa non reconnaissance n'influence en rien l'éthique puisqu'elle est justement autonome.

¹⁷³ Rm 7, 15.

¹⁷⁴ J. DE KESEL, *Foi religion*, p. 51.

La troisième chose est que rester connecté à l'origine ne signifie pas dépendre de l'origine. C'est le fait de rester connecté ou de ne pas rester connecté qui change tout. On peut passer outre cette connexion qui apparemment ne changera rien.

Mais le fait de rester connecté, c'est ce qui, pour moi, caractérise fondamentalement le chrétien. À première vue cela reste subtil, un détail. Cependant, l'importance de cette reconnaissance est capitale dans la mesure où il semble que cette connexion irrigue l'agir du chrétien. Elle donne sens et elle entretient l'action morale de l'homme. Le « sens », ici, n'est pas : signification, ni le bien-fondé de l'action ; mais plutôt son orientation et sa portée. Par cette connexion, le sens prend une dimension autre que la portée physique ou sensible : ce qu'on peut voir et ressentir de l'action posée. Cette morale connectée à sa source, à son origine, connecte à la fois celui qui agit à son intimité et aussi à celui qui en est l'origine, c'est-à-dire Dieu. Voilà la portée. C'est ce à quoi l'homme est appelé, ce à quoi il aspire. C'est ce que le chrétien a compris. Dans cette logique, l'action n'a plus un effet temporaire mais éternel. Tous les hommes, qui qu'ils soient – certains plus conscients que d'autres –, aspirent à cette même réalité. Le moyen pour eux, c'est le sens de leur vie ; et ce qui donne sens à la vie, c'est l'orientation que nous lui donnons par nos actions. D'où l'adage « ce qui demeure après nous, c'est ce qu'on aura fait. »

On comprend dès lors qu'un sujet rationnel quel qu'il soit (croyant ou pas) peut être éthique. Parfois les incroyants sont plus éthiques que ceux qui croient.¹⁷⁵ Cependant, la portée de l'action du croyant ne se limite pas au physique et au rationnel. Socialement et rationnellement parlant, le non croyant peut objecter au croyant de n'avoir pas besoin de la foi, de la religion ou de Dieu pour être une personne éthique. Il aura raison et ce sera juste. C'est aussi vrai pour le croyant. Mais le croyant est ou devrait être conscient – ce qui n'est pas toujours le cas – que son action à lui, qui n'a rien de plus valeureux et qui effectivement

¹⁷⁵ Toutes les sciences qui cherchent à rendre compte de la religion, surtout de son utilité, ne peuvent le faire que sur le plan extérieur en se basant sur ses effets concrets : les bonnes œuvres, (œuvres de charité). Ces sciences ne voient que ce qui est perceptible, ce qui est manifeste et interprétable. Mais au fond il ne s'agit là que de ce qui concerne le débordement. Et c'est cette partie qui est souvent prise pour le tout. C'est un peu comme Freud qui distingue la conscience et l'inconscient. La grande partie reste dans l'inconscient : « le ça ». Mais on a longtemps cru – et nombreux aujourd'hui le pensent encore – que le tout est la conscience, qui est la partie manifeste, « le moi ». Il faut souligner que même beaucoup de chrétiens ne considèrent que cette partie superficielle, de sorte que lorsqu'elle est touchée et ébranlée, ils n'ont plus d'appui.

n'avait pas besoin de Dieu pour être effectuée, une fois rattachée à Dieu, devient semence d'éternité appelée à porter du fruit.¹⁷⁶

Qu'il s'agisse des normes objectives ou des attitudes du sujet, tout trouve sa ferveur et sa sève dans cette source. En dehors de la connexion à cette source, aussi droite et juste que soit une norme ou une action éthique, restant objectivement vraie, bonne, valable, nécessaire et légitime, elle manquera de quelque chose qui ne dit pas directement son nom. Pour cette raison, du point de vue du croyant, cette action reste superficielle et éphémère. Elle n'irrigue pas l'aspiration, l'attente profonde de l'homme. On pourrait bien avoir une satisfaction, une joie, mais cela ne sera que temporaire et superficiel. En allant au bout de sa pensée sur l'agir de l'homme, Kant en a eu l'intuition : « Le Christ apprend à l'homme la pureté spirituelle de l'intention morale. Or la beauté et la sainteté de la loi morale sont une manifestation de Dieu qui, lui, demeure caché. Comme Kant l'expose plus longuement dans sa philosophie morale, *Critique de la raison pratique*, en l'homme le désir de bonheur s'allie à l'intention spirituellement morale. Mais en ce monde-ci, la pratique de la vertu morale ne donne pas le bonheur complet auquel l'homme aspire. L'alliance entre l'intention de pureté morale et le désir de bonheur se fait donc espérance et celle-ci tend à l'accomplissement du désir au-delà de ce monde, en Dieu. »¹⁷⁷

Si le fait de rester connecté à la source qu'est Dieu peut prétendre ne pas être exclusif du croyant, si cette éthique peut prétendre à l'universalité comme éthique tout court, si elle se veut être pour tout homme, ce n'est pas d'abord au nom de la croyance, de Dieu ou de la religiosité, mais avant tout parce qu'elle répond à l'aspiration profonde de tout homme, qui est l'aspiration au Bonheur (Béatitude). En ce qui concerne le chrétien, c'est ici qu'il peut déborder les limites de l'éthique. Toujours dans la liberté, il peut agir aux dépens de ce qui est son bonheur immédiat et qui pourrait sembler être une contrainte pour lui. Aux yeux du non croyant, cela peut paraître absurde. Le chrétien peut se sacrifier pour autrui : c'est le sacrifice qui n'est plus une norme éthique. Socialement on ne peut pas prétendre ériger le sacrifice, même par amour, en loi universelle. On sort du cadre de la justice sociale, du droit et de la loi. Jésus dès lors se fait à la fois l'exemple et le modèle.¹⁷⁸ On en arrive à l'amour

¹⁷⁶ On peut ici songer à l'évangile de Matthieu, chap. 25, 34-46, où le roi juge s'identifie à l'affamé qui a été nourri, au sans-abri qui a été accueilli, au malade qui a été soigné, au prisonnier visité...

¹⁷⁷ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 143.

¹⁷⁸ Ce n'est qu'à ce stade que le chrétien peut présenter sa joue droite à celui qui lui frappe la gauche. Ce n'est qu'ici qu'il peut mettre en application le commandement de l'amour de l'ennemi. Pour Nietzsche et

qui oblige, de P. Ricoeur ; obligation non par contrainte, mais au nom de ce même amour. C'est « la dimension supra-éthique de l'amour. »¹⁷⁹ Cet « amour demande non pas moins de justice mais davantage de justice. C'est ce plus de justice entre les hommes, requis par l'obéissance aimante, »¹⁸⁰ qu'on peut appeler miséricorde.

Le défi que la rationalité moderne se donnera est donc d'établir, de légitimer et de valoriser une société avec une éthique qui ne place pas une loi, quelle qu'elle soit, au-dessus de l'humain (la morale religieuse ou les lois dites divines) ; ces lois, taillées à la mesure convenable, n'auront d'autre objet que d'être au service de ces derniers. Nous le disions, c'est désormais la tâche confiée à l'homme par l'homme et pour l'homme. Dans ce contexte, le sujet devient auto-référentiel. Le sujet est la source et la finalité de l'action morale. Une fonction supplémentaire, au-delà de l'intérêt propre de la connexion de l'éthique à Dieu, serait de pallier la défaillance que l'on observe vis-à-vis des normes éthiques. Si le sujet moderne était toujours fidèle aux maximes de Kant, à savoir agir de telle sorte que la maxime de nos actions soit toujours érigeable en loi universelle, et aussi ne jamais considérer l'homme comme un moyen mais toujours comme une fin, alors ce besoin de pallier n'aurait pas sa raison d'être. Mais on constate, dans la société moderne et autonome, que tel n'est pas le cas, dans la mesure où l'homme n'est pas la finalité ultime. Au contraire, dans la mesure où il reconnaît une transcendance au-dessus de lui, il sera poussé par elle et, dans le meilleur des cas, par amour, à l'action éthique. Il me semble que les pires moments de l'histoire sont ces moments où les acteurs n'avaient d'autres références qu'eux-mêmes ; je pense particulièrement à certaines dictatures s'érigeant en source de la vérité et de l'action.

En somme, on retient qu'il n'y a rien de spécifique dans la société qui distingue le croyant par rapport au non croyant en matière d'éthique. Le chrétien n'a pas d'éthique à part. Il est un sujet comme tous les autres, soumis aux mêmes lois. Ce qui le différencie sort du cadre de l'éthique : le sacrifice et l'amour des ennemis. Objectivement parlant, on constate qu'il pourrait y avoir des non-croyants qui ont une qualité de vie éthique bien supérieure aux croyants. On peut ainsi conclure que l'éthique est unique, universelle parce que rationnelle et autonome. Elle ne dépend et n'a pas besoin de dépendre ni de la religion, ni de Dieu. Ce qui cependant caractérise l'action éthique du croyant est la visée dans laquelle il la situe.

Marx, par exemple, qui ne sont pas arrivés à cette compréhension, la religion ne pouvait paraître que la couverture des faibles et l'opium du peuple. Cependant ces affirmations sont vraies pour le « croyant » qui n'a pas compris, intégré pour agir librement de la sorte. C'est aussi dans cette dimension que le chrétien vit un certain déjà là du royaume, avec cette conscience que tout ce qu'il fait est une semence du royaume.

¹⁷⁹ P. RICOEUR, « Théonomie et/ou Autonomie », p. 26.

¹⁸⁰ P. RICOEUR, « Théonomie et/ou Autonomie », p. 26.

C'est cette visée d'éternité qui oriente et donne un sens autre à l'action éthique du sujet croyant. Si le croyant et le non croyant peuvent agir dans une éthique d'agapè au nom même de leur raison, de leur humanité, de ce que Dieu a infusé en tout homme et qui est devenu propre à lui, l'action du croyant se réfère toujours « au "contexte" de la signification du salut... [dès lors] la Parole de la Révélation et ses modèles de concrétisation sont vécus alors comme une force nouvelle et donnent souvent l'impulsion à l'agir moral. »¹⁸¹

III/ Quelles réponses aux questions de conviction et ou de certitude ?

Nous venons de montrer que rien de concret ne différencie le croyant du reste de la société sur le plan éthique. Comme tout être humain, le croyant se questionne sur ce qui le constitue, ce qui est le sens de sa vie, et de sa destinée. « De nos jours, saisi d'admiration devant ses propres découvertes et son propre pouvoir, le genre humain s'interroge cependant, souvent avec angoisse, sur l'évolution présente du monde, sur la place et le rôle de l'homme dans l'univers, sur le sens de ses efforts individuels et collectifs, enfin sur la destinée ultime des choses et de l'humanité. »¹⁸² Ainsi, le fait que la modernité exige du croyant des certitudes, des raisons de ce qu'il croit, rend inévitable le fait de croire. D'où le besoin et l'importance, dans ces conditions, de rechercher avec le croyant s'il y a des réponses à ces questions.

Notre époque moderne est marquée par le pluralisme social, culturel et religieux. Ce brassage, qui est aussi fils de la modernité, est bien évidemment un acquis pour les modernes mais en même temps un défi. Un défi car, dans ce contexte, il y a le risque que les principes des cultures et ou de la religion minoritaire soient inhibés, anéantis par les principes des cultures ou religions dominantes, ou encore par le souci de promouvoir le vivre ensemble on demande à ce que tout le monde fasse la même chose. Mais la condition pour que les minorités subsistent, et qu'on n'établisse pas une uniformité au lieu d'une diversité, serait que la modernité reste fidèle à ses principes de liberté comme le dirait Mgr De Kesel. Alors seulement, la croyance religieuse, qui devient de plus en plus minoritaire, pourra trouver sa place.

Il est important de souligner aussi que le croyant n'est pas opaque à la modernité, il n'a pas à être celui qui est en train de lutter contre la modernité. Il n'est pas celui qui résiste, ou doit

¹⁸¹ D. MIETH, « Autonomie. Emploi du terme en morale chrétienne fondamentale », p. 102.

¹⁸² Concile du Vatican II, *Gaudium et Spes*, 3, n°1.

résister, à la modernité comme si elle était quelque chose de mauvais en soi.¹⁸³ Il a à l'accueillir et, dans un discernement, tirer profit de ce qu'elle porte comme valeur et qui contribue à la croissance permanente de l'humanité. Le croyant moderne n'est pas non plus un croyant d'avant la modernité. Il est celui qui a intégré les enjeux, celui qui critique sa foi, celui qui veut comprendre ce qu'il fait. « Un nouveau type de vocation chrétienne s'amorce à partir de là. Il s'agit d'un chrétien qui sera totalement présent à l'aventure de la science et en même temps totalement présent aux requêtes de sa foi, d'un chrétien qui se sera laissé façonner par l'humanisme scientifique, qui aura vécu authentiquement cette attitude fondamentale qui définit la science, avec les ambiguïtés qu'elle comporte, et qui s'offrira à l'opération du salut dans toute l'ampleur humaine qu'il aura ainsi conquise. »¹⁸⁴

Mais en même temps, on pense le croire dans le registre des modernes ; l'action que l'on pose doit avoir un intérêt, doit rapporter ; on ne fait rien pour rien. Ainsi pour trouver le bien-fondé de la religion, on la relie à la fonction qu'elle avait avant l'époque moderne. La religion et Dieu étaient importants. On y faisait recours pour tel et tel motif. Mais aujourd'hui, il y a la science et la technologie qui répondent à tout cela et d'une manière plus efficace. Maintenant que l'on connaît tout ça, pourquoi continuer à croire ?

Au vu de ce que nous venons de présenter, nous entendons par questions de convictions et ou de certitude, le besoin du croyant de sentir que le fait de croire est fondé et normal ; qu'il n'est pas en déphasage avec la modernité comme les idéologies pourraient le donner à penser. Ce fait donne un sentiment de honte. On cache sa conviction comme si on disait : « Tu en es encore là ? C'est révolu ! » La foi serait réservée à ceux qui ne seraient pas en mesure de faire usage de leur raison (soit ils sont irrationnels ou c'est la foi qui est irrationnelle, ou les deux en même temps). La deuxième chose consiste à ce que le croyant puisse avoir des mots pour dire sa foi quand il doit la justifier ou l'expliquer lorsqu'il est questionné sur sa croyance. Le contenu de ce qu'il doit savoir vient de la tradition religieuse qui tout en étant garante du contenu de foi, donnent corps à cette foi. Ici, le croire, puisqu'il prend corps, prend des corps différents. Selon que l'on appartient à telle ou telle tradition fait qu'on utilisera tel mot ou telle manière plutôt que telle autre pour exprimer sa foi. Nous parlerons ici du catholicisme.

¹⁸³ Donc, ce n'est plus une question de croyance liée aux principes et valeurs de la religion. Je pense à ce sujet qu'il y a des croyants comme des incroyants qui sont par principe antimodernes. Et cela n'est pas lié à la foi, même si certains parmi les croyants en font une raison.

¹⁸⁴ J. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, p. 29.

1/ La légitimité de croire aujourd'hui

Pour l'opinion moderne, la religion et tout ce qui lui est lié, à savoir la foi et les œuvres qu'elle pousse à produire, sont révolues avec l'avènement de la modernité. La religion a joué son rôle d'enseignant. L'humanité désormais mature, ayant acquis les connaissances qui lui permettent d'agir sans se référer à la religion, est en mesure d'agir seule. La modernité, c'est l'époque de la raison éclairée, c'est la mise en œuvre de celle-ci, qu'il faut pour répondre et résoudre les problèmes. C'est l'époque où l'on fait recours à la science et à la technologie, œuvres de la raison, preuves de sa capacité à répondre aux questions et aux énigmes de l'homme et de la nature.

Avant l'avènement de la modernité, on comprenait les raisons d'être de la croyance. Elle guidait l'action morale, elle tenait lieu de réponse aux questions énigmatiques du cosmos. On faisait appel à la religion et à Dieu pour la guérison en cas de maladie, pour les récoltes et la régularité des saisons en cas d'anomalie climatique, etc. Aujourd'hui, tel n'est plus le cas ; il n'y a plus ce besoin. D'ailleurs, pour certaines personnes, il y aurait encore un taux élevé de croyance dans les pays en voie de développement par ce que, justement, la raison n'y est pas encore assez mise en œuvre et qu'ils ne sont pas encore assez développés scientifiquement et technologiquement. La religion en entretenant la croyance, joue encore son rôle en ces lieux. L'histoire semble même confirmer ce préjugé qui pour nous est infondé.

Dans ce contexte, « des voix s'élèvent pour affirmer que la culture sécularisée signifie à long terme et inévitablement la fin non seulement du christianisme mais de toute religion. La liberté et la rationalité aboutiraient finalement à l'émancipation par rapport à tout lien religieux. Si tel est le cas, cela signifie en effet la fin de la foi en Dieu »¹⁸⁵, comme si la raison, la sécularisation, la modernité et la foi s'excluaient mutuellement. Qu'en est-il objectivement ? La croyance est-elle un substitut aux manques de la raison ? Par conséquent est-elle appelée à faire place au monde moderne rationnel ? Ou bien le problème se trouve-t-il ailleurs ? Comme on pourrait dire, qu'« il y a les incroyants qu'embarrasse la permanence de la religion et les manifestations de son indéniable vitalité. Or, si par nature, l'homme fait la théorie des choses qu'il observe et qui le touchent, devant l'énigme de la religion les incroyants sont tentés de construire une théorie qui l'explique [...] À notre époque où un peu de psychologie fait partie de la culture générale, on recourt alors, et

¹⁸⁵ J. DE KESEL, *Foi et religion*, p. 48.

souvent très rapidement, à quelques concepts psychologiques qui rendraient compte de ce curieux phénomène qu'est la religion. Le plus commun et en fait le moins intelligent de ces concepts est celui du besoin religieux : certains auraient encore ce besoin et d'autres, plus autonomes, ne l'auraient plus. »¹⁸⁶

On peut ici souligner que, d'une façon naturelle, l'homme a en lui cette tendance à théoriser pour comprendre. Pour le moderne, l'énigme ou l'incompréhension de quelque chose est inacceptable et insupportable, individuellement ou collectivement. Or pour comprendre, on pense ne plus avoir recours à la croyance, mais seulement et uniquement à la raison rationnelle. Cependant, cette raison sait-elle rendre compte de tout ? Sait-elle expliquer tout ? Le moderne, lui, veut croire uniquement en la raison et pense que, en effet, la raison rationnelle et, il faut le préciser, elle seule, est capable de répondre à tout¹⁸⁷. Souvenons-nous ici de Descartes, avant d'en venir à Kant, qui fait une distinction qui pourra nous aider à rendre compte de la réalité.

Emmanuel Kant remarque les succès opérés dans le domaine de la recherche par les sciences formelles : la physique et les mathématiques, et aussi dans les sciences empirico-formelles : la biologie, la chimie, etc. Mais tel n'est pas le cas dans les sciences herméneutiques. Sociologie, anthropologie, philosophie, et plus encore en métaphysique : malgré le labeur des recherches, il n'y a pas de consensus. Il entreprend alors de chercher à savoir le pourquoi de ce décalage. Il en ressort que chez l'homme, il y a deux types de raisons qui permettent de connaître : « la raison pure » et « la raison pratique ». La connaissance dans le domaine des sciences formelles et empirico-formelles relève de la raison pure. Dans ce domaine, la raison humaine a pleine connaissance, plein pouvoir d'en déduire des lois. Cela, par le fait que ce sont des connaissances a priori des phénomènes, c'est-à-dire, des choses telles qu'elles se présentent à nous et telles que nous les voyons ; il s'agit du monde sensible qui relève de l'expérience. L'union de notre entendement et de notre imagination rend intelligible ce qui relève du palpable, à commencer par l'infiniment petit, observable au

¹⁸⁶ A. VERGOTE, *Modernité et christianisme*, p. 109.

¹⁸⁷ Je voudrais ici souligner deux points. Il me semble d'abord que cette théorisation, qui est naturelle à l'homme, explique le fait que, devant une situation d'incompréhension, on cherche et on construit des théories explicatives. Pendant longtemps et avant l'essor de la science et de la technologie, les phénomènes du monde étaient expliqués de cette manière. C'était un rôle joué par la religion. Aujourd'hui, il me semble que devant le mystère de la religion et de la croyance, la modernité (les sujets modernes et aussi les sciences herméneutiques issues de la modernité) fait pareil. Elle théorise pour couper court. Ainsi elle se conforte dans le sentiment de comprendre, de savoir d'une manière rationnelle (scientifique). Le deuxième point est une déduction : il me semble là encore que cette manière de faire n'est rien d'autre qu'une pure croyance.

microscope, jusqu'à l'infiniment grand, observable au télescope. On observe, on analyse et on déduit.

Dans ce qui relève de la raison pratique, le premier mode de savoir n'est plus valide puisqu'il s'agit de l'humain et de son action. L'éthique, son orientation, le sens et la croyance, Dieu, les fins dernières : dans ces questions certains problèmes relèvent de la métaphysique puisque l'humain lui-même est métaphysique. Et, depuis que l'homme est homme, il se pose toujours ces questions métaphysiques, qui lui sont constitutives. Ces questions s'imposent à l'humain sans que celui-ci ait des réponses, et moins encore des réponses d'ordre mathématique. Pour Kant, ces questions, l'homme peut, voire même doit se les poser¹⁸⁸ ; (les penser) car elles sont indispensables. Mais ces questions, pour Kant, doivent être posées seulement à titre de postulats. Car en matière de connaissance, ces questions sont au-delà de notre entendement.¹⁸⁹ Par conséquent, notre raison ne peut rien en savoir. L'humain ne peut rien en dire, moins encore en faire une connaissance formelle.

Même si nous ne sommes pas du même avis que Kant quant à la conclusion qu'il tire,¹⁹⁰ sa pensée a l'intérêt de distinguer qu'il y a deux types de raisons. Tout en valorisant la connaissance scientifique, fruit de la raison rationnelle, il reconnaît cependant sa limite. Cela, Blaise Pascal l'avait déjà souligné autrement avec limpidité. Et nous partageons entièrement le point de vue de Pascal par rapport à Kant, qui place définitivement la métaphysique, les noumènes, dans le monde de l'inconnaissable. Pour Pascal, il y a l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse qui sont deux modes de savoir différents. Dans ces conditions, les questions métaphysiques, ce qui dépasse la simple raison, peut être connu, tel que la connaissance de Dieu.

« Ce qui fait donc que de certains esprits fins ne sont pas géomètres, c'est qu'ils ne peuvent du tout se tourner vers les principes de géométrie ; mais ce qui fait que des géomètres ne sont pas fins, c'est qu'ils ne voient pas ce qui est devant eux, et qu'étant accoutumés aux principes nets et grossiers de géométrie, et à ne raisonner qu'après avoir bien vu et manié leurs principes, ils se perdent dans les choses de finesse, où les principes ne se laissent pas ainsi manier. On les voit à peine, on les sent plutôt qu'on ne les voit ; on a des peines infinies à les

¹⁸⁸ S'il ne traverse pas juste l'existence et qu'il existe. Nous pensons ici à Heidegger sur l'existence authentique, le *Dasein*.

¹⁸⁹ Kant est à ce titre qualifié de fossoyeur de la métaphysique.

¹⁹⁰ C'est à ce titre de fossoyeur de la métaphysique que nous ne sommes pas du même avis que lui, car nous pensons que même si l'homme n'a pas une réponse définitive, comme on résoudrait une équation en mathématiques, sa spéculation a sans aucun doute sa place. Et pour le chrétien, un sens profond est donné en Jésus-Christ. Il y a un dévoilement.

faire sentir à ceux qui ne les sentent pas d'eux-mêmes : ce sont choses tellement délicates et si nombreuses, qu'il faut un sens bien délicat, et bien net pour les sentir, et juger droit et juste selon ce sentiment... »¹⁹¹

On comprend dès lors que la raison n'a pas le monopole de la connaissance, que la croyance n'est donc pas irrationnelle mais d'un autre registre de savoir. Loin d'être dépassée, elle est constitutive de l'humain et doit toujours orienter son action. Car il n'y a pas et ne pourrait y avoir d'humain sans croyance (ici, pas exclusivement et nécessairement la croyance religieuse). Quand on fait confiance, on croit ; quand on aime, on croit ; quand on choisit de ne pas croire en Dieu, c'est encore une croyance ; ne croire qu'en la science est aussi une croyance. Si l'on revient à Kant avec ces questions¹⁹² : « que puis-je savoir ? », les sciences formelles y répondent, il s'agit de la recherche du vrai. A celle de savoir « que dois-je faire ? », c'est le domaine de l'éthique, du droit, de la politique ; ces domaines y répondent. Et à la question de savoir « que m'est-il permis d'espérer ? » – question qu'on peut expliciter et mettre en lien avec d'autres questions comme : qu'y a-t-il après la mort ? d'où je viens ? où vais-je ? pourquoi fais-je ceci plutôt que cela ? qu'est-ce qui motive mes choix ? pourquoi veux-je être bon ? pourquoi suis-je né et pas une autre personne ? –, à cette question, on ne peut répondre que personnellement et avec ses convictions. C'est le domaine où la religion a compétence et prétend donner des orientations.¹⁹³

Ces questions apparaissent chez Mgr De Kesel « Qu'est-ce que je veux ? Qu'est-ce que je dois faire ? Il ne s'agit pas là uniquement de la question de savoir ce qui est moralement permis ou pas. Il ne s'agit pas seulement de la question éthique mais de la question existentielle du sens. Qu'est-ce que je fais avec ma vie ? Car je peux aussi la perdre dans la banalité. Comment vivre et quels engagements donnent sens à ma vie ? Je suis libre, mais pour faire quoi ? Pour qui ? Ce sont des questions qui ne sont pas réservées au seul croyant. Elles sont incontournables pour chaque être humain. C'est à ces questions que notre culture ne donne pas de réponse. La seule chose qu'elle dit c'est que je dispose de toute ma liberté pour y répondre et personne n'a le droit de m'imposer quoi que ce soit. »¹⁹⁴. C'est une liberté creuse que je dois remplir par moi-même.

¹⁹¹ B. PASCAL, *Pensées. Pensée Brunschvicg 1 / Lafuma 512*, Paris, Garnier-Flammarion, 1976, p. 49-50.

¹⁹² Kant, *Critique de la raison pure*, p. 658.

¹⁹³ Pour Kant, tout le monde a le droit d'espérer le bonheur au même titre, suivant sa conduite morale. Or l'action morale n'a pas sa juste récompense ici-bas. On voit les injustes (immoraux) prospérer au détriment des justes. Il doit y avoir une autre vie avec un juste rétributeur qui récompensera chacun selon son action.

¹⁹⁴ J. DE KESEL, *Foi et religion*, p. 75.

Où dois-je puiser pour remplir ce creux ? Pour l'opinion moderne, on ne peut chercher que dans la rationalité, la science et la technologie, alors que, comme nous venons de le voir, cela n'est pas de leur ressort. Le croyant, lui, fait recours à la croyance, cette sensibilité du cœur qui est tout autre, et au sujet de laquelle Blaise Pascal disait « le cœur a ses raisons que la raison ne sait pas. »¹⁹⁵ « C'est le cœur qui sent Dieu et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi : Dieu sensible au cœur, non à la raison ». ¹⁹⁶ C'est à cette source et dans ce lien avec Dieu que le chrétien veut aller puiser pour répondre. L'exemple par excellence est, bien évidemment, saint Augustin dont on connaît bien l'histoire qu'il raconte dans les *Confessions*. Lui qui s'est perdu à chercher par sa raison la vérité : Dieu ; et par-là, le sens de sa vie. Aussi intelligent qu'il soit, il a cherché sans trouver, jusqu'au moment où il l'a (res)senti. La croyance est une vérité de cœur qui ne peut pas rentrer dans le moule, ni de la méthode, ni de la connaissance des sciences exactes : c'est le domaine des convictions.¹⁹⁷

2/ Exemple de la croyance dans le catholicisme et comment la dire aujourd'hui ?

Comme nous le disions, la foi se dit toujours d'une manière contextualisée, en fonction de la tradition religieuse à laquelle on appartient. Nous le disions, la manière de dire sa foi diffèrera selon que l'on fait partie de telle ou telle tradition. Il s'agit pour nous ici d'exposer la manière dont on peut dire sa foi quand on est catholique. D'après Karl Rahner, il est urgent de rendre intelligible le message chrétien. À ce propos il dit : « L'Église ne remplira efficacement sa mission vis-vis de l'incroyance moderne qu'à la condition d'annoncer le message chrétien d'une façon vraiment intelligible à l'homme de notre temps.[...] Faute de cela, le "païen" moderne sera incapable de discerner la vraie nature du christianisme ». ¹⁹⁸ Il nous semble que ce n'est que dans ces conditions que le croyant, ayant compris pour lui-même sa foi, peut aller ensuite au-devant de la société qui exige que la foi et que Dieu soient justifiés.

Il semble que la société moderne soit devenue sourde au langage traditionnel de l'Église, qui se fait l'interprète de l'absolu de Dieu ; ce Dieu qui s'est fait homme pour révéler pleinement qui il est et son dessein de salut pour la condition qu'il a prise. Etant donné ces conditions

¹⁹⁵ B. PASCAL, *Pensées*, 277/423, p. 127.

¹⁹⁶ B. PASCAL, *Pensées*, 278/424, p. 128.

¹⁹⁷ Saint Paul le redit aussi avec une clarté incontestable en Rm 10, 10-11. Il dit : « Car c'est avec le cœur que l'on croit pour devenir juste, c'est avec la bouche que l'on affirme sa foi pour parvenir au salut. En effet, l'Écriture dit : Quiconque met en lui sa foi ne connaîtra pas la honte. »

¹⁹⁸ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 521.

de surdité, il semble qu'il faille repenser ce langage pour pouvoir être présent à l'homme, qui ne peut être pleinement homme qu'à la condition de son ouverture à cet absolu de vérité¹⁹⁹ qui, en même temps, transforme et oriente son agir. Pour ce faire, K. Rahner pense que « Le message chrétien doit donc avoir une allure propre à lever toute équivoque sur une telle confusion. »²⁰⁰

Dans le catholicisme, le *Credo* est, par excellence, « l'abrégé de la foi ». Il contient la substance de la foi que l'on professe. Pour qu'il garde sa teneur, il doit être expliqué par d'autres mots qui soient susceptibles d'être plus audibles à nos contemporains. Que pourrait par exemple comprendre un contemporain à qui on dit qu'on croit en un Dieu Père, tout-puissant, créateur du ciel et de la terre ? Qu'on croit en son Fils conçu du Saint-Esprit et né d'une vierge ? En d'autres termes, le *Credo*, en soi vrai et suffisant pour dire l'essentiel de la foi, est devenu un langage inaudible par rapport à son contexte d'élaboration et de son évolution.

Dans de telles circonstances, il est indispensable de rechercher d'autres formules qui expriment autrement ce que l'on veut exprimer et qui se trouve dans un langage traditionnel devenu inaudible. Rahner pose certaines conditions pour l'efficacité de ce genre de formulations qui tenteraient de pallier le problème. À ce sujet, il dit que de telles formulations « doivent réunir un certain nombre de conditions : être transparentes à elles-mêmes, sans avoir besoin, pour rallier les esprits, de longues explications préalables ; s'inscrire facilement sur l'horizon mental de l'homme d'aujourd'hui et sur l'expérience qu'il a de sa vie ; utiliser le plus possible le vocabulaire actuel ; partir des données familières à nos contemporains, même si leur évidence en soi fait problème ; éviter enfin de supposer comme étant déjà acquis ce qui justement ne l'est pas au point de pouvoir se passer de toute explication et d'apparaître comme vraiment fondamental. »²⁰¹

La foi chrétienne doit pouvoir s'exprimer, se résumer dans des expressions, comme dans ces formules que l'on retrouvait autrefois dans les premières communautés chrétiennes et aussi dans le Nouveau Testament et qui se sont complexifiées au fil du développement de la tradition, de la pensée théologique (avec les différents conciles et aussi la rencontre avec la philosophie) mais toujours pour exprimer la même réalité. Il ne s'agit pas d'une formule

¹⁹⁹ Cet absolu de vérité semble être au premier regard un détail par rapport à l'autonomie de l'homme. Mais, pris en compte, il change tout.

²⁰⁰ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 521

²⁰¹ K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 523.

standard ou universelle qui aurait la portée du Symbole des apôtres ou de celui de Nicée, qui devrait être enseignée ou être proposée à tout chrétien en tout lieu.²⁰²

Mais ces formules devraient être spontanées, adaptées pour tel individu, dans telle situation et dans tel contexte. S'il faut donner des exemples ici, on donnera, une formule brève qui pourrait être ceci : Dieu m'aime tellement qu'il a accepté d'envoyer son Fils dans le monde pour me sauver. A mon tour j'aime son Fils Jésus qui a voulu mourir pour moi. Ainsi comme lui et tel qu'il a promis, je vivrai même après ma mort. C'est cet amour qui oriente, détermine ma vie et mes actions. (on peut utiliser d'autres pronoms personnels que la première personne du singulier). Dieu se fait proche des hommes par son fils. K. Rahner donne d'autres exemples comme : « Jésus est le Messie », expression qui traverse l'Ancien et le Nouveau Testament, qui à mon avis mérite longue explication. Ou encore « Jésus est le Seigneur ressuscité » en référence à Rm 10, 9 : « En effet, si de ta bouche, tu affirmes que Jésus est Seigneur, si, dans ton cœur, tu crois que Dieu l'a ressuscité d'entre les morts, alors tu seras sauvé ».²⁰³

Avec cela, on comprend que « La foi n'est pas dans son essence l'acceptation d'une doctrine ou d'une idée extérieure transcendante et imposée, mais une rencontre personnelle avec Dieu. »²⁰⁴ On comprend dès lors la force de l'événement Jésus qui se fait vérité absolue et qui est en mesure de déterminer toute (une) vie et toute action. On comprend que la foi en Jésus puisse être moteur, motivation, référence, orientation de l'action morale du croyant. Cette vérité qui paraît aussi claire qu'importante, au moins pour le chrétien, comment l'articuler avec la vérité qui n'émane pas ou n'est pas motivée par la foi ?

IV/ Comment articuler les deux registres de vérité : vérité rationnelle et vérité de foi ?

Si le statut de la croyance (pour le croyant) nous paraît désormais clair, il n'en reste pas moins qu'il se trouve souvent détaché d'avec ce qui relève de la rationalité. Ces deux registres de vérité ont été tellement et si longtemps opposés, même encore aujourd'hui. Comment articuler ces deux registres de vérité tout en ne les mettant pas en opposition ?

²⁰² K. RAHNER, *Traité fondamental de la foi*, p. 522.

²⁰³ Au-delà de ces abrégés, K. Rahner en donne d'autres, plus théologiques et doctrinaux, dépendant d'où l'on veut mettre l'accent : soit sur la Trinité, sur le Christ, les sacrements, la liturgie...

²⁰⁴ J. DE KESEL, *Foi et religion*, p. 48.

puisque nous sommes convaincus que ces vérités n'ont pas vocation à s'opposer. La preuve en est que c'est le même humain qui, à la fois, croit et sait. Nous proposons ainsi de penser ces deux registres de savoir dans une double logique. La première est la circularité et la deuxième est l'image d'un repère orthonormé.

1/ La circularité

Nous avons reconnu dans notre argumentation la légitimité de la rationalité, sur tous les plans et en particulier dans le domaine de l'éthique. Nous avons reconnu, d'une part, que la raison humaine est en mesure de percevoir le bien, d'élaborer des normes et de les mettre en application sans le recours de la foi. Même si elle n'est pas toujours fidèle aux normes prescrites pour régir le vivre ensemble ou aux normes qu'elle se donne à elle-même d'après ses principes et ses valeurs, elle en a la capacité. D'autre part, nous avons légitimé l'éthique chrétienne que le croyant reçoit de l'extérieur et qui ne lui est pas forcément étrangère, mais qui vient déterminer son agir. « Les religions n'ont à ce sujet pas le monopole, mais elles sont réellement source d'engagement, d'espérance et de sens. »²⁰⁵. Nous avons vu qu'elle peut et même doit, comme l'éthique de la raison humaine, prétendre à l'universalité. Elle n'est pas un superflu. Cette prétention se fait au nom de la radicalité de sa nouveauté et de sa visée, qui rejoint l'humain quel qu'il soit. La première vient donc de l'intérieur de l'homme, de sa raison, de sa conscience, et la deuxième vient de la croyance (si on veut, de la religion ou de Dieu).

Laquelle faut-il choisir ? D'aucuns diront que cela dépendra du fait de savoir si on est croyant ou on ne l'est pas. Pour nous, il n'y a pas de choix à faire. Et comme nous le disions, c'est la même personne qui, à la fois, croit et sait. Ces deux registres de connaissance sont appelés à dialoguer à l'intérieur de l'homme, pour son plus grand bien, mais pas sans tensions. Pour nous, l'homme doit s'approprier ces deux registres dans un jeu dialectique, créant ainsi une tension qui permettra aux deux registres de savoir de s'interroger réciproquement et d'une manière permanente, pour se purifier mutuellement. Car d'une part, l'éthique chrétienne ne peut pas se mettre en œuvre sans la raison ; sans cette dernière, elle serait dépourvue de liberté du sujet et perdrait son sens. D'autre part, l'éthique de la raison, en acceptant la foi, est élevée, exhaussée par le tranchant et la nouveauté du Christ. Il y a ainsi un enrichissement mutuel. C'est ainsi que l'humain trouve à la fois son équilibre et son unification, qui trouvent

²⁰⁵ J. DE KESEL, *Foi et Religion*, p. 59.

leur écho dans cette affirmation de Blaise Pascal : « deux excès : exclure la raison ; n'admettre que la raison. »²⁰⁶ Dans ces conditions, c'est une certaine circularité, au lieu d'un déchirement, qui se met en place en l'homme en ce qui concerne l'appropriation de ces deux registres de savoir.

Ceci n'est pas valable seulement dans le champ qui concerne l'agir de l'homme. Il suffit d'ouvrir notre raisonnement hors du champ de l'action et nous comprendrons que cela concerne aussi les domaines scientifiques et technologiques.²⁰⁷, la modernité par rapport aux connaissances et aux croyances (connaissances de foi). Elles sont appelées à s'articuler de cette même circularité pour que, réciproquement, elles se questionnent et s'enrichissent mutuellement. La science ne doit pas se développer en dehors de l'humain et de sa destinée et la foi ne doit pas exclure la science qui est en mesure d'humaniser d'avantage l'humain. On rejoint ainsi Ladrière pour qui « la science n'est pas seulement un mode de connaissance, mais aussi une attitude de l'esprit [...] la foi n'est pas seulement une expérience spirituelle, mais aussi un mode de connaissance »²⁰⁸.

Cette affirmation de Ladrière est une invitation à aborder ces domaines de savoir dans une raisonnabilité plutôt que dans une rationalité rationnelle. La rationalité rationnelle se veut auto-référentielle, ne reconnaissant qu'elle seule comme possibilité alors que, dans la logique de la raisonnabilité, il y a une recherche de compréhension il y a une ouverture.²⁰⁹

« Un nouveau type de vocation chrétienne s'amorce à partir de là. Il s'agit d'un chrétien qui sera totalement présent à l'aventure de la science et en même temps totalement présent aux requêtes de sa foi, d'un chrétien qui se sera laissé façonner par l'humanisme scientifique, qui aura vécu authentiquement cette attitude fondamentale qui définit la science, avec les ambiguïtés qu'elle comporte, et qui s'offrira à l'opération du salut dans toute l'ampleur humaine qu'il aura ainsi conquise. »²¹⁰

²⁰⁶ B. PASCAL, *Pensées*, 253/183, p. 124.

²⁰⁷ Ceci rime bien avec l'affirmation de Rabelais, qui dit : « Science sans conscience n'est que ruine de l'âme ». Tout est fait pour le genre humain et tout doit concourir à son épanouissement, son véritable et complet épanouissement.

²⁰⁸ J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens. I. Discours scientifique et parole de foi. II. Les langages de la foi* (Cogitatio Fidei, 124), Paris, Cerf, 1984, p. 161.

²⁰⁹ « Il y a donc à la fois, dans l'idée de rationalité, une visée commune aux pratiques dans lesquelles elle est opérante, et un potentiel de différenciation qui se manifeste dans la diversité des formes en lesquelles elle s'incarne. » J. LADRIÈRE, « Science et théologie », dans *Revue théologique de Louvain*, t. 34, 2003, p. 3-26 (p. 10).

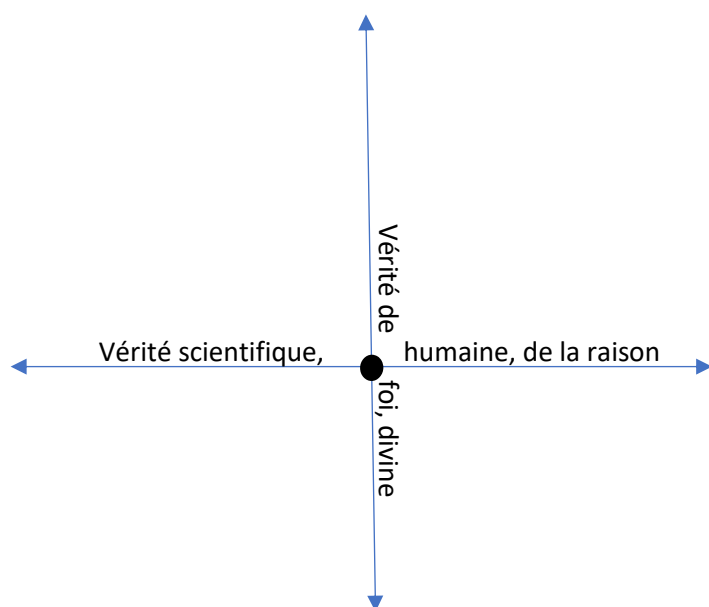
²¹⁰ J. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, p. 29.

2/ Le repère orthonormé

Une autre manière de penser et de rendre compte de la vérité scientifique et rationnelle avec la vérité de foi, est la figure du repère orthonormé. Nous avons, dans un repère orthonormé, une première droite horizontale. Considérons cette ligne comme la vérité humaine venant donc de la raison, elle est propre aux hommes et elle les relie. On pourrait mettre les flèches de l'infini à l'horizontale pour dire que cette connaissance est toujours en croissance ; sans être au-dessus de la capacité rationnelle humaine, une raison connaissance individuelle ne peut l'englober.

Il y a ensuite la droite verticale qui représenterait la vérité de foi, divine. Considérée comme venant de l'extérieur de l'homme à destination de l'homme, elle a un caractère de transcendance car elle vient justement de plus loin ; elle vient d'en haut et descend vers l'homme.

Ce que nous voudrions montrer ici, c'est de faire voir d'abord que ces deux vérités ne sont ni du même ordre, ni de même nature. Ensuite qu'elles ne sont pas pour autant des vérités parallèles, c'est-à-dire qu'elles se regarderaient de loin ou de près sans aucun rapport entre elles. L'incontestabilité, c'est qu'elles ont un point d'intersection. Ce lieu de rencontre change toute la donne : c'est le lieu où la vérité se donne autrement et est en même temps le point de tension. L'une ne peut plus se concevoir sans l'autre et vice-versa. Elles ne peuvent pas chacune suivre leur direction sans croisement. A partir de là, elles sont invitées à sortir de leur enfermement ou de l'exclusion l'une de l'autre.



D'un côté, la vérité humaine n'est pas une vérité uniquement humaine qui serait totalement étrangère à la vérité divine. Non, il y a, à l'intérieur d'elle, quelque chose de divin. Dans le dynamisme de la conscience humaine, il y a cette empreinte de Dieu, la marque du Créateur. Ce dynamisme conduit l'humain de l'intérieur vers son accomplissement.²¹¹ De l'autre côté, la vérité de foi n'est pas non plus une vérité purement et simplement divine que l'on reçoit d'une manière incompréhensible. L'humain l'accepte dans la liberté parce qu'il la comprend. Cette vérité divine s'est faite aussi chair en prenant la nature humaine, devenant par là-même une vérité humaine. Cette vérité devient ainsi une possibilité d'accomplissement pour l'homme. Ainsi, ces vérités ne sont plus des vérités à opposer, mais à articuler dans une raisonnable.

²¹¹ On peut penser ici à la loi naturelle de saint Thomas d'Aquin.

Conclusion générale

Au terme de ce travail, il convient de retracer notre chemin : d'où venons-nous et où voulons nous aller ? Nous sommes partis d'un constat, celui de la difficulté à croire. Il se fait que beaucoup de nos contemporains sont influencés par les avancées scientifiques. Ils sont marqués par le vieux problème de la querelle entre science et foi chrétienne, question résolue au plan académique, mais non reçue concrètement. Ils en viennent à désertir la foi, à la dénigrer et à la considérer comme dépassée, ceci au nom de la science et de la raison. Comme si la foi, elle, était dépourvue de raison et que la science englobait toutes les réalités de la nature et de l'humain.

Ce constat nous a poussé à remonter, un tant soit peu, l'histoire, avec l'objectif de chercher l'origine du problème, seul moyen d'y apporter une solution. Cette remontée nous a conduit d'abord à nous rendre compte, à la suite d'auteurs comme Jean-Pierre Lonchamp et Walter Kasper, que le problème remonte à plus loin qu'on ne le pense.²¹² Ensuite, que plusieurs raisons sont à la source de ce problème ; que ces raisons sont internes et externes à la foi. Enfin, pour le premier chapitre, nous avons montré, à la suite de Jean Ladrière, comment la pensée philosophique et l'essor scientifique, causes principales sur le plan externe, ont conduit à la rupture entre la société et la foi chrétienne. Nous avons aussi montré le rapport de force et la position de détenteur du monopole de la vérité, que la science et la foi chrétienne cherchent à tenir.

En tenant à la fois compte de tous les changements qui sont survenus, des nouveaux rapports et des transformations profondes de la société qui s'en sont suivis et qui ont donné naissance à la société moderne, nous avons eu recours au livre *Modernité et christianisme*, d'Antoine Vergote, pour réfléchir sur les questionnements que suscite la société moderne pour la foi chrétienne et, réciproquement, les questionnements que la foi chrétienne suscite pour cette société. Cet objectif nous a contraint de passer d'abord par une élucidation de l'identité chrétienne, en réfléchissant à ce qu'elle est et n'est pas. Ensuite, nous avons vu comment, dans leur rapport avec la foi chrétienne, les nouvelles sciences appréhendent et conçoivent

²¹² Ce problème est souvent situé et lié au concile Vatican II. A ce sujet, les conservateurs catholiques communément appelé les traditionalistes, accusent ce concile d'être à l'origine de la déchristianisation, alors qu'au fond celui-ci ne faisait que prendre acte, d'ailleurs avec retard, des changements irréversibles qui étaient survenus afin de s'ouvrir et d'être présent à ces nouvelles réalités de la société.

la croyance à partir de leurs registres, et ce qui les conduit à oublier la spécificité et la finalité de la foi chrétienne.

Pour que ces différentes perceptions ne soient pas ce qui détermine la foi chrétienne, étant donné que chaque point de vue se veut englobant, il était nécessaire de pouvoir redire comment la foi chrétienne se définit elle-même. Nous nous sommes rendu compte qu'il y a des chrétiens qui se contentent, ou mieux s'attachent, à des aspects qui ne sont que secondaires à la foi, faute de connaissance. C'est ainsi que, dans le troisième chapitre de ce travail, nous nous sommes attelés à définir la nouvelle identité du chrétien, pour répondre aux exigences de notre époque et selon les nouveaux rapports de la société vis-à-vis du chrétien. Enfin, nous avons montré que la foi ne s'oppose ni ne contredit la raison, mais qu'elle exige une articulation qui est de l'ordre de la raisonnabilité. Par conséquent, un sujet rationnel, libre et autonome peut être croyant.

Notre double objectif à travers ce travail était premièrement de donner réponse à cet individu contemporain, qui se questionne au sujet de la foi mais n'arrive pas, ou mieux n'ose pas, franchir le pas pour un engagement en raison d'une certaine pression, voire d'un jugement social. Pour que cet individu puisse opérer un choix éclairé, qu'il soit pour ou contre la foi. Cet objectif nous demandait de tenir une position et un langage éthiques. Cette position complexe et délicate est aussi le moyen par lequel on est sûr d'entendre et de se faire entendre : c'est la capacité de l'éthique de rendre à l'universalité. Il s'agissait, deuxièmement, de donner quelques clés de réponses à celui qui a déjà franchi le pas de la croyance mais qui est obligé de se justifier, d'expliquer son choix.

Notre réponse consistait à dire que l'humain n'est pas simplement un amas de cellules, comme pourraient le laisser croire certaines recherches scientifiques. L'humain est un être de mystère, un être spirituel en quête d'absolu et d'éternité, qu'il en soit conscient ou pas. Il est un être indissociablement fait de raison et de croyance. Cette croyance, pour le chrétien, est ce qui lui permet d'être conscient de son identité véritable, c'est-à-dire un être spirituel en quête d'absolu. Ainsi, la foi est comme un catalyseur pour le croyant, le sel de sa vie, donnant du goût et du sens à son existence. Cette foi est comme la lumière qui éclaire et guide son existence. Sans cette foi, tout y est ; tout est possible. Mais ce tout reste sans sens et sans goût ; ce tout reste de notre point de vue dans une obscurité résiduelle. Cette foi, nous le soulignons, ne va pas sans raison.

Quand bien même toutes les disciplines de la théologie ne sont pas appelées à se tenir sur une ligne de crête, nous pensons que la théologie est appelée à se mettre au diapason du

langage du monde et elle doit s'y rendre en se laissant interpeler par les réalités de ce monde, en reconnaissant les valeurs dont il est porteur. C'est la vocation de la théologie et elle est urgente. Mais cela ne doit en aucun cas lui faire désertier sa place prophétique, cette place qui lui fait à la fois annoncer l'espérance mais aussi dénoncer les déviations du monde. Pour ce faire, la condition est de savoir aller dans le monde, l'écouter et parler son langage. Nous estimons que c'est le rôle par excellence de l'éthique, étant donné qu'elle est particulièrement appelée à l'universalité. Elle est la plus apte à jouer le rôle de relais, à faire le pont entre les différentes parties, ceci à partir de sa position sur la ligne de crête. Mais comment tenir cette place sans être pris dans le double piège qui se présente ? Le premier, celui de rester authentique à sa vocation première et fidèle au poste sans tomber d'un côté ou de l'autre et le deuxième, celui d'être rejeté de part et d'autre ?

Bibliographie

Dictionnaires, Encyclopédies, Bibles.

- *La Bible. Notes intégrales. Traduction Œcuménique*, 12^e édition, Paris, Cerf, 2011.
- LACOSTE Jean-Yves, RIAUDEL Olivier (éds), *Dictionnaire critique de théologie*, 3^e édition revue et augmentée, Paris, PUF, 2007.
- LEMOINE Laurent, GAZIAUX Éric, MÜLLER Denis (éds), *Dictionnaire Encyclopédique d'Éthique Chrétienne*, Paris, Cerf, 2013.

Livres

- BAUMAN Zygmunt, *La vie liquide* (Pluriel), Paris, Fayard, 2013, Traduit de l'anglais par Ch. ROSSON.
- BONNEWIJN Olivier, *La béatitude et les béatitudes. Une approche thomiste de l'éthique*, Rome, Université pontificale du Latran, 2001.
- BORGEAUD Philippe, *La pensée européenne des religions* (La Librairie du XXI^e siècle), Paris, Seuil, 2021.
- BOURGINE Benoît (éd.), *Quand les religions doutent de la science* (Trajectoires, 25), Bruxelles, Lumen Vitae, 2013.
- CHEAIB Robert, *Au-delà de la mort de Dieu. La foi à l'épreuve du doute.*, Paris, Salvator, 2019, Traduit de l'italien par R. KREMER.
- DE BERTIER DE SAUVIGNY Guillaume, HAJJAR Joseph, ROGIER Ludovicus-Jacobus, *Nouvelle histoire de l'Église*, t. 4 : *Siècle des Lumières, révolutions, restaurations*, Paris, Seuil, 1966.
- DE KESEL, Joseph (Cardinal), *Foi religion dans une société moderne*, Paris, Salvator, 2021.
- GIRE Pierre, *Philosophie en quête du Christ*, (Jésus et Jésus-Christ, 52), Paris, Desclée, 1991.
- GISEL Pierre, *La Création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu* (Lieux théologiques, 2), Genève, Labor et Fides, 1981.

- GISEL Pierre, ÉVRARD Patrick, (éds), *La théologie en postmodernité. Actes du 3^e cycle de théologie systématique des Facultés de théologie de Suisse romande* (Lieux théologiques, 29), Genève, Labor et Fides, 1996.
- JACQUEMIN Dominique, *Bioéthique, médecine et souffrance. Jalons pour une théologie de l'échec*, Québec, Médiaspaul, 2002.
- KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, 3^e éd., Paris, Flammarion, 2006.
- KASPER Walter, *Le Dieu des chrétiens*, (Cogitatio fidei, 128), Paris, Cerf, 1996, Traduit de l'allemand par M. KLEIBER.
- KASPER Walter, *La théologie et l'Église*, (Cogitatio fidei, 158), Paris, Cerf, 1990. Traduit de l'allemand par J. HOFFMANN.
- LADRIERE Jean, *L'Articulation du sens. Discours scientifique et parole de la foi*, t. I, (Cogitatio Fidei, 124), Paris, Cerf, 1984.
- LADRIERE Jean, *L'Articulation du sens. Les langages de la foi*, t. II, (Cogitatio Fidei, 125), Paris, Cerf, 1984.
- LADRIERE Jean, *Sens et Vérité en théologie. L'articulation du sens*, t. III, (Cogitatio Fidei, 237), Paris, Cerf, 2004.
- LADRIERE Jean, *La Science, le monde et la foi*, Tournai, Casterman, 1972.
- LAMBERT Dominique, REISSE Jacques, *Charles Darwin et Georges Lemaître. Une improbable mais passionnante rencontre*, Louvain-La-Neuve, Académie royale de Belgique, 2008.
- LAMBERT Yves, *La Naissance des Religions. De la préhistoire aux religions universalistes*, Paris, Armand Colin, 2007.
- LEONARD André, *Et Dieu dans tout ça ? Petit manuel pour comprendre le monde tel qu'il est*, Paris, Artège, 2018.
- LONCHAMP Jean-Pierre, *Science et croyance. Petite Encyclopédie Moderne du Christianisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992.
- MÜLLER Denis, *Tristesse et métaphysique terrestre. Existence, raison et transcendance*, Paris, Cerf, 2022.

- NEUSCH Marcel, *Aux frontières de la théologie et de la philosophie. Textes rassemblés et introduits par Jean-François Petit et Brigitte Cholvy*, Paris, Cerf, 2017.
- NIETZSCHE Friedrich, *Œuvres*, t. II : *Le Gai savoir* (Bibliothèque de la Pléiade, 637), Paris, Gallimard, 2019.
- PASCAL Blaise, *Pensées*, Paris, Garnier-Flammarion, 1976.
- PIRET Pierre (S.J.), *L'affirmation de Dieu dans la tradition philosophique*, Bruxelles, Lessius, 1998.
- RAHNER Karl, *Traité fondamental de la foi. Études sur le concept du christianisme*, Paris, Cerf, 2011.
- SCHÖNBORN Christoph (Cardinal), *Hasard ou plan de Dieu ? La Création et l'Évolution vues à la lumière de la foi et de la raison*, Paris, Cerf, 2007, Traduit de l'allemand par M. GUISSÉ.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 4 t., Paris, Cerf, 2021.
- VERGOTE Antoine, *Religion, foi, incroyance. Étude psychologique*, 2^e éd., Bruxelles, Mardaga, 1987.
- VERGOTE Antoine, *Modernité et christianisme. Interrogations critiques réciproques*, Paris, Cerf, 1999.

Articles

- AVELINE Jean-Marc, « Évolution des problématiques en théologie des religions » dans, *Recherches de Science Religieuse*, t. 94, 2006, p. 496-522.
- BOURGINE Benoît, « La rationalité théologique selon Jean Ladrière (1921-2007) », dans Guy ZELIS (dir.), *Les intellectuels catholiques en Belgique francophone aux 19^{ème} et 20^{ème} siècles* (Temps et espaces, 10), Louvain-La-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2009.
- BOURGINE Benoît, « Introduction », dans *Quand les religions doutent de la science*, (Trajectoire, 25), Bruxelles, Lumen Vitae, 2013, p. 5-11.
- BOURGINE Benoît, « Pour un exercice libre et public de la raison théologique », dans *Revue théologique de Louvain*, 40, 2009, 531-555.
- BRECHON Pierre, « L'évolution du religieux », dans *Futurible*, n°260, 2001, p. 39-48.

- BRECHON Pierre, « Religion et valeurs en Europe. Effets sociopolitiques de la dimension religieuse chez les Européens » dans *Futurible*, n° 393, 2013, p. 75-87.
- BRECHON Pierre, « La religiosité en Europe de l'Ouest. Évolution depuis 30ans », dans *Futurible*, n°395, 2013, p. 104-117.
- BRECHON Pierre, « L'évolution des valeurs. A propos du livre de Ronald Inglehart, *Les transformations culturelles. Comment les valeurs des individus bouleversent le monde ?* » dans *Futurible*, n° 428, 2019, p. 17-31.
- EUVE François, « Pour un dialogue critique entre sciences et théologie chrétienne », dans Benoît BOURGINE, *Quand les religions doutent de la science*, (Trajectoire, 25), Bruxelles, Lumen Vitae, 2013, p. 133-151.
- GAZIAUX Éric, « Autonomie », dans Laurent LEMOINE, Éric GAZIAUX, Denis MÜLLER, (dir.), *Dictionnaire Encyclopédique d'Éthique Chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 233-248.
- GOMEZ-MULLER Alfredo, « Modernité/Postmodernité », dans Laurent LEMOINE, Éric GAZIAUX, Denis MÜLLER, (dir.), *Dictionnaire Encyclopédique d'Éthique Chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 1324-1330.
- GEFRE Claude, « Le pluralisme religieux et l'indifférentisme, ou le vrai défi de la théologie chrétienne », dans *Revue Théologique de Louvain*, n°31, 2000, p. 3-32.
- HAYEN André, « La philosophie catholique de Maurice Blondel au temps de la première action », dans *Revue Philosophique de Louvain*, t. 59, 1961, p. 249-314.
- ISAMBERT François-André, « La sécularisation interne du christianisme », dans *Revue française de sociologie*, n°17-4, 1976, p. 573-589.
- LADRIERE Jean, « Science et théologie », dans *Revue Théologique de Louvain*, t. 34, 2003, p. 3-11.
- LEBOEUF Fabien, « Les théologies de la mort de Dieu », dans *Revue des Sciences Religieuses*, t. 41, 1967, p. 129-149.
- MAESSCHALCK Mark, « Religion attestée et religion institutionnalisée. La question anthropologique de l'appartenance religieuse », dans *Cahiers de l'École des Sciences philosophiques et religieuses*, n°12, 1992, p. 73-106.

- MIETH Dietmar, « Autonomie. Emploi du terme en morale chrétienne fondamentale », dans *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté* (Études d'éthique chrétienne), Paris, Cerf, 1978, p. 85-103.
- POUIVET Roger, « Croyance », dans Laurent LEMOINE, Éric GAZIAUX, Denis MÜLLER, (dir.), *Dictionnaire Encyclopédique d'Éthique Chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 503-518.
- RICOEUR Paul, « Théonomie et/ou Autonomie », dans *Archivio di Filosofia. Filosofia della Rivelazione*, t. 67, 1994, Padoue, Cedam, p. 19-36.
- THOMASSET Alain, « Éthique », dans Laurent LEMOINE, Éric GAZIAUX, Denis MÜLLER, (dir.), *Dictionnaire Encyclopédique d'Éthique Chrétienne*, Paris, Cerf, 2013, p. 813-832
- VALADIER Paul, « Le Débat du Débat. Sur la religion » dans *Le Débat*, n°32, 1984/5, p. 181-187.
- VERGAUWEN Guido o.p., « Autonomie et théonomie chez Paul Tillich », dans *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté* (Études d'éthique chrétienne), Paris, Cerf, 1978, p. 200-212.

Documents de l'Église

- CONCILE VATICAN II, *Constitutions, Décrets, Déclarations Messages. Textes français et latin, tables biblique et analytique et index des sources*, Paris, Centurion, 1967.
- JEAN-PAUL II, *Fides et Ratio. Lettre encyclique du souverain pontife aux évêques de l'Église catholique sur les rapports entre la foi et la raison*, Rome, 1998.

Sites Internet

- <https://www.ktotv.com/video/00165723/foi-et-rationalite> (La foi prise au mot).
- <https://theo-psy.fr/antoine-vergote-sur-religion-foi-incroyance/>
- <https://www.youtube.com/watch?v=q-1VlvsVTOY> (Cycle de conférences de l'Institut Thomiste. Conférence : Vérité du christianisme, par Cyrille Michon).
- <https://www.humanprogress.org/ylin/> (site d'Étude scientifique).

Autres

- Colloque, *La théologie. Identité et pertinence*, Institut d'Études Théologiques de Bruxelles, 12-14 février 2018.
- CRONK Harold, *Dieu n'est pas mort*, Film, mars 2014.