

L'herméneutique biblique et la recherche de la vérité religieuse

Autor(en): **Theissen, Gerd**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **40 (1990)**

Heft 4

PDF erstellt am: **26.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381426>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

<http://www.e-periodica.ch>

L'HERMÉNEUTIQUE BIBLIQUE ET LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ RELIGIEUSE¹

GERD THEISSEN

Résumé

L'article sollicite de l'herméneutique biblique qu'elle reprenne à nouveaux frais la question de la vérité religieuse des textes. Il tente d'explicitier cette perspective en s'inspirant librement de trois théories philosophiques de la vérité: la vérité comme correspondance, comme cohérence et comme consensus. Sur cette base, l'auteur développe ensuite une conception évolutionniste de la religion biblique, en abordant notamment les questions du monisme et du dualisme, de la religion et de la science, de la religion mystique et de la religion kérygmatique.

Dès le début de l'exégèse moderne, on s'est habitué à séparer la question de la vérité de la question du sens historique d'un texte. L'exégète est obligé de s'ouvrir à tout ce que le texte veut dire – sans préjuger de sa vérité ou non-vérité. Il suspend la question de la vérité². Cette suspension était nécessaire pour rendre possible une exégèse indépendante des dogmes ecclésiastiques – pour découvrir, par exemple, le Jésus de l'histoire caché sous le Jésus kérygmatique de l'Eglise. Tant que l'Eglise croit posséder la

¹ Texte remanié d'une conférence donnée à la Faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel le 3 novembre 1989, à l'occasion de la remise d'un doctorat honoris causa. Je remercie Pierre Magne et Pierre Bühler pour leur aide dans la traduction.

² Cela est souligné avec une emphase rafraîchissante dans les débuts de l'exégèse historico-critique. Ainsi l'exégète rationaliste L. I. RÜCKERT (1797-1871) écrit dans la préface de son commentaire de l'épître aux Romains (*Commentar über die Briefe Pauli an die Römer*, Leipzig, 1831, X): «Für ihn (c'est-à-dire pour l'exégète) muss es gleichgültig sein, ob ein sittlicher Geist in seinen Briefen weht, oder ein unsittlicher, ob seine Lehre heilsam ist, oder grundverderblich; denn er soll nur darstellen, was er sagt, welcher Geist ihn belebt, welches seine Lehre ist.» (Cité d'après: W. G. KÜMMEL, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg/München, 1970², p. 131).

vérité, il est nécessaire de décharger l'exégèse biblique du désir de l'Église de vouloir faire confirmer la vérité dogmatique des textes.

Mais la situation a beaucoup changé. L'exégèse historique n'est plus un parti d'opposition, qui s'oppose aux dogmes. Elle est devenue un parti gouvernemental. Dans la société et même dans la plupart des Églises, un accord s'est établi, qui est le suivant: il faut comprendre les textes bibliques de manière historique, même s'ils courent alors le risque de disparaître dans les distances du passé. D'autre part, la plupart des hommes ne croient plus posséder la vérité religieuse. Quelques-uns la cherchent, et beaucoup ont cessé de la chercher. En tout cas, la question de la vérité est ouverte.

Face à une telle situation pourtant, il est juste de dire que la suspension de la question de la vérité ne fait plus avancer l'exégèse, mais l'empêche d'avancer. Car le sens des textes bibliques ne peut pas être compris sans qu'on prenne en considération le fait que ces textes cherchent à présenter une vérité pour vivre et mourir – une vérité qui concerne toute la réalité. Lorsque l'exégète ne cherche plus cette vérité, les textes bibliques disparaissent alors dans les archives du passé³. Ils ne provoquent plus les agnostiques à se poser la question religieuse ni les croyants à formuler une réponse à cette question.

C'est pourquoi l'herméneutique biblique ne sera jamais seulement une méthodologie pour comprendre le sens historique des textes, mais elle sera aussi une recherche de leur vérité malgré la relativité historique et l'antiquité des textes. Elle formule et examine les prétentions de validité (*Geltungsansprüche*) des textes et des convictions bibliques.

Ces convictions forment un ensemble de convictions théologiques (à proprement parler), historiques et éthiques. Ces diverses convictions correspondent aux différents aspects de la vérité religieuse.

Une conviction théologique est par exemple la foi en Dieu le créateur, devant lequel chacun doit rendre compte. Lorsque nous cherchons la vérité de telles convictions théologiques, nous posons la question de leur *correspondance* à une réalité en dehors de l'homme.

³ Une compréhension qui ne veut pas se contenter d'une lecture littéraire et historique des textes bibliques, mais qui veut aussi saisir leur teneur religieuse, est toujours guidée par le souci d'éclaircir la relation personnelle vécue à la chose théologique dont les textes témoignent. Refuser la prétention à la vérité contenue dans les textes ou s'abstenir consciemment d'un jugement sur eux contribue tout aussi bien à un tel éclaircissement qu'une simple connivence avec les textes. À mon avis, les moyens argumentatifs d'un tel éclaircissement sont livrés par la théorie de la religion. On peut trouver un plaidoyer convaincant pour une telle herméneutique biblique, qui prend au sérieux la teneur religieuse et théologique de la Bible à l'aide de présupposés de la théorie de la religion, chez: R. MORGAN/J. BARTON, *Biblical Interpretation*, Oxford, 1988, surtout pp. 269-296.

Une conviction historique est par exemple la conviction que Jésus est une personne historique et individuelle, mais enracinée dans une continuité qui lie Israël et l'Église. Lorsque nous cherchons la vérité d'une telle conviction historique, nous posons la question de *l'identité* du christianisme avec ses racines historiques.

Une conviction éthique est par exemple la conviction qu'il faut franchir des limites sociales à l'aide de l'amour. Lorsque nous examinons de telles convictions éthiques, nous examinons *l'intégrité* morale de la foi chrétienne, pour nous demander si la foi correspond à une éthique universelle.

Dans ce qui suit, je voudrais en premier lieu montrer que ces trois aspects de la vérité biblique peuvent être discutés à l'aide des trois théories de la vérité; c'est-à-dire la théorie de la correspondance, la théorie de la cohérence et la théorie du consensus – à condition qu'on reformule un peu ces théories⁴.

En second lieu, je voudrais esquisser une conception évolutionniste de la vérité biblique, afin d'intégrer ces différents aspects de la vérité. Je confesse que la tâche de développer une telle théorie dépasse mes moyens. Mais je crois aussi que la question de la vérité est la question décisive pour la théologie. Il est donc préférable de faire naufrage en se confrontant à cette question que de s'abstenir de la poser.

I. LA VÉRITÉ RELIGIEUSE À LA LUMIÈRE DES TROIS THÉORIES DE LA VÉRITÉ

1. *La théorie de la correspondance*

La conception classique de la vérité est celle de la théorie de la correspondance: *veritas est adaequatio intellectus ad rem*; la vérité est l'adéquation de la raison à la chose. Les apories de cette théorie sont connues. Nous ne pouvons jamais quitter notre conscience pour comparer son contenu avec la réalité extérieure. Nous pouvons seulement comparer des contenus à l'intérieur de notre conscience – c'est-à-dire: nous pouvons juger de la cohérence de nos conceptions et convictions. Malgré cela il nous faut distinguer entre la correspondance avec la réalité extérieure et la cohérence intérieure. En cas d'anticipation d'un événement à venir, cet événement est à considérer du point de vue de la présence extérieure. Il n'est pas encore arrivé, il n'existe pas encore. Une comparaison entre nos attentes et les événements

⁴ Les trois théories de la vérité esquissées et présupposées ici sont développées clairement chez: W. HÄRLE, *Systematische Philosophie. Eine Einführung für Theologiestudenten*, München, 1982, pp. 169-187. De manière plus détaillée: L. B. PUNTEL, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie* (EdF 83), Darmstadt, 1983².

eux-mêmes est possible – à partir du moment où ces événements arrivent et entrent dans notre conscience. En ce qui concerne le passé, nous sommes au contraire limités à un examen de la cohérence des sources qui existent déjà. Parce que nous sommes des êtres temporels, il nous faut distinguer entre correspondance et cohérence, en tant qu'elles sont critères de la vérité.

Afin que nous puissions appliquer le critère de la correspondance aux convictions religieuses, il nous faut le préciser selon les deux considérations suivantes.

a) Les anticipations de l'homme ont une certaine force créatrice: elles sont les présupposés qui permettent de découvrir la réalité et de l'assimiler à nos capacités subjectives. En conséquence, diverses anticipations concurrentes sont possibles – et chacune d'elles a le droit d'exister et permet d'éclairer la réalité. Cette réalité peut se révéler – pour ainsi dire – de façon diverse. La cohérence de nos anticipations ne doit pas nécessairement être totale, parce qu'il s'agit de modèles subjectifs d'assimilation.

b) Mais d'autre part la correspondance entre nos anticipations et la réalité ne doit pas non plus être totale. J'aimerais inviter le lecteur à une expérience de pensée (*ein Gedankenexperiment*): imaginons qu'il n'y ait pas de divergence entre nos convictions et la réalité du dehors – nous ne pourrions alors jamais distinguer entre rêve et réalité. Il nous manquerait une résistance du dehors. L'idée de la vérité est celle de la correspondance entre nos connaissances et la réalité, mais l'expérience de la vérité présuppose une divergence entre connaissances et réalité: la vérité n'est accessible que par la réduction de la divergence. Cette réduction nous fait sentir que nous nous adaptons à une réalité extérieure.

Si nous retournons aux textes bibliques, la question est la suivante: est-ce que ces textes contiennent des anticipations qui puissent éclairer la réalité, c'est-à-dire: contiennent-ils des modèles d'assimilation qui ont fait leurs preuves? Et est-ce qu'ils contiennent des modèles d'adaptation qui puissent ouvrir à de nouvelles expériences?⁵

Sans doute, on ne peut pas examiner de cette manière les convictions spécifiques de la Bible, mais seulement les structures générales qui sous-tendent les textes bibliques – ces structures que D. Ritschl appelle des

⁵ Dans son «introduction historique et systématique» à l'ouvrage *Theologie als Wissenschaft* (ThB 43), München, 1971, p. 72, G. SAUTER décrit de la même façon la tâche de la théologie: «Wie kann Theologie Wirklichkeit entdecken? Das bedeutet vollzugsmässig Sachverhalte beschreiben, die menschliche Erfahrung nicht bereits vorbringt, sondern die Erfahrungen erschliessen und Erwartungen zu formulieren erlauben.» Cf. aussi: Ch. LINK, «In welchem Sinne sind theologische Aussagen wahr?», *EvTh* 42, 1982, pp. 518-540, en particulier p. 532.

«axiomes implicites», qui organisent les phrases et les narrations dans ces textes⁶. On pourrait aussi parler de convictions fondamentales. Il s'agit de structures qui reviennent dans la Bible

- dans des genres divers (p. ex. narration et argumentation);
- dans des sujets divers (p. ex. christologie, éthique, etc.);
- dans des régions historiques diverses (chez Paul, Jean, etc.).

Je choisis comme exemple l'axiome de la sagesse: Dieu a créé le monde à l'aide de sa sagesse. C'est pourquoi le monde entier contient une sagesse, une structure, une régularité étonnante.

Si nous envisageons cet axiome de la sagesse comme un modèle d'assimilation et d'adaptation à la réalité, il ne nous faut pas croire que le monde est totalement rationnel, plein de sagesse. Mais nous comprenons cet axiome comme un impératif à chercher une telle rationalité et sagesse, un impératif à découvrir autant de rationalité que possible – et nous comprenons cet axiome de la sagesse comme une promesse que nous trouverons de la rationalité – peut-être une rationalité limitée, mais néanmoins existante. Les axiomes implicites sont comme des lumières qui éclairent la réalité.

J'ai choisi un exemple facile. Il n'est pas difficile de trouver des faits confirmant l'axiome de la sagesse. La science moderne présuppose une régularité très étonnante de la nature: personne ne doute que les lois de la nature ont été valables en des temps reculés et seront encore valables dans les temps à venir. L'axiome dépasse l'empirisme. Nous ne pouvons pas faire la preuve que la nature a une régularité. Même si, lors d'une expérience, nous opérons dix fois la même mesure, nous ne pouvons pas prouver que les résultats seront nécessairement les mêmes la onzième fois. Mais nous en sommes convaincus! Quoi qu'il en soit advenu dans l'histoire, l'axiome de la sagesse et de la régularité fonctionne comme un *a priori*. Il s'agit d'une adaptation à la réalité, avec succès.

Il y a d'autres axiomes bibliques qui ne sont pas aussi évidents. Je pense ici à l'axiome de la suppléance, de la représentation (*das Stellvertretungsaxiom*) – une suppléance aussi bien de la souffrance que de la joie, de l'autorité que de la faiblesse. A la lumière de cet axiome biblique, on peut découvrir une profonde solidarité avec tous les créatures souffrantes, parce que toutes les souffrances ont une dimension de substitution et de représentation. Selon la théorie de l'évolution, tout ce qui a eu du succès est basé sur les souffrances d'autres créatures. L'homme est la seule créa-

⁶ Je reprends la théorie des «axiomes implicites» de D. RITSCHL, «Die Erfahrung der Wahrheit. Die Steuerung von Denken und Handeln durch implizite Axiome», dans: *Konzepte*, München, 1986, pp. 147-166.

ture qui a conscience de ce conflit entre différentes formes de la vie et qui sent l'obligation de dépasser ce conflit.

Les textes bibliques et la foi biblique sont vraisemblablement basés sur un petit nombre de tels axiomes⁷. Ils constituent un cadre d'anticipation, qui nous adapte à la réalité et en même temps nous permet d'assimiler cette réalité. Les religions sont au fond des réseaux complexes d'axiomes que la réalité a sélectionnés, parce qu'ils correspondent à quelques éléments propres à cette réalité. Les croyants les intériorisent comme des structures subjectives, comme des lunettes qui ouvrent sur la réalité. Ce sont ces structures subjectives et historiques qui rendent possibles des expériences de résonance – une résonance entre des structures subjectives et la réalité ambiante, qui se fait sentir comme une émotion de bonheur, de fascination et de respect. De telles expériences prennent une valeur religieuse – surtout si l'homme les met en référence au système de la réalité en tant que totalité ou les met en référence à une réalité ultime.

2. *La théorie de la cohérence en lien avec la vérité historique*

Seule l'anticipation d'expériences nouvelles permet l'expérience d'une correspondance entre convictions et réalité. En ce qui concerne les expériences du passé, nous avons seulement la possibilité de juger de leur cohérence. Nous n'avons jamais accès à la réalité passée sauf à travers des sources littéraires et des sources matérielles. Il nous faut donc nous contenter de comparer ces sources, pour voir si elles s'accordent. La vérité historique est une vérité de cohérence.

⁷ A titre d'illustration, j'énumère – sans prétendre être exhaustif et précis dans la formulation – les principaux «axiomes implicites» ou «motifs fondamentaux» de la religion chrétienne primitive:

1. Le motif de la création: tout est créé; tout pourrait aussi ne pas être ou être autrement.
2. Le motif de la sagesse: toute réalité contient un ordre caché.
3. Le motif eschatologique: au milieu de ce monde commence un monde nouveau.
4. Le motif de la conversion: le monde nouveau exige de l'homme un changement de comportement radical.
5. Le motif de la substitution: tout vit de manière substitutive, soit au détriment d'une autre vie, soit à son avantage.
6. Le motif de l'inversion des positions: ce qui est en haut doit être et sera en bas, ce qui est en bas doit être et sera en haut.
7. Le motif de l'*agape*: la solidarité entre les hommes inclut aussi ce qui est perdu et l'ennemi.
8. Le motif de la justification: la légitimation ultime de l'existence est un don radical.

Il est vrai que la vérité historique des textes bibliques n'est qu'un aspect de leur vérité religieuse. L'historicité de quelques faits bibliques est uniquement nécessaire pour fonder et certifier l'identité de la foi biblique. Cette foi implique que les convictions fondamentales soient enracinées dans une histoire concrète, l'histoire d'Israël et de Jésus et son mouvement. Mais la discussion sur la vérité historique nous donne un modèle qui permet de transférer le critère, ce qui nous conduit à la reformulation suivante.

Si l'historien dispose de sources diverses qui s'accordent totalement, ces sources perdent alors en règle générale leur valeur historique. Pourquoi? Parce que leur cohérence indique vraisemblablement que ces sources sont dépendantes les unes des autres. La source dépendante n'a pas plus de valeur que la source originale. Autrement dit, l'historien a besoin de sources indépendantes – avec quelques incohérences qui font la preuve de l'indépendance de ces sources –, mais de sources qui, malgré leurs incohérences et leurs contradictions, permettent une interprétation cohérente – une interprétation en outre qui se présente d'un point de vue indépendant des perspectives propres aux sources elles-mêmes. Si l'état des sources permet une telle interprétation, nous sommes sûrs alors que ces sources se réfèrent à l'histoire et qu'elles ne sont pas de la fiction. La certitude historique est par conséquent basée sur des incohérences interprétées comme signes de cohérence. Car aucun auteur ne peut contrôler toutes les petites incohérences entre les sources littéraires et archéologiques pour tromper la postérité. Et les sources falsifiées se trahissent en règle générale par des petits anachronismes, c'est-à-dire: par de petits traits incohérents dans le contexte posé comme historique. C'est un paradoxe, mais la certitude que Jésus est une personne historique est basée sur des incohérences des sources – mais seulement dans la mesure où on pourra esquisser une image cohérente de sa prédication et de son activité en tant que totalité.

Transférons maintenant le critère de la cohérence, tel que nous l'avons reformulé, aux convictions théologiques au sens large (leur historicité n'en est qu'un aspect limité). La question se pose de savoir s'il y a des expériences de correspondance et de résonance qui soient indépendantes (c'est-à-dire un peu incohérentes) et qui malgré cela permettent cependant une interprétation cohérente du point de vue de l'ensemble.

En fait, je crois que de telles expériences existent. Je les ai appelées des expériences de résonance⁸:

- la résonance existentielle entre la conscience de la contingence de notre vie et la contingence de l'être en tant que totalité;

⁸ J'ai décrit ces «expériences de résonance» dans: *Argumente für einen kritischen Glauben oder: was hält der Religionskritik stand?* (ThEh 202), München, 1988³, pp. 44ss.

- la résonance vitale – entre nous et toutes les créatures vivantes qui appartiennent au même courant de la vie biologique;
- la résonance intellectuelle entre les structures rationnelles de notre cerveau et la sagesse intelligible du monde,
- et enfin la résonance herméneutique entre les hommes, résonance qui s’accomplit dans l’amour.

Ces expériences sont très différentes. Elles sont indépendantes. La résonance que nous ressentons face à la nature est autre chose que la résonance face à d’autres hommes. Mais toutes ces expériences ont un dénominateur commun: elles présupposent toujours une correspondance entre des structures subjectives et une réalité en dehors de l’homme⁹. En outre, ces diverses expériences de résonance permettent une interprétation intégrative:¹⁰ c’est par une longue évolution que se sont formées ces correspon-

⁹ F. WAGNER, *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh, 1986, pp. 543s., conteste fondamentalement que les expériences de résonance que j’ai décrites puissent donner aux images et symboles religieux une teneur empirique, puisqu’on ne peut pas savoir si le saisissement caractérisé comme résonance «est provoqué par un vis-à-vis réel ou purement fictif» (p. 544). Pour démontrer que «les représentations développées sur le sol de l’expérience religieuse de la foi ne reposent pas seulement sur des fictions, on ne peut en appeler à cette même expérience religieuse» (*id.*). Mes réflexions ne sont pas touchées par cette objection, car je signale des recoupements avec l’expérience non religieuse: l’expérience de la résonance nomologique, à savoir que la réalité qui nous entoure est structurée par des règles et des lois, concorde avec l’expérience des sciences naturelles. Mais d’un point de vue plus fondamental, il faut dire que pour toutes les expériences du monde extérieur, nous dépendons toujours de leur effet sur nous. La certitude – non démontrable strictement d’un point de vue philosophique – de la réalité de ce monde extérieur se constitue par le fait que nous l’expérimentons comme un «invariant» dans des situations variables, si bien que nous pouvons «passer en compte» divers effets de ce monde extérieur sur nous. C’est une telle «invariance» dans diverses expériences que j’ai voulu mettre en évidence à l’aide du concept des «expériences de résonance»: ces dernières confirment précisément par leur relative indépendance que la réalité qui nous entoure présente des structures apparentées aux structures subjectives. Ces parentés structurelles objectives peuvent être saisies de manière «religieuse» lorsqu’elles provoquent un saisissement émotionnel profond. Je n’ai jamais contesté que la certitude de structures capables de résonance n’était pas encore la certitude de ce qu’on nomme traditionnellement «Dieu». Il en allait pour moi de montrer dans les images et symboles religieux une teneur en réalité qui soit indépendante de la conception traditionnelle de Dieu, sans l’exclure par ailleurs. Ce qui est ici saisi par l’expérience est tout au plus le $\gamma\omega\sigma\tau\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$.

¹⁰ J’ai présenté cette interprétation dans: *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht*, München, 1984, pp. 38ss. (en anglais: *Biblical Faith. An Evolutionary Approach*, London, 1984, pp. 20ss.). Pour un bref résumé des thèses principales: «Evolutionäre Religionstheorie und biblische Hermeneutik», *Wege zum Menschen* 37, 1985, pp. 107-118.

dances entre l'homme et la réalité. Notre cerveau dispose d'une rationalité parce que la réalité environnante a sélectionné cette rationalité. Nos organismes ont un code de vie pareil à celui de toutes les autres créatures parce que ce code a été sélectionné par l'univers, etc. Les expériences de résonance sont une réaction de notre conscience, de nos connaissances, émotions et motivations, au fait que nous sommes des êtres vivants adaptés à l'univers grâce à l'activité sélectionnante de cet univers (nous discuterons une exception plus tard). Parce que cette adaptation s'adresse à divers aspects de l'homme, il y a des formes très différentes de résonance; mais parce que ces formes de résonance sont sélectionnées ensemble par le même univers, elles ne sont pas seulement adaptées à l'univers mais elles le sont aussi l'une à l'autre. Elles ont malgré leurs incohérences une cohérence qui nous fait sentir leur vérité.

3. *La théorie du consensus en lien avec la vérité éthique*

La cohérence de nos convictions est de plus confirmée, si nous constatons une «cohérence» des idées et des convictions chez plusieurs hommes – autrement dit, si nous constatons un consensus. Le critère du consensus n'est que le critère de la cohérence élargie à la communication entre plusieurs hommes. En cela il n'est pas du tout un nouveau critère. Les discours, dont le but est le consentement, ne disposent pas d'autres arguments que de celui de la correspondance d'une conviction avec des expériences attendues et de sa cohérence avec toutes les expériences passées. Mais il y a une exception! En ce qui concerne les convictions éthiques, le consensus est en soi-même un argument, parce que les maximes éthiques veulent rendre possible la vie commune. Des maximes éthiques qui ne sont pas capables d'un consensus sont sans valeur.

Les apories du critère du consensus sont connues. Une minorité déviante peut représenter l'attitude la plus éthique; la majorité peut être dans l'erreur. C'est pourquoi on a reformulé ce critère: le consensus qui est le signe de la vérité est un consensus dont les conditions sont idéales. Tous les participants ont les mêmes chances, le même accès aux informations, etc. Malheureusement ces conditions idéales n'existent nulle part. C'est pourquoi il nous faut reformuler le critère encore une fois: sont préférables des maximes éthiques dont la réalisation augmente les chances d'un consensus ou les chances d'une réduction de la dissension. Il est vrai que l'idée de la vérité est ici le consensus, mais il est vrai aussi que l'expérience réelle de la vérité est la réduction de la dissension.

A l'aide de ce critère, nous sommes obligés d'examiner les convictions éthiques de la Bible. Des traditions comportant des préjugés et des préjugés à l'égard des femmes, des juifs ou des homosexuels ne correspon-

dent pas à ce critère. Mais les plus importantes convictions éthiques seront soumises à l'examen: l'axiome du changement de statut, l'axiome de l'amour qui dépasse les limites sociales. De telles maximes augmenteront la chance d'un consensus.

Est-il possible de transférer aussi ce critère du consensus aux convictions théologiques au sens étroit? Face à la pluralité des confessions bibliques, face aux conflits des religions, face à la concurrence entre des religions et des convictions post-religieuses, il semble impossible de juger de la vérité religieuse à l'aide d'un consensus. Malgré cela la recherche de la vérité exige l'espoir d'un consensus possible. Au lieu d'analyser le problème, je préfère développer une image mythique.

Imaginons que les hommes les plus savants sont rassemblés dans l'académie céleste après la fin de l'histoire. Ils ont la tâche de former un canon éternel comprenant tous les textes valables et vrais. Voilà une situation communicative idéale: les préjugés éthiques sont dépassés, les conflits terrestres éliminés. Je ne connais pas les décisions des savants, mais je suis convaincu que les textes essentiels de la Bible appartiendront au canon céleste. Et je suis sûr aussi que d'autres textes seront cités par l'académie céleste. Je devine qu'elle citera quelques phrases de Karl Marx, par exemple. Avant tout je suis sûr que les axiomes bibliques seront bien représentés par des textes.

Je devine que les discussions correspondront à quelques maximes éthiques qui se trouvent dans la Bible, par exemple celle de renoncer à défendre son statut.

Je devine que les savants constateront que les différentes confessions, c'est-à-dire le catholicisme, le protestantisme, etc., ont souvent les mêmes axiomes, mais qu'elles les expriment de façon différente.

Je devine que les savants découvriront que les religions différentes partagent parfois quelques axiomes communs, sans qu'elles le sachent.

Je donne un bref sommaire: il nous faut reformuler les trois critères de la vérité pour pouvoir les appliquer à la religion. La vérité est accessible par la réduction des divergences, des incohérences et des dissensions. Nous nous approchons ainsi d'une correspondance possible avec la réalité, d'une cohérence entre nos convictions et d'un consensus entre les hommes. Quoique le critère de la correspondance soit décisif, les autres critères ont néanmoins une fonction: en ce qui concerne la vérité historique, le critère de la cohérence est constitutif; en ce qui concerne la validité des convictions éthiques, c'est le consensus qui est fondamental.

C'est notre tâche de développer une théologie qui maintienne l'identité chrétienne en correspondance avec la tradition biblique (c'est avant tout une tâche de la théologie historique), une théologie qui corresponde à la réalité – c'est-à-dire à nos expériences futures, présentes et passées (c'est avant

tout une tâche systématique) et une théologie qui formule des maximes éthiques qui soient capables d'aboutir à un consensus – une tâche œcuménique et pratique. J'admets qu'il est plus facile d'exiger une telle théologie que de la réaliser. C'est pourquoi je voudrais donner une brève esquisse d'une telle théologie – ou pour le dire mieux: je voudrais donner une esquisse de mon rêve d'une théologie, qui soit basée sur une théorie évolutionniste de la religion.

II. ESQUISSE D'UNE THÉORIE DE LA RELIGION BIBLIQUE

Je commence par l'esquisse d'une théorie de la religion en général. A mon avis les religions sont des systèmes de signes¹¹ en évolution, qui s'adaptent à la réalité comme toute la vie s'adapte à la réalité¹². Cette adaptation est un processus historique, progressant par des essais et des erreurs. Au cours de ce processus, il y a des mutations créatrices, qui ouvrent de nouvelles dimensions de la réalité. Ce sont les grandes révélations. Et il y a aussi des erreurs horribles, qui se font surtout sentir par l'inhumanité de leurs conséquences. Ces systèmes de signes, que nous appelons des religions, ne sont pas du tout des systèmes naturels, mais culturels et historiques. Cela veut dire qu'ils survivent par tradition d'une génération à l'autre: les croyants intériorisent les axiomes implicites au sein des

¹¹ L'interprétation de la religion comme «système de signes» s'inspire de: C. GEERTZ, «Religion als kulturelles System» (angl. 1966), dans: *Dichte Beschreibung*, Frankfurt a.M., 1983, pp. 44-95. Sa définition est la suivante: «Die Religion ist (1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen» (p. 48). Ma définition de la religion ne diverge qu'en certains endroits: «les religions sont des systèmes de signes évolutifs qui veulent conférer à des communautés humaines la conscience d'une concordance avec une réalité ultime, en rapportant à cette réalité dernière les cognitions, les émotions et les comportements de leurs membres, les interprétant comme des réponses qu'ils lui donnent.» Il va sans dire que, selon cette définition, l'expérience d'une résonance entre le sujet et la réalité qui l'entoure est le but de toute religion.

¹² Le fait que les systèmes de symboles religieux sont de type adaptatif et que la vérité est une forme d'adaptation – *adaequatio intellectus ad rem* – a été souligné d'un point de vue vétérotestamentaire par H. P. Müller. A mon avis, sa reprise de catégories de la théorie de l'évolution dans l'herméneutique biblique est une œuvre de pionnier. Cf. H. P. MÜLLER, «Mythos – Anpassung – Wahrheit. Vom Recht mythischer Rede und deren Aufhebung», *ZThK* 80, 1983, pp. 1-25; «Mythos und Kerygma», *ZThK* 83, 1986, pp. 405-435, «Mythos – Kerygma – Wahrheit. Zur Hermeneutik einer biblischen Theologie», dans: H. P. MÜLLER (éd.), *Was ist Wahrheit?*, Stuttgart/Berlin, 1989, pp. 53-67.

systèmes de signes. Ces axiomes sont incarnés dans les narrations, les métaphores centrales et les rites d'une religion. Ces axiomes rendent possibles des expériences religieuses, c'est-à-dire des expériences de résonance avec la réalité. Ces axiomes rendent possibles aussi une interprétation cohérente de l'être et un consensus entre ceux qui les partagent. Mais ces systèmes de signes sont toujours provoqués par une pression venant de la réalité. Ils évoluent à cause de cette pression. Et ils doivent évoluer, parce qu'ils promettent avant tout une vérité religieuse, c'est-à-dire une adaptation existentielle à la réalité en tant que totalité – une adaptation qui concerne l'homme tout entier, ses connaissances, ses émotions et ses motivations.

Par la suite, je voudrais poser trois questions, afin d'approfondir cette esquisse condensée. Ces trois questions prennent leur départ dans nos trois critères de la vérité.

La première question concerne la vérité de la religion en tant que correspondance avec la réalité. Nous faut-il nous imaginer cette réalité de façon moniste ou de façon dualiste?

La seconde question concerne la cohérence respectivement l'incohérence entre science et religion: quelle est la caractéristique propre de l'adaptation religieuse à la réalité comparée à celle de la science?

La troisième question concerne le consensus entre les religions: y a-t-il un consensus possible entre une religion kérygmaticque et une religion mystique?

Ces trois questions ne sont pas indépendantes. Le monisme et la mystique sont apparentés, de même que le dualisme et la foi kérygmaticque sont liés. Et toutes deux – les religions mystique et kérygmaticque – ouvrent sur la réalité d'une manière autre que la science. Nous commençons par la question suivante:

1) *La religion biblique se réfère-t-elle à une réalité moniste ou dualiste?*

Ce que j'ai dit jusqu'ici reviendrait à interpréter les religions en tant qu'interaction entre l'homme et la réalité environnante. Une telle théorie court le risque d'identifier Dieu avec la réalité en soi (*Realität an sich*). La pensée évolutionniste semble préférer un monisme, ce qui est en contradiction avec la conviction biblique selon laquelle Dieu est transcendant! Dieu est le créateur souverain, toutes les autres choses, événements et formes de la vie sont des créatures. Comment peut-on rendre justice à cette foi biblique?

Il y a semblant de monisme lorsqu'on identifie les résultats des sciences avec la réalité elle-même. Si la réalité était comprise comme l'ensemble des objets des sciences, une théorie de la religion qui expliquerait la religion en

tant qu'interaction entre l'homme et la réalité serait nécessairement réductionniste et moniste. Mais la théorie de la connaissance évolutionniste nous enseigne que la reconstruction scientifique de la réalité n'est qu'un essai très développé d'adaptation cognitive (ou une adaptation de la connaissance) à la réalité elle-même. Ce n'est pas la réalité elle-même, mais son apparition. Il y a au moins une différence entre cette apparition (c'est-à-dire entre cette construction spécifiquement adaptée à nos compétences cognitives et organiques) et la réalité ultime que personne ne connaît.

On pourrait opposer à cela qu'il ne s'agit que d'un dualisme noétique. La réalité elle-même est conçue de façon moniste, parce que le dualisme entre l'apparition et la réalité elle-même dépend de notre connaissance limitée de la réalité. La différence ne concernerait que le connu et l'inconnu. Mais il nous faut prolonger notre pensée évolutionniste: l'adaptation cognitive à la réalité est seulement un mode d'adaptation. Le monde entier est un processus d'adaptation à l'aide des variations accidentelles et d'une sélection nécessaire – une évolution qui commence déjà comme une évolution chimique, se continue en tant qu'évolution biologique et se transforme en évolution culturelle. Dès le commencement de cette évolution, il y a nécessairement une réalité qui s'adapte – et une autre réalité à laquelle tout s'adapte. Cette autre réalité est inconnue. La réalité qui doit s'adapter, c'est le «monde». La réalité à laquelle toutes les choses et tous les événements doivent s'adapter, c'est «Dieu». C'est là une dualité qui n'est pas seulement noétique mais ontique. Voilà une différence entre la réalité ultime et la réalité du monde, une différence entre le système de la réalité en tant que totalité et les sous-systèmes et éléments dont l'environnement déterminant est le système tout entier¹³.

Cette réalité ultime nous a produits et créés. Elle nous maintient, et nous sommes tout à fait dépendants d'elle. Tous les êtres sont formés et se sont développés dans un processus d'essai et d'erreur. La réalité ultime sélectionne entre des variations et essais divers. Elle les adapte à elle-

¹³ Les pensées esquissées ci-dessus ne constituent pas une preuve de l'existence de Dieu; il en va plutôt de montrer un chemin pour penser «Dieu» dans une conception globale évolutionniste de la réalité. Ces réflexions ne trouvent toute leur force de conviction qu'à condition d'adopter deux prémisses: a) que l'on peut prendre en considération le principe d'une réalité dernière et b) que l'on estime que la théorie de l'évolution est un paradigme en mesure d'éclaircir la réalité comme tout. En aucun cas on n'est obligé, en adoptant une conception du monde évolutionniste, de reprendre le naturalisme réductionniste qui lui est souvent lié. – A paraître: U. LÜKE, *Evolutionäre Erkenntnistheorie und Theologie. Ein Versuch, voneinander zu lernen*, Edition Universitas, Stuttgart, 1990. Si l'on considère l'épistémologie évolutionniste comme un kantisme modifié du point de vue de la biologie, on ne pourra pas sous-estimer sa signification pour la théologie. En effet, c'est avec des catégories kantienne que la théologie protestante a affronté pendant très longtemps le défi cognitif du monde moderne!

même. Son jugement est dur et elle nous rencontre souvent de façon cruelle. Mais tous les organismes complexes – et toutes les formes adaptées et compétentes d’être – sont son travail, sa création¹⁴. Cette adaptation prend des formes diverses. Cela nous conduit à la seconde question:

2) *Quelle est la caractéristique propre de l’adaptation religieuse comparée à celle de la science?*

L’homme cherche beaucoup de chemins pour remplir cette tâche qui consiste à s’adapter à la réalité. Les sciences sont des adaptations à la réalité à l’aide de moyens cognitifs. Mais cette forme scientifique d’adaptation ne touche pas tout l’homme. La vérité religieuse est plus que cela: c’est une adaptation à la réalité ultime avec toutes les forces, toutes les compétences et toutes les capacités humaines. Autrement dit: de tout son cœur, de toute son âme, de toute sa pensée, et de toute sa force (Mc 12, 30). C’est une adaptation existentielle, une réponse totale.

La différence entre science et religion n’existerait-elle donc que dans le sujet? Cela voudrait dire que les sciences correspondent à la même réalité de façon cognitive – les religions le faisant, quant à elles, de façon cognitive et émotionnelle et en rapport avec une motivation. Ou bien la religion ouvre-t-elle une nouvelle dimension de la réalité, une nouvelle réalité objective que les sciences ne peuvent jamais envisager?

Il me faut ici introduire un axiome fondamental qui se trouve dans toutes les religions, mais qui dépasse clairement les limites des sciences. Les sciences peuvent développer la notion de système de la réalité en tant que totalité – quoiqu’il s’agisse alors d’une notion-limite (*Grenzbegriff*). Mais elles ne peuvent jamais constater que le système de la réalité en tant que totalité a une valeur, un sens ou une signification – et que tout ce que l’homme réalise en tant que valeur et sens est une réponse à cette valeur. Il y a une alternative à cette attitude religieuse, qui est très impressionnante et authentique: c’est l’expérience du monde en tant qu’ensemble sans valeur et sans sens. Personne n’a introduit des valeurs et du sens dans le monde hormis l’homme. C’est l’homme seul qui jette l’étincelle du sens dans un univers froid et indifférent. Il n’y a pas de sens qui précède l’homme. Comparez, au contraire, l’attitude religieuse! Cette attitude religieuse est semblable à un homme qui écoute une mélodie qu’il n’a pas créée – mais il continue cette

¹⁴ Mon esquisse d’une théologie évolutionniste est redevable de beaucoup d’impulsions à R. W. BURRHOE, *Toward a Scientific Theology*, Belfast/Dublin/Ottawa, 1981. Cela vaut particulièrement pour l’idée que nous sommes des créatures du système global de la réalité qui, par un processus sélectif, adapte à lui-même toutes les formes de l’être et de la vie.

mélodie pour la terminer. Il la fait varier. Tout ce qu'il produit est écho d'une musique que l'univers contient. L'univers a jeté l'étincelle du sens dans son cœur¹⁵. Il répond. Et il est responsable de sa réponse.

L'homme est ainsi le premier des êtres qui ne s'adapte plus inconsciemment à la réalité ultime en ayant à souffrir le processus d'essai et d'erreur. Il s'adapte consciemment. Il répond. Autrement dit, il ne souffre plus de l'adaptation à cause d'une sélection passive. Il sélectionne lui-même entre le bon et le mauvais, entre ce qui correspond au système de la réalité et ce qui le contredit. Il s'adapte à la réalité ultime en développant des valeurs et des normes.

A partir de là, l'adaptation au système de la réalité en tant que totalité gagne une nouvelle qualité: elle est transformée en un processus qui est semblable à un dialogue. L'homme donne une réponse à un appel. La relation entre lui et la réalité ultime se réalise sous la forme d'un événement de parole. Sa réponse à cet appel, c'est la vérité ou la non-vérité de la vie humaine.

Quelle est donc la caractéristique propre de l'adaptation religieuse comparée à celle de la science? Toutes deux, la science et la religion, sont des modes d'adaptation. Toutes deux sont capables de deviner une réalité ultime sous la réalité de l'empirisme.

Mais seule la religion fait sentir cette réalité au-delà de l'empirisme comme une valeur ultime, comme sacré, par rapport auquel toutes les valeurs humaines ne sont que des essais de réponse. Mais il s'agit de réponses très diverses. Il y a un pluralisme des réponses. Cela nous mène à la troisième question.

3) *Est-il possible d'aboutir à un consensus entre les religions kérygmatisques et les religions mystiques?*

Il n'y a pas *la* religion, il y a seulement des religions diverses. Elles sont des modes différents de réponse à la réalité ultime.

¹⁵ L'image de «l'univers», qui allume dans le cœur humain l'étincelle du sens, rejoint l'assurance du «sens» et de la «valeur» de l'être, contenue dans toutes les expériences de résonance. Effectivement, cette expérience est comme une «révélation», qui subjugué l'être humain et le transforme. De même que nous ne connaissons l'existence du monde extérieur que par son effet sur nous et que par conséquent son acceptation présuppose toujours une part de confiance que ce qui se manifeste n'est pas une illusion, le sens et la valeur du système global de la réalité ne nous sont accessibles que par une manifestation contingente dans des expériences de «disclosure». Comme la conviction de l'objectivité du monde extérieur, la conviction de l'objectivité de ce sens exige une part de confiance. Concernant les expériences de «disclosure», cf. I. T. RAMSEY, *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, London, 1957.

Avant tout, il est possible de distinguer entre religions mystiques et religions kérygmaticques. Toutes deux distinguent la réalité, en tant qu'apparition, de la réalité ultime. Mais le chemin de la mystique, c'est un chemin vers l'intérieur, parce que les mystiques croient que nous sommes nous-mêmes une portion de la réalité ultime cachée sous la réalité de l'empirisme.

Par contre, les religions kérygmaticques confrontent l'homme avec la réalité ultime en tant que réalité tout à fait extérieure, qui se fait sentir à l'aide d'une parole qui s'oppose à l'homme. Est-il possible de trouver un consensus entre ces deux formes de religion si diverses?

Malgré leurs différences, ce sont les mêmes problèmes qui provoquent aussi bien l'expérience mystique que la parole kérygmaticque. Il s'agit dans les deux cas de surmonter les obstacles qui empêchent de fournir une réponse adéquate à la réalité ultime. Ces obstacles sont, d'une part, la souffrance et, d'autre part, la culpabilité de l'homme. Toutes deux causent une distance profonde à l'égard de la réalité ultime.

La souffrance, c'est l'expérience passive de la sélection. Là où les êtres vivants sont l'objet d'une sélection, ils sont touchés par la souffrance et par la mort. Car la sélection n'est pas autre chose qu'une diminution des chances de vivre et de survivre. La culpabilité, c'est l'expérience active de la sélection, la sélection que nous accomplissons nous-mêmes: l'homme lui-même décide entre les possibilités d'augmenter et de diminuer les chances de vivre et de survivre. Mais quelle que soit la façon dont il se décide, il vit toujours au détriment des autres êtres vivants et des autres hommes. Il se rend coupable, il se trompe, il fait naufrage. Il veut soutenir la vie, mais il accomplit la mort.

Toutes deux, la religion kérygmaticque et la religion mystique, offrent une réponse à la souffrance et à la culpabilité. L'Évangile contient la révélation selon laquelle la réalité ultime, au niveau de l'évolution culturelle, change les principes d'évolution et d'adaptation. La réalité ultime n'exige plus une sélection entre des variations de la vie, mais elle exige la réduction de la sélection dure, laquelle opère à l'aide de la souffrance et de la mort. Elle sélectionne maintenant de façon anti-sélective¹⁶. Elle préfère les

¹⁶ Après coup, j'ai trouvé la détermination du christianisme comme anti-sélection chez Nietzsche. Dans son essai sur Nietzsche, Th. Mann la décrit de la manière suivante: «Was er (c'est-à-dire Nietzsche) dem Christentum vor allem zum Vorwurf macht, ist, dass es das Individuum zu solcher Wichtigkeit erhob, dass man es nicht mehr opfern konnte. Aber, sagt er, die Gattung bestehe nur durch Menschenopfer, und Christentum sei das Gegenprinzip gegen die Selektion.» (Th. MANN, «Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung», dans: *Gesammelte Werke*, Band IX: Reden und Aufsätze, Oldenburg, 1960, pp. 675-677 – la citation est à la p. 697). Dans *L'Antéchrist*, Nietzsche caractérise en effet le christianisme comme «religion de la pitié» (§ 7) et précise à cet égard: «Das

hommes vaincus aux vainqueurs, les hommes coupables aux justes, les hommes souffrants aux heureux. Elle offre une adaptation sans sélection, une adaptation qui est pleinement un don et un présent. Le message de la Bible est anti-sélectionniste: il contredit la souffrance due à la sélection passive – et il contredit la culpabilité due à la sélection active. Le message de la Bible promet rédemption à ceux qui sont perdus et justification aux pécheurs.

Ce kérygme de la Bible est le contenu des narrations bibliques: Dieu choisit un peuple qui est entré dans l'histoire par l'inscription du Pharaon Merneptah, qui se glorifie d'avoir anéanti Israël. Mais plus exactement, ce peuple perdu est le peuple élu. Le point culminant de cette contre-sélection¹⁷ est l'histoire de Jésus de Nazareth: le crucifié devient le maître du monde, le rédempteur de ceux qui sont perdus et le justificateur des pécheurs.

Mais ce message anti-sélectionniste n'est-il pas un corps étranger dans l'évolutionnisme? N'est-ce pas une comète étrangère d'un autre monde? Beaucoup me disent que ce que j'appelle l'anti-sélectionnisme de l'Évangile, c'est-à-dire la protestation contre le principe de la sélection dure, introduit un dualisme au sein d'un évolutionnisme moniste.

Mitleiden kreuzt im grossen ganzen das Gesetz der Entwicklung, welches das Gesetz der Selektion ist. Es enthält, was zum Untergang reif ist, es wehrt sich zugunsten der Enterbten und Verurteilten des Lebens, es gibt durch die Fülle des Missratenen aller Art, das es am Leben festhält, dem Leben selbst einen düsteren und fragwürdigen Aspekt.» (cf. F. NIETZSCHE, *Götzendämmerung. Der Antichrist. Dionysos-Dithyramben. Ecce homo*, Leipzig, 1928, p. 119).

¹⁷ Il est important de souligner que le comportement anti-sélectif n'est pas une caractéristique exclusive du Nouveau Testament. Il se trouve déjà dans l'Ancien Testament et prolonge des tendances humaines générales à la réduction de la sélection. La spécificité du Nouveau Testament est marquée par les points suivants:

1. La foi chrétienne primitive non seulement intensifie et fait prendre conscience de la réduction de la sélection comme d'une protestation anti-sélective, mais elle la place au centre d'un univers de convictions religieuses; avec elle, on correspond à la réalité dernière et on entre dans un «monde nouveau».

2. Plusieurs types de comportement anti-sélectif sont combinés entre eux: l'inversion des positions des premiers et des derniers, l'extension de l'amour à l'amour des ennemis et à la «recherche de ce qui est perdu», la disposition à se stigmatiser dans le martyre et l'ascèse, l'extension de la protestation anti-sélective dans la sphère morale par la justification du pécheur. C'est pourquoi l'objection de H. RÄISÄNEN, *Beyond New Testament Theology*, London, 1990, p. 201s. note 20, qu'il y a eu de l'amour avant le christianisme, n'atteint en rien mes réflexions dans *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht*. Evidemment, toute culture connaît la solidarité avec les faibles. J'ai même souligné ce fait comme caractéristique de toute culture humaine (pp. 70s.). Mais le christianisme dépasse ces tendances humaines générales. Dans son univers de signes et d'images, le programme caché de toute culture humaine devient conscient et s'intensifie. Le fait qu'il exprime par là une dimension généralement humaine est pour moi un indice de sa vérité.

Mais je rappelle que l'évolution connaît des changements fondamentaux. L'évolution biologique se déroule contre le principe qui domine la sphère abiotique! La vie est réduction d'entropie. L'évolution produit des organismes de plus en plus complexes et invraisemblables – contre la loi d'entropie, qui est suspendue partiellement. Pourquoi ne serait-il pas possible que l'évolution culturelle opère elle aussi à l'aide d'une réduction de la sélection? Pourquoi ne serait-il pas imaginable que l'homme soit en chemin vers un royaume au-delà de la sélection dure?

Mais je voudrais attirer l'attention sur un fait plus fondamental, et nous rencontrons ici une expérience presque mystique. J'ai dit que l'adaptation à la réalité ultime est le résultat d'un processus sélectif. La réalité sélectionne et choisit parmi les variations celles qui sont les plus adaptées. Cette adaptation rend possibles des expériences de résonance. Mais je doute que toutes les formes de résonance soient un résultat de la sélection. Lorsque nous ressentons la contingence de notre vie en correspondance avec la contingence de la réalité en tant que totalité – et c'est là la résonance la plus fondamentale et la plus globale –, cette contingence ne s'est pas développée au cours de l'évolution. Le fait que quelque chose existe et que cette chose n'existe pas du tout nécessairement, ce fait précède chaque évolution. Ce fait est tout aussi originel que l'être et le néant. Autrement dit, la résonance existentielle, qui nous fait sentir la contingence du tout, est une résonance présélective.

La mystique est à mon avis un chemin pour retrouver cette résonance, pour se trouver une correspondance et bien plus encore, pour retrouver une unité si fondamentale que rien ne peut l'ébranler. C'est une unité inconditionnelle. Personne ne peut produire cette résonance, cette unité. Elle est donnée. Personne ne peut se créer par soi-même à partir du néant. A cet égard, nous sommes tout à fait dépendants, réceptifs, c'est une résonance avant tout ouvrage, toute action ou variation de l'être. C'est une résonance présélective, indépendante d'une sélection entre des variations plus ou moins adaptées à la réalité. Car le fait même d'être ne peut pas être plus ou moins adapté à quelque chose. C'est le fait le plus fondamental.

S'il existe cette résonance présélective, on peut alors aussi imaginer qu'il existe une résonance postsélective – au-delà de la sélection, pour ainsi dire, un renouvellement de la résonance existentielle, un renouvellement de la création à partir du néant. C'est exactement ce que l'Évangile nous dit: en Jésus-Christ le croyant devient une nouvelle créature. La mystique en Christ, c'est un renouvellement de l'unité présélective au niveau postsélectif. La mystique en Christ nous donne une unité avec la réalité que personne ne pourra jamais ébranler – ni la mort, ni la vie, ni la souffrance, ni le péché, ni les choses présentes ni les choses à venir, ni les puissances, ni la hauteur ni la profondeur, ni aucune autre créature (Rom 8, 38f).

Toutes les religions sont un chemin de recherche de la vérité religieuse de la vie – c'est-à-dire de la correspondance de l'homme avec la réalité ultime. Toutes deux – les religions mystiques de l'Est et les religions kérygmiques de l'Ouest – cherchent cette vérité. C'est l'Évangile biblique qui offre cette vérité religieuse en tant que don. Dieu lui-même se révèle comme vérité, car il offre sans conditions la correspondance avec lui dans l'Évangile¹⁸.

¹⁸ Si l'on interprète toutes les formes de vérité comme des «relations de correspondance» – correspondance entre le sujet et l'objet, entre différents sujets et entre différentes convictions –, on peut se demander s'il existe aussi une vérité indépendante de la vérité des propositions, une vérité non seulement comme vérité noétique, mais comme vérité ontique: la vérité en tant que correspondance de l'être tout entier. D'après saint Augustin, Dieu lui-même est vérité (De lib. arb. II, 12.15). W. PANNENBERG, *Systematische Theologie I*, Göttingen, 1988, pp. 62s., a renouvelé à partir de saint Augustin la pensée que Dieu lui-même est la vérité.

