NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

119 N° 4 October-December 1997

La « Dogmatique » de Gérard Siegwalt. Pour un dialogue avec les sciences et la philosophie

Jean-Paul GABUS

p. 559 - 572

https://www.nrt.be/en/articles/la-dogmatique-de-gerard-siegwalt-pour-un-dialogue-avec-les-sciences-et-la-philosophie-169

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La «Dogmatique» de Gérard Siegwalt

POUR UN DIALOGUE AVEC LES SCIENCES ET LA PHILOSOPHIE

La *Dogmatique*[1] du professeur G. Siegwalt, chargé de l'enseignement de la dogmatique à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, comprend à ce jour cinq volumes. Les deux premiers (1986 et 1987) portaient sur des questions de théologie fondamentale, les deux suivants (1991 et 1992) sur l'ecclésiologie[2]. Le cinquième volume, paru en automne 1996, porte sur la cosmologie théologique dans ses relations avec les sciences et la philosophie de la nature[3]. Il devrait être suivi sous peu par un sixième volume relatif à une théologie de la création proprement dite. On imagine facilement que l'œuvre dogmatique complète de Gérard Siegwalt comptera une douzaine de volumes, s'il parvient à l'achever et à continuer à être soutenu par ses éditeurs et ses lecteurs.

Je voudrais présenter cette œuvre ambitieuse et déjà monumentale en montrant comment la cosmologie théologique exposée dans ce cinquième volume se trouve structurée par les présupposés de départ explicités dans les deux premiers volumes. Pour ce faire, je suivrai le déroulement de cette cosmologie tout en dégageant parallèlement et de manière critique les présupposés méthodologiques de la pensée du théologien luthérien, qui s'inspire assez volontiers de la pensée de Paul Tillich, ainsi que de la doctrine du théologien heidelbergien Georg Picht.

---

1. *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne*, Genève, Labor et Fides; Paris, Cerf, 1986-1996.

2. Tome I. *Les fondements de la foi*. Vol. 1. *La quête des fondements*. Vol. 2. *Réalité et révélation*. Tome II. *La réalisation de la foi*. Vol. 1. *L'Église chrétienne dans la société humaine*. Vol. 2. *Les médiations: L'Église et les moyens de grâce*.

3. Tome III. *L'affirmation de la foi*. Vol. 1. *Cosmologie théologique: Sciences et philosophie de la nature*. Vol. 2. *Cosmologie théologique: Théologie de la création*.

I. - Une théologie de la corrélation et de la récapitulation

G. Siegwalt développe son sytème théologique selon la méthode de corrélation qu'expose P. Tillich dans l'introduction à sa *Théologie systématique*: d'une part, c'est à la philosophie et aux sciences (humaines notamment) que revient la charge d'expliciter les questions de l'être humain à propos de sa propre condition existentielle, de son environnement, du sens de sa destinée et de la réalité ultime; d'autre part, il appartient à la théologie d'élaborer les réponses que la foi chrétienne, fondée sur la révélation divine, donne aux questions que l'homme se pose.

Cette méthode de corrélation a un double avantage. Elle permet d'emblée à la théologie d'engager un dialogue ouvert et attentif avec l'homme contemporain et le contexte socio-culturel dans lequel il se trouve situé. En même temps, elle empêche de formuler des questions ou des réponses qui ne présentent pas un intérêt vital pour l'homme contemporain. En d'autres termes, elle met le théologien en prise directe avec l'homme actuel et sa culture. Ceci signifie que le théologien ne saurait développer une théologie de la création sans d'abord se situer par rapport aux questions fondamentales posées par les sciences et la philosophie de la nature.

Pour ce faire, G. Siegwalt s'est efforcé, avec raison, d'affiner et de préciser la méthode de la corrélation. D'entrée de jeu[4], le dogmaticien de Strasbourg affirme la *priorité essentielle de droit qu'il convient d'accorder à la foi* engendrée par la révélation divine à l'humanité, plus spécialement, à Israël et en Jésus le Christ[5]. Cette vérité révélée est fondée dans la vérité d'un Dieu qui se fait connaître tout à la fois comme créateur et rédempteur de l'univers entier. Mais la foi ne se suffit pas à elle-même. Elle est toujours reçue dans l'historicité humaine, et donc liée à notre expérience du réel. La foi, et par voie de conséquence, l'Église et la théologie, ne peuvent être comprises qu'à partir d'une auto-compréhension humaine de la réalité. La foi n'opère pas moins un tri constant dans l'expérience empirique, jetant sur celle-ci un regard critique et valorisant ce qui la fonde et la conforte. Elle parie pour une continuité entre le monde et Dieu, sans pour autant

4. Cf. I/1, 53-104, mais aussi III/1, 9-31. Dorénavant, nous indiquerons simplement par des chiffres entre parenthèses les références à ces volumes.

5. La notion même de révélation divine et son rapport avec la réalité humaine comme avec les religions non chrétiennes est précisée et longuement explicitée en I/2.

ignorer leur différence et leur autonomie propres. Réalité révélée et réalité empirique se rapportent l'une et l'autre à la vérité essentielle, qui est Dieu lui-même. Que Dieu soit créateur et rédempteur du monde, voilà ce qui fonde cette coordination ou corrélation entre la foi et la réalité empirique.

En second lieu, Siegwalt distingue deux démarches — *prophétique* et *sapientiale* — qui sont à l'œuvre dans la théologie. La démarche prophétique consiste en une interpellation de la réalité empirique par la vérité révélée. La démarche sapientiale est basée sur l'expérience de la réalité et son appréhension par la raison humaine. Nous verrons plus loin comment G. Siegwalt conçoit la coordination de ces deux démarches au plan de la cosmologie. Pour l'instant, il suffit d'apercevoir que celles-ci ne peuvent que s'impliquer l'une et l'autre, qu'elles sont à la fois nécessaires et complémentaires. La démarche prophétique interpelle la réalité divine au nom de la révélation humaine et la démarche sapientiale vient corriger la démarche de foi chaque fois que celle-ci ignore, ou même nie, la réalité empirique et historique, toujours changeante, dans laquelle elle s'incarne. Siegwalt refuse donc tout dualisme et toute confusion entre foi et raison[6], comme entre foi et réalité.

Le rapport entre foi et raison est ainsi un rapport réciproquement critique, ce qui fait que la méthode de corrélation entre théologie, philosophie et sciences ne peut être elle-même que *réciproquement critique*. Dès lors, quel est, du point de vue de la foi, le critère décisif qui permet à l'une comme à l'autre d'opérer un discernement critique? Il réside, nous dit Siegwalt, dans *la théologie et la méthode de la récapitulation*. La foi chrétienne est fondée en premier lieu sur le dessein de salut de Dieu: récapituler toutes choses dans le Christ à travers son incarnation, sa mort et sa résurrection (*Ep 1*, 10; *Jn 1*, 1-14). La réalité tout entière (cosmos et ensemble de l'humanité) n'est pas seulement fondée dans le Christ et assumée par celui-ci: elle est encore *transfigurée* et portée par lui vers un accomplissement et un achèvement. «La théologie de la récapitulation est une théologie de la finalisation du monde en Dieu sur la base d'une théologie de la fondation du monde en Dieu» (I/1, 104).

6. Cf. notamment I/2, 93-95 et, sur le concept même de raison, I/2, 49-92.

II. - La connaissance du réel dans sa totalité

Dès le seuil du cinquième volume est posée une question fondamentale, sous-jacente au déroulement ultérieur du volume, et à vrai dire de tout le système théologique de Siegwalt. Il n'existe pas, dit-il, de cosmologie scientifique ou philosophique qui ne cherche pas à poser et à penser la réalité comme un tout (p. 12). Toute pensée cohérente ne peut que chercher à penser l'ensemble des étants et du réel, comme une totalité et une unité. Mais est-il vraiment possible de penser le réel comme totalité? Cette question ne semble pas préoccuper l'A., puisqu'il vient de poser comme axiome indémontrable l'idée qu'il ne saurait y avoir de pensée cohérente autrement que comme pensée totalisante et globalisante.

Ce que Siegwalt dénonce par contre comme une illusion dangereuse, c'est la tentation de vouloir *maîtriser, dominer la réalité* à partir d'un système de pensée qui se voudrait fermé, saturé, imperméable à toute ouverture de ce réel sur un au-delà de lui-même, un mystère de transcendance, le mystère même de l'Être ou de Dieu. Cette observation amène de prime abord l'A. à dénoncer l'impérialisme de la pensée scientifique, ou plus exactement scientiste, qui cherche à morceler le réel pour mieux le dominer, mais aussi à l'enfermer dans des sciences particulières qui s'interdisent tout dialogue entre elles, et à plus forte raison avec l'éthique, la philosophie et la théologie. Siegwalt ne se montre pas tendre à l'égard de cette pensée objectivante et pseudo-scientifique. En effet, quel est l'envers du renoncement à la pensée systématique ouverte (dans des limites évidentes) à la totalité du réel? C'est le morcelllement de la culture, c'est l'idéologie pernicieuse du partiel, l'orgueil de la modestie affichée, la tour de Babel et l'absence d'une langue commune (III/1, 12).

Siegwalt juge positive et constructive toute pensée ouverte à la totalité du réel. Il se réjouit de ce que les sciences et la philosophie contemporaines cherchent à se libérer des entraves imposées par une épistémologie positiviste ou néopositiviste bornée. Il salue en particulier l'avènement d'une pensée systémique qui prend non seulement acte de la prodigieuse complexité du réel, mais encore de l'unité différenciée des étants, du jeu dialectique qu'introduit le double principe de séparabilité et de non-séparabilité des étants. À cet égard, Siegwalt reprend à son compte la distinction opérée par Tillich entre d'une part une raison technicienne et fonctionnaliste qui cherche à contrôler et à maîtriser le réel à l'aide d'outils ou de modèles analytiques et conceptuels, et

d'autre part une raison ontologique et holistique, soucieuse de saisir la réalité dans sa totalité et son caractère auto-transcendant d'ouverture à un au-delà d'elle-même. Siegwalt plaide ici, comme dans ses deux premiers volumes, pour une complémentarité et un dialogue entre ces deux aspects de la raison humaine.

Pour notre auteur, il n'est donc pas question de tourner le dos à la science. Il convient seulement de l'aider à se libérer elle-même de ses propres entraves épistémologiques et méthodologiques et à interpréter ses résultats de manière ouverte au caractère auto-transcendant de toute réalité. Sur cette base, une alliance devrait être possible entre science et théologie (III/1, 78-80). Siegwalt n'hésite pas à ouvrir cette voie en procédant lui-même à une relecture synthétique et critique des résultats des sciences contemporaines.

III. - Une relecture critique et théologique des sciences contemporaines

Cette relecture se fait en deux étapes. En premier lieu, Siegwalt cherche, de façon utile et judicieuse, à clarifier certains concepts fondamentaux sur lesquels repose son enquête, tels ceux de cosmologie, pantologie, cosmos, physis, nature, technique et travail, monde mécaniciste et monde comme totalité, création[7]. Puis, avec bonheur, il dresse un inventaire systématique et critique de nos connaissances actuelles relatives à la cosmologie scientifique, à l'écologie et à l'économie. Dans ce but, il a contacté et dialogué avec des chercheurs de l'Université de Strasbourg et lu un nombre impressionnant d'ouvrages spécialisés, qu'il résume avec une capacité de synthèse peu commune. À ce propos, il souligne avec raison que la théorie du Big Bang n'est encore qu'un modèle explicatif très provisoire, soumis à des révisions ou modifications ultérieures, modèle impossible à vérifier, puisque l'histoire même de notre cosmos est aujourd'hui reconstruite à partir de lui et fondée sur lui (III/1, 81).

Ce qui l'intéresse particulièrement, c'est le pari de la cosmologie contemporaine à propos de l'unité du réel. Celle-ci affirme non seulement une continuité entre les domaines du physique, du biologique et du psychique, mais encore une compatibilité entre *cosmos* et *anthropos*, un indéniable rapport dialectique et un jeu

7. III/1, 33-46.

de correspondances entre l'énergie-matière que nous observons et l'esprit humain qui permet d'observer ce réel (principe anthropique). La science elle-même nous conduit donc aujourd'hui à poser au point de départ de notre connaissance un principe de non-séparabilité de l'énergie-matière et de l'esprit (III/1, 85).

Ce principe d'intelligibilité de l'univers amène à s'interroger sur la place de l'homme dans l'univers, sur la *finalité du cosmos*, apparemment coordonné à l'homme. Par delà cette question se pose également celle de la possibilité d'un tel univers et de l'être humain comme être capable de comprendre et d'agir sur ce cosmos. Cette dernière question renvoie à celle de Dieu, non pas comme Être suprême et dernier, situé au bout du réel ou d'une longue chaîne causale, mais plus originairement comme fondement du réel, posé et se posant avant toute preuve ou hypothèse de recherche (III/1, 88).

Plus originale et plus interpellante m'apparaît une autre question fondamentale dégagée par Siegwalt de sa relecture critique de la physique contemporaine. En effet, celle-ci présente l'univers comme foncièrement instable. Son ordre surgit, selon I. Prigogine, de manière imprévisible, en vertu de brusques sauts ou failles engendrés par des désordres ou structures dissipatives constatables tant au plan de l'infiniment grand que de l'infiniment petit. Cet ordre est toujours en train de se défaire, d'évoluer vers des entropies négatives, l'être humain n'échappant pas à cette instabilité fondamentale du cosmos. L'esprit, ajoute Siegwalt, y introduit un facteur de perturbation, tant dans un sens créateur que destructeur. En effet, l'esprit est seul à pouvoir et devoir répondre de ses actes. En lui se rencontrent de manière unique liberté et responsabilité.

Du même coup surgit la question éthique et métaphysique du *mal*. Il existe sans doute un mal ontique inhérent aux dérèglements et aux instabilités propres au cosmos. Mais l'être humain introduit des déséquilibres dont il est auteur et agent responsable. C'est le mal éthique ou mal proprement dit, que la science ne saurait ignorer, ni chercher à résoudre par ses seuls moyens. Le mal causé par l'homme ne peut qu'être replacé dans un cadre plus général, éthique, philosophique et religieux (III/1, 90-91).

Siegwalt procédera de même dans son analyse des données propres à la biologie ou à l'économie contemporaines. Il s'attache à chaque fois à montrer les points névralgiques où ces sciences posent des questions fondamentales, métaphysiques ou éthiques, qui dépassent largement leur propre champ d'investigation et leur

propre méthodologie. Avec la biologie se pose bien sûr la question du sens de l'évolution des espèces et de la fin de l'homme. La notion de hasard invoquée à ce propos par J. Monod ne revient-elle pas finalement à un refus de penser les questions dernières relatives au sens de notre existence? Les développements récents de la technologie et de l'économie posent des questions éthiques qui mettent en jeu tant la survie même de l'hommme que la juste répartition des biens et des richesses. Technologie et économie de libre marché sont devenues les valeurs fondamentales de notre société humaine, l'idéologie dominante de notre civilisastion occidentale.

Nous nous heurtons ici encore au phénomène de l'absolutisation et de l'idolâtrie de la science, tout comme du dualisme épistémologique qui structure l'ensemble de notre conception du monde. Travail, argent, économie sont devenus des fins en soi, des «puissances» au sens biblique du mot, qui aliènent l'homme et détruisent son environnement. La raison technique est à ce point absolutisée qu'elle éclipse totalement l'exercice d'une raison éthique et ontologique. Le respect de l'homme en tant qu'homme et du droit des pauvres est bafoué au nom d'une intelligence purement technicienne et fonctionnaliste (III/1, 92-132).

Face aux limites inhérentes à l'épistémologie et à la méthodologie des sciences, nous sommes donc confrontés à la nécessité d'approcher le réel d'une autre manière, de façon tout à la fois pluridimensionnelle et totalisante. Pour le dogmaticien de Strasbourg, deux approches sont possibles en ce domaine, et il n'y a lieu de les exclure ni l'une ni l'autre. La première relève d'une démarche essentiellement sapientiale: c'est celle d'une cosmologie philosophique ou ontologique, que Siegwalt nomme encore «philosophie de la nature». La seconde est religieuse. Elle relève d'une démarche de foi qui, lorsqu'elle s'appuie sur la révélation de Dieu à Israël et en Jésus le Christ, peut être qualifiée de démarche prophétique. Reprise à un niveau critique et systématique, en rapport dialectique avec les questions soulevées par les sciences et la philosophie de la nature, elle peut être dénommée aussi «cosmologie théologique» et même «science religieuse et théonome de la nature».

Cherchons donc à préciser les tâches complémentaires que Siegwalt assigne à la cosmologie philosophique et à la cosmologie théologique.

IV. - Pour une cosmologie ontologique

La cosmologie ontologique a pour tâche, nous dit Siegwalt, de reprendre les questions posées par la science à partir de la question même de l'Être qui, au fondement de tout ce qui est, est le principe et la fin de toutes choses (III/1, 135). Elle est une pensée unitaire et globalisante fondée sur l'expérience humaine du réel au sens d'*experientia,* expérience vécue et pensée par une raison responsable, une raison fonctionnelle certes, mais jamais séparée de la raison ontologique[8]. Sa tâche la plus urgente à l'heure actuelle, estime Siegwalt, est de développer une philosophie de la nature pour notre temps, le concept de «nature» étant éclairé par celui de l'Être. Cependant l'Être ne saurait être pensé, ainsi que les métaphysiques classiques l'ont trop souvent entrepris, comme situé en dehors ou au-dessus du réel, mais au contraire comme engagé dans la nature sensible, comme dimension ultime de transcendance et de sens au cœur même de notre immanence, dans, avec, à travers et à partir de celle-ci.

Aujourd'hui comme hier, le concept d'être demeure donc le principe métaphysique d'intégration qui permet à la philosophie de penser le réel dans son unité et sa totalité. En ce sens l'Être peut fort bien être nommé «Dieu», mais avec cette réserve que le mot «Dieu» ne se réfère ici à aucune tradition religieuse déterminée, notamment à un Dieu personnel ou créateur. La philosophie, en effet, à la différence de la théologie, ne part pas de la foi, mais de la raison totale, ontologique. Elle est toujours anté-religieuse. Dieu n'est pas posé par elle autrement que comme principe et fondement de tout ce qui est. La théologie n'a pas à s'en offusquer. «La théologie n'a pas le monopole de la question de Dieu. Elle partage cette question de Dieu avec la philosophie en tant qu'ontologie» (III/1, 142)[9].

Cette affirmation a de quoi surprendre bien des lecteurs à une époque où la plupart des systèmes philosophiques contemporains prétendent précisément pouvoir se passer de l'hypothèse «Dieu» et même du concept d'être comme fondement et principe de tout ce qui est. Mais l'auteur, tout comme P. Tillich dont il est ici l'épigone, persiste à penser que l'Être, en tant que fondement de tout ce qui est et du sens des choses, est l'objet même de la pensée philosophique. Pour Siegwalt, comme pour Tillich, une pensée phi-

8. Cf. I/2, 15ss et 82ss.

9. **Pour toute cette question d'une nouvelle quête métaphysique de l'Être, on lira III/1, 136-142, mais aussi I/1, 170-172 et I/2, 12-36.**

losophique qui renonce à être une ontologie, ne peut que devenir insignifiante et impuissante. Elle perd alors toute relation avec la vérité qui est précisément l'expérience du réel saisi comme totalité signifiante. L'Être, bien que transcendant, et par là aporie de toute pensée, est ce qui sous-tend et meut toute pensée. Le fait de nous trouver pris dans une situation existentielle marquée par la finitude et l'oubli de l'Être ne supprime pas pour autant la question de l'Être lui-même: pourquoi y-a-t-il quelque chose plutôt que rien? Sur quel principe ou réalité dernière repose tout ce qui est?

Il n'empêche que nous sommes en droit de poser à Siegwalt les deux objections suivantes. La première: la philosophie est-elle encore en mesure aujourd'hui de se présenter comme une métaphysique, ou pour le moins, comme une ontologie phénoménologique? La seconde: quel intérêt avons-nous encore aujourd'hui à nous référer à un Dieu de la métaphysique? Le Dieu de la foi ou des religions ne suffit-il pas?

V. - De la pertinence d'une image religieuse du monde

Toute religion, observe Siegwalt, véhicule avec elle une image primitive, mythique du monde, et il est de bon ton aujourd'hui de considérer toute représentation religieuse du monde comme archaïque et dépassée. Lui-même voudrait nous persuader du contraire. Pour lui image mythique ou religieuse du monde et image scientifique ne se situent pas au même plan, et constituent deux approches du réel non pas rivales ou concurrentielles, mais au contraire complémentaires et compatibles.

Il suffit de réfléchir à la fonction première du mythe qui est de nous révéler ce qui est le fondement et la fin des choses, autrement dit la transcendance qui les porte. Mettre en cause le mythe, c'est se fermer à ce qu'il révèle, à savoir une conception globale du monde, et partant se fermer à la question de l'Être ou de Dieu. Nous ouvrir à la conception mythique, primitive des choses, c'est comprendre le sens de la dimension ultime ou de transcendance du réel (III/1, 143).

Mais le mythe est aussi, Siegwalt le concède, explication pré-scientifique du monde. À l'instar de la science moderne, il cherche à s'assurer une certaine maîtrise du réel par le biais d'une raison formelle et la recherche de causes secondes ou naturelles. À ce niveau; la conception mythique du monde se trouve totalement dépassée par l'approche scientifique. Le mythe ne conserve

pas moins un avantage certain par rapport à notre appréhension des choses. En lui la raison analytique et formelle se trouve toujours ordonnée à la raison ontologique. La connaissance mythique reste en tout état de cause existentielle et pratique. Elle inclut par ailleurs des données élémentaires ou fondamentales de la nature qui ont un sens permanent, bien qu'elles soient totalement méconnues ou même ignorées par l'*épistèmè* contemporaine qui a à ce point absolutisé la raison formelle et objectivante qu'elle en est venue à se passer de toute démarche authentiquement sapientiale et éthique (III/1, 144-145). C'est pourquoi Siegwalt nous invite, non pas certes à revenir vers une conception primitive et mythique du monde, mais du moins à nous orienter dans la même direction que celle-ci.

Suite à ces réflexions, le dogmaticien strasbourgeois revient sur la nécessaire complémentarité entre une démarche sapientiale et une démarche prophétique. Il manque aujourd'hui à la théologie comme aux sciences une philosophie de la nature qui rende attentif aux questions fondamentales qui se posent à l'homme contemporain dans sa relation avec son corps propre comme avec son environnement naturel. Une théologie de la nature ne peut être développée pleinement sans avoir comme vis-à-vis une philosophie de la nature et, inversement, une philosophie de la nature a besoin d'avoir face à elle une théologie de la nature qui lui rappelle que l'homme se trouve existentiellement coupé du fondement de son être et a besoin de la révélation, d'une parole prophétique, pour connaître un Dieu vivant, créateur et rédempteur de l'univers.

Une philosophie de la nature qui se couperait d'un vrai Dieu, fondement de l'Être, «transcendance de la transcendance», risque, tout comme les sciences contemporaines, d'absolutiser ses propres représentations et de tomber dans l'idolâtrie. Thomas d'Aquin voulait que l'ordre de la nature précède celui de la grâce et de la révélation. Siegwalt pense que, dans la conjoncture actuelle, théologie et philosophie de la nature ont besoin de se déterminer réciproquement. Il lui paraît urgent, à cet égard, de développer une cosmologie théologique qui dénonce l'athéisme méthodologique, mais aussi ontologique, sur lequel repose notre *épistèmè* contemporaine. Cet athéisme s'est historiquement développé en raison du caractère obscurantiste et impérialiste manifesté naguère par les milieux théologiques à l'égard de la science. Mais cet athéisme a pris de nos jours un caractère purement idéologique et idolâtrique qui, comme nous l'avons vu, empêche la science de s'ouvrir à la dimension dernière de transcendance du

réel. Celui-ci n'est plus tenable aujourd'hui; il peut être comparé à la statue aux pieds d'argile décrite dans le livre de Daniel. Cosmologie ontologique et cosmologie théologique doivent donc aider la science et toute notre culture contemporaine à poser de nouveaux fondements[10].

Une cosmologie théologique ou une théologie de la création articulée à une cosmologie ontologique devrait nous amener ainsi à développer une science religieuse et théonome de la nature, c'est-à-dire suscitant une vraie science inspirée par la raison ontologique, fondée elle-même dans la foi (III/1, 161-168).

VI. - Bilan et évaluation critique

Le projet, présenté par G. Siegwalt, d'unir théologie, philosophie et sciences de la nature se révèle, malgré certaines références passéistes, un projet révolutionnaire et ambitieux. Il dépasse de loin le simple programme d'une théologie de la corrélation, tel que Tillich l'avait proposé dans sa période américaine. Il rejoint plutôt le programme que ce dernier avait esquissé dans sa période allemande, d'abord lors de sa conférence de 1919 sur l'*Idée d'une Théologie de la Culture*, et avait ensuite plus amplement dessiné dans son *Système des Sciences* (1923) et sa *Philosophie de la Religion* (1925). Tillich croyait encore alors à la possibilité pour la culture, et donc également pour les sciences et la philosophie, de s'orienter, à partir de leurs propres ressources et présupposés, vers une *théonomie*, c'est-à-dire la prise en compte de la dimension de transcendance inscrite dans le réel lui-même.

Pas plus que Tillich avec l'avènement des idéologies totalitaires, Siegwalt ne se fait d'illusion à ce sujet. En cette fin du deuxième millénaire, il ne pense pas moins que la science et le monde modernes sont arrivés à un point où la question d'une réorientation de notre culture vers la théonomie est devenue une question de vie ou de mort. Ou nous continuons à persévérer dans la voie d'un athéisme méthodologique et ontologique, et la science va continuer à détruire l'homme et son environnement. Ou nous cherchons à nous libérer du dualisme pernicieux qui a dressé l'une contre l'autre science et foi, raison et révélation, et nous parviendrons à reconstruire notre société et la science sur de

10. Pour tout ce paragraphe, cf. III/1, 142-152. Concernant «la crise des fondements» dans notre société contemporaine, voir I/1, 9-16 et 164-168 notamment.

nouveaux fondements et une nouvelle théonomie, où la théologie ne sera plus la reine des sciences, mais leur servante. La théologie aujourd'hui n'a pas d'autre choix que celui de s'atteler à cette tâche immense qui consiste, en union avec les sciences et la philosophie, à aider notre post-modernité à poser de nouveaux fondements.

La mission que Siegwalt assigne à la théologie peut paraître démesurée, hors de portée ou utopique. Mais la question critique fondamentale que j'aimerais poser ici est plutôt celle des moyens à mettre en œuvre pour développer cette science nouvelle fondée sur une cosmologie ontologique de nature théonome. Sur ce point, j'avoue franchement être déçu par les 115 dernières pages de ce cinquième volume consacrées à l'élaboration d'une telle cosmologie. J'ai admiré certes la dextérité et la perspicacité avec laquelle Siegwalt cherche à dégager ce qu'il décrit tour à tour comme les données élémentaires de la nature, ses différents niveaux et l'espace comme catégorie fondamentale de la nature (III/1, 170-283). Mais je n'ai cessé aussi de m'interroger sur la validité et la fécondité des concepts qui sont mis en œuvre dans cette analyse.

Ainsi quelle validité et quelle portée ont encore les concepts de la raison philosophique lorsqu'ils sont utilisés non seulement pour unifier et articuler les divers domaines de notre connaissance, mais encore pour décrire le réel dans sa dimension ultime, proprement nouménale? On connaît la réponse de Kant, donnée dans sa finale de la *Critique de la Raison pure*, et la tentative de Hegel pour retrouver le mouvement même de la vie et du réel à partir de concepts utilisés de manière dialectique, dans le respect des polarités tensionnelles et antithétiques qui animent celui-ci. Paul Tillich, et, à sa suite, Gérard Siegwalt, s'y risquent à leur tour. Mais la question demeure.

Lorsque nous nous efforçons de penser le réel dans sa totalité et son unité, nos concepts prennent une telle extension universelle et abstraite qu'il devient impossible de les vérifier au plan empirique, et plus simplement de les réfuter par des contre-exemples. Nous nous heurtons aux limites de notre langage, qui sont aussi celles de la pensée. D'où le scepticisme de Wittgenstein et de notre *épistèmè* postcritique: ce qui ne peut advenir au langage, ne faut-il pas le taire? ou tout au moins nous contenter de le signifier par des actes ou comportements d'ordre esthétique ou éthique, qui ont valeur de «paraboles» ou de «signes» pointant vers un au-delà d'eux-mêmes?

Je m'interroge d'autant plus sur la validité et la crédibilité des concepts mis en œuvre dans les dernières pages de ce cinquième volume que ceux-ci sont illustrés par des références ou des exemples tirés de conceptions cosmologiques de caractère syncrétiste et archaïque, telles l'alchimie, l'astrologie, la théosophie ou l'anthroposophie de Rudolf Steiner. Ces divers systèmes de pensée, y compris celui du Nouvel Âge, ont ceci de commun qu'ils recherchent tous un jeu de correspondances, d'équivalences, entre microcosme et macrocosme, monde visible et monde invisible. Ceci est certes interpellant pour notre *épistèmè* contemporaine. Que l'on pense ainsi aux dernières découvertes en matière de biogénétique (clonage). Il me semble cependant que c'est avec beaucoup de discernement et de réserves que notre post-modernité peut s'inspirer de ces visions unitives et mythiques du monde, et qu'un dialogue fécond peut s'instaurer en ces matières entre théologie, philosophie et sciences. En particulier, il me paraît essentiel de maintenir à la fois une tension et une coordination entre *experientia* (l'expérience vécue) et *experimentum* (l'expérimentation et les techniques de contrôle scientifique)[11].

Siegwalt n'en a pas moins raison de nous rendre attentifs à ce fait qu'une des questions décisives qui se trouve posée à la théologie, à la philosophie et aux sciences, à l'aube du troisième millénaire, est celle de savoir comment nous pouvons penser et dire le mystère d'une transcendance inscrite au cœur de notre immanence. Et nous nous devons de saluer avec reconnaissance l'audace et la compétence avec laquelle notre collègue strasbourgeois a cru devoir rouvrir le dialogue entre science, philosophie et théologie, en développant une cosmologie à orientation ontologique avant même de présenter une théologie de la création pertinente pour notre temps. Le cinquième volume de la *Dogmatique* de G. Siegwalt doit être considéré, nonobstant les réserves que nous avons exprimées, comme une des œuvres intellectuelles les plus marquantes de notre fin du vingtième siècle.

F-34830 Jacou
2, rue de la Grimaudière

Jean-Paul GABUS
Professeur honoraire à la Faculté univ. de théologie protestante de Bruxelles

11. Cf à ce sujet I/2, 15ss et III/1, 65-70.

Sommaire. — Le cinquième volume de la *Dogmatique* de G. Siegwalt, une cosmologie théologique, est présenté à partir de la méthode et des principes épistémologiques développés par l'A. dans ses deux premiers volumes. Le bilan est largement positif, mais le dialogue souhaité par l'A. avec la science contemporaine nous paraît handicapé par sa dépendance excessive à l'égard de modes de penser peu compatibles avec celle-ci (anthroposophie et théosophie).

Summary. — This presentation of the fifth tome of G. Siegwalt's *Dogmatique* (a theological cosmology) follows the method and the epistemological principles which the A. develops in his first two volumes. The balance-sheet is largely positive, but the dialogue which the A. attempts with contemporary science seems to be handicaped by his excessive reliance on thought-processes like anthroposophy and theosophy.