NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

95 Nº 9 1973

L'avenir de l'oecuménisme d'après les promesses du présent

V. VAJTA

p. 976 - 1000

https://www.nrt.be/es/articulos/l-avenir-de-l-oecumenisme-d-apres-les-promesses-du-present-1248

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Aux frontières de la théologie

À PROPOS DE « LA FÊTE SCIENTIFIQUE » DE GEORGES THILL *

Quel théologien n'a pas, un jour ou l'autre, été sensible aux critiques adressées à son discours, lorsqu'elles lui venaient de chrétiens engagés ? « Quel sens ont vos considérations sublimes ou subtiles pour notre vie, nos options, nos combats ? » Si l'audience de sa parole décroît, il est trop facile d'en accuser la désintégration de la foi et de la vie chrétienne. S'il ne « parle » plus, c'est toujours qu'il échoue, car son rôle n'est pas simplement de redire le mystère inépuisable de Jésus-Christ — le même hier, aujourd'hui et toujours — mais de répondre aux exigences de compréhension qui surgissent dans la manière de vivre la foi chrétienne en un temps et en un lieu donnés. La théologie n'est pas une tâche intemporelle, elle veut montrer comment le christianisme est pensable et vivable, ici et maintenant. Ou si l'on veut, elle articule en discours la manière dont l'Evangile de Jésus-Christ se montre porteur de sens et de vie dans notre monde, aujourd'hui.

A cette exigence, les théologiens peuvent correspondre de façons très diverses, selon leurs dons propres et aussi selon leur interprétation des besoins actuels. Certains, sensibles au renouveau charismatique, observent à quel point la faim spirituelle de notre temps requiert une nourriture solide. Ils s'efforcent de revenir à l'essentiel du message, en des termes aussi proches que possible de l'Ecriture elle-même. D'autres sont impressionnés par les progrès de nos connaissances, surtout en ce qui touche l'homme et la société. Ils voient le bénéfice que la théologie peut tirer de ces acquisitions, comme ce fut toujours le cas dans le passé, pour une meilleure connaissance de son objet propre. En même temps, ils sont alertés par le soupçon que jettent sur le christianisme les idéologies qui dominent ces champs nouveaux du savoir : néo-positivisme en analyse linguistique et en certaines formes de structuralisme, marxisme plus ou moins classique en maintes écoles de sociologie, pour ne mentionner que deux exemples. Ils entrevoient bien la « fonction d'exorciste » que peut exercer la communauté chrétienne en de tels cas, à condition de se faire entendre.

D'autres théologiens reconnaissent la vérité d'une critique sociologique qui manifeste le rôle caché de leurs théories au service de l'ordre social régnant. Ils redécouvrent la portée politique ou révolutionnaire du message évangélique, son orientation vers un avenir ouvert par la Résurrection à des promesses qui dépassent tout espoir simplement humain, mais aussi le don qu'il contient d'une Présence offerte dès aujourd'hui à la contemplation et à la fête.

Derrière les courants ainsi évoqués, le lecteur n'aura pas de peine à placer un ou plusieurs noms de théologiens contemporains. Mais notre propos n'est pas de tracer les avenues de la théologie actuelle. Il est plutôt de situer un essai théologique d'un genre assez neuf.

Les recherches mentionnées ont toutes leurs limites. La moindre n'est pas leur relative abstraction. C'est un des reproches qu'on peut faire, et qu'on a

---

* G. THILL, *La fête scientifique*. D'une praxéologie scientifique à une analyse de la décision chrétienne. Coll. Bibliothèque de Sciences religieuses. Paris, Aubier-Montaigne, Editions du Cerf, Delachaux & Niestlé, Desclée De Brouwer, 1973, 296 p.

faits à la théologie politique et même à la « théologie de la libération », d'en rester à des généralités, de ne guère dépasser les affirmations programmatiques. Mais s'il s'agit de manifester comment l'Evangile peut faire vivre en une situation donnée, le point de départ obligé n'est-il pas l'analyse de cette situation et même, avant cette analyse, l'engagement dans une *pratique* correspondant aux exigences de ce temps et de ce lieu ? N'est-ce pas en *faisant* la vérité qu'on vient à la lumière ? La théologie qui naîtrait de là serait consciemment, délibérément particulière, liée à la situation. Particulière, toute théologie l'est d'ailleurs, bien qu'on l'oublie parfois. Peut-être même une telle théologie se caractériserait-elle par son aspect inachevé. Elle viserait moins à déployer la totalité d'un contenu (un peu comme le faisait Teilhard de son point de vue d'anthropologue), qu'à définir l'orientation d'une démarche sans cesse reprise et ses coordonnées essentielles. En d'autres termes, cette théologie situerait le lieu où une pratique sociale, l'engagement dans une tâche humaine, accède au discours où se manifeste sa portée chrétienne. Elle définirait les conditions auxquelles ce discours doit satisfaire pour être efficace et cohérent du point de vue de la foi en Jésus-Christ.

Or c'est là tout l'intérêt de l'« essai » de Georges Thill. On sait qu'un ouvrier-prêtre n'est pas la même chose qu'un « prêtre-ouvrier ». Semblablement, Georges Thill n'est pas un théologien qui s'intéresse aux sciences, mais un physicien qui voit la nécessité de faire de la théologie à partir de ce qu'il fait et de ce qu'il vit. Il part de son engagement dans une recherche très spécialisée en physique nucléaire, il en manifeste le sens par une analyse de ses conditions pratiques de possibilité, il l'interprète théologiquement en référence à une communauté particulière qui est pour lui le lieu premier de vérification chrétienne.

Sa démarche se situe donc « sur les frontières » (p. 11). Elle ne cherche pas seulement à mettre en corrélation (comme l'aurait fait un Paul Tillich) certaines acquisitions de la culture et les données de la révélation chrétienne, elle vise à articuler organiquement le discours théologique à une praxis chrétienne, à la fois dans sa dimension « humaine » (sociale, culturelle, politique ...) et ecclésiale ou communautaire. C'est ce que nous voudrions montrer en retraçant un peu plus en détail le parcours de cet ouvrage, avant de signaler l'un ou l'autre point où il devrait être complété, à notre avis.

*
* *

Le théologien n'est pas habitué, lorsqu'il ouvre un livre de « science religieuse », à trouver d'abord cinquante pages parsemées de diagrammes et qui l'initient sans complaisance vulgarisatrice, mais avec un effort évident pour être accessible au profane, à une recherche en physique des hautes énergies. Que se passe-t-il lorsque des équipes de chercheurs s'attaquent à l'étude de certaines particules élémentaires ? Très précisément : lorsque l'on bombarde une cible de deutérium à l'aide d'un faisceau de mésons K positifs soumis à une impulsion de trois milliards d'électron-volts à la vitesse de la lumière (en abrégé : K^+d à 3 GeV/c) ?

Ce qui se passe, c'est que l'on accumule d'abord des données à l'aide d'équipements extrêmement coûteux, au C.E.R.N. de Genève. Le faisceau utile de mésons K^+ est produit à partir d'un puissant accélérateur, le synchroton à protons, il est dévié, filtré, orienté vers une « chambre à bulles » remplie de deutérium liquide, qui a la propriété de visualiser les « événements physiques » (chocs de particules, déviations de trajectoires, formation de trajectoires à plusieurs branches) en permettant de photographier la trace qu'ils laissent.

La recherche a consisté ensuite à étudier, par des méthodes statistiques et à l'aide d'ordinateurs, les événements fixés sur 90.000 groupes de trois clichés simultanés, lesquels avaient été répartis entre trois équipes de physiciens, une au C.E.R.N. de Genève, une au *Max Planck Institut* de Munich, la troisième au Laboratoire inter-universitaire belge des Hautes Energies à Bruxelles, dont faisait partie l'auteur du livre.

Nous ne détaillerons pas ici l'opération technique (p. 29-58) ni l'analyse de l'expérience (p. 59-77). Ceux qui s'intéressent à la question peuvent trouver une présentation plus développée de cette partie de l'ouvrage (et de la seconde) dans l'article qui lui est consacré par André van der Beken et Elisabeth Francken : *La Fête au laboratoire,* dans la *Revue Nouvelle,* t. 57, mars 1973, 331-346. La description montre très clairement les multiples choix que doivent faire ces équipes pour délimiter l'objet de leur étude, et pour maintenir en cours d'analyse, par de constantes vérifications, les marges d'approximation ou « écarts critiques » qu'ils jugent devoir se fixer afin de garder à leurs résultats une cohérence significative. Elles font bien voir aussi sur le terrain à combien de contraintes, par exemple d'outillage ou de rentabilité, une telle recherche est soumise.

Ces divers éléments sont synthétisés dans la seconde section du « Journal » de l'expérience, intitulée « Le physicien dans la communauté humaine » (p. 79-100). Section descriptive encore, mais où s'amorcent tous les thèmes importants pour la suite. La communauté des chercheurs y est observée en elle-même. On y voit l'interaction nécessaire des équipes internationales et les investissements massifs indispensables à l'élaboration de la « Big Science », où un laboratoire particulier doit forcément renoncer à une grande part de son autonomie. On y recense les contraintes qui délimitent et orientent les choix collectifs, les exigences de la vérification des opérations et des résultats, on y montre un combat collectif pour maîtriser la matière, « une aventure commune, vécue et célébrée », une aventure qui dépend de la société, en particulier par le biais des décisions politiques, et qui influence à son tour la société.

La deuxième partie est un « traitement théorique du projet du physicien » (p. 101-181). Elle consiste à remonter du système exposé à ses conditions de possibilité non seulement théoriques mais pratiques. La recherche nucléaire y apparaît comme production de cohérences nouvelles, où chaque résultat vaut avant tout comme point de départ de nouvelles recherches. Le résultat lui-même, la cohérence obtenue, n'est pas un absolu, mais un optimum qui s'apprécie en fonction des écarts qui subsistent entre l'hypothèse de départ et les données recueillies, l'écart *critique* étant le maximum de divergence que l'on peut tolérer pour que le projet garde sa consistance. La recherche apparaît donc comme un « travail sur la limite ». Son intérêt se porte plus sur le « non encore intégré » que sur l'acquis. Elle fait bon marché de ce dernier pour « mettre à la raison » ce qui lui échappe encore. Le progrès scientifique est donc non seulement « genèse organisatrice » mais encore « genèse instauratrice », la cohérence s'articulant sur des ruptures qui suscitent devant la recherche un nouvel ensemble de « possibles réels ».

Cet élément de rupture, de transgression des limites, de démiurgie, justifie la comparaison que fait G. Thill entre la démarche scientifique et ce que l'anthropologie nous apprend de la *Fête.* Pour les données anthropologiques, Thill se base principalement sur G. Bataille, R. Caillois et F. A. Isambert. La fête traditionnelle est rassemblement massif, excès permis, renouvellement périodique remédiant à l'usure du quotidien par le recours à de multiples activités collectives à fonction expressive. Elle opère donc dans la mesure où elle se situe comme un temps fort en rupture avec le quotidien. On y dépense et on s'y dépense dans une « générosité communiante »

La « fête scientifique » se rapproche de la fête traditionnelle par maints caractères. Elle est *destruction fondatrice, ouverture du champ des possibles*, refus de s'arrêter à l'acquis, dépense et promesse. Par contre, elle ne renvoie pas à un ordre originel qu'il faudrait restaurer, mais vise à instaurer des cohérences entièrement nouvelles. En outre, l'excès qu'elle se permet est toujours écart contrôlé, risqué, décidé par la communauté scientifique dans l'exercice de son pouvoir.

Pouvoir est un des termes-clés de l'ouvrage. Dans son entreprise de mise à la raison de la nature, la science expérimente son pouvoir. Mais du même coup, elle découvre sa responsabilité : vouloir faire la science est une décision éthique. On peut essayer d'y échapper, certes, en concevant son exercice comme une forme de jeu. Mais cette position de certains scientifiques, Thill la récuse (p. 173-179). C'est par le biais de l'éthique que l'acte de faire la science rencontre l'engagement de foi chez le chercheur qui est *aussi* un croyant.

En effet, vouloir faire la science est une décision qui pour lui prend appui sur l'expérience d'un sens donné à cette aventure collective (p. 186). La foi « ne fait (donc) pas alliance avec l'explication scientifique » (ce serait un nouveau concordisme), « mais avec la question que l'homme est pour lui-même. Question... que la science rend de plus en plus grave, dans la mesure où elle ne peut plus se penser uniquement en termes de savoir, mais doit désormais le faire en termes de responsabilité » (*ibid.*). Question à laquelle l'Evangile prétend bien donner une réponse, car « notre destinée est une », et une réponse qui manifeste plus radicalement la portée de l'aventure collective dont la recherche scientifique est aujourd'hui un secteur privilégié. Cette aventure n'est pas seulement la prise de pouvoir de l'homme, mais la reconnaissance de l'autre qui « me manque » et m'est « nécessaire », cet autre qui est finalement Jésus-Christ, cet autre qui est accueilli et peut être reconnu dans l'acte de faire place « aux autres comme à la condition même de l'existence de chacun » (p. 196).

Dans l'expérience de G. Thill s'opère donc la rencontre entre l'engagement du chercheur (« où la limite ne joue pas d'une manière radicale, puisque aussi bien elle n'y renvoie jamais qu'à une raison raisonnable » : p. 199) et la foi envers celui qui « ouvre sans cesse de nouveaux lieux inconnus » et l'aide ainsi à « ne jamais fermer le sens » (*ibid.*). Grâce à cette interaction vécue, il peut vivre sans dichotomie son expérience de chercheur croyant et l'exprimer en un discours suffisamment unifié, bref, faire une théologie.

Cette théologie ne s'élabore pas n'importe comment. Elle intervient comme « instance critique » du système de signification dont est porteuse sa pratique de chercheur. Mais il ne l'élabore pas seul. C'est par son engagement dans une communauté particulière de croyants qu'il peut apprécier la portée réelle de son engagement social. La validité chrétienne de cet engagement, comme du discours nouveau qu'il tient comme théologien, est d'abord reconnue et critiquée par cette communauté où il a sa référence croyante. Celle-ci regroupe des célibataires et des gens mariés dans une volonté commune de confronter et de purifier les engagements professionnels et politiques de chacun au nom de leur confession de foi (cf. p. 200).

Certes, cette communauté n'est pas isolée et vit dans une communion de communautés, l'Eglise. C'est finalement l'ensemble qui devra admettre ou rejeter le nouveau discours qui surgit ainsi ; et dans ce processus, le Magistère joue son rôle. Mais cela n'est pas premier. Le lieu de surgissement de la nouveauté est ordinairement cette communauté concrète de croyants engagés de façons diverses dans le mouvement de la société globale, expérimentant elle-même **« sur les limites », courant le risque de la « transgression » et d'autant plus attentive aux « écarts critiques ». C'est là, dans la mise en question mutuelle**

de ses membres, que la communauté fait l'apprentissage de la reconnaissance de l'Autre, de la nouveauté rendue possible par Dieu.

Le discours théologique qui naît de là se présente donc comme un moment dans un dialogue ininterrompu à la recherche du sens. Un tel dialogue comporte plusieurs temps. Du premier, le livre lui-même porte la trace : les multiples remerciements de l'introduction en sont la preuve, mais aussi le choix caractéristique des auteurs cités. Ce sont de préférence des théologiens engagés eux-mêmes dans des pratiques scientifiques, sociologie, psychologie, philosophie des sciences (ainsi Ph. Roqueplo, M. de Certeau, J. Ladrière, G. Paiement). On parle d'abord entre gens qui partagent les mêmes options de base et les mêmes recherches, pour éviter les affirmations générales qui voileraient les divergences au lieu de les laisser apparaître. Mais, en conséquence, un second temps de dialogue est requis et souhaité : celui qu'inaugure la publication du livre. Le discours avoue ses limites, il appelle explicitement « d'autres vérifications » (p. 229-231).

*
* *

Cette vérification, nous avons voulu y contribuer pour notre part en prenant la thèse de G. Thill comme fil conducteur dans un séminaire regroupant des étudiants en théologie (dix-neuf exactement) dont plusieurs avaient eux-mêmes une formation à la recherche scientifique, ainsi que plusieurs professeurs. La démarche paraissait à la fois suffisamment concrète et suffisamment formalisée pour servir de guide. Elle pouvait tenir lieu de référence précise, même si des correctifs apparaissaient devoir lui être apportés. Des esprits divers pouvaient sans trop de peine en dégager les éléments applicables à d'autres engagements que ceux du physicien. Le but serait déjà suffisamment atteint, à notre niveau, si les participants au séminaire percevaient mieux comment se justifiait théologiquement, et en référence à quelle communauté, leur engagement de vie, de travail et d'action, avec la part d'innovation qu'il comporte.

Ce séminaire a permis à un bon nombre des participants d'exprimer comment pour leur compte ils avaient été éclairés par l'itinéraire du physicien G. Thill. Il a aussi mis en relief certains éléments où sa réflexion gagnerait à être développée dans sa propre ligne. Il a enfin mieux fait voir comment d'autres démarches étaient possibles, à partir d'autres options.

Du point de vue de la méthode, l'exemple proposé permet de voir comment de nouveaux discours théologiques surgissent dans l'Eglise et se font reconnaître à côté des discours anciens et comment leur naissance est liée à une attention croyante aux événements de l'histoire, en particulier aux recherches et innovations qui se produisent dans la société globale. Cette attention croyante n'est pas seulement l'accueil par la réflexion théologique des *discours* divers constitués par des disciplines autres qu'elle-même (par exemple la physique, ou la sociologie, la psychologie, la philosophie) ; elle ne dissocie pas ces discours des pratiques qui leur donnent naissance, ni du lieu concret (ecclésial, communautaire) de leur élaboration et de leur critique. C'est seulement à cette condition que jouent à plein les solidarités dans l'action qui fournissent à la réflexion d'un individu ou d'un groupe particulier ses premiers critères de validité sociale et ecclésiale.

L'intérêt d'une telle démarche est de bien indiquer le lieu où la Parole se *vérifie* comme efficace : là où les hommes investissent leur foi, leur espérance et leur amour dans la construction de leur monde. C'est là aussi que s'observent **les présupposés que vient « juger » l'Evangile, et l'option pour un sens espéré, sens qui, pour le chrétien, s'est déjà annoncé en Jésus-Christ.**

Comme nous l'avons déjà laissé entrevoir, cette façon de pratiquer la réflexion croyante échappe aux reproches que mériterait une théologie centrée sur elle-même, ou orientée vers le passé, ou n'abordant les questions contemporaines que pour juger de l'extérieur — activité peut-être satisfaisante pour celui qui la pratique, mais vouée à l'insignifiance aux yeux de ceux à qui elle devrait s'adresser au premier chef.

En même temps, cette réflexion offre la possibilité de mettre en interaction, non pas dans un discours théologique achevé, mais dans un « processus interlocutionnaire » (p. 227), les apports de nos connaissances nouvelles sur l'homme et le monde, et les richesses de la mémoire des communautés chrétiennes. Elle rejoint ainsi en pratique les efforts de la théologie récente pour exprimer en termes d'expérience vivante le concept de Tradition. Du même coup, elle évite l'arbitraire d'une réflexion sans référence ecclésiale, puisqu'elle se soumet à une vérification constante de la part de la communauté. Peut-être est-ce aujourd'hui la seule façon de surmonter la tentation d'un silence paralysé sur les questions les plus vitales — sous prétexte qu'aucune praxis n'est neutre — et de risquer une parole qui ne soit pas naïvement idéologique ou utilisée pour des fins qu'elle récuserait elle-même.

Par ailleurs, la description d'une telle démarche théologique pourrait être développée sur plus d'un point. Il est surprenant qu'un livre sur la « Fête scientifique » accorde si peu de place à la « Fête » qu'est pour la communauté chrétienne l'eucharistie. Celle-ci nous semble le lieu privilégié où la pensée chrétienne trouve son équilibre. C'est là qu'elle peut faire confluer, au sein d'une action symbolique, la conscience que l'homme a de son histoire présente et l'orientation déterminée que le partage eucharistique ébauche et anticipe. Certes, l'expérience du Banquet eschatologique ne fournit pas aux chrétiens une prospective ou un programme. Cependant, l'imagination chrétienne de l'avenir n'y est pas laissée sans référence. La lecture des « possibles réels » peut y échapper à un humanisme clos, l'utopie s'y frayer une voie entre les contraintes du présent et une espérance qui dépasse l'horizon de nos pouvoirs.

En outre, l'ecclésiologie sous-jacente à la *Fête scientifique* gagnerait à être explicitée et complétée. Mieux que d'autres, elle pourrait mettre en évidence la fécondité des conflits, la tension nécessaire et fructueuse entre la mémoire et l'imagination chrétiennes, le rapport de symbolisation réciproque entre l'Eglise et le Monde. Elle rejoindrait ainsi à sa façon l'ecclésiologie amorcée par G. Paiement dans *Groupes libres et foi chrétienne* (Paris-Tournai, Desclée et Cie ; Montréal, Ed. Bellarmin, 1972).

Enfin, la méthode théologique pratiquée pourrait être dégagée pour elle-même, de façon à indiquer les voies de recherches analogues, à partir d'autres engagements que celui du physicien. Théologie fragmentaire peut-être, consciente du caractère provisoire de ses synthèses, langage tenu à partir d'un lieu précis dont on est conscient, mais retrouvant par là une pertinence humaine qui manque à beaucoup de généralités. Théologie qui est travail « sur les limites », disposition à faire bon marché des acquisitions du passé, expédition hors des frontières du bien connu, avec le minimum de bagages, et sans avoir pour premier souci l'« orthodoxie ». Théologie qui est « aventure festive », risque couru avec assurance, en raison d'une communion intérieure plus que d'un cadre externe. Par ces caractères, elle nous paraît apte à découvrir et saluer les ébauches d'un langage nouveau qui naît, à les faire entrer dans son jeu, à les essayer, quitte, comme toujours dans le passé, à les transformer par leur entrée dans ce jeu même. Une telle théologie, on le voit, est moins une doctrine faite qu'une parole en liberté tendant vers le discours. Celui qui la **pratique n'a jamais tout résolu, jamais tenu compte de tout. Il le sait. Cela**

ne l'empêche pas d'être peut-être, si Dieu veut, porteur d'une nouvelle vérité du Christ qui sera demain reconnue de tous.

A ce point de vue, les options de Georges Thill sont avouées. On peut en préférer d'autres, émettre des critiques, voire relever des incohérences, mais non lui reprocher de prendre parti sans s'en rendre compte. On peut juger qu'il emboîte trop le pas à une théologie de la différence, où Dieu apparaît presque exclusivement comme l'Autre, où le prochain est plus l'étranger que le frère, où la réconciliation tend à être avant tout confrontation stimulante, alors qu'elle est aussi joie de la communion qui s'ébauche. Le modèle de communauté qu'il préconise fait finalement peu de place à la « générosité communiante » qu'il voit pourtant à l'œuvre dans la Fête scientifique. Le militant y refoule trop le mystique, du moins pour mon goût. Il y a donc place pour beaucoup d'autres façons de faire. Ce serait refuser la leçon qu'il donne, que de vouloir réduire cette diversité, au lieu d'en recueillir le fruit.

B - 1040 - Bruxelles
rue de Linthout, 21

Paul TIHON, S.J.