

Institut Normand de Sciences Religieuses – Caen

**La connaissance de l'univers au service d'une nouvelle
voie vers Dieu
Pouvons-nous réenchanter le monde ?**

Par François Frémont

Mémoire pour l'obtention du Bac canonique de Sciences religieuses

1^{ère} lectrice : Marthe Mosquet

2^{ème} lectrice : Pascaline Lano

Le Mardi 2 avril 2024

*Cherchons avec le désir de trouver
et trouvons avec le désir de chercher encore*

St Augustin

Table des matières

Avant-propos	4
I. Introduction.....	5
II. Une évolution de la place de l'univers dans la pensée humaine.....	8
II.1. Introduction	8
II.2. L'univers dans l'Ancien Testament.....	9
II.3. L'univers selon William Paley	9
II.4. L'univers vu par le Concile Vatican II	10
II.5. L'encyclique Fides et Ratio	13
II.6. De l'univers à Dieu.....	13
III. Peut-on définir le mystère ?.....	14
III.1. Étymologie, définitions courantes et conséquences	14
III.1.1. Étymologie grecque.....	14
III.1.2. Définitions usuelles	15
III.1.3. Conséquences	16
III.2. Les emplois du mot mystère.....	17
III.2.1. Les mystères païens.....	17
III.2.2. Les mystères dans la Tradition chrétienne	18
III.3. Conclusion.....	21
IV. L'univers à la source d'une nouvelle voie vers Dieu.....	22
IV.1. Qu'est-ce que l'univers ?	22
IV.2. Connaissance de l'univers et connaissance de Dieu	23
IV.3. La lumière	26
IV.3.1. Que nous dit la physique sur la lumière ?	26
IV.3.2. Analogie avec la double nature de Jésus.....	28

IV.3.3. Conséquences.....	30
V. Pouvons-nous réenchanter le monde ?	33
V.1. Le désenchantement du monde	33
V.2. Qu’implique « réenchanter le monde » ?	34
V.3. L’émerveillement comme moteur du réenchantement	36
V.4. Renouveler l’émerveillement	37
V.5. La lumière comme source d’émerveillement	38
V.6. Une relecture de la résurrection : les compagnons sur le chemin d’Emmaüs	39
V.6.1. La curiosité	39
V.6.2. L’expérience	40
V.6.3. Une découverte.....	40
V.6.4. L’étonnement.....	40
V.6.5. La joie.....	41
V.6.6. La transcendance	41
V.6.7. Le renouvellement	41
V.7. Réenchanter le monde est possible.....	41
VI. Conclusion	43
Annexe A : Le mot « mystère » dans l’Ancien Testament	45
1. Mystère et μυστήριον	45
2. Secret et μυστήριον	46
3. Autres expressions grecques traduites par mystère	46
Annexe B : Le mystère chez St Paul	47
1. Lettres proto-pauliniennes.....	47
1.1. 1 Co	47
1.2. Rm	48
2. Lettres deutéro-pauliniennes	48

2.1. Col	48
2.2. Éph	49
Annexe C : Nature humaine et nature divine de Jésus	51
Annexe D : L'annonce dans le Nouveau Testament	53
Bibliographie	56

Avant-propos

L'écriture du mémoire fait suite à deux évènements de ma vie, qui se sont déroulés à des moments clé. Lorsque j'ai commencé à étudier la Bible avec, pour professeur, Michel Santier, en 1979 (j'avais 22 ans), j'ai ouvert pour la première fois de ma vie l'Ancien Testament et ai été pris de tremblements, tremblements que je ne pouvais maîtriser. C'étaient des tremblements comme ceux que l'on éprouve lorsque nous sommes en hypoglycémie, ou que nous avons faim. Les tremblements étaient clairement le signe d'une rupture dans le temps.

Je retrouvais par hasard ces mêmes tremblements en 1987 alors que je repris des études de physique. Un professeur nous parla de l'électron et, à cet instant, ma vie en fut bouleversée, à tel point que je passai trente années à étudier le devenir des électrons dans la matière, devenir faisant suite à des collisions, sans toutefois savoir, à la fin de mes années de recherches, ce qu'est un électron.

Trente années plus tard, je compris que ces tremblements étaient les signes d'un même phénomène, d'un même désir enfoui, et je commençai à faire le rapprochement entre Physique et Dieu, entre la science et la foi.

I. Introduction

« Je n'avais pas besoin de cette hypothèse », aurait dit Pierre-Simon de Laplace (1749-1827), physicien, mathématicien, politicien, à un Napoléon Bonaparte furieux qui lui faisait remarquer, à propos des cinq volumes de la « Mécanique céleste » du scientifique, qu'il n'y était fait nulle part mention de Dieu. À la fin du XVIII^e siècle, il n'est pas encore question de rupture, mais d'un fait : la science, appuyée par les mathématiques, se passe de Dieu pour expliquer le monde. Depuis, tous les progrès en physique, mathématiques, biologie, etc. seraient autant de signes qui montreraient l'inutilité de croire en quelque chose de transcendant, ou de surnaturel. Dieu devient une hypothèse superflue, et devient lui-même superflu.

La séparation entre science et religion a pris du temps à se dessiner et se concrétiser, passant par des moments d'hésitation, de compromis, avec Galilée et Newton, notamment, exemples les plus connus. Le détachement des sciences vis-à-vis de la religion catholique, à la fin du XIX^e siècle, conduit à une crise, portée par des libres penseurs, et accélérée par la révolution industrielle et les progrès scientifiques et techniques¹. Aujourd'hui, nous parlons d'une rupture, parfois d'un divorce², marqué par la dichotomie « raison positive – raison croyante ».

Le divorce a pour conséquence, entre autres, un appauvrissement de certaines disciplines : « la raison et la foi se sont toutes deux appauvries et se sont affaiblies l'une en face de l'autre », écrit Jean-Paul II³. Il ajoute, dans le même paragraphe : « Il est illusoire de penser que la foi, face à une raison faible, puisse avoir une force plus grande [...]. De la même manière, une raison qui n'a plus une foi adulte en face d'elle n'est pas incitée à s'intéresser à la nouveauté et à la radicalité de l'être ».

Dès 1979, à la suite de Vatican II, Jean-Paul II introduit l'expression « nouvelle évangélisation », préoccupé qu'il est de la sécularisation. Pour le pape, lors de son voyage en Pologne, « il s'agit d'avoir le courage d'oser de nouvelles voies parce que le contexte ou le terrain de l'évangélisation a changé »⁴. Le constat est sans appel : nous assistons à un « déclin

¹ Serge JONAS, *La révolution scientifique et technique et la fin de la civilisation européenne dans l'homme et la société*, Sociologie critique et critique de la sociologie n° 23, 1972, p. 143-152.

² Laurent-Henri VIGNAUD, *Sciences et religion, un divorce à l'amiable*, chap. 9, Histoire des sciences et techniques, XVI^e-XVIII^e siècle, sous la direction de Vignaud L.-H., Paris, Armand Colin, Mnemosya, 2020, p. 245-276.

³ Jean-Paul II, *Encyclique Fides et ratio*, §48, 1998.

⁴ Denis VILLEPELET, *Essai de problématisation de la nouvelle évangélisation*, Revue Lumen Vitae vol. LXVII, 2012, p. 143-152.

de la croyance au point qu'on peut parler d'une culture incroyante et séculière »⁵. Face à ce que nous pourrions qualifier de désenchantement, que faire ? et que dire ?

À ceci, nous pouvons déjà répondre qu'il existe au moins une raison de persévérer : la foi chrétienne se nourrit d'une espérance. Cette espérance acquise par la Révélation se doit d'être vécue, mais en utilisant aujourd'hui des formes différentes d'avant, des outils adaptés au monde actuel. Évangéliser dans le but de convertir n'est plus forcément de mise, car la conversion est une opération du cœur, donc personnelle. Il s'agit aujourd'hui de vivre notre foi dans un monde qui ne veut clairement pas de notre foi, mais qui cherche malgré tout une ou des voies. Nous sommes donc appelés à aller vers le monde, dans le monde, en son sein, tel qu'il est et en acceptant avant toute chose ce qu'il est. Mais comment accepter ceci sans désespérer ? C'est là que la parole « oser de nouvelles voies »⁶ de Jean-Paul II résonne.

Comment oser, alors que nous sommes tiraillés entre le refus du monde de revenir à l'Église et la défection de croyants au sein même de l'Église ? Dans les communautés chrétiennes, l'heure n'est pas nécessairement à la joie, à la fête, à l'émerveillement, en partie à cause de l'accoutumance aux rites, d'une routine peut-être nécessaire mais sclérosante, de la perte de crédibilité de l'Église déchirée par des affaires et des scandales qui la minent de l'intérieur.

Alors comment retrouver cet émerveillement, condition nécessaire à une vie de recherche ? Une voie nous est offerte aujourd'hui, et ceci, en fait, depuis plusieurs siècles. Cette voie est celle de la connaissance⁷, connaissance de soi, de l'autre, du monde, de Dieu. Or elle débouche inévitablement, pourvu que nous soyons sincères, et quel que soit l'objet de l'étude, sur des questions, des énigmes. Tout notre être est tourné vers des mystères, finalement. Sans mystère, nous n'aurions pas besoin de chercher.

Dans ce mémoire, nous voulons creuser la voie de la connaissance de l'univers, au travers de ses mystères, capable de nous conduire aux mystères de Dieu, d'ouvrir une autre voie vers

⁵ *Ibid.*, p. 146.

⁶ Jean-Paul II, op. cité, §48, 1998.

⁷ La connaissance dont nous parlerons ici n'est pas une connaissance éthérée, sans fondement, réservée à une élite. Il ne s'agira pas de gnose, qui fonde le salut de l'homme sur une connaissance supérieure du divin, communiquée à des initiés. En effet, la gnose des premiers siècles était très empreinte de secret, ainsi que le démontre Irénée de Lyon, un des premiers Pères de l'Église. Ici, il s'agit bien au contraire de comprendre la connaissance de l'univers comme le résultat en chemin de méthodes scientifiques, utilisant des outils de compréhension clairement définis. Dans ce mémoire, nous mettrons la connaissance au-dessus du savoir. Pour le comprendre, prenons un exemple : « Je sais que le ciel est bleu » est un fait, qui occulte la démarche de la connaissance, consistant à comprendre en quoi le ciel est bleu, et ce que nous entendons par ciel et par bleu. La connaissance est dynamique, comprenant les résultats obtenus ainsi que la recherche effectuée, contrairement au savoir qui, lui, est statique.

Lui. Nous ne parlons pas ici de connaissance au sens de contemplation, même si la contemplation de l'univers, nous le voyons constamment dans la Bible, est une voie directe vers Dieu⁸. Nous parlons ici de connaissance scientifique de l'univers. Ce n'est pas la seule voie possible, évidemment, mais celle-ci a déjà le mérite d'être nouvelle. Certes, les rapports entre foi et raison ont été et sont toujours discutés, mais il semble que nulle part la connaissance de l'univers et de ses caractéristiques n'a été décrite en vue de façonner une voie différente conduisant à Dieu.

Il existe une deuxième raison à l'étude présente, de l'ordre de l'analogie⁹. Relisons pour cela le passage de l'Évangile Mt 7,11 : « Si donc vous, qui êtes mauvais, êtes capables de donner de bonnes choses à vos enfants, combien plus votre Père qui est aux cieux donnera-t-il de bonnes choses à ceux qui le lui demandent ». Dans la mesure où ceci nous donne une idée de ce que peut réaliser Dieu par bonté en partant de ce que l'homme réalise lui-même, nous pouvons étendre l'exemple de l'Évangile à notre propos. Ainsi, nous pouvons comprendre ceci : si l'univers est mystérieux, donc à connaître, si nous pouvons interroger ces mystères, et nous émerveiller devant, combien nous comprendrons à quel point Dieu est mystérieux, combien plus nous pouvons et devons-nous interroger sur les mystères divins, et nous en émerveiller.

Dans une première partie, nous nous attacherons à l'évolution de la place de l'univers dans la pensée humaine. Nous partirons de l'Ancien Testament, poursuivrons avec William Paley, puis avec le concile Vatican II, l'encyclique *Fides et Ratio* de Jean-Paul II. Nous finirons par essayer de comprendre ce que l'introduction de l'univers dans le triptyque composé de moi, de l'autre et de Dieu change fondamentalement dans la perception des mystères.

L'univers étant par essence un objet en soi, empli de mystères, nous explorerons les mystères dans une deuxième partie. Après avoir donné l'étymologie du mot, nous parlerons rapidement des définitions usuelles du mot « mystère », puis nous nous focaliserons sur les emplois de ce mot, brièvement dans le cas du paganisme, et plus longuement pour ce qui concerne la Tradition chrétienne, afin de dégager des éléments essentiels propres au mystère.

⁸ Ps 8,4-5 : « Quand je vois tes cieux, œuvre de tes mains, la lune et les étoiles que tu as fixées, qu'est donc l'homme pour que tu penses à lui [...] ? »

Ps 19,2 : « Les cieux racontent la gloire de Dieu, le firmament proclame l'œuvre de tes mains. ».

⁹ L'analogie, ici, ne s'entend pas au sens de l'analogie de la foi, qui revient à interpréter un texte biblique à la lumière de la révélation biblique. Ce principe suppose que toute l'Écriture est inspirée et qu'elle trouve sa cohérence en elle-même. Autrement dit, l'Écriture s'interprète d'abord par l'Écriture.

Dans ce mémoire, l'analogie est à comprendre comme un « rapport de ressemblance d'identité partielle entre des réalités différentes soumises à comparaison », selon la définition du CNRTL.

La troisième partie décrit quelques exemples, parmi de nombreux autres, de mystères au sein de notre univers. Il ne s'agit pas de faire étalage des derniers rebondissements, des dernières découvertes, que les physiciens ont mis en avant au sujet de l'univers, mais de montrer que ce qui semble simple, évident, dans les aspects les plus fondamentaux, est, reste et restera mystère. Pour cela, nous décrirons brièvement ce que les cosmologistes disent aujourd'hui de l'univers. Puis, au travers de deux exemples simples en apparence (la connaissance et la lumière), nous mettrons en évidence les aspects mystérieux de l'univers pour les confronter, au moyen d'une vision parallèle à celle donnée traditionnellement, à certains aspects mystérieux de Dieu.

La dernière partie est consacrée à un possible réenchantement du monde à partir de ce que nous avons décrit précédemment. Il sera nécessaire tout d'abord de revenir sur ce que l'on appelle désenchantement, afin de préciser ce que pourrait signifier réenchantement. Nous verrons que le réenchantement passe, plus que l'étonnement, par l'émerveillement, qui en est la condition indispensable. Nous appuierons notre démarche sur le passage célèbre du Nouveau Testament racontant l'aventure des compagnons sur le chemin d'Emmaüs après la résurrection de Jésus (Lc 24,13-35).

Après une conclusion qui essaiera de rassembler ce qui pourrait sembler dispersé, nous tenterons d'offrir des perspectives, en ouvrant la réflexion à d'autres analogies entre connaissance de l'univers et connaissance de Dieu, ainsi qu'à la place de l'homme dans sa propension à réenchanter le monde.

II. Une évolution de la place de l'univers dans la pensée humaine

II.1. Introduction

L'homme étant en lien avec ce qui entoure, par les sens classiques et immédiats (toucher, vue, etc.) par des sens plus cachés (électroception, nociception¹⁰, etc.), et par ses facultés (théorisation, abstraction, souvenirs, expérimentation, conscience, etc.), l'univers a nécessairement une place à part dans la vie humaine.

¹⁰ Electroréception : capacité à détecter des champs électriques ; nociception : réaction douloureuse à une agression de l'organisme.

Pour tirer quelques enseignements de la place si particulière de l'univers, nous allons très brièvement évoquer plusieurs façons d'en parler, depuis l'Ancien Testament jusqu'à aujourd'hui.

II.2. L'univers dans l'Ancien Testament

L'univers dans l'Ancien Testament est essentiellement caractérisé par la création. Dieu a tout créé, et ce tout est l'univers. Donnons quelques exemples dans lesquels d'une part interviennent la création, œuvre de Dieu et, d'autre part, l'univers, le monde.

Sg 13,5 : « Car la grandeur et la beauté des créatures conduisent par analogie à contempler leur Créateur. »

Ps 8,4-5 : « 4 Quand je vois tes cieux, œuvre de tes doigts, la lune et les étoiles que tu as fixées, 5 qu'est donc l'homme pour que tu penses à lui, l'être humain pour que tu t'en soucies ? »

Nous constatons que la création est, dans la Bible, liée à Dieu. Il n'y a pas de création sans Dieu. L'univers et le monde, sont, quant à eux, liés à Dieu mais aussi à l'homme¹¹. Il n'y a pas d'univers sans celui qui l'a créé et sans celui qui l'habite.

II.3. L'univers selon William Paley

Dans son livre « Théologie naturelle »¹², William Paley, théologien britannique (1743-1805), s'est efforcé de montrer que l'observation attentive du monde naturel devait évoquer l'existence d'un créateur. Autrement dit, la connaissance, au sens large du terme, du monde est un intermédiaire nécessaire à la connaissance de Dieu. Pour cela, dès le chapitre 1 de son livre, intitulé « Une invention suppose un inventeur », l'auteur utilise et détaille l'exemple d'une

¹¹ Cf. Gn 2,15-23.

¹² William PALEY, *Théologie naturelle, ou Preuves de l'existence et des attributs de la divinité, tirées des apparences de la nature*, traduction libre par Charles Pictet, de Genève, de l'imprimerie de la Bibliothèque Britannique, 1804, 414 p.

montre trouvée par hasard par un homme. Il conclut rapidement qu'une telle machinerie (ressorts, boîtier, engrenages ...) nécessite un « ouvrier intelligent »¹³.

L'exemple de la montre suffit donc à l'auteur, qui accentue son propos sur l'utilité, la beauté, de l'objet¹⁴, pour asseoir ce à quoi il croit et qui apparaît pour lui comme évident : un dessein divin. La connaissance de la nature nous pousse et nous amène à la connaissance de Dieu. Tout le livre de W. Paley montre le rapprochement de l'homme avec Dieu par l'intermédiaire de l'univers et de sa connaissance.

À propos de la gravitation, par exemple, il écrit : « [...] la gravitation, [...] qu'est-elle ? [...] Nos sens ne peuvent le saisir. C'est quelque chose cependant : mais ce quelque chose échappe complètement à nos organes et à nos perceptions : pourquoi nous étonnerions-nous qu'il en fût de même de la nature Divine ?¹⁵ » Nous retrouvons dans cette page sublime ce que nous évoquions en introduction, dit autrement : si l'univers possède des qualités, des caractéristiques, des motifs de recherche, combien plus Dieu les possède-t-il.

II.4. L'univers vu par le Concile Vatican II

Le Concile Vatican II, à la suite du Concile Vatican I, parle beaucoup dans ses décrets des sciences, terme très général qui englobe à la fois les sciences naturelles, la technique, la théologie, la philosophie, la littérature et les arts.

Deux articles à la suite du Concile Vatican II parlent de connaissances scientifiques et de leurs implications : la Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et Spes*, d'une part, et la lettre de Paul VI aux hommes de la pensée et de la science, en clôture du Concile, datant du 8 décembre 1965, d'autre part.

Le Concile commence par faire un constat : il y a eu « un ébranlement [...] des esprits », lié à une « mutation » induisant une « prédominance [...] des sciences » (GS 5.1).

Dans *Gaudium et Spes*, le Concile met régulièrement l'accent sur le progrès scientifique (5.1, 5.2, 5.6, 5.7, 20.1 etc.). Il reconnaît l'apport des sciences qui « ne permettent pas seulement à l'homme de mieux se connaître, mais lui fournissent aussi le moyen d'exercer une influence

¹³ *Ibid.*, p. 5

¹⁴ *Ibid.*, p. 7

¹⁵ *Ibid.*, p. 286

directe sur la vie des sociétés par l'emploi de techniques appropriées »¹⁶, ainsi que l'autonomie des hommes, des sociétés et des sciences¹⁷. Plus loin, il précise : « une telle exigence d'autonomie est pleinement légitime »¹⁸. « Participant à la lumière de l'intelligence divine, l'homme a raison de penser que, par sa propre intelligence, il dépasse l'univers des choses.¹⁶ »

Les pères du Concile reconnaissent que l'homme peut se baser sur ses propres découvertes. L'homme est capable, par là, non seulement « d'atteindre avec une authentique certitude [...] la réalité intelligible », mais aussi de « trouver sa perfection dans la sagesse », qui « attire [...] l'esprit de l'homme vers la recherche et l'amour du vrai et du bien¹⁹ ».

Le chemin vers Dieu est exprimé dans la section suivante. En effet, être pressé « d'aimer et d'accomplir le bien et d'éviter le mal²⁰ » est une loi intérieure, et cette loi est « inscrite par Dieu ». Pour les pères, il ne va donc pas de soi que la connaissance scientifique induise, dans le cœur du chercheur, un chemin vers la connaissance de Dieu. Selon eux, « un grand nombre de nos contemporains semblent redouter un lien étroit entre l'activité concrète et la religion : ils y voient un danger pour l'autonomie des hommes, des sociétés et des sciences²¹ ».

Que doit faire le chrétien dans un contexte de division brûlant ? Le Concile est très clair à ce sujet. Il demande expressément aux laïcs de s'engager dans les activités séculières : « Lorsqu'ils agissent, soit individuellement, soit collectivement, comme citoyens du monde, ils auront donc à cœur, non seulement de respecter les lois propres à chaque discipline, mais d'y acquérir une véritable compétence. »²²

Le Concile est donc dans une mouvance très positive à l'égard des sciences, qui peuvent conduire à ce qu'il y a de plus précieux en l'homme, et à Dieu : « [...] en s'appliquant aux diverses disciplines, philosophie, histoire, mathématiques, sciences naturelles [...], l'homme peut grandement contribuer à ouvrir la famille humaine aux plus nobles valeurs du vrai, du bien et du beau, et à une vue des choses ayant valeur universelle »²³. Il va encore plus loin en affirmant dès le début de GS : « Le Saint Concile reconnaît que "Dieu, principe et fin de toutes

¹⁶ Concile Vatican II, *Gaudium et Spes*, 5.

¹⁷ *Ibid.* 36.1.

¹⁸ *Ibid.* 36.2.

¹⁹ *Ibid.* 15.

²⁰ *Ibid.* n°16.

²¹ *Ibid.* n°36.

²² *Ibid.* 43.2.

²³ *Ibid.* 57.3.

choses, peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine à partir des choses créées". »²⁴

La lettre de clôture du Concile Vatican II par Paul VI (8 décembre 1965)²⁵, qui s'adresse aux « hommes de la pensée et de la science », donne un souffle nouveau à ces hommes, mais aussi, indirectement, à l'Église et aux liens entre croyants et scientifiques. Cette lettre ne s'appuie pas sur la donnée de la vérité, vérité qui serait acquise, mais sur sa recherche. Les pères de l'Église n'ont pas la vérité, mais ils sont « à la recherche de la vérité ». Paul VI s'adresse aux chercheurs avec la plus grande humilité possible, sans condescendance, avec une espérance immense. Il n'y a plus ni accord ou désaccord, ni mépris, rupture ou divorce. Science et foi sont l'objet d'une « rencontre » :

Votre chemin est le nôtre. Vos sentiers ne sont jamais étrangers aux nôtres. Nous sommes les amis de votre vocation de chercheurs, les alliés de vos fatigues, les admirateurs de vos conquêtes, et s'il le faut, les consolateurs de vos découragements et de vos échecs.

Pour vous donc aussi, nous avons un message, et c'est celui-ci : continuez à chercher, sans vous lasser, sans désespérer jamais de la vérité ! Rappelez-vous la parole d'un de vos grands amis, Saint Augustin : « Cherchons avec le désir de trouver, et trouvons avec le désir de chercher encore ». Heureux ceux qui, possédant la vérité, la cherchent encore, afin de la renouveler, de l'approfondir, de la donner aux autres. Heureux ceux qui, ne l'ayant pas trouvée, marchent vers elle d'un cœur sincère : qu'ils cherchent la lumière de demain avec la lumière d'aujourd'hui, jusqu'à la plénitude de la lumière !

Mais ne l'oubliez pas : si penser est une grande chose, penser est d'abord un devoir ; malheur à celui qui ferme volontairement les yeux à la lumière ! Penser est aussi une responsabilité : malheur à ceux qui obscurcissent l'esprit par les mille artifices qui le dépriment, l'enorgueillissent, le trompent, le déforment ! Quel est le principe de base pour des hommes de science, sinon : s'efforcer de penser juste ?²⁶

Pour résumer, le Concile réconcilie les sciences et la foi, donnant la possibilité aux unes d'enrichir l'autre et réciproquement. Les sciences éclairent la foi, la foi éclaire la recherche humaine sur le monde. Il n'y a donc plus de raison objective aujourd'hui que ce que nous connaissons de l'univers ne nous donne pas un éclairage sur Dieu, et un éclairage nouveau, comme inversement ce que nous connaissons de Dieu ne nous donne pas une vision toujours

²⁴ *Ibid.* 6.

²⁵ Paul VI, *Discours lors de la clôture du Concile Vatican II*, 8 décembre 1965.

²⁶ Clôture du Concile Vatican II, Message du Pape Paul VI aux hommes de la pensée et de la science, mercredi 8 décembre 1965.

renouvelée de l'univers. Mais ce qui nous préoccupe ici est bien l'éclairage possiblement nouveau sur Dieu à la lumière de l'éclairage apporté par les connaissances sur l'univers.

II.5. L'encyclique *Fides et Ratio*

Dans l'encyclique *Fides et Ratio*²⁷, le pape Jean-Paul II mentionne quatre éléments : « En réfléchissant sur sa condition, l'homme biblique a découvert qu'il ne pouvait pas se comprendre sinon comme un "être en relation" : avec lui-même, avec le peuple, avec le monde et avec Dieu »²⁸. Le pape indique clairement la séparation²⁹ du monde avec l'autre, et donc déplace le monde du reste.

La séparation dans l'encyclique est encore plus explicite un peu plus loin : « Il est donc nécessaire que la raison du croyant ait une connaissance naturelle, vraie et cohérente des choses créées, du monde et de l'homme, qui sont aussi l'objet de la révélation divine.³⁰ Il est impératif que la connaissance s'étende à tout, sans exception, donc au monde, mais surtout aux choses créées, dont l'univers fait partie. Nous voyons avec clarté une continuité nette avec ce que préconise le Concile Vatican II : la connaissance de l'univers, du monde, est une nécessité impérative.

II.6. De l'univers à Dieu

Jusqu'à présent nous avons mis en évidence deux manières d'exprimer des liens entre connaissance de l'univers et connaissance de Dieu : soit ces deux connaissances s'opposent, se séparent, réclament leur autonomie, soit les deux sont dans une même mouvance, ont un but commun : la recherche de la vérité.

Nous allons introduire une troisième voie, celle que nous évoquions en introduction : la connaissance de l'univers, du monde, comme une voie possible pour aller vers Dieu. Lorsque nous parlons de Dieu, nous le faisons grâce aux Écritures. Or les Écritures mettent l'accent

²⁷ Jean-Paul II, *Encyclique Fides et Ratio*, 1998.

²⁸ *Ibid.*, § 21.

²⁹ Il nous faut nous entendre sur ce que signifie ici « séparer ». Ce mot est utilisé comme il est utilisé en sciences, particulièrement en physique. Séparer des événements même liés étroitement est une procédure couramment utilisée pour des problèmes complexes. La séparation n'a pas pour objectif de dissocier, mais de distinguer afin d'une part de simplifier, et d'autre part de mettre en valeur.

³⁰ Jean-Paul II, opus cité, § 66.

essentiellement sur la relation entre Dieu et l'homme, une relation réciproque, dont l'exigence est due à l'alliance passée entre Dieu et l'homme. La relation entre Dieu et l'homme change évidemment les relations entre les hommes eux-mêmes, avec de nouvelles exigences. Nous sommes donc face à une interrelation moi-l'autre-Dieu.

Dans ce cadre, l'univers a une double place, d'une part comme lieu créé, d'autre part comme lieu dans lequel l'homme est créé, mais n'a pas de place centrale. Or aujourd'hui, l'univers, comme nous le verrons dans la section IV, est un objet à part entière, qui a donc sa place non plus comme lieu de création ou lieu créé, mais comme objet à découvrir pour lui-même.

En mettant en avant sa place prépondérante et unique au sein du cosmos³¹, nous faisons le choix de le mettre en avant dans le système moi-l'autre-Dieu. Et puisque j'ai une parole sur Dieu, que l'autre a une parole sur Dieu, nous pouvons émettre l'hypothèse que l'univers lui-même a une parole sur Dieu, donc qu'il nous dit quelque chose de Dieu. Cependant, l'univers ne parle pas au sens commun du terme. C'est nous qui le faisons parler. Il n'y a plus ainsi de relation réciproque en introduisant le système moi-l'autre-l'univers-Dieu, car, dans l'univers, il n'y a ni volonté ni choix, donc pas de liberté. La relation réciproque n'étant plus présente, il reste la connaissance (connaissance de moi, de l'autre, de l'univers, de Dieu) et, par voie de conséquence un ou des mystères. Dans le système moi-l'autre-Dieu, le mystère existe bel et bien, mais il y est adouci, caché, à cause de la prévalence de la relation, de la communion. Dans le système proposé ici, le ou les mystères sont enfin en mesure de se révéler.

III. Peut-on définir le mystère ?

III.1. Étymologie, définitions courantes et conséquences

III.1.1. Étymologie grecque

Le mot « mystère » traduit le mot grec neutre μυστήριον au singulier, et μυστήρια au pluriel. Le mot grec vient du verbe dérivé μύειν qui signifie « fermer » (la bouche, les yeux).

³¹ Univers et cosmos ont sensiblement la même signification. Nous allons cependant les différencier ainsi : L'univers est l'objet spatial et temporel dont le mouvement suit les lois de la Relativité générale. Le Cosmos est l'univers non plus en tant qu'objet isolé, mais en tant qu'il est ordonné, donc dont tous les éléments interagissent. Cette définition succincte mériterait discussion, cependant elle a l'avantage de donner une première indication.

« La syllabe imitative μῦ, μύ signale en grec ancien un son nasal oralement inarticulé et émis avec les lèvres fermées »³², exprimant « une incapacité de parler »³³. Cette racine est apparentée au latin « mu » (murmure) et a donné de nombreux mots qui, même s'ils ne sont pas essentiels pour la suite du mémoire, rendent compte de la puissance du mot « mystère ». Notons par exemple μυκός, μυττός (« muet »), μυτις (« le muet »), μυδός, μυνδός (« sans voix »), μυνναρός (« silencieux »), καμμυω (« fermer, clore, les yeux »), μυοπαζω (« voir faiblement, voir seulement ce qui est près »), μυρος (« stupide, qui est près, impie, sans Dieu »).

Nous constatons que le mystère, par la syllabe μυ, implique tout d'abord le silence, en fermant la bouche et/ou les yeux. Il implique donc soit un enfermement, un repli sur soi, soit un empêchement de prendre la parole. Mais voir le mystère c'est aussi aller plus loin que soi, puisque le mystère suscite des interrogations ; donc cela entraîne une ouverture. Aller plus loin que soi ne signifie pas que le mystère est extérieur à soi. Il peut être intérieur à soi, car ce qui est en soi ne nous est pas nécessairement accessible.

III.1.2. Définitions usuelles

Pour plus de simplicité dans le propos, nous nous référons seulement aux définitions du Larousse. Voici, dans l'ordre, ce qui est dit du mystère :

1. Ce qui est inaccessible à la raison humaine, ce qui est de l'ordre du surnaturel, ce qui est obscur, caché, inconnu, incompréhensible.
2. Évènement inexplicable, énigmatique.
3. Chose inconnue ou qui n'est accessible qu'à des initiés.
4. Silence, obscurité volontaire faits sur quelqu'un, en particulier sa vie.
5. Précaution prise pour cacher quelque chose.

Le mystère est donc ce qui est en premier lieu en dehors du champ connu de l'humain, donc opposé à ce qu'il peut appréhender. Appréhender est à prendre dans un sens large,

³² Alcorac Alonso DENIZ, *À propos de μυκός « muet » dans l'anthroponymie grecque*, Greek, Roman and Byzantine Studies 58, 2018, p.349.

³³ *Ibid*, p.350.

autrement dit toucher et, par extension, comprendre. Ce que l'homme ne peut pas faire sien et comprendre seul est mystère.

Le mystère peut être total ou partiel. Ceci s'entend de deux manières possibles : total si personne n'a accès au mystère (cf. la définition 1. ci-dessus du mystère), comme par exemple la question de l'après mort ; partiel si un groupe de personnes y a accès (cf. la définition 3. ci-dessus du mystère) : on peut par exemple citer les scientifiques qui connaissent la relativité générale, alors que pour la plupart d'entre nous cette théorie ne nous est pas accessible.

Pour une personne donnée, un mystère peut être total, comme, de nouveau, le mystère de la mort, ou partiel, comme dans le cas d'une théorie scientifique telle que la dualité onde-corpuscule que l'on peut développer même si nous n'en connaissons pas la cause profonde.

III.1.3. Conséquences

Le mystère n'a pas de définition univoque. Il appelle des définitions, des caractéristiques, très diverses. Faut-il s'étonner de cette multiplicité ? Pourrions-nous essayer de cerner plus avant ce qu'est un mystère ?

Pour répondre à la première question, il suffit de nous rappeler que de nombreux mots n'ont pas qu'une seule définition, soit parce que les définitions évoluent au cours du temps, soit parce qu'à une époque donnée, les définitions dépendent de la discipline étudiée. Prenons par exemple le mot « complexe ». Un complexe, en psychologie, est un sentiment lié au manque d'estime de soi. Dans le domaine de la chimie, un complexe est un agglomérat, un composé, d'atomes, de molécules. Un problème complexe, quant à lui, est un problème dont la ou les solutions dépendent de plusieurs paramètres, connus ou non. Il n'y a donc pas lieu de nous étonner de la diversité des définitions du mystère, qui engendrent un flou, un obscurcissement, incontournables. Ceci sera encore plus évident dans la section suivante.

La réponse à la deuxième question est une conséquence de ce que nous venons de dire sur la multiplicité des définitions. Cerner le mystère pour comprendre ce que c'est, quel que soit le mystère, fait automatiquement disparaître, souvent illusoirement, la notion même de mystère.

III.2. Les emplois du mot mystère

III.2.1. Les mystères païens

Comme exemple de mystère païen, nous allons tenter de résumer le mystère grec à la lumière d'un article, publié en 2013, de Vinciane Pirenne-Delforge, historienne et titulaire depuis 2017 de la chaire Religion, Histoire et Société dans le monde grec antique, au Collège de France³⁴.

L'auteur se base sur la Périégèse de Pausanias³⁵ pour relever ce qui a trait aux cultes à mystères. La notion de culte à mystère est caractérisée essentiellement par le mot τελετή³⁶, qui signifie aussi bien cérémonie, rite qu'initiation, et, dans une bien moindre mesure, les mots ὄργια et la famille de μύειν (voir section III.1.1.). La τελετή est une « célébration festive » associée à « différentes divinités en différents lieux »³⁷, « une cérémonie mystérique [...] qui dissimule derrière un impératif de secret un message intimement lié à une divinité déterminée »³⁷. Si les Athéniens utilisèrent le mot μυστήρια pour les mystères d'Éleusis, Pausanias utilise le mot τελετή pour ces mêmes mystères.

Μυστήρια « et les mots de sa famille offrent [...] une possibilité de varier [le] discours, mais il en use très rarement »³⁸. Quant aux ὄργια, ils sont « réservés à certains cultes dionysiaques »³⁸.

En résumé, le mystère est un rite, une cérémonie, qui implique un secret, le silence requis par le secret, une inaccessibilité au plus grand nombre, une divinité, une transmission et une dimension initiatique.

³⁴ Vinciane PIRENNE-DELFORGE, *Retour à la source*, chap. VI, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, Presses Universitaires de Liège, 2013, p.1-51.

³⁵ PAUSANIAS, vers 115 ap. J.-C., établi à Rome à la fin de sa vie en 180, fut un grand voyageur et géographe. Son ouvrage en dix volumes est une description (en grec périégèse) de ce qu'il a vu et admiré au long de ses voyages.

³⁶ Vinciane PIRENNE-DELFORGE, op. cité, p.2.

³⁷ *Ibid*, p.3.

³⁸ *Ibid*, p.4.

III.2.2. Les mystères dans la Tradition chrétienne

III.2.2.1. Introduction

Quand nous entrons dans la Tradition Chrétienne, depuis l'Ancien Testament jusqu'à nos jours, nous observons que la place du mystère est prépondérante, et que la signification évolue dans le temps, suivant les situations, et prend des couleurs particulières selon les auteurs. C'est ce que nous allons regarder dans cette section.

III.2.2.2. Le mystère dans l'Ancien Testament

Il n'existe que peu de livres parlant de mystère de manière explicite. Nous retrouvons essentiellement le mot dans le livre de Daniel (cf. Annexe A pour la phrase en grec et la traduction du mot μυστήριον par mystère).

Le mot « mystère » est aussi une traduction d'autres mots que μυστήριον. Il traduit par exemple κρύπτω³⁹ (cf. Annexe A), qui signifie cacher, être caché et, dans un sens métaphorique, ce qui ne doit pas être connu.

Si nous résumons les différentes sources, le mystère est ce qui est secret ou caché. Mais puisque l'homme peut avoir conscience d'un mystère, c'est que celui-ci est accessible. Dans l'Ancien Testament, il est accessible par révélation. C'est ce que nous voyons dans le livre de Daniel où sont associés mystère et révélation (Dn 2,19, 28, 30, 47). L'association des deux ne signifie pas que ce qui était mystère ne l'est plus parce qu'il y a eu révélation, mais elle assure la coexistence des deux. Dieu est mystère, le mystère. Il se révèle, et demeure néanmoins mystère. En cela, il est compréhensible que nous dissociions le mystère de l'énigme, qui n'est plus énigme lorsque la question posée est répondue ou le problème résolu.

III.2.2.3. Le mystère dans les Évangiles

Le mot « mystère » n'apparaît que trois fois dans les Évangiles, et uniquement dans les Évangiles synoptiques :

³⁹ Le mot grec a donné « crypter », « crypte », entre autres.

Mt 13,10-11 : « 10 Les disciples s'approchèrent et lui dirent : « Pourquoi leur parles-tu en paraboles ? » 11 Il répondit : « Parce qu'à vous il est donné de connaître les mystères du Royaume des cieux, tandis qu'à ceux-là ce n'est pas donné. »

Mc 4,11 : « Et il leur disait : « À vous, le mystère du Règne de Dieu est donné, mais pour ceux du dehors tout devient énigme [παραβολαῖς] ». »

Lc 8,10 : « Il dit : « À vous il est donné de connaître les mystères du Royaume de Dieu ; mais pour les autres, c'est en paraboles, pour qu'ils voient sans voir et qu'ils entendent sans comprendre. » »

Si le mot mystère n'est utilisé que trois fois, le mystère est quand même présent dans les paraboles. Et les paraboles sont le moyen privilégié de Jésus pour aller tout droit au mystère, et donc au questionnement par les disciplines, au doute qu'il engendre.

Chez Marc, le mystère est révélé, et plus exactement « donné ». Il n'est pas donné à tous, mais aux disciples. Chez Luc et Mathieu, c'est la connaissance du mystère qui est donnée.

Le mystère est accompagné d'un complément. Les évangélistes parlent du mystère du Royaume ou du Règne de Dieu. Le mystère n'est pas donné directement, mais sous forme de paraboles, d'histoires énigmatiques, comme si la vérité ne pouvait être dite. Les énigmes sont traduites ensuite en termes compréhensibles pour certains, et restent énigmes pour les autres.

Le mystère n'est pas donné directement, mais par Jésus, le médiateur par excellence.

Si l'Ancien Testament met l'accent, dans le mystère, sur la révélation grâce à des songes, nous voyons que, dans les Évangiles, le mystère met en lien Dieu et l'homme, par la seule grâce de Dieu (« donné »), par l'intermédiaire de Jésus, et s'adresse à tous les hommes, qu'ils soient capables ou non de recevoir, d'accueillir, de comprendre, ma Parole.

III.2.2.4. Saint Paul

Avec Paul, le mystère prend une nouvelle dimension. L'objet du mémoire n'étant pas de discuter du mystère, nous allons tenter de résumer ce que Paul en dit (pour plus de références, cf. Annexe B)⁴⁰.

⁴⁰ Cf. par exemple Éric MORIN, *Le mystère chez Saint Paul*, Cahiers Évangile, Paris, 2021, 15p.

Le mystère apparaît essentiellement dans les épîtres deutérocanoniques (Col, 2 Th et Eph), donc aux alentours de 50-80 après J. C., et ceci à treize reprises. De ces épîtres, nous pouvons formuler quelques remarques :

Le seul mystère est, avant tout, Dieu lui-même : « je suis venu vous annoncer le mystère de Dieu » (1 Co 2,1). Les mystères qui suivent découlent du mystère premier.

Le Christ lui-même est mystère (Col 2,2, Col 4,3, Col 4,24-26), et vient annoncer le mystère divin.

L'Église elle-même est mystère (Éph 5,32).

« Mystère » est aussi bien au singulier qu'au pluriel, défini (« le », « les ») ou indéfini (« un », « des »), utilisé seul ou avec un complément : mystère de sa volonté (Éph 1,9), de la sagesse de Dieu (1Co 2,7), de l'Évangile (Éph 6,19).

Les mystères ne sont pas destinés à rester définitivement cachés, mais à être dévoilés et connus.

Ils ne peuvent être gardés pour soi, ils sont nécessairement transmis et les croyants appelés à transmettre. D'ailleurs, un des versets parle soit de témoignage (μαρτυριον) soit de mystère (1 Co 2,1), ce qui montre l'implication de la transmission.

Le mystère n'est donc pas énigme pour Paul, ni secret. Il est une vérité existante de tout temps, cachée jusqu'à l'arrivée du Christ, qui dévoile le mystère de Dieu par l'Esprit (Éph 3,5). Il induit une communion étroite entre Dieu Trinité et l'homme, car il est dévoilé, reçu, écouté, transmis, médité.

III.2.2.5. Le Concile Vatican II

La version latine utilise deux mots : sacramentum (mystère comme sacrement) et mysterium. « Sacramentum » est utilisé 1 fois dans Dei Verbum, 49 fois dans Lumen Gentium, 49 fois dans Sacrosanctum Concilium et 8 fois dans GS, alors que « mysterium » est écrit 5 fois dans Dei Verbum, 44 fois dans Lumen Gentium, 25 fois dans Sacrosanctum Concilium et 19 fois dans Gaudium et Spes. Au total, les deux mots sont utilisés presque autant de fois. Le mot « sacramentum » est traduit aussi bien par « mystère » que par « sacrement ».

Le Concile ne définit pas ce qu'est un mystère. Le mystère est présent, existant, acté et porte des fruits.

Le Concile parle aussi bien d'un mystère que des mystères. Le mystère comme énigme est aussi utilisé (Gaudium et Spes 18.1) : « Du mystère de la mort : C'est en face de la mort que l'énigme (aenigma) de la condition humaine atteint son sommet. »

Le mystère est rarement utilisé seul. Les pères du Concile parlent du mystère de sa volonté (Dei Verbum 2), du mystère du Christ (Dei Verbum 24, Lumen Gentium 3), du mystère de l'Église (Lumen Gentium 5), etc.

Le mystère reste une notion floue et large, et la réalité va au-delà de ce que dit Paul, depuis la traduction de *μυστήριον* par « sacrement », « signe visible et efficace de la présence de Dieu au monde », « signe et instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain⁴¹ ».

III.3. Conclusion

Ce que nous pouvons retenir, c'est la richesse d'emploi du mystère, qui est d'abord en Dieu, en Jésus, dans l'Église, le salut, le monde, la vie. Le mystère est en Dieu, et Dieu est le mystère. Il est à la fois caché, secret et révélé, tu et dit, gardé en soi et transmis, source de crainte, d'effroi et d'émerveillement. Le mystère divin, par la nature même de Dieu, a quelque chose de paradoxal, d'énigmatique. Nous pouvons croire que ce paradoxe peut être compris, mais il n'en est rien. Le mystère reste mystère, et nous ne pouvons pas l'appréhender totalement, le paradoxe reste paradoxe, et c'est avec cela qu'il nous faut avancer.

La confrontation au mystère induit des réactions de la part de l'homme. Le mystère étant une rupture avec l'avant, puisque nous passons du caché au révélé sachant que le caché est toujours présent, nos réactions ne peuvent pas ne pas marquer cette rupture, soit en manifestant de la crainte, de la peur, du déni, de la frustration, du doute, de l'angoisse, soit de l'étonnement, de l'émerveillement, de la joie, de l'excitation.

⁴¹ Pierre de COINTET, *Mystère et sacrement Vatican II, de la lettre à l'esprit : une mission*, Centre Notre-Dame de Vie, Théologie 12, éd. Du Carmel, Parole et Silence, Toulouse, Le Murévan, 2005, p. 91-107.

Face à tous ces sentiments mêlés, nous faisons le choix ici de nous focaliser sur notre capacité à nous émerveiller, tout en étant bien sûr conscient de tout ce qui nous y empêche. Ce choix se traduit par le passage par la connaissance de l'univers, nouvelle voie pour aller à Dieu, que nous allons traiter dans la partie suivante.

IV. L'univers à la source d'une nouvelle voie vers Dieu

IV.1. Qu'est-ce que l'univers ?

Nous ne pouvons pas parler des liens entre l'univers et Dieu sans évoquer brièvement ce qu'est l'univers, ou plus exactement ce que nous disons de l'univers. Pour être clair à ce sujet, nous allons laisser parler le physicien et historien des sciences Étienne Klein, en résumant une de ses interventions⁴² :

Le mot « univers » date du XVI^e siècle. Il est, pour les scientifiques de l'époque, constitué d'une matière unique, partout, mais pas dans le même état, soumise dans son comportement à des lois universelles, c'est-à-dire identiques en tout point de l'espace et à tout instant du temps. L'univers peut donc être vu, dès cette époque, comme une enveloppe vaste et vague qui contient tous les objets (planètes, étoiles). Après la publication en 1915 de la théorie de la relativité générale par A. Einstein, l'univers en tant que l'univers a une histoire propre. Dire cela n'a rien à voir avec les cosmogonies, qui racontent aussi une histoire de l'univers, mais totalement différente, puisqu'elles mettent en jeu des mythes. Dans ce qui nous occupe ici, l'univers n'est plus seulement l'ensemble de tous les objets, mais un objet à part entière, indépendamment des autres objets. Il possède des propriétés en propre qui ne dérivent pas des propriétés des objets qu'il contient.

Ceci a des conséquences que nous ne pouvons pas imaginer. La plus importante conséquence concerne l'expansion de l'univers : l'univers ne se dilate pas parce que les objets s'éloignent les uns des autres, mais les objets s'éloignent les uns des autres parce que l'univers se dilate. L'univers n'est plus considéré comme l'ensemble des objets qu'il contient, mais est un cadre souple, malléable, dynamique, déformé par les objets qu'il contient. Enlevons tous ces objets, l'univers existe toujours.

⁴² Étienne KLEIN, *l'expansion de l'Univers*, les midis de la culture, France Culture, 12 juillet 2021 : <https://www.radiofrance.fr.franceculture.comprendre-l-expansion-de-l-univers-avec-etienne-klein-4492114>.

Avant l'avancée des sciences et des mathématiques adaptées, l'homme créait l'univers à son image. Aujourd'hui, les cosmologistes ont en tête que l'univers existe par lui-même et doit être étudié pour ce qu'il est et non pas pour ce que nous voudrions qu'il soit. Nous pouvons rapprocher cela de notre perception de Dieu. Même s'il se révèle, même sans nous, Dieu est Dieu comme l'univers est univers même sans les objets qu'il contient. Notre approche de Dieu par la raison ressemble à notre approche de l'univers par la raison. Et si notre perception de l'univers ne peut être imagée, l'image étant tellement loin de ce que l'univers est, nous pouvons nous demander en toute humilité à quel point la perception de Dieu que nous avons n'est pas éloignée de la réalité de Dieu. Si c'est le cas, nous n'avons pas à nous en vouloir, car c'est notre condition d'homme qui guide notre perception.

IV.2. Connaissance de l'univers et connaissance de Dieu

Nous sommes attachés, en dehors de notre être, à ce qui nous entoure. Les sens et la raison nous amènent à « voir » plus loin que nous-mêmes, que notre enveloppe corporelle, et ceci soit par curiosité, soit par nécessité de survie. Connaître nous aide à comprendre, assimiler, anticiper les situations amenées à se reproduire, et donne à l'homme un sentiment de domination, de puissance, car ce que je connais m'appartient.

Pendant très longtemps, jusqu'à il y a un peu plus de 100 ans, on définissait une « sphère de la connaissance », une « sphère du savoir ». Pour Pascal⁴³, par exemple, « [C'est] une sphère infinie dont le centre est partout, la circonférence nulle part⁴⁴ ».

La sphère de la connaissance comme étant finie semble avoir pris corps quand Newton le premier donna une définition de la lumière. Donner une définition revenait à s'approprier l'objet qu'est la lumière, à ne plus laisser libre cours à une infinité de possibilités sur ce qu'elle est. Avec l'avènement de la chimie (découverte phénoménologique des atomes et des molécules), de la physique et des démonstrations mathématiques des lois physiques, la fin du XIX^e siècle annonçait clairement la connaissance de tout ce qui existe autour de nous. Lord Kelvin (alias William Thomson) lui-même s'en serait vanté : « Il n'y a plus rien à découvrir en physique

⁴³ Blaise PASCAL, *les Pensées*, chap. XXII, Connaissance générale de l'homme, éd. Port Royal, 1669, p.171-178.

⁴⁴ La phrase n'est pas de PASCAL. Elle a été reprise à plusieurs reprises par divers auteurs, dont le plus connu est Alain de LILLE, dans son *Sermon sur la sphère intelligible* (Introduction, traduction et notes par Françoise HUDRY), Paris, éd. Du Cerf, 1995, 298 p.

aujourd'hui, tout ce qui reste, c'est d'améliorer la précision des mesures. » La théorie de Maxwell sur les ondes électromagnétiques recouvrait le domaine de toutes les ondes, la mécanique de Newton semblait adéquate à la résolution de tous les problèmes de cinématique et de dynamique de la matière.

C'était sans compter deux problèmes mineurs, mineurs pour nombre de physiciens, mais majeurs pour Einstein ou Planck, qui découvrirent à partir de 1900 deux domaines entièrement nouveaux et problématiques, l'un concernant la gravitation⁴⁵, qui donna lieu à la relativité générale, l'autre mettant en jeu les atomes et l'émission de lumière, qui conduisit à la physique quantique⁴⁶. Ces deux domaines bouleversèrent le sens commun et, d'un point de vue de la connaissance, semblèrent agrandir la sphère du possible. Au fur et à mesure des découvertes et des questions engendrées, ce qui est connu de manière absolue augmenta, mais diminua fortement par rapport à ce que nous serions censés connaître. Concrètement, aujourd'hui, en l'état actuel des résultats, il semble que seul 5 % de notre univers est connu. Nous sommes loin des presque 100 % de connaissance annoncée à la fin du XIX^e siècle. Sachant qu'il est plausible que d'autres univers que le nôtre existe, le pourcentage de connaissance est probablement très inférieur à 5 %. Nous pourrions résumer ainsi : plus la connaissance semble progresser, plus le gouffre qui nous sépare de la pleine connaissance s'agrandit. Finalement, nous en sommes à conclure que la connaissance de tout l'univers n'est pas la somme de toutes les connaissances acquises.

S'il en va ainsi de l'univers, nous pouvons, par analogie, penser qu'il en va de même pour Dieu. La connaissance de Dieu passe par la raison, au travers de la théologie, la christologie, l'ecclésiologie, etc. le cœur par l'intermédiaire de la spiritualité, le corps car Dieu s'est fait corps. Or plus nous avançons dans ces disciplines, plus nous pensons nous approcher de la connaissance de Dieu, plus nous prenons conscience de notre éloignement. Ceci n'est pas nouveau. Nous en avons des témoignages dans les Évangiles :

Mt 11,25-27 : « 25 En ce temps-là, Jésus prit la parole et dit : « Je te loue, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux intelligents et de l'avoir révélé aux tout-petits. 26 Oui, Père, c'est ainsi que tu en as disposé dans ta bienveillance. 27 Tout m'a été

⁴⁵ Albert EINSTEIN, *Le Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie*, Ann. der Phys. 4, 49 1916, 53 p.

⁴⁶ Max PLANCK, *On the theory of the energy distribution law of the normal spectrum*, Verhandl. Dtsh. Phys. Ges. 2 237 1900, 5 p.

remis par mon Père. Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut bien le révéler. »

Il en résulte comme un paradoxe, lui aussi mis en valeur dans les Évangiles. Dieu peut être connu (Jn, 17,2 ; Jn 17,25) tout en étant inconnaissable. Les Pères de l'Église ont repris ce paradoxe, eux qui ont développé une théologie pour décrire ce que Dieu n'est pas, conscients qu'ils étaient que dire ce qu'est Dieu est impossible.

Face à cette situation, le silence est une conséquence presque obligée, même si la parole doit être présente pour témoigner. Ainsi en témoigne Grégoire de Nysse :

En parlant de Dieu, lorsqu'il est question de son essence, alors est le temps de se taire. Mais lorsqu'il est question de son œuvre, dont la connaissance peut descendre même jusqu'à nous, alors c'est le temps de parler de sa toute-puissance en racontant ses actes, en expliquant ses actions ; c'est dans cette mesure que les mots peuvent être employés. Cependant, dans les choses qui vont au-delà, la créature ne doit pas outrepasser les limites de sa nature mais doit se contenter de se connaître. Car, en vérité, il me semble que si la créature n'en vient jamais à se connaître elle-même, à comprendre l'essence de l'âme ou la nature du corps, la cause de l'être..., si la créature ne se connaît pas elle-même, comment pourra-t-elle jamais expliquer des choses qui sont au-delà d'elle-même ? Devant ces choses, il est *temps de se taire* ; il vaut mieux ici garder le silence. Il y a cependant *un temps de parler* de ces choses par lesquelles nous pouvons dans notre vie progresser dans la vertu.⁴⁷

Nous voici face à une interdépendance dans le mystère de la connaissance, entre mystère de la nature et mystère divin. La nature nous dit quelque chose du divin, et en retour le divin nous dit quelque chose de notre façon d'appréhender la nature. En effet, nous avons vu comment, à partir de l'univers, nous pouvions dire quelque chose sur le mystère divin. Nous voyons que la connaissance à propos de Dieu nous dit quelque chose sur nous-mêmes en tant que chercheurs. Il est un temps pour parler et un temps pour se taire, disait Qohèleth (Éc 3,7), repris par les pères de l'Église. Le temps pour se taire manque chez bon nombre de chercheurs en sciences, occupés par la production de données et d'articles, afin de trouver des subventions pour leur travaux.

⁴⁷ Grégoire de Nysse, *Commentaire sur Ecclésiaste*, sermon 7 ; PG 44, 732D ; éd. W. Jaeger (Leiden, 1962), 5, p. 415-416.

IV.3. La lumière

Le rapprochement entre l'étude physique de la lumière et la recherche d'une voie pour une rencontre avec Dieu est intéressante d'un point de vue symbolique et historique. Symbolique car, comme nous le disons et proclamons, Dieu est lumière⁴⁸, et historique dans la mesure où, comme la théologie, l'étude de la lumière a commencé il y a un peu plus de 2000 ans, et est passée par des phases critiques.

IV.3.1. Que nous dit la physique sur la lumière ?

Pour comprendre au mieux l'analogie, il nous faut démêler les chemins par lesquels est passée l'étude de la lumière. La lumière fascine et, au départ, est transcendée par les mythes qui opposent lumière et ténèbres. À ce stade, la lumière n'existe pas comme objet. Les premiers calculs d'ombre ou utilisant les ombres apparaissent quelques siècles avant Jésus Christ⁴⁹.

Au X^e siècle, des mathématiciens et physiciens arabes reprennent des études systématiques en optique et développent des méthodes rigoureuses dans leurs calculs⁵⁰. Certaines caractéristiques de la lumière sont mises en exergue, mais aucune définition de la lumière n'apparaît, aussi simple soit-elle.

Si bien des phénomènes sont compris au fil des siècles, si les techniques évoluent, il faut attendre le XVII^e siècle, avec l'apport d'Isaac Newton (1642-1727), pour que la lumière se voit donner une première définition⁵¹. Voyant que la lumière rebondit sur un miroir comme une balle sur un plancher, Newton assimile la lumière à de petites balles. L'hypothèse est risquée car il doit, à partir d'elle, expliquer tous les phénomènes connus, ce qu'il échouera à faire.

L'idée que la lumière n'est pas une balle mais une onde émane d'un physicien hollandais, Christiaan Huygens (1629-1695), en 1690⁵². À partir de là, tout s'accéléra, car tous les

⁴⁸ 1Jn 1,5 : « Et voici le message que nous avons entendu de lui et que nous vous dévoilons : Dieu est lumière, et de ténèbres, il n'y a pas trace en lui. »

⁴⁹ On attribue communément à Eratosthène (~ -276 ; ~ -194) le calcul de la circonférence de la Terre par la mesure de l'angle de l'ombre du gnomon à Alexandrie à l'heure où, à Syène, le soleil au Zénith éclaire le fond d'un puits.

⁵⁰ Roshdi RASHED, *Optique géométrique et doctrine optique chez Ibn al-Haytham*, Archive for History of Exact Sciences, 6.4 (1970) 271-298. Repris dans Roshdi RASHED, *Optique et Mathématiques : Recherches sur l'histoire de la pensée scientifique en arabe*, Variorum reprints, Aldershot, 1992.

⁵¹ Isaac NEWTON, *Opticks or a treatise of reflections, refractions inflexions and colours of light*, printed for Sam. Smith and Benj. Walford, printers to the Royal Society, 1704.

⁵² Christiaan HUYGENS, *Traité de la lumière*, chez Pierre Vander, Aa marchand libraire, Leide, 1690.

phénomènes connus pouvaient être interprétés grâce à l'hypothèse ondulatoire, qui trouva son apogée en 1864 avec J. C. Maxwell (1831-1879), qui démontra la nature ondulatoire de la lumière⁵³. La lumière n'était donc pas composée de petites balles, d'extension spatiale limitée, mais une onde, dont l'extension spatiale pouvait être infinie.

Tout pouvait s'arrêter là : une construction mathématique puissante décrivait la lumière dans ses moindres détails. Cependant, l'effet photoélectrique⁵⁴, découvert par Heinrich Hertz en 1895, remit en question les certitudes. Cet effet ne pouvait pas être compris si la lumière était décrite au moyen d'ondes. Einstein, en 1905, comprit que si la lumière était décrite comme des ensembles de grains (similaires aux balles de Newton), le problème de l'effet photoélectrique était résolu.

Alors, qu'est-ce que la lumière ? Une onde ou un ensemble de grains ? Depuis la découverte d'Einstein, personne ne sait ce qu'est la lumière. La seule chose que l'on peut faire, c'est décrire avec exactitude et précision les comportements de la lumière, dans tous les milieux, qu'ils soient gazeux, liquide ou solide. Les physiciens ont pris le parti d'accepter de ne pas savoir ce qu'est la lumière mais de s'en servir, avec ses caractéristiques propres, même s'ils ont du mal à mettre les bons mots. En effet, que faut-il dire ? La lumière est faite de grains et d'onde ? Ou la lumière est-elle parfois une onde et le reste du temps un ensemble de grains ? L'objectif du physicien n'est plus de définir, mais de caractériser et de comprendre des effets, des situations. La lumière a une double nature, c'est ainsi. Les deux natures sont irréconciliables, car elles aboutissent à une singularité⁵⁵, au sens physique du terme. Si la lumière est à la fois une onde et un ensemble de grains, où se situerait l'onde par rapport au grain et le grain par rapport à l'onde ? Cette question, qui paraît anodine à première vue, a été relayée par un physicien français, Louis de Broglie, qui, dans un article et dans sa thèse⁵⁶, écrivait ne pas pouvoir se satisfaire de cette singularité troublante. Et effectivement, il n'y a aucun équivalent macroscopique (i.e. à notre échelle) à cette situation surprenante.

L'étonnement ne s'arrête pas là. Ce même physicien montra que la lumière n'est pas le seul objet à avoir une double nature. Tous les objets massiques ont aussi cette double nature, des

⁵³ James Clark MAXWELL, *A dynamical theory of the electromagnetic field*, Philosophical Transactions of the Royal Society of London, 1865, 155, 459–512.

⁵⁴ L'effet photoélectrique décrit l'éjection d'électrons d'un métal par un apport d'énergie lumineuse.

⁵⁵ Une singularité en physique est une région de l'espace-temps dans laquelle certaines quantités à mesurer sont infinies.

⁵⁶ Louis de BROGLIE, *Recherches sur la théorie des quanta*, Thèse de doctorat, 1924.

objets les plus petits (électrons, noyaux) aux plus imposants tout en restant microscopiques (molécules, agrégats). Les objets visibles, macroscopiques, ont aussi cette double nature, mais plus les objets sont gros moins la nature ondulatoire se révèle.

Finalement, le point d'orgue se trouve dans la manifestation étrange de la lumière. Quand la lumière ne rencontre aucun obstacle, elle se manifeste de façon corpusculaire, et non ondulatoire. Si nous regardons par exemple un faisceau de lumière par une nuit de brume peu dense, nous nous apercevons que le faisceau est localisé. Si la nature ondulatoire se révélait, le faisceau serait délocalisé et recouvrirait tout l'espace. Supposons maintenant que la lumière est forcée de passer par un petit trou. Si nous disposons un écran après le trou, nous nous attendrions à voir un point lumineux sur l'écran. Or, de façon très surprenante, il n'en est rien. Nous observons une succession de points lumineux avec, entre ces points, des zones non éclairées, sombres. Un corpuscule n'est pas sensé produire cet effet. Seul le fait que la lumière soit aussi une onde, ou ait un comportement ondulatoire, peut expliquer le phénomène d'alternance de zones éclairées et sombres, connu sous le nom d'« interférences ».

IV.3.2. Analogie avec la double nature de Jésus

La double nature de la lumière que nous venons de décrire n'est pas sans nous rappeler, en théologie, la double nature de Jésus, sa nature divine et sa nature humaine. Comme le rappelle Charles Hauter (1888 – 1981), universitaire et théologien luthérien français : « Le Dogme des Deux Natures est une formule centrale de la doctrine et de la piété chrétienne. »⁵⁷

Au concile de Chalcédoine, en 451, il est dit que l'être du Christ est fait de deux natures, sans mélange, sans transformation, sans division, sans séparation [...] l'union n'a pas supprimé la différence des natures ». Le Christ est donc une seule personne en deux natures, comme la lumière a deux volets, l'un corpusculaire, l'autre ondulatoire. L'analogie est évidemment délicate, car nous mettons clairement en parallèle un objet (la lumière) et une personne (Jésus). Pourtant l'analogie n'en est pas moins réelle et troublante, essentiellement dans ses conséquences. Dire que la lumière est onde et corpuscule ne nous dit rien sur ce qu'est la lumière. Dire que Jésus est à la fois Dieu et homme peut nous rassurer mais ne nous dit rien sur

⁵⁷ Charles HAUTER, *Les deux Natures en Christ*, Revue d'histoire et de philosophie religieuses n°3, 1952, p. 201-211.

qui est Jésus. Ce n'est pas étonnant, et nous pourrions interroger autant de chrétiens que nous obtiendrions autant de réponses sur qui est Jésus.

Allons plus loin : est-ce si important de savoir ce que Jésus est en sa totalité ? N'est-il pas suffisant de nous dire que Jésus est Dieu et homme à la fois sans savoir ce que signifie « à la fois » ? Revenons à la lumière : si nous essayions de continuer à creuser la question de la double nature de la lumière, nous tournerions en rond, et si nous ne nous focalisons que sur cette question, nous raterions toutes les conséquences à la fois fondamentales et techniques. Les physiciens ont laissé cette question de côté parce qu'elle est insoluble pour le moment, et qu'ils se doutent qu'au fond elle restera insoluble. Oui, Jésus est à la fois Dieu et homme, mais nous n'avons pas à essayer de définir cette nature double, sous peine de nous heurter à un mur infranchissable. La double nature de Jésus est, comme la double nature de la lumière, un mystère, caché et révélé, et reste un mystère.

Regardons les Écritures. Jésus vrai Dieu et vrai homme est évoqué dans les Évangiles synoptiques et dans l'Évangile de Jean (Annexe C). Jésus a agi sur Terre comme homme, comme tout être humain, et les hommes se sont reconnus en lui. Mais il a agi aussi comme Dieu. L'exemple le plus marquant est l'action constante de Jésus dans le pardon des péchés, qui est réservé à Dieu : « [2](#) Voici qu'on lui amenait un paralysé étendu sur une civière. Voyant leur foi, Jésus dit au paralysé : "Confiance, mon fils, tes péchés sont pardonnés." Or, quelques scribes se dirent en eux-mêmes : "Cet homme blasphème !" ». Dans cet exemple typique, Jésus homme répond comme Dieu, en pardonnant les péchés, avant de guérir le paralysé. La confirmation de la double nature de Jésus marque une rupture pour ceux qui le suivent, ses fidèles comme les scribes ou les pharisiens. Nous avons donc des exemples dans lesquels la double nature est évoquée dans une même idée. Pourtant, cela ne signifie pas que nous savons quelle est cette double nature, comment la concilier avec ce que nous voyons ici-bas, car justement l'idée même de double nature va à l'encontre de notre perception et de notre raison. Même notre foi ne peut la comprendre. Elle l'accepte, s'en nourrit.

Remarquons que Jésus a agi comme Dieu, s'est reconnu comme tel, sans dire explicitement « je suis Dieu », mais en utilisant des formes contournées. Entre autres exemples, lisons ce que nous dit Jean :

Jn 10,15 : « de même que le Père me connaît et que je connais le Père. Et je donne ma vie pour mes moutons. »

Jn 10,17-18 : « 17 C'est pour cette raison que le Père m'aime, parce que je donne ma vie, pour ensuite la recevoir à nouveau. 18 Personne ne me prend la vie, mais je la donne volontairement. J'ai autorité pour la donner et j'ai autorité pour la recevoir à nouveau. Cela correspond au commandement que mon Père m'a donné. »

Jn 10,30 : « Le Père et moi nous sommes un. »

Le côté direct de l'homme et indirect de Dieu nous rappelle la lumière, que nous pouvons voir directement lorsqu'elle se comporte comme un grain, et indirectement lorsqu'elle revêt un comportement ondulatoire. Il y a donc une analogie entre d'une part (Jésus homme – particule) et Jésus Dieu – onde). La lumière comme corpuscule est définie et localisée, comme Jésus l'est comme homme. La lumière comme onde est indéfinie et délocalisée, comme Jésus l'est comme Dieu. L'analogie est cohérente dans la mesure où nous pouvons voir Jésus, mais ne pouvons pas voir Dieu. Une onde est invisible, et personne n'en a vue. Par contre nous en voyons les effets. Ceci a une importance considérable dans notre vie. Tout comme nous n'allons plus chercher à savoir ce qu'est la lumière mais essayer de comprendre tous ses effets, ce qui intéresse les premières communautés chrétiennes, ce n'est pas tant le fait que Jésus est à la fois Dieu et homme, parce que c'est justement incompréhensible, mais le fait qu'elles vivaient un moment unique et incroyable : le témoignage de la mort et de la résurrection de Jésus, ainsi que la venue proche de Dieu.

IV.3.3. Conséquences

Comme nous l'avons mentionné pour la lumière, la double nature de Jésus est une singularité. Le passage continu de la nature ondulatoire de la lumière à sa nature corpusculaire n'est pas imaginable pour l'homme, car techniquement il existe une rupture nette, infranchissable, entre les deux natures. Ainsi pouvons-nous imaginer qu'il en soit ainsi pour Jésus : il existerait une rupture nette, infranchissable, pour les hommes, entre ses natures divine et humaine. Nous pourrions, comme pour tout ce qui est inaccessible, nous en effrayer, ou encore faire comme si cette rupture n'était pas un mystère profond. Il n'en est rien, car Jésus nous offre non pas l'opportunité de comprendre ce passage, mais la chance de le vivre et de le faire nôtre. En effet, nous sommes hommes, donc définis, visibles, délimités, localisés, tels les corpuscules de la lumière. Dieu, à travers Jésus, nous invite à croire que nous sommes en devenir d'être ressemblants à Dieu, ce que nous sommes déjà sans l'être encore pleinement.

Parler de singularité condition humaine – condition divine, que nous appellerons singularité homme-Dieu pour simplifier, peut paraître étonnant pour des chrétiens, car ils la vivent presque naturellement, passant de l’homme à Dieu, et de Dieu à l’homme. Pourtant, une singularité est une vraie déchirure, une vraie rupture, qui devrait nous étonner à chaque instant. En contrepoint, il y a des signes dans les Évangiles qui montrent en filigrane que cette singularité existe. Celle-ci est très marquée, par au moins deux actes (nous laissons de côté l’acte fondateur du christianisme qu’est la résurrection, acte directement associé à la divinité de Jésus, donc non accessible⁵⁸) : le scandale et l’annonce.

IV.3.3.1. Le scandale

Le σκάνδαλον est :

1. Le bâton mobile ou détente d’un piège.
 - 1.1. Une trappe, un piège.
 - 1.2. Tout obstacle placé sur le chemin et faisant tomber quelqu’un (une pierre d’achoppement, une occasion de chute), c’est-à-dire un rocher qui fait trébucher.
 - 1.3. Figuré, appliqué à Jésus Christ, dont la personne et la carrière étaient si contraires aux suppositions des Juifs concernant le Messie, qu’ils l’ont rejeté et par leur obstination ont vu le naufrage de leur salut.
2. Toute personne ou chose par laquelle quelqu’un est amené à l’erreur ou au péché

Pour simplifier, et parce que cela regroupe tout ce qui a été dit juste avant, nous ne retenons pour le scandale que l’occasion de chute et la pierre d’achoppement.

Outre le fait que les hommes sont sources de scandale (Mt 13,41, Mt 16,23, Mt 18,7, par exemple), Jésus est le scandale vivant par excellence, parce qu’il est la rupture partout où il est : sa résurrection est « scandale pour les Juifs » (1Co 1,23). Le côté scandaleux n’est pas la conséquence d’un choix délibéré des Juifs, mais la conséquence de la singularité dans la nature

⁵⁸ L’inaccessibilité de l’homme à la résurrection de Jésus est évidente puisque l’évènement de la résurrection n’est pas raconté dans les Évangiles. Nous n’avons accès qu’à l’après résurrection.

même de Dieu. Autrement dit, il n'y a pas à chercher la faute du côté des Juifs. La venue de Jésus ne pouvait qu'être scandaleuse.

Que Jésus soit la pierre d'achoppement incontestable et inévitable, lui-même le rappelle clairement quand il dit : « [34](#) « N'allez pas croire que je sois venu apporter la paix sur la terre ; je ne suis pas venu apporter la paix, mais bien le glaive. [35](#) Oui, je suis venu séparer l'homme de son père, la fille de sa mère, la belle-fille de sa belle-mère : [36](#) on aura pour ennemis les gens de sa maison. » (Mt 10,34-36). Cela est mis en relief dans l'Ancien Testament, par exemple au livre d'Isaïe : « Il sera un sanctuaire et une pierre que l'on heurte et un rocher où l'on trébuche pour les deux maisons d'Israël, un filet et un piège pour l'habitant de Jérusalem ». C'est aussi mis en relief dans le Nouveau Testament dès la naissance de Jésus : « Syméon les bénit et dit à Marie sa mère : « Il est là pour la chute ou le relèvement de beaucoup en Israël et pour être un signe contesté » (Luc 2,34). Le scandale est bien décrit ici comme inévitable. Certes, le but de la venue de Jésus n'est pas d'apporter la guerre, la division, mais, de par sa nature et sa mission, nécessairement, sa présence ne peut qu'exacerber les tensions existantes et révéler, amplifier, les guerres et dissensions, les divisions.

IV.3.3.2. L'annonce

De nombreux mots sont utilisés en hébreu et en grec pour exprimer l'annonce, que ce soit dans l'Ancien Testament ou le Nouveau Testament. Dans ce dernier, cinq mots reviennent plus fréquemment que les autres : ἀπαγγέλλω, ἀναγγέλλω, λαλέω, καταγγέλλω, et εὐαγγελίζω. Tous sont traduits dans la TOB par « annoncer », mais seul εὐαγγελίζω a quelque chose de particulier, que l'on ne retrouve nulle part ailleurs dans la Bible, puisqu'il signifie « annoncer quelque chose de bon » (εὖς), « de bien » (εὖ).

Le mot εὐαγγελίζω est bien une singularité dans la Bible, et se traduit par une rupture nette avec ce que nous avons connu dans l'Ancien Testament. Ce mot est présent de nombreuses fois notamment dans l'Évangile de Luc (Annexe D). Le mot est une rupture en soi dans la Bible, et apporte aussi dans l'histoire à venir une rupture encore plus grande : Dieu n'est pas à l'image de l'homme, car ce qu'il apporte est bon. Nous pouvons évoquer le péché, le jugement dernier, la crainte du Seigneur, la seule chose qui vaille est et sera toujours la bonté de Dieu. Le « bon » de la « bonne nouvelle », ou de la « nouvelle bonne », ne peut être transigé. La rupture instaurée

par la « bonne nouvelle » n'a pas d'autre objet que de rappeler que Dieu est bon, qu'il nous a créés par bonté, et que tout acte ou parole est non pas jugé mais regardé sous l'œil de la bonté.

V. Pouvons-nous réenchanter le monde ?

V.1. Le désenchantement du monde

Jusqu'à présent, nous avons posé les bases de ce qui va apparaître comme le point culminant de la question posée : Pouvons-nous réenchanter le monde ? Mais si nous voulons parler de réenchantement du monde, expression utilisée en politique, en management, dans l'éducation, par exemple dans l'éducation à l'environnement⁵⁹, il est nécessaire d'abord de comprendre en quoi le monde est désenchanté.

Le « désenchantement du monde » est d'abord une expression introduite par Max Weber (1864-1920), économiste et premier sociologue allemand, au début du XX^e siècle. Max Weber fut l'auteur d'ouvrages^{60,61} dans lesquels la signification de l'expression « désenchantement du monde » n'a cessé d'évoluer. Dans sa conférence de 1917⁶⁰, Weber évoque un « processus » de « désenchantement du monde » qui s'était poursuivi dans la culture occidentale pendant des millénaires⁶². Dans la 2^{ème} édition de son livre *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1920), Weber fait débiter « le grand processus de désenchantement du monde avec les prophéties du judaïsme ancien »⁶³.

Pour simplifier une notion complexe et qui fait encore débat, laissons parler Jean-Louis Schlegel, ancien jésuite, sociologue des religions :

Le mot désenchantement traduit le mot allemand *Entzauberung*⁶⁴. Si on le traduit littéralement, il signifierait que les objets, dans le monde moderne, sont dépouillés de toute aura magique, de tout sens merveilleux, que la nature ou le cosmos, en d'autres termes, deviennent un monde d'objets à étudier, à analyser, à classer, à calculer, à mesurer. Descartes en avait donné le principe

⁵⁹ Mohammed TALEB, *Le réenchantement dans notre rapport au monde : une valeur centrale de l'éthique subversive de l'éducation relative à l'environnement*, Éducation relative à l'environnement, éd Centr'ERE vol. 8, 2009, 13 p.

⁶⁰ Max WEBER, *La science, profession et vocation*, Agone, coll. « Banc d'essai », 2005, 300 p.

⁶¹ Max WEBER, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Champs Flammarion, 2017, 400 p.

⁶² Isabelle KALINOWSKI, *Le « désenchantement du monde », prophétie et rationalisation dans le Judaïsme antique de Max Weber*, Revue des études hébraïques et juives, 2013, 19 p.

⁶³ *Ibid.*, p. 2.

⁶⁴ Le mot allemand « Zauber » se traduit par « sort, sortilège, charme, magie, enchantement ».

philosophique, et à partir de Newton, la chose est acquise : la nature est un grand mécanisme.⁶⁵

Un peu plus tard, Catherine Colliot-Thélène, philosophe spécialiste de Max Weber, dira : « Weber donne [...] à la célèbre formule [désenchantement du monde] soit le sens limité et précis de l'élimination des techniques magiques du salut, soit le sens plus large de l'abandon de la quête de sens »⁶⁶.

Dans les deux citations, les deux mots à retenir sont « magie » et « sens ». Le désenchantement du monde consiste dans le rejet de la magie instaurée dans les religions, et dans la perte de sens ou dans la perte de la quête de sens. Contrairement à ce que nous pourrions penser, il n'y a *a priori* rien de négatif ou de péjoratif dans le désenchantement. Il n'est pas question de perte de valeur, mais de changement de valeur. « La magie et la religion ne sont plus considérées comme des instances déterminantes de la connaissance humaine et sont remplacées par la science et la technique, valorisées comme moteurs de progrès. »⁶⁷ Le désenchantement conduit, par l'ivresse de la séparation d'avec la religion, à une fausse liberté, car le sens ne peut plus être appelé « sens », puisqu'il est théorisé, mathématisé, ordonné, et évite la question de la transcendance. En somme, rationalisation et réductionnisme sont les deux piliers du désenchantement du monde.

V.2. Qu'implique « réenchanter le monde » ?

En nous en tenant à ce qui a été dit précédemment, réenchanter le monde pourrait avoir au moins deux objectifs :

Objectif (1) : Un retour à ce qui était existant avant le désenchantement du monde, donc un retour à la magie ou à la religion, et un retour à la reconquête du sens, ou d'un sens. Derrière cette conception semble se cacher une certaine nostalgie.

Objectif (2) : Un abandon du rationalisme et de ses conséquences, pour promouvoir quelque chose ayant un sens allant au-delà de nos simples besoins matériels, sans que cela soit

⁶⁵ Jean-Louis SCHLEGEL, *Le « réenchantement » du monde et la quête du sens de la vie dans les nouveaux mouvements religieux*, Les spiritualités au carrefour du monde moderne, traditions, transitions, transmissions, colloque à la Sorbonne, éd. Centurion, Paris, 1994.

⁶⁶ Catherine COLLIOT-THELENE, *Rationalisation et désenchantement du monde : problèmes d'interprétation de la sociologie des relations de Max Weber*, Archives de sciences sociales des religions, 89, 1995, 20 p.

⁶⁷ Charlotte ARNAUTOU, *G.K. Chesterton, penseur critique de la culture de masse à l'heure édouardienne (1901-1910) ?*, La clé des langues, 2022, <https://cle.ens-lyon.fr/anglais,litterature,litterature-britannique,g-k-chesterton-penseur-critique-de-la-culture-de-masse>.

nécessairement un retour à une religion connue, comme le christianisme par exemple. On le voit par exemple dans les nombreuses propositions de coaching personnel, de recherche de plénitude, de réorientation énergétique, propositions qui semblent vouloir donner des réponses à un manque dû à un abandon de la spiritualité classique.

Regardons s'il est possible d'interpréter différemment le réenchancement du monde. Serge Latouche, économiste, spécialiste de la décroissance, écrit : « Réenchanter le monde ne signifie pas inventer une religion de la décroissance, mais retrouver le sens du sacré, redonner légitimité à la dimension spirituelle de l'homme – cette spiritualité pouvant être parfaitement laïque – et surtout retrouver la capacité de s'émerveiller. »⁶⁸

Focalisant son propos sur les arts, S. Latouche continue :

Les poètes, les peintres et les esthètes de toutes sortes, en bref tous les spécialistes de l'inutile, du gratuit, du rêve, des parts sacrifiées de nous-mêmes, devraient retrouver leur place et ouvrir une voie vers ce qu'on pourrait appeler paradoxalement une "transcendance immanente". De fait, l'art possède la propriété quasi magique de nous transporter dans un ailleurs insaisissable. Plus simplement, il s'agit de ressusciter la faculté d'émerveillement devant la beauté du monde qui nous a été donnée.⁶⁹

Derrière ces lignes, nous pouvons lire un retour au sacré, au spirituel, qui ne va pas nécessairement dans le sens d'un retour à ce qui était avant (cf. objectif (1)) ; une reconnaissance du ou des mystères, au travers des expressions « transcendance immanente », « quasi magique », « transporter dans un ailleurs insaisissable », car sans mystère, le réenchancement est impossible ; la nécessité de l'émerveillement et de la faculté d'émerveillement ; enfin, une dynamique qui se dessine entre le transcendant et l'immanent, décrite par la phrase « ressusciter la faculté d'émerveillement devant la beauté du monde qui nous a été donnée ».

Les Pères du Concile Vatican II, dans *Gaudium et Spes*, évoquent le réenchancement de la vision du monde, sans le dire expressément, en assumant d'abord le désenchancement : « Un grand nombre de nos contemporains semblent redouter un lien trop étroit entre l'activité concrète et la religion : ils y voient un danger pour l'autonomie des hommes, des sociétés et des sciences » (*Gaudium et Spes* 36,1). Mais le réenchancement du monde n'est pas impossible en

⁶⁸ Serge LATOUCHE, *La décroissance*, Presses Universitaires de France, 2022, 128 p.

⁶⁹ *Ibid*, p. 122

soi : « la recherche méthodique, dans tous les domaines du savoir, si elle est menée d'une manière vraiment scientifique et si elle suit les normes de la morale, ne sera jamais réellement opposée à la foi : les réalités profanes et celles de la foi trouvent leur origine dans le même Dieu. Bien plus, celui qui s'efforce, avec persévérance et humilité, de pénétrer les secrets des choses, celui-là, même s'il n'en a pas conscience, est comme conduit par la main de Dieu, qui soutient tous les êtres et les fait ce qu'ils sont » (Gaudium et Spes 36,2).

Le texte souligne la participation à un réenchâtement non seulement par les sciences, mais aussi par la recherche en sciences. Il y a donc bien, dans le secret, le mystère, de la connaissance de l'univers, une possibilité de réenchâter le monde, non pas nécessairement en retournant à une religion existante et à ses rites, mais pour revenir à Dieu, et notamment au Dieu des chrétiens.

Paul VI, dans son message aux hommes de la pensée et de la science (8 décembre 1965), formulera la même idée, quoiqu'un peu différemment : « Si penser est une grande chose, penser est d'abord un devoir : malheur à celui qui ferme volontairement les yeux à la lumière. » Le texte souligne la participation indirecte à un réenchâtement, non pas seulement par les sciences, mais aussi par la recherche en sciences. Il apparaît donc que si la contemplation de l'univers est une voie pour aller vers Dieu, alors la recherche en sciences est essentielle et est un devoir pour la quête de la vérité, la quête de Dieu.

Réenchâter le monde, ou notre vision du monde, n'est pas sans lien avec la faculté d'émerveillement. Il nous faut donc détailler quelles sont les conditions pour s'émerveiller.

V.3. L'émerveillement comme moteur du réenchâtement

L'émerveillement se produit par étapes, contrairement à l'admiration qui a un côté instantané. Si s'émerveiller revient à reconnaître la beauté en dehors de soi, ou en soi, l'émerveillement requiert des dispositions, des phases. Si le chercheur veut s'émerveiller, il peut expérimenter de la curiosité, une expérience, une découverte, de l'étonnement, de la joie, une transcendance, et enfin un renouvellement.

La liste n'est probablement pas exhaustive, mais nous verrons qu'elle suffit pour ce que nous allons montrer. Les dispositions ci-dessus ne sont pas rangées dans un ordre

chronologique, elles sont indispensables à l'émerveillement, à son éveil, sa construction, et au fait qu'il puisse perdurer. Reprenons chacune d'entre elles.

Sans recherche, l'émerveillement ne peut survenir. Devant un évènement surviennent crainte, stupeur, ou étonnement, admiration, mais pas de l'émerveillement. Or la recherche suppose d'abord une curiosité, devant une situation, un objet, un concept, un évènement. L'objet, la situation, le concept, l'évènement (que nous rassemblerons par la suite sous le terme d'« objet », pour simplifier) attisent la curiosité. Je vais à un endroit que je choisis (ma pensée, un lieu) par curiosité.

Ce premier pas étant fait, l'exploration qui s'ensuit aboutit à la création et à la réalisation d'expériences afin d'appréhender l'objet. Sans expérience sur l'objet, celui-ci devient banal, sans intérêt.

L'étude de l'objet aboutit à des découvertes, dans le sens premier du terme.

Les découvertes ont pour conséquence de susciter un étonnement légitime.

L'étonnement passé, l'émerveillement passe par la joie : joie d'avoir trouvé ce qui était caché, joie de constater que ce qui a été trouvé n'est pas une illusion, par exemple.

Si, de plus, l'objet est mystérieux, comme le sont la lumière en physique, Dieu en théologie, l'homme en anthropologie, il ne manquera pas de nous dépasser, ou nous serons dépassés par le mystère qu'il constitue. L'objet en lui-même, dans ses caractéristiques, ses fonctions, nous invite à aller, penser, plus loin que nous-mêmes. L'étonnement est donc mêlé de reconnaissance de transcendance.

Finalement, le renouvellement de l'émerveillement est probablement le plus essentiel dans la démarche même de l'acte de s'émerveiller.

V.4. Renouveler l'émerveillement

Nous devons approfondir la notion de renouvellement, afin de poursuivre notre démarche sur le réenchantement. Pourquoi donc renouveler l'émerveillement, ou la démarche conduisant à l'émerveillement ? Nous le savons car l'émerveillement ne dure pas, il est éphémère, ce que nous expérimentons chaque jour. C'est le lot de toutes recherches et découvertes que de tomber dans le banal, voire l'anonymat. Ceci est vrai dans tous les domaines, et notamment en physique

et en théologie. Qui se souvient des découvertes incroyables en physique du transistor en 1947, du Laser en 1960 ? N'y a-t-il pas eu, en théologie, la tentation de ne plus élargir le champ des interprétations, de ne plus oser ouvrir des voies nouvelles devant l'incroyable force des mystères divins, obscurcissant la puissance infinie des signes offerts ? Il suffit pour s'en convaincre de relever toutes les fois où des condamnations ont été faites à l'encontre même de théologiens, tels que Alfred Loisy (1857-1940) pendant la crise moderniste, Bernhard Häring, théologien allemand (1912-1998), Edward Schillebeeckx, dominicain belge (1914-2009), ou encore Yves Congar (1904-1995).

Pour que l'émerveillement qui est advenu perdure, il est nécessaire de le renouveler. Pour cela, il est indispensable tout d'abord de le transmettre : d'une part le transmettre aux autres, afin de s'émerveiller de voir les autres s'émerveiller à leur tour, la transmission se fait par l'enseignement et/ou le témoignage ; d'autre part, le « transmettre à soi-même », autrement dit se souvenir, faire mémoire, de l'émerveillement que nous avons vécu lors d'un événement particulier, que ce soit une rencontre, un mariage, une fête... Une condition supplémentaire est de poursuivre inlassablement la recherche, que ce soit dans la connaissance de l'univers que dans celle de Dieu. Enfin, nous devons avoir à l'esprit que, loin d'être dissociées, recherche et transmission sont étroitement liées. Sans poursuite de recherche, la transmission se sclérose, et sans transmission, la recherche est vaine.

V.5. La lumière comme source d'émerveillement

Nous allons appliquer ce que nous avons dit précédemment à l'expérience de physique la plus simple qui soit, qui ne demande aucun matériel, aucune compétence particulière, mais requiert de la pratique. L'expérience que nous allons décrire ici met clairement en évidence le phénomène d'interférences que nous avons décrit plus haut (§ IV.3.1.).

Prenons l'index et le majeur, et tenons-les de manière à ce qu'ils soient proches l'un de l'autre tout en laissant apparaître une fente d'un peu moins un millimètre de large. Plaçons les deux doigts entre une lampe et notre œil. La lumière traverse la fente et, en ajustant un peu la largeur entre les doigts, nous observons une série de quelques traits lumineux encadrés de traits sombres, signes caractéristiques du phénomène d'interférences, qui nous dit qu'avec de la lumière nous pouvons engendrer de l'obscurité.

Lorsqu'un enseignant de l'université me montra cette expérience toute simple, j'en fus époustouflé, car cela bouleversait mes pensées : d'une part je n'étais plus obligé de faire des expériences compliquées pour reconnaître et visualiser des interférences ; d'autre part, j'étais tellement pris par l'expérience que je n'ai pas tardé à en parler autour de moi, que ce soit d'autres collègues ou des étudiants qui, à leur tour, furent subjugués par l'expérience si simple. Je pouvais ainsi continuer à m'émerveiller en partageant l'expérience et en voyant les autres s'émerveiller.

V.6. Une relecture de la résurrection : les compagnons sur le chemin d'Emmaüs

Dans le récit des compagnons sur le chemin d'Emmaüs, qui fait suite à l'évènement de la résurrection (Lc 24,13-35), tous les ingrédients cités plus haut de l'émerveillement sont présents. L'expérience des compagnons semble annexe, parce qu'elle ne concerne pas les apôtres, ou les très proches de Jésus, mais des disciples, peut-être lointains (« deux d'entre eux », Lc 24,13), donc des personnes qui ont suivi Jésus, de près ou de loin, et qui ont beaucoup espéré de lui : « et nous, nous espérions qu'il était celui qui allait délivrer Israël » (Lc 24,21).

Reprenons chacun des points de l'émerveillement et regardons où ils interviennent dans le texte de Luc.

V.6.1. La curiosité

Nous retrouvons la curiosité de façon implicite quand Jésus « fait mine d'aller plus loin » (Lc 24,28). Plutôt que de dire à Jésus : « Reste avec nous, nous aimerions que tu continues à nous raconter ce que tu sais », les deux compagnons trouvent deux prétextes pour qu'il reste : « Reste avec nous, car le jour baisse », et « la nuit approche ». Il y a comme une répétition dans ces deux phrases qui pourrait indiquer que les deux compagnons ne savent pas comment lui dire de rester, comme s'ils étaient intimidés. En tout cas, cela exprime une réelle curiosité, même si elle ne semble pas assumée.

V.6.2. L'expérience

Il existe plusieurs expériences dans le texte. Nous voyons l'expérience racontée par les compagnons pendant qu'ils suivaient Jésus, l'expérience qu'ils ont faite de Jésus comme prophète : « Ils lui répondirent : Ce qui concerne Jésus de Nazareth, qui fut un prophète puissant en action et en parole devant Dieu et devant tout le peuple » (Lc 24,19) ; l'expérience de la mort de Jésus (Lc 24,20) ; l'expérience d'une promesse à venir : « et nous, nous espérons qu'il était celui qui allait délivrer Israël » (Lc 24,21).

Quand nous regardons bien, leur chemin est parsemé d'expériences, et l'expérience qui fait principalement suite à leur curiosité est leur repas dans l'endroit où ils se sont arrêtés afin de poursuivre la discussion (Lc 24,29).

V.6.3. Une découverte

Dans leur volonté de comprendre ce qu'il s'est passé, les compagnons font une découverte, après avoir parlé entre eux : Jésus reprend l'histoire du peuple d'Israël, en commençant par Moïse (Lc 24,27) ; il explique les Écritures. Le mot traduit par « expliquer » est διαρμηνεύω, qui signifie d'abord « montrer le sens de ce qui est dit ». C'est la première découverte des compagnons, proposée par Jésus. La deuxième est la reconnaissance de Jésus par les deux compagnons à travers la bénédiction et la fraction du pain (Lc 24,30). Les compagnons ne découvrent pas Jésus, c'est Jésus qui se découvre à eux. Ceci fait écho aux découvertes scientifiques, qui sont le fait des chercheurs, en nous rappelant que la nature se découvre à nous.

V.6.4. L'étonnement

Nous retrouvons l'étonnement des compagnons dans la phrase « quelques femmes nous ont bouleversés ». Le mot grec qui traduit dans la TOB le mot « bouleversés » est ἐξέστησαν, qui vient du verbe ἐξίστημι, qui signifie « rejeter d'une position », « déplacer », mais aussi « étonner, être étonné, être hors de soi, être à côté de soi-même ». Les compagnons sont étonnés ; d'une certaine manière, ils ne sont plus eux-mêmes.

V.6.5. La joie

La joie se manifeste en filigrane, dans la fin du texte : « [32](#) Et ils se dirent l'un à l'autre : "Notre cœur ne brûlait-il pas en nous tandis qu'il nous parlait en chemin et nous ouvrait les Écritures ?" [33](#) À l'instant même, ils partirent et retournèrent à Jérusalem ; ils trouvèrent réunis les Onze et leurs compagnons, [34](#) qui leur dirent : "C'est bien vrai ! Le Seigneur est ressuscité, et il est apparu à Simon." » (Lc 24,32-34.)

V.6.6. La transcendance

La transcendance est manifeste, puisqu'il est fait mention dans plusieurs versets d'éléments qui dépassent les protagonistes, comme les anges : « elles sont venues dire qu'elles ont même eu la vision d'anges qui le déclarent vivant » (Lc 24,23).

V.6.7. Le renouvellement

Nous arrivons ici à l'étape essentielle du renouvellement de l'émerveillement. Pour ne pas laisser l'émerveillement retomber, après cette découverte extraordinaire, les compagnons retournent aussitôt voir les apôtres pour raconter ce qu'ils ont vu et entendu (Lc 24,35), donc transmettre leur propre expérience. Remarquons que le renouvellement s'est déjà opéré avant. En effet, « [les femmes] sont venues dire qu'elles ont même eu la vision d'anges qui le déclarent vivant ». Ces femmes, devant un évènement incompréhensible, ne pouvaient pas se taire. À la fin du texte, les apôtres transmettent à leur tour ce que les femmes ont transmis : « C'est bien vrai ! Le Seigneur est ressuscité, et il est apparu à Simon. »

V.7. Réenchanter le monde est possible

Le réenchancement du monde, qui n'est pas un retour en arrière, un acte nostalgique pour fuir le monde présent, s'appuie au contraire sur le monde, ici l'univers, et sur ce que nous connaissons et ne connaissons pas de lui. Il a pour raison d'être de nous ouvrir les yeux, et ceci de manière durable, tout au long de notre vie, mais aussi tout au long de la vie des générations qui suivent.

Le réenchantement du monde est, d'après ce que nous avons développé dans les sections précédentes, possible. Il ne passe plus par un éventuel retour à des fondamentaux dépassés, mais par la possibilité bien réelle d'un émerveillement à construire. La nature nous offre la possibilité de nous émerveiller, indiquant ainsi une voix pour non seulement réenchanter le monde, mais réenchanter notre propre vision du monde.

Le réenchantement par l'émerveillement est une voie exigeante, car elle demande une ouverture totale de notre être. Cependant, c'est aussi une voie simple non pas dans les actes à mettre en œuvre, mais dans l'idée. Cette ouverture prend en compte tout ce que nous sommes, pas seulement l'adulte, mais aussi l'enfant, l'adolescent, qui nous habitent encore. De nombreux auteurs prônent un retour à l'enfance. Citons par exemple Gilbert Keith Chesterton, pour l'un des plus anciens⁷⁰, et Catherine L'Ecuyer⁷¹, pour une des plus récentes. Dans les Évangiles, Jésus ne demande pas de revenir à l'état d'enfant, mais d'être comme l'enfant. L'enfant, dans les Évangiles synoptiques, est celui vers qui nous devons nous tourner, tout en restant nous-mêmes (Mt 18,3-5 ; Mt 19,13-14 ; Mc 9, 35-36 ; Mc 10,14-15 ; Lc 18,16-17). Or, justement, l'enfant est celui qui est en état d'émerveillement, dès qu'il est tout petit, et qui renouvelle cet émerveillement de façon spontanée⁷².

Finalement, le réenchantement s'effectue au travers d'une démarche de recherche et d'enseignement. La recherche a pour but de poursuivre une quête qui, nous le savons, ne s'arrête jamais, parce que nous sommes des êtres curieux, insatiables, insatisfaits, en attente. Le chercheur est tel l'archéologue qui fouille inlassablement de petites zones au sein de grandes étendues, sans savoir ce qu'il va trouver ni s'il va trouver quelque chose. Il n'a pas tant le désir d'apporter des réponses que de faire émerger de nouvelles questions. La quête de l'univers, comme la quête de Dieu, est à ce prix : apporter une pierre à un édifice qui se construit depuis plusieurs milliers d'années, en faisant ou non en sorte que la pierre s'accorde avec les autres.

La recherche n'a cependant pas de sens si elle n'est pas partagée, donc transmise, et c'est l'enjeu de l'enseignement, qui est à la fois transmission et accompagnement, à la manière de Jésus qui a accompagné ses disciples et leur a transmis ce qu'il détient de son Père.

⁷⁰ Gilbert Keith CHESTERTON, (1874-1936), écrivain, poète, anglais, auteur entre autres de *Orthodoxie* (1908), dans lequel le chapitre « La morale des elfes » invite à renouer avec l'esprit d'enfance.

⁷¹ Catherine L'ECUYER, docteure en sciences de l'éducation et psychologie, auteur notamment de *Cultiver l'émerveillement : et la curiosité naturelle de nos enfants* (2019).

⁷² La référence à l'enfant demande un développement conséquent, qui n'est pas l'objet du mémoire.

VI. Conclusion

Comme chrétiens, nous avons à notre disposition tous les outils pour aller vers Dieu, pour le rencontrer dès aujourd'hui. Ces outils sont bien connus : Dieu nous parle au travers des Écritures, de la Tradition, autrement dit « ce qui contribue à conduire saintement la vie du peuple de Dieu et à en augmenter la foi »⁷³, de l'Église, rassemblement des croyants, des Pères et Docteurs de l'Église, de notre expérience personnelle de vie et de foi.

Nous avons vu que la vision de Dieu s'effectue aussi dans la vision que l'homme a de Dieu par la contemplation. Cette approche est clairement mise en avant dans les Écritures, notamment les Psaumes⁷⁴.

Le présent travail propose une autre voie pour aller vers Dieu, celle d'une connaissance scientifique de notre univers. Qui dit « connaissance » dit « reconnaissance de mystères », car nous ne pouvons connaître que ce qui est à la fois caché et révélé. Tout au long du travail, le mystère est en filigrane, mais sa présence est bien réelle. Il est présent à chaque fois qu'une rupture, une singularité, se montre à nous : par exemple, dans la nature, la rupture entre deux visions de la lumière, l'une ondulatoire, l'autre corpusculaire ; en théologie, la singularité Jésus homme et Jésus Dieu.

Nous avons ainsi montré, au travers des deux analogies concernant, d'une part, la connaissance elle-même et la double nature de la lumière et de Jésus, d'autre part, l'existence fondamentale d'une rupture totale entre un avant et un après et l'existence de singularités irréconciliables par la raison.

Le but du mémoire n'était pas de construire des analogies, aussi belles et efficaces soient-elles, mais de s'en servir pour savoir s'il est possible de réenchanter le monde. Réenchanter le monde est possible, par de multiples voies, telles que la contemplation, mais aussi par la voie discutée ici. Dans un monde en crise, perdu, désorganisé, dans lequel le risque d'individualisme s'accroît, le réenchancement du monde passe par la connaissance, et la connaissance donne naissance à l'émerveillement et à la recherche de l'émerveillement, ce qui demande une

⁷³ Dei Verbum §8.

⁷⁴ Voir par exemple Ps 8,4-5 : 4 Quand je vois tes cieux, œuvre de tes doigts, la lune et les étoiles que tu as fixées, 5 qu'est donc l'homme pour que tu penses à lui, l'être humain pour que tu t'en soucies ?

ouverture d'esprit, contrairement à l'individualisme dont la caractéristique est le repli sur soi dû à la peur de l'autre.

Nous avons établi que l'émerveillement, dans le cadre de la recherche en physique, requiert des étapes : curiosité, expérience, découverte, étonnement, joie, transcendance, et renouvellement. L'émerveillement va donc bien au-delà de l'étonnement, ou de l'admiration, ou de l'exaltation. L'émerveillement demande du temps, de la patience, une construction par la raison et le cœur, et la conviction profonde qu'il est bien réel et non le fruit de divagations, de fantasmes, ou d'illusions.

Nous avons extrapolé ce qui se passe dans la connaissance de l'univers à la connaissance de Dieu. L'émerveillement se retrouve dans des textes du Nouveau Testament, et tout particulièrement dans le texte des compagnons sur le chemin d'Emmaüs, qui a retenu notre attention. L'émerveillement se révèle dans un instant particulier, comme les compagnons qui reconnaissent Jésus à la bénédiction et à la fraction du pain. Le réenchantement du monde ne peut se faire que moyennant une attitude de chercheur et d'enseignant. La recherche est motivée par la curiosité, poussée par un questionnement. Si la recherche débouche sur un résultat, l'étonnement de la découverte puis la joie se manifestent et poussent le chercheur à communiquer aux autres ce qu'il a découvert, à témoigner afin que l'émerveillement se perpétue.

Un nouveau pas reste à accomplir. Jusqu'à présent, nous avons discuté à partir d'un lien entre univers et Dieu, en utilisant des analogies. Or, en 2018, je suis intervenu à plusieurs reprises dans des universités de Normandie pour suggérer, dans le cadre de conférences interâges, une démarche afin de penser différemment notre vie et notre présence sur Terre, à partir d'une part de nos connaissances sur l'univers et, d'autre part, en regardant notre quotidien. La suggestion s'est organisée aussi autour d'analogies entre phénomènes physiques et notre vie d'homme, en utilisant les thèmes communs de perfection, d'harmonie, de symétries, d'énergie. Ce pas supplémentaire se veut être une extension au présent travail afin de traiter par analogies des liens possibles entre l'homme, l'univers et Dieu.

Annexe A : Le mot « mystère » dans l’Ancien Testament

1. Mystère et μυστήριον

Daniel 2,18 : « leur disant de demander grâce en présence du Dieu du ciel au sujet de ce **mystère** » (« και οικτιρμούς ἐζήτουν παρὰ τοῦ θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ ὑπὲρ τοῦ **μυστηρίου** τούτου »).

Daniel 2,19 : « Alors le **mystère** fut révélé à Daniel dans une vision de la nuit. Alors Daniel bénit le Dieu des cieux » (« τότε τῷ Δανιηλ ἐν ὁράματι τῆς νυκτὸς τὸ **μυστήριον** ἀπεκαλύφθη· και εὐλόγησεν τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ »).

Daniel 2,27 : « Daniel répondit en présence du roi et dit : « Le **mystère** dont le roi s’enquiert, ni sages, ni conjureurs, ni magiciens, ni devins ne peuvent l’exposer au roi » » (« και ἀπεκρίθη Δανιηλ ἐνώπιον τοῦ βασιλέως και λέγει Τὸ **μυστήριον**, ὃ ὁ βασιλεὺς ἐπερωτᾷ, οὐκ ἔστιν σοφῶν, μάγων, ἐπαιδῶν, γαζαρηνῶν ἀναγγεῖλαι τῷ βασιλεῖ »).

Daniel 2,28 : « Mais il y a un Dieu dans le ciel qui révèle les **mystères** » (« ἀλλ ἢ ἔστιν θεὸς ἐν οὐρανῷ ἀποκαλύπτων **μυστήρια** »).

Daniel 2,29 : « et le révélateur des **mystères** t’a fait connaître ce qui adviendra » (« και ὁ ἀποκαλύπτων **μυστήρια** ἐγνώρισέν σοι ἃ δεῖ γενέσθαι »).

Daniel 2,30 : « Quant à moi, ce n’est point par une sagesse qui serait en moi supérieure à celle de tous les vivants que ce **mystère** m’a été révélé » (« και ἐμοὶ δὲ οὐκ ἐν σοφίᾳ τῆ οὔση ἐν ἐμοὶ παρὰ πάντας τοὺς ζῶντας τὸ **μυστήριον** τοῦτο ἀπεκαλύφθη »).

Daniel 2,47 : « Le roi répondit à Daniel et dit : « En vérité, votre Dieu est le Dieu des dieux et le Seigneur des rois et le révélateur des **mystères**, puisque tu as pu révéler ce **mystère** » (« ἀποκαλύπτων **μυστήρια**, ὅτι ἡδυνήθης ἀποκαλύψαι τὸ **μυστήριον** τοῦτο »).

Daniel 4,6 : « Beltshassar, chef des magiciens, toi qui as en toi, je le sais, un esprit des dieux saints et qu’aucun **mystère** ne dépasse, dis-moi les visions du songe que j’ai vu et son interprétation ! » (« Βαλτασαρ ὁ ἄρχων τῶν ἐπαιδῶν, ὃν ἐγὼ ἔγνων ὅτι πνεῦμα θεοῦ ἅγιον ἐν σοὶ και πᾶν **μυστήριον** οὐκ ἀδυνατεῖ σε »).

2. Secret et μυστήριον

Si 22,22 : « Si tu as ouvert la bouche contre un ami, ne crains rien : une réconciliation est possible. Mais outrage et arrogance, un **secret** trahi, un coup déloyal, voilà qui fera fuir n'importe quel ami » (« ἐπὶ φίλον ἐὰν ἀνοίξης στόμα, μὴ εὐλαβηθῆς, ἔστιν γὰρ διαλλαγή· πλὴν ὀνειδισμοῦ καὶ ὑπερηφανίας καὶ **μυστηρίου** ἀποκαλύψεως καὶ πληγῆς δολίας, ἐν τούτοις ἀποφεύξεται πᾶς φίλος »).

Si 27,16-17 : « 16 Qui dévoile des **secrets** ruine la confiance et ne pourra plus trouver d'ami selon son cœur. 17 Aime ton ami et reste-lui fidèle ; mais si tu as dévoilé ses **secrets** ne cours plus après lui » (« 16 Ὁ ἀποκαλύπτων **μυστήρια** ἀπώλεσεν πίστιν καὶ οὐ μὴ εὔρη φίλον πρὸς τὴν ψυχὴν αὐτοῦ. 17 στέρεξον φίλον καὶ πιστώθητι μετ' αὐτοῦ· ἐὰν δὲ ἀποκαλύψῃς τὰ μυστήρια αὐτοῦ, μὴ καταδιώξῃς ὀπίσω αὐτοῦ »).

Sg 2,22 : « et ils ne connaissent pas les **secrets desseins** de Dieu, ils n'espèrent pas de récompense pour la piété, ils n'apprécient pas l'honneur réservé aux âmes pures » (« καὶ οὐκ ἔγνωσαν **μυστήρια** θεοῦ οὐδὲ μισθὸν ἤλπισαν ὀσιότητος οὐδὲ ἔκριναν γέρας ψυχῶν ἀμώμων »).

3. Autres expressions grecques traduites par mystère

Jb 42,3 : « J'ai abordé, sans le savoir, des **mystères** qui me confondent. τίς » (« δὲ ἀναγγελεῖ μοι ἃ οὐκ ἤδειν, **μεγάλα καὶ θαυμαστὰ** ἃ οὐκ ἠπιστάμην »).

Pr 25,2 : « La gloire de Dieu, c'est d'agir dans le **mystère** » (« Δόξα θεοῦ **κρύπται** λόγον »).

Annexe B : Le mystère chez St Paul

Nous donnons ici une grande partie des phrases dans lequel le mystère chez St Paul est explicitement écrit. Nous nous focalisons uniquement sur la traduction de la TOB. Nous avons adopté, pour les citations qui suivent, un ordre consensuel⁷⁵ : les lettres proto-pauliniennes et deutéro-pauliniennes, au nombre respectif de sept et trois. Les épîtres trito-pauliniennes ou pastorales ne mentionnent pas le nom « mystère ».

1. Lettres proto-pauliniennes

1.1. 1 Co

1 Co 2,1 : « Moi-même, quand je suis venu chez vous, frères, ce n'est pas avec le prestige de la parole ou de la sagesse que je suis venu vous annoncer le **mystère** de Dieu. » (« Κἀγὼ ἐλθὼν πρὸς ὑμᾶς, ἀδελφοί, ἦλθον οὐ καθ' ὑπεροχὴν λόγου ἢ σοφίας καταγγέλλων ὑμῖν τὸ **μαρτύριον** »).

1 Co 2,7 : « Mais nous prêchons la sagesse de Dieu en **mystère**, la sagesse cachée, celle que Dieu a préétablie avant les siècles pour notre gloire. » (« ἀλλὰ λαλοῦμεν σοφίαν θεοῦ ἐν **μυστηρίῳ**, τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν »).

1 Co 4,1 : « Qu'on nous considère donc comme des serviteurs du Christ et des intendants des **mystères** de Dieu. » (« Οὕτως ἡμᾶς λογιζέσθω ἄνθρωπος, ὡς ὑπηρέτας χριστοῦ καὶ οἰκονόμους **μυστηρίων** θεοῦ »).

1 Co 13,2 : « Quand j'aurais le don de prophétie, la science de tous les **mystères** et de toute la connaissance, quand j'aurais la foi la plus totale, celle qui transporte les montagnes, s'il me manque l'amour, je ne suis rien. » (« Καὶ ἐὰν ἔχω προφητείαν, καὶ εἰδῶ τὰ **μυστήρια** πάντα καὶ πᾶσαν τὴν γνῶσιν, καὶ ἐὰν ἔχω πᾶσαν τὴν πίστιν, ὥστε ὄρη μεθιστάνειν, ἀγάπην δὲ μὴ ἔχω, οὐθέν εἰμι »).

⁷⁵ Daniel MARGUERAT (éd.), *Introduction au Nouveau Testament : Son histoire, son écriture et sa théologie*, coll. Le monde de la Bible, 41, 2008.

1 Co 15,51 : « Je vais vous faire connaître un **mystère**. Nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons transformés. » (« Ἰδοὺ, **μυστήριον** ὑμῖν λέγω: πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα »)

1.2. Rm

Rm 11,25 : « Car je ne veux pas, frères, que vous ignoriez ce **mystère**, afin que vous ne vous preniez pas pour des sages : l'endurcissement d'une partie d'Israël durera jusqu'à ce que soit entré l'ensemble des païens. » (« Οὐ γὰρ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν, ἀδελφοί, τὸ **μυστήριον** τοῦτο, ἵνα μὴ ᾔτε παρ' ἑαυτοῖς φρόνιμοι, ὅτι πώρως ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραὴλ γέγονεν, ἄχρι οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ »)

Rm 16,25-26 : "25 A celui qui a le pouvoir de vous affermir selon l'Évangile que j'annonce en prêchant Jésus Christ, selon la révélation d'un **mystère** gardé dans le silence durant des temps éternels, 26 mais maintenant manifesté et porté à la connaissance de tous les peuples païens par des écrits prophétiques, selon l'ordre du Dieu éternel, pour les conduire à l'obéissance de la foi, » (« Τῷ δὲ δυναμένῳ ὑμᾶς στηρίζαι κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου καὶ τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ, κατὰ ἀποκάλυψιν **μυστηρίου** χρόνοις αἰωνίοις σεσιγημένου φανερωθέντος δὲ νῦν διὰ τε γραφῶν προφητικῶν κατ' ἐπιταγὴν τοῦ αἰωνίου θεοῦ εἰς ὑπακοὴν πίστεως εἰς πάντα τὰ ἔθνη γνωρισθέντος »).

2. Lettres deutéro-pauliniennes

C'est dans les lettres deutéro-pauliniennes que l'on trouve le plus d'occurrences concernant le mystère : Col (4 fois), 2 Th (2 fois) et Éph (7 fois)

2.1. Col

Col 1,25-27 : 25 j'en suis devenu le ministre en vertu de la charge que Dieu m'a confiée à votre égard : achever l'annonce de la parole de Dieu, 26 le **mystère** tenu caché tout au long des âges et que Dieu a manifesté maintenant à ses saints. 27 Il a voulu leur faire connaître quelles sont les richesses et la gloire de ce **mystère** parmi les païens : Christ au milieu de vous, l'espérance de la gloire" (« ἧς ἐγενόμην ἐγὼ διάκονος, κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν

δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς, πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, τὸ **μυστήριον** τὸ ἀποκεκρυμμένον ἀπὸ τῶν αἰώνων καὶ ἀπὸ τῶν γενεῶν: νυνὶ δὲ ἐφανερώθη τοῖς ἀγίοις αὐτοῦ»).

Col 2,2-3 : « 2 je veux qu'ainsi leurs cœurs soient encouragés et qu'étroitement unis dans l'amour, ils accèdent, en toute sa richesse, à la plénitude de l'intelligence, à la connaissance du **mystère** de Dieu : Christ, 3 en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la connaissance. » (« ἵνα παρακληθῶσιν αἱ καρδίαι αὐτῶν, συμβιβασθέντων ἐν ἀγάπῃ, καίεις πάντα πλοῦτον τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως, εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ **μυστηρίου** τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ τοῦ χριστοῦ »).

Col 4,3 : « En même temps, priez aussi pour nous : que Dieu ouvre une porte à notre prédication afin que j'annonce le **mystère** du Christ, pour lequel je suis en prison » (« προσευχόμενοι ἅμα καὶ περὶ ἡμῶν, ἵνα ὁ θεὸς ἀνοίξῃ ἡμῖν θύραν τοῦ λόγου, λαλῆσαι τὸ **μυστήριον** τοῦ χριστοῦ, δι' ὃ καὶ δέδεμαι »).

Nous avons dans ces quelques versets quelque chose de nouveau par rapport aux autres lettres. Le mystère est presque défini : « ... la parole de Dieu, le mystère tenu caché ... » (Col 1,26) semble dire que ce qui est mystère est la parole de Dieu elle-même. Cela paraît cohérent avec la suite, car nous lisons « le mystère caché tout au long des âges et que Dieu a manifesté maintenant à ses saints », ce qui s'applique très bien au Verbe, à Jésus. Col 4,3 est dans la même lignée, puisque Paul parle du « mystère du Christ », pouvant indiquer que le mystère **est** le Christ lui-même.

2.2. Éph

Éph 1,9 : « Il nous a fait connaître le **mystère** de sa volonté, le dessein bienveillant qu'il a d'avance arrêté en lui-même » (« γνωρίσας ἡμῖν τὸ **μυστήριον** τοῦ θελήματος αὐτοῦ, κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ »).

Éph 3,1-5 : « 3 [...] j'ai eu connaissance du **mystère**, tel que je l'ai esquissé rapidement. 4 Vous pouvez constater, en me lisant, quelle intelligence j'ai du **mystère** du Christ. 5 Ce **mystère**, Dieu ne l'a pas fait connaître aux hommes des générations passées comme il vient de le révéler maintenant par l'Esprit à ses saints apôtres et prophètes » (« πρὸς ὃ δύνασθε ἀναγινώσκοντες νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ **μυστηρίῳ** τοῦ χριστοῦ : ὃ ἑτέραις γενεαῖς οὐκ

ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων, ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι »).

Éph 3,9 : « [...] et de mettre en lumière comment Dieu réalise le **mystère** tenu caché depuis toujours en lui, le créateur de l'univers. » (« καὶ φωτίσαι πάντας τίς ἡ οἰκονομία τοῦ **μυστηρίου** τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι διὰ Ἰησοῦ χριστοῦ »).

Éph 5,32 : « Ce **mystère** est grand : moi, je déclare qu'il concerne le Christ et l'Église. » (« Τὸ **μυστήριον** τοῦτο μέγα ἐστίν: ἐγὼ δὲ λέγω εἰς χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν »).

Éph 6,19 : « pour moi aussi : que la parole soit placée dans ma bouche pour annoncer hardiment le **mystère** de l'Évangile » (« καὶ ὑπὲρ ἐμοῦ, ἵνα μοι δοθῇ λόγος ἐν ἀνοίξει τοῦ στόματός μου ἐν παρρησίᾳ γνωρίσαι τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου »).

Annexe C : Nature humaine et nature divine de Jésus

Nous n'allons pas recenser tous les versets où il est question de la nature divine de Jésus, mais en rappeler quelques-uns :

Mt 14,33 : « Alors ceux qui étaient dans la barque se prosternèrent devant Jésus et dirent : Tu es vraiment le Fils de Dieu ! ».

Mt 28,19 : « Allez donc auprès des gens de tous les peuples et faites d'eux mes disciples ; baptisez-les au nom du Père, du Fils et de l'Esprit saint »

Jn 1,1 ; 14 ; 18 : « Au commencement était la Parole, et la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu [...] Et la Parole a été faite chair, et elle a habité parmi nous, pleine de grâce et de vérité ; et nous avons contemplé sa gloire, une gloire comme la gloire du Fils unique venu du Père [...] Personne n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est dans le sein du Père, est celui qui l'a fait connaître ».

Jn 5,17-18 : « Mais Jésus leur répondit : Mon Père agit jusqu'à présent ; moi aussi, j'agis. À cause de cela, les Juifs cherchaient encore plus à le faire mourir, non seulement parce qu'il violait le sabbat, mais parce qu'il appelait Dieu son propre Père, se faisant lui-même égal à Dieu ».

Jn 10,33 : « Les Juifs lui répondirent : Nous ne voulons pas te tuer à coups de pierres pour une œuvre bonne, mais pour l'insulte faite à Dieu : tu es un être humain et tu te fais toi-même Dieu ! ».

Jn 20,28-29 : « Thomas lui répondit : Mon Seigneur et mon Dieu ! Jésus lui dit : Parce que tu m'as vu, tu as cru. Heureux ceux qui n'ont pas vu, et qui ont cru ! ».

La reconnaissance de Jésus comme Dieu se fait aussi par la prosternation, l'adoration⁷⁶, qui sont réservées à Dieu seul :

⁷⁶ Prosterner et adorer traduisent le même mot grec προσκυνέω

Mt 2,11 : « Ils entrèrent dans la maison et virent l'enfant avec sa mère, Marie. Ils tombèrent à genoux pour se prosterner devant l'enfant ».

Mt 28,17 : « Quand ils le virent, ils se prosternèrent ; certains d'entre eux, pourtant, eurent des doutes ».

Annexe D : L'annonce dans le Nouveau Testament

C'est dans l'Évangile de Luc que le mot εὐαγγελίζω apparaît le plus souvent.

Lc 1,19 : « Je suis Gabriel qui me tiens devant Dieu. J'ai été envoyé pour te parler et pour t'annoncer **cette bonne nouvelle** » (« Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῷ, Ἐγὼ εἰμι Γαβριὴλ ὁ παρεστηκὼς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ· καὶ ἀπεστάλην λαλῆσαι πρὸς σε, καὶ εὐαγγελίσασθαί σοι ταῦτα »).

La rupture se fait dans le fait d'abord qu'un ange apparaît, puis que Zacharie, qui pouvait parler, est réduit au silence.

Lc 2,10 : « L'ange leur dit : « Soyez sans crainte, car voici, je viens vous annoncer une **bonne nouvelle**, qui sera une grande joie pour tout le peuple : [...] » (« Καὶ εἶπεν αὐτοῖς ὁ ἄγγελος, Μὴ φοβεῖσθε· ἰδοὺ γάρ, εὐαγγελίζομαι ὑμῖν χαρὰν μεγάλην, ἣτις ἔσται παντὶ τῷ λαῷ »)

L'annonce n'est pas sans conséquences : elle est d'abord précédée de crainte, elle marque une rupture pour des bergers qui n'ont pas l'habitude d'avoir de telles annonces, le signe donné est étrange : un nouveau-né emmailloté et couché dans une mangeoire. Par contre, un effet de l'annonce est, plus tard, pour les bergers, de transmettre rapidement la nouvelle.

Il y a donc une dynamique de l'annonce. Cette dynamique se retrouve chez Mt, mais essentiellement chez Luc, car Jésus n'est pas le seul à annoncer. Les anges sont de la partie, Jean le Baptiste aussi.

Lc 4,18 : « *L'Esprit du Seigneur est sur moi parce qu'il m'a conféré l'onction pour annoncer la Bonne Nouvelle aux pauvres* » (« Πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς »).

La rupture est nette, puisqu'il ne s'agit pas d'une simple annonce, mais de l'annonce de la Bonne nouvelle. Celle-ci ne se fait pas aux justes, aux puissants, mais aux pauvres, aux captifs, aux aveugles, aux opprimés. La rupture se fait aussi par ceux qui écoutent, car autant au départ ils l'écoutaient, autant après sa déclaration de rupture, eux-mêmes sont remplis de colère (v. 28).

Lc 4,43 : « il leur dit : « Aux autres villes aussi il me faut **annoncer la bonne nouvelle** du Règne de Dieu, car c'est pour cela que j'ai été envoyé » (« Ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτοὺς ὅτι Καὶ ταῖς ἐτέραις πόλεσιν **εὐαγγελίσασθαι** με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ: ὅτι εἰς (N εἰς τοῦτο ἀπέσταλμαι → ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην) τοῦτο ἀπέσταλμαι »).

Jésus doit annoncer. À qui ? aux autres villes. De quoi ? du règne de Dieu. Pourquoi annoncer ? parce que c'est pour cela qu'il a été envoyé. Comment ? En prêchant.

Lc 7,22 : « Puis il répondit aux envoyés : « Allez rapporter à Jean ce que vous avez vu et entendu : *les aveugles retrouvent la vue, les boiteux marchent droit, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent, la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres* » » (« Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς, Πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννη ἃ εἶδετε καὶ ἤκούσατε: ὅτι τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν, χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται, κωφοὶ ἀκούουσιν, νεκροὶ ἐγείρονται, πτωχοὶ εὐαγγελίζονται »).

De nouveau, au milieu d'interrogations tout à fait compréhensibles, Jésus témoigne de la Bonne Nouvelle par ses paroles (v. 22) et par ses actes (guérisons)

Lc 8,1 : « Il proclamait la **bonne nouvelle** du Règne de Dieu » (« **εὐαγγελιζόμενος** τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ).

Lc 9,6 : « Ils partirent et allèrent de village en village, annonçant la **Bonne Nouvelle** et faisant partout des guérisons » (« Ἐξερχόμενοι δὲ διήρχοντο κατὰ τὰς κώμας, εὐαγγελιζόμενοι καὶ θεραπεύοντες πανταχοῦ »).

Lc 16,16 : « depuis lors, la **bonne nouvelle** du Royaume de Dieu est annoncée, et tout homme y déploie sa force pour y entrer » (« ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ **εὐαγγελίζεται**, καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται »).

Luc 20,1 : Or, un de ces jours-là, comme Jésus enseignait au peuple dans le temple et **annonçait la Bonne Nouvelle** » (« Καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν ἐκείνων, (N ἐκείνων → -) διδάσκοντος αὐτοῦ τὸν λαὸν ἐν τῷ ἱερῷ καὶ **εὐαγγελιζομένου** »).

Jésus n'est pas le seul à annoncer. On a vu juste avant l'annonce par Gabriel. Il y a aussi l'annonce par Jean le Baptiste :

Lc 3,18 : « Ainsi, avec bien d'autres exhortations encore, il **annonçait** au peuple **la Bonne Nouvelle** » (« Πολλὰ μὲν οὖν καὶ ἕτερα παρακαλῶν **εὐηγγελίζετο** τὸν λαόν »).

Annoncer, et en particulier annoncer la Bonne Nouvelle, est une action de tous les instants, puisqu'elle s'inscrit, dans l'Évangile de Luc, dans le temps, depuis la naissance de Jésus jusqu'avant sa mort. Elle s'inscrit aussi dans l'espace, puisqu'il il annonce aussi bien dans le temple que dans les villes alentour.

Bibliographie

I. Usuels

La Bible, TOB, Édition intégrale, Paris, Cerf, 2011.

Concile Vatican II, constitutions dogmatiques éd. Du Centurion, 1967.

Concordance de la Bible TOB, Paris, Cerf, 2010.

II. Autres livres

CHESTERTON Georges Keith, *Orthodoxie*, Éd. Climats, 1908, 256 p.

DE LILLE Alain, dans son *Sermon sur la sphère intelligible* (Introduction, traduction et notes par Françoise Hudry), Paris, éd. Du Cerf, 1995, 298 p.

HUYGENS Christiaan, *Traité de la lumière*, chez Pierre Vander, Aa marchand libraire, Leide, 1690, 226 p.

LATOUCHE Serge, *La décroissance*, Presses Universitaires de France, 2022, 128 p.

L'ECUYER Catherine, *Cultiver l'émerveillement : et la curiosité naturelle de nos enfants*, Éd. Eyrolles, 2019, 205 p.

MARGUERAT Daniel (éd.), *Introduction au Nouveau Testament : Son histoire, son écriture et sa théologie*, coll. Le monde de la Bible, 41, 2008, 547 p.

NEWTON Isaac, *Opticks or a treatise of reflections, refractions inflexions and colours of light*, printed for Sam. Smith and Benj. Walford, printers to the Royal Society, 1704, 436 p.

PALEY William, *Théologie naturelle, ou Preuves de l'existence et des attributs de la divinité, tirées des apparences de la nature*, traduction libre par Charles Pictet, de Genève, de l'imprimerie de la Bibliothèque Britannique, 1804, 390 p.

WEBER Max, *La science, profession et vocation*, Agone, coll. « Banc d'essai », 2005, 300 p.

WEBER Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Champs Flammarion, 2017, 400 p.

III. Articles

ARNAUTOU Charlotte, *G.K. Chesterton, penseur critique de la culture de masse à l'heure édouardienne (1901-1910)*, La clé des langues, 2022, <https://cle.ens-lyon.fr,anglais,litterature,litterature-britannique,g-k-chesterton-penseur-critique-de-la-culture-de-masse>.

COLLIOT-THELENE Catherine, *Rationalisation et désenchantement du monde : problèmes d'interprétation de la sociologie des relations de Max Weber*, Archives de sciences sociales des religions, 89, 1995, 20 p.

DE BROGLIE Louis, *Recherches sur la théorie des quanta*, Thèse de doctorat, 1924.

De COINTET Pierre, *Mystère et sacrement Vatican II, de la lettre à l'esprit : une mission*, Centre Notre-Dame de Vie, Théologie 12, éd. Du Carmel, Parole et Silence, Toulouse, Le Murévan, 2005, p. 91-107.

DE NISSE Grégoire, *Commentaire sur Ecc.*, sermon 7 ; PG 44, 732D ; éd. W. Jaeger (Leiden, 1962), 5, p. 415-416.

DENIZ Alcorac Alonso, *Greek, Romand and Byzantine Studies* 58, 2018, p. 349-365.

EINSTEIN Albert, *Die Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie*, Ann. der Phys. 4, 49 1916, 53 p.

HAUTER Charles, *Les deux Natures en Christ*, Revue d'histoire et de philosophie religieuses n°3, 1952, p. 201-211.

Jean-Paul II, *Encyclique Fides et Ratio*, 1998.

JONAS Serge, « La révolution scientifique et technique et la fin de la civilisation européenne », dans *l'homme et la société*, Sociologie critique et critique de la sociologie n° 23, 1972, 9 p.

KALINOWSKI Isabelle, *Le « désenchantement du monde », prophétie et rationalisation dans le Judaïsme antique de Max Weber*, Revue des études hébraïques et juives, 2013, 19 p.

KLEIN Étienne, *l'expansion de l'univers*, les midis de la culture, France Culture, 12 juillet 2021 : <https://www.radiofrance.fr,franceculture,comprendre-l-expansion-de-l-univers-avec-etienne-klein-4492114>.

MAXWELL James Clark, *A dynamical theory of the electromagnetic field*, Philosophical Transactions of the Royal Society of London, 1865, 155, p. 459–512.

MORIN Éric, *Le mystère chez Saint Paul*, Cahiers Évangile, Paris, 2021, 15p.

PASCAL Blaise, *les Pensées*, chap. XXII, Connaissance générale de l'homme, éd. Port Royal, 1669, p.171-178.

Paul VI, *Discours lors de la clôture du Concile Vatican II*, 8 décembre 1965.

PIRENNE-DELFORGE Vinciane, *Retour à la source*, chap. VI, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, Presses Universitaires de Liège, 2013, p. 1-51

PLANCK Max, *On the theory of the energy distribution law of the normal spectrum*, Verhandl. Dtsch. Phys. Ges. 2 237 1900, 5 p.

RASHED Roshdi, *Optique géométrique et doctrine optique chez Ibn al-Haytham*, Archive for History of Exact Sciences, 6.4 (1970) 271-298. Repris dans Roshdi RASHED, *Optique et Mathématiques : Recherches sur l'histoire de la pensée scientifique en arabe*, Variorum reprints, Aldershot, 1992.

SCHLEGEL Jean-Louis, *Le « réenchantement » du monde et la quête du sens de la vie dans les nouveaux mouvements religieux*, Les spiritualités au carrefour du monde moderne, traditions, transitions, transmissions, colloque à la Sorbonne, éd. Centurion, Paris, 1994.

TALEB Mohammed, *Le réenchantement dans notre rapport au monde : une valeur centrale de l'éthique subversive de l'éducation relative à l'environnement*, Éducation relative à l'environnement, éd. Centr'ERE vol. 8, 2009, 13 p.

VIGNAUD Laurent-Henri, « Sciences et religion, un divorce à l'amiable », chap. 9, *Histoire des sciences et techniques, XVI^e-XVIII^e siècle*, sous la direction de Vignaud L.-H., Paris, Armand Colin, Mnémosya, 2020, 11 p.

VILLEPELET Denis, *Essai de problématisation de la nouvelle évangélisation*, Revue Lumen Vitae vol LXVII, 2012, p. 143-152.