



## Du cosmos à la tragédie: expérience et langage dans la théologie d'E. Schillebeeckx

Jacques Fillion

Volume 50, numéro 2, juin 1994

Hommage à Edward Schillebeeckx

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400839ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400839ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Fillion, J. (1994). Du cosmos à la tragédie: expérience et langage dans la théologie d'E. Schillebeeckx. *Laval théologique et philosophique*, 50(2), 297–303. <https://doi.org/10.7202/400839ar>

# DU COSMOS À LA TRAGÉDIE : EXPÉRIENCE ET LANGAGE DANS LA THÉOLOGIE D'E. SCHILLEBEECKX

Jacques FILLION

*RÉSUMÉ : Éminemment présente dans l'œuvre d'Edward Schillebeeckx, la place de l'expérience humaine dans la révélation et le discours sur Dieu occupe dans son dernier grand ouvrage traduit en français : Histoire des hommes, récit de Dieu, une place fondamentale et devient un principe herméneutique. Le présent article examine comment ce déplacement majeur correspond à un renversement de perspective qui met en jeu une antinomie radicale de la pensée grecque encore présente en creux dans la pensée occidentale : le cosmos et la tragédie. Il examine ensuite comment ce nouvel horizon entraîne le passage d'une pensée de la représentation à une problématique de la signification dans la façon d'approcher la question de l'expérience et propose quatre remarques sur le rapport entre expérience et langage tel que proposé par Schillebeeckx.*

---

**L**a question de la place de l'expérience humaine dans le discours sur Dieu est toujours éminemment présente dans l'œuvre d'Edward Schillebeeckx. Mais dans son dernier ouvrage traduit en français sous le titre : *L'histoire des hommes, récit de Dieu*<sup>1</sup>, cette question occupe une place fondamentale et devient un principe herméneutique dominant. Non seulement s'agit-il là d'un déplacement majeur, mais il faut voir également que ce déplacement s'est opéré conjointement à un renversement de perspective d'ensemble de son approche théologique. Il faut, je crois, tenir bien claires à l'esprit les remarques de l'avant-propos du livre lorsqu'on en poursuit la lecture. Il obéit à une logique de la conscience vive de l'époque actuelle plus qu'à la logique d'une continuité systématique de l'œuvre. « Un livre bien différent de celui auquel je travaillais depuis dix ans sort aujourd'hui de mon ordinateur<sup>2</sup> », nous prévient l'auteur,

---

1. Edward SCHILLEBEECKX, *Histoire des hommes, récit de Dieu* (« Cogitatio Fidei », 166), Paris, Cerf, 1992.

2. *Ibid.*, p. 20.

car « bien des choses ont changé dans l'Église catholique romaine<sup>3</sup> » et « il valait mieux chercher à pénétrer le cœur de l'Évangile et de la religion chrétienne, plutôt que de me centrer, en un temps de polarisation ecclésiologique, sur les affaires qui agitent le petit monde clérical mais qui n'ont qu'un intérêt secondaire par rapport au contenu de foi évangélique et par rapport à ce que les chrétiens ont à accomplir en ce monde<sup>4</sup> ». « La théologie libératrice que j'ai dégagée de la grande tradition chrétienne au terme de ma réflexion, je la propose aujourd'hui à tous ceux qui travaillent à la base, lieu de leur souffrance, de leur espérance et de leur amour, afin de nourrir leur foi<sup>5</sup>. »

Je voudrais faire voir :

1. Que la situation actuelle de la conscience humaine telle que décrite par l'auteur et la théologie libératrice qu'elle inspire relèvent d'un nouvel horizon général de compréhension : un renversement qui va du cosmos à la tragédie.
2. Que c'est sur ce nouvel horizon que se pose la question de l'expérience et du langage en théologie.

## I. DU COSMOS À LA TRAGÉDIE

D'emblée le premier chapitre, « Histoire universelle et histoire du salut, histoire de la révélation et tragédies de l'histoire des hommes » pose la tragédie au point de départ. Celle-ci devient comme le statut fondamental de la conscience. « Il s'agit en effet d'une expérience de base, commune à tous les hommes, qui, selon moi, est de nature préreligieuse et en tant que telle accessible à tous. Je la vois comme un veto que l'homme éprouve à l'égard du monde tel qu'il est<sup>6</sup>. » Il me semble qu'un tel énoncé s'inscrit de plein fouet dans le conflit radical qui se joue dans la conscience occidentale entre le cosmos et la tragédie. Il y a de fait dans l'histoire de la conscience occidentale une antinomie qui pourrait bien être encore en creux dans la conscience contemporaine : c'est l'antinomie grecque entre cosmos et tragédie. Ce n'est pas le lieu de suivre ce thème à travers l'histoire de la pensée, mais on peut au moins rappeler qu'à la question grecque de savoir sur quelle base quelqu'un peut-il décider qu'il est préférable d'être né plutôt que de ne pas être né, deux réponses s'affrontent. Celle d'Anaxagoras pour qui il est préférable d'être né pour contempler les cieux et tout l'ordre de l'univers, le cosmos ; celle de Sophocle qui fait chanter par le chœur des anciens que mieux vaut ne pas être né. Hyllus se plaint de la cruauté des dieux. Ils font naître des enfants, ils sont vénérés comme pères et pourtant ils ne peuvent supporter de voir autant de souffrances. Dans ce premier sens, la tragédie tient au fait que les dieux ne sont pas responsables du cosmos, ils ne l'ont pas créé et semblent prêts à l'abandonner au profit d'un statut de transcendance. De leur côté, les humains, situés sur la frange inférieure du cosmos, où ses éléments sont le plus confus, ne semblent pas appartenir

---

3. *Ibid.*, p. 17.

4. *Ibid.*, p. 17-18.

5. *Ibid.*, p. 20.

6. *Ibid.*, p. 32.

à ce cosmos mais se tenir en opposition à lui. Le conflit entre le pessimisme de la tragédie grecque en regard de la vie et son optimisme face au cosmos semble tenir à cette situation extérieure des dieux et des hommes par rapport au cosmos. Les grecs ne pouvaient comprendre la liberté que comme contraire au cosmos et, en conséquence, étaient incapables d'associer ni les dieux ni les humains à ce qu'ils admiraient dans l'ordre de l'univers<sup>7</sup>.

Pour une bonne part de la tradition théologique chrétienne, le véhicule majeur a été la pensée cosmologique ressoudée au tragique de l'existence par l'idée d'un Dieu créateur, auteur du monde et de la destinée des humains. Dans cette perspective c'est le cosmos qui commandait la compréhension de la liberté, de la destinée, de la tragédie. Celle-ci était située dans le prolongement obscur des lois du cosmos, de la nature dépassée, transvaluée par une métaphysique ouvrant sur un réel transcendant, dernier mot (analogiquement posé) de l'ordre des choses. « Lorsque l'homme ne peut que s'adapter à une loi extérieure, la liberté tend à s'interpréter comme consentement à la nécessité, il n'est pas possible de changer la loi du monde, mais il appartient à l'être raisonnable de faire en quelque sorte de cette loi sa propre loi et d'assumer pour son propre compte ce que, d'une certaine manière, il ne fait que subir<sup>8</sup>. »

Mais la naissance du monde moderne, de l'esprit scientifique, de la technique et de la technologie a radicalement changé le rapport de l'être humain au cosmos, à la nature, et du coup a changé le rapport cosmos-tragédie. En un certain sens on pourrait dire que le cosmos est rentré dans la tragédie et donc dans l'histoire. De cadre immuable, parfaitement ordonné sur lequel se butait le sens de l'existence et dans lequel se posait la tragique question de la destinée humaine, le cosmos et la nature font maintenant, en un sens, partie de cette question même.

La conscience de ce fait est abondamment illustrée dans *L'histoire des hommes, récit de Dieu* :

Notre emprise sur la nature nous a conduits au seuil d'une destruction des principes de vie fondamentaux (p. 29).

Triste ironie de l'histoire, les forces culturelles qui depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle ont été accueillies comme libératrices, à savoir la science et la technique et qui devaient nous délivrer de tout ce dont la religion n'avait pu nous libérer (faim, pauvreté, guerre, fatalité de l'histoire), ont non seulement réussi à accroître la faim et la pauvreté, mais mises entre les mains des hommes, elles constituent à présent la menace majeure qui plane sur notre avenir (p. 29).

Tant de siècles de progrès fabuleux des sciences exactes et des sciences appliquées nous ont amenés, ces dernières décennies, de catastrophe en catastrophe, à constater que ce prométhéisme sans frein de l'occident n'a contribué ni au bonheur des personnes ni au bien-être et à l'équilibre politique des États et des sociétés. Au contraire, l'expansion économique accélérée portée par le mythe du progrès illimité qui a marqué le XIX<sup>e</sup> siècle a non seulement écrasé dans sa démarche les autres peuples mais a à tel point mis en

7. Les idées concernant le cosmos et la tragédie chez les grecs sont empruntées à Hans BLUMENBERG, *The Genesis of the Copernician World*, trad. par R.M. Wallace, Cambridge Mass., MIT Press, 1987.

8. Jean LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, Aubier-Montaigne/Unesco, 1977, p. 155.

danger la nature au sein de laquelle nous vivons, que l'humanité tout entière s'en trouve menacée (p. 28).

Citant Jean Ladrière, je disais plus haut que, lorsque l'homme ne peut que s'adapter à une loi extérieure, la liberté tend à s'interpréter comme consentement à la nécessité, mais Ladrière poursuit : « lorsque l'homme acquiert la maîtrise de son environnement et de ses propres comportements, lorsque l'acquisition des connaissances n'est plus le fruit de hasards heureux mais d'une activité concertée [...] la liberté commence à s'interpréter comme pouvoir effectif de transformation, source originale de causalité, et par conséquent elle commence à s'éprouver davantage dans l'effectivité même de son exercice, comme puissance irréductible d'autonomie<sup>9</sup> ».

Sous l'idée de maîtrise se modifie le mode selon lequel la volonté libre s'appréhende elle-même. C'est à ce radical renversement qu'on assiste et cela entraîne de profondes conséquences pour la compréhension de l'expérience humaine, l'expérience religieuse et le langage théologique. On peut dire que la tragédie commande le rapport au cosmos et à la nature, du fait de cette nouvelle situation de la liberté qui par la maîtrise des lois du monde s'éprouve comme puissance irréductible d'autonomie. C'est du creux de cette nouvelle situation que Schillebeeckx comprend radicalement la foi chrétienne comme offre de la force libératrice de Dieu pour la libération de la liberté humaine. C'est ce nouvel horizon de la tragédie qui commande le travail théologique.

Mais à son tour, de même que le rapport au cosmos a changé, de même a changé le rapport à la tragédie. Ce n'est plus seulement, ni d'abord, le tragique de la liberté face au cosmos, en quête du sens de la destinée humaine, ni le tragique existentiel de la possibilité du non-sens. C'est le tragique de la situation, de l'histoire, le tragique de ce qu'on a fait du monde et de l'humain avec ce pouvoir radical de la liberté éprouvée comme autonomie. La foi chrétienne comme source effective de libération obtient chez Schillebeeckx une radicalité et une ampleur qui débordent, tout en l'incluant, la pure transformation des structures économiques et politiques, pour viser radicalement le rapport de l'humain à lui-même et à la réalité tout entière.

## II. LE STATUT DE L'EXPÉRIENCE ET DU LANGAGE

C'est sur ce nouvel horizon rapidement esquissé que se pose la question de l'expérience et du langage religieux. Partir de la tragédie c'est donner priorité au concept d'expérience, ce qui entraîne du même coup le rapport de l'expérience au langage. Cette question est longuement abordée dans le premier chapitre de *L'histoire des hommes, récit de Dieu*. Il n'est pas possible de résumer l'exposé qui y est fait de la structure complexe de l'expérience humaine. Cette partie cependant suscite plusieurs questions. J'en soulèverai quelques-unes tant il est vrai que réalité, expérience et langage sont des points toujours chauds du débat philosophique et théologique actuel.

a) Je commencerai par montrer un déplacement dans la pensée du professeur Schillebeeckx qui, à partir d'une métaphysique de la représentation maintenant, bien

---

9. *Ibid.*

que de façon critique, un arrière plan cosmologique, passe résolument à une problématique de la signification, tout particulièrement dans l'ouvrage qui nous occupe.

Dans *Approches théologiques, I: Révélation et théologie*, ouvrage du début des années 60, des critiques inquiètes adressées à la phénoménologie rappelaient que « l'aspect terrestre de l'attitude religieuse a parfois conduit à une méconnaissance des aspects de transcendance du christianisme<sup>10</sup> ». À vouloir réagir légitimement contre une analyse de type cosmologique, « on renonce dans l'analyse phénoménologique, à toute métaphysique et on oublie que la métaphysique elle aussi peut être renouvelée à partir de l'anthropologie<sup>11</sup> ». Dans la même foulée un article très important, intitulé « Intelligence de la foi et interprétation de soi », déclare que le monde de l'expérience humaine est le seul accès à la révélation. On y lit :

Dans cette expérience il y a une conscience explicite de quelque chose qui dépasse toute expérience humaine. En conséquence, ce qui est réellement perçu est le dynamisme de la réalité contingente expérimentée, dans sa référence objective au mystère constitutif absolu de Dieu [...]. L'esprit humain ne fait rien de plus que de suivre à la trace — en un acte projectif si l'on peut dire — ce dynamisme objectif tel qu'il se trouve dans la réalité elle-même. Ce faisant, l'esprit est conduit, non d'abord par sa propre projection, mais par le dynamisme objectif, ontique, de la réalité vécue, vers l'existence personnelle de Dieu en tant qu'elle est le mystère sans lequel mon monde d'expérience serait intrinsèquement contradictoire. L'affirmation naturelle de Dieu n'est donc rien de plus qu'une affirmation, critiquement fondée sur l'expérience humaine, de ce que notre vie est enracinée dans le mystère personnel de Dieu<sup>12</sup>.

Rapprocher ces textes de quelques citations extraites de *L'histoire des hommes, récit de Dieu* révèle un long chemin parcouru et une profonde transformation de l'approche du concept d'expérience et du langage sur Dieu.

Le problème le plus aigu n'est pas tant de savoir si Dieu existe [...]. Ce qui me préoccupe ici n'a rien à voir avec l'étymologie des mots utilisés dans les langues anciennes ou modernes pour dire « dieu », mais bien ce que les croyants rendent crédibles et compréhensibles lorsqu'ils ont ces mots sur les lèvres et parlent de Dieu (p. 102).

Ni dans l'univers entier, ni dans ce que nous appelons, sans beaucoup de rigueur, notre « intériorité » n'existe un lieu où l'on puisse trouver Dieu, le montrer, comme je peux montrer du doigt Jean ou Anne Marie. Si donc à l'intérieur du champ de l'expérience humaine, absolument rien ne peut être identifié comme ce à quoi le mot Dieu se réfère, la question devient pressante de savoir quel sens on peut donner à l'emploi qu'on en fait, quelle réalité elle vise, et cela de telle façon que le dialogue croyant/incroyant ait du sens (p. 102).

Il est donc nécessaire d'examiner le contexte sémantique précis ainsi que la grammaire de l'emploi du mot « Dieu » [...]. Cette question de la signification sémantique, du caractère humainement sensé de ce mot, est en effet le nécessaire préalable à la question de la vérité

10. E. SCHILLEBEECKX, *Approches théologiques*, Éditions du CEP, 1965, p. 381.

11. *Ibid.*, p. 358.

12. E. SCHILLEBEECKX, « Intelligence de la foi et interprétation de soi », dans *Théologie d'aujourd'hui et de demain* (« Cogitatio Fidei », 23), Paris, Cerf, 1967, p. 126.

au sujet de Dieu. Il s'agit du contexte vital où le mot est utilisé d'une façon intelligible (p. 102-103).

Les difficultés ne sont pas moins grandes en ce qui concerne l'emploi du mot « transcendance » en rapport avec Dieu. Cet emploi se fonde sur un modèle : quelque chose *dépasse* autre chose. En soi il s'agit là d'un modèle « intramondain », un modèle tiré de relations existant en ce monde. Un tel concept peut-il être étendu à quelque chose ou à quelqu'un qui dépasse toute réalité ou toute représentation ? (P. 103.)

Ces affirmations ainsi rapprochées montrent à l'évidence le passage d'une pensée de la représentation à une problématique de la signification. Tout nom de Dieu relève d'une pratique socio-culturelle de la saisie du réel. C'est l'expérience qui saisit le réel et lui confère un sens au sein d'une tradition d'expériences.

b) Si le changement de perspective est clair, on a par contre l'impression que les outils conceptuels eux-mêmes (expérience et langage) n'ont pas subi le même renouvellement, ou, en tout cas, ne sont pas exposés avec la même précision. On peut comprendre que, respectant l'intention de l'ouvrage, l'auteur n'ait pas voulu entrer dans des développements techniques sur la circulation entre ces trois pôles, réel-expérience-langage, et leur implication réciproque.

Par contre, je crois qu'on ne peut éviter une discussion théorique de départ sur le langage, qui le situe comme co-constitutif de l'expérience en tant que médiation du réel. C'est dans le rapport expérience-langage que nous allons au monde et qu'il vient à nous. Il faut reconnaître que l'auteur dit clairement que l'expérience « suppose également la présence d'un champ d'interprétation qui co-détermine l'objet de l'expérience » (p. 46). Mais ce rapport ne semble confier au langage que la « capacité d'exprimer ce qu'on éprouve » (p. 48). Or le langage n'est pas seulement instrument d'expression, « ni même le milieu où il peut y avoir intelligibilité, c'est l'intermédiaire grâce auquel nous allons au réel. Il est à la fois médium et puissance de médiation<sup>13</sup> ». Voilà une première remarque que me suggère les concepts d'expérience et de langage tels que mis en œuvre par Schillebeeckx.

Une deuxième remarque veut signaler que si, comme le dit l'auteur (p. 48), « entre *réalité, expérience et langage* il y a des distances difficiles à apprécier mais réelles », c'est dans le langage que ces distances sont posées et apprécées. De plus, il serait utile de préciser la nature de cette distance, dans le sens, par exemple, de distance-éloignement ou de distance-altérité telle que développée par Chauvret<sup>14</sup>.

Une troisième remarque s'adresse à la démarche d'analyse de la structure cognitive de l'expérience humaine (p. 45-54). Il est dit d'abord que toute expérience suppose un éprouvé, quelque chose d'expérimenté, mais qu'elle suppose également un champ d'interprétation qui co-détermine l'objet de l'expérience. À première vue, cela semble articuler très intimement expérience et langage dans le concept même d'expérience. Le texte poursuit en montrant qu'aucune expérience n'est acquise sans être située dans un champ d'interprétation donné. C'est celui-ci qui confère à l'expérience particulière

13. Francis JACQUES, « Références et différences : La situation originnaire de signification », dans *L'univers philosophique*, Encyclopédie philosophique universelle I, p. 498.

14. L.M. CHAUVRET, *Symbole et sacrement* (« Cogitatio Fidei », 144), Paris, Cerf, 1987, p. 100-101.

son sens et en fait une expérience de sens. Ces deux aspects ne se confirment pas nécessairement l'un l'autre. L'expérience neuve peut fort bien forcer le champ d'interprétation à se modifier, et cela marque radicalement notre condition humaine. L'oublier, c'est tomber dans la mégalomanie et l'absurdité. Je suis volontiers le raisonnement jusque là. Mais le texte poursuit en précisant que la structure de nos expériences est encore bien plus complexe. Et c'est ici qu'intervient, au moins nommément, le rapport au langage, analysé en sept points. Pour ma part je croyais ce rapport expérience-langage déjà et toujours présent dans l'interprétation et le champ interprétatif co-déterminant l'expérience. Manifestement on est porté à croire que Schillebeeckx le pense également. Pourtant l'analyse de la structure de l'expérience, complexifiée par son rapport au langage, conduit à prévenir contre la capacité idéologisante, déformante, gauchissante du langage. Toute expérience qui s'exprime, non sans aliénation, dans l'expression langagière, est-il dit, doit être analysée de façon critique si l'on veut conserver à l'expérience son autorité propre et éviter de lui conférer une autorité imaginaire. On a l'impression de voir poindre une sorte de nostalgie de l'expérience quasi pure, pré-langagière et donc plus près du réel. Une mise à nu du noyau dur de l'expérience obtenue par une sorte de « délangagisation » opérée par la critique. Mais il me semble que si le langage, dans sa condition concrète de pratique socio-culturelle particulière, est la condition de possibilité de l'idéologie, il est aussi la condition de possibilité de la critique. Ce qui donc est en cause, ce n'est pas la forme essentiellement langagière de l'expérience, mais bien le risque inhérent à tout champ interprétatif effectif. Il me semble aussi que c'est bien la conscience du fait que le langage est médiation constitutive de l'expérience, comme expérience de sens, qui interdit de « se réclamer d'une expérience immédiate » (p. 49).

Une quatrième et dernière remarque concerne la question de la double référence du nom de Dieu. Double référence qui serait valide pour les autres niveaux de l'expérience humaine : le référent réel et le référent idéal (aussi appelé le référent disponible, voir p. 123-130). L'auteur dit tenir là un modèle fondamental, important aussi quand on parle de Dieu : un référent réel ; la réalité divine elle-même ; un référent idéal (disponible) ; nos représentations et nos images du divin. L'auteur affirme en parlant de cette double référence : « Il est caractéristique que le contenu le plus décisif du référent disponible (idéal) à propos de Dieu [...] est précisément la non-disponibilité de la réalité de Dieu » (p. 125). Or cette non-disponibilité du référent réel est un effet de la puissance du référent réel qui néantise en quelque sorte tous les référents disponibles. On est en droit de se demander par quelle transgression symbolique du langage on peut être autorisé à affirmer cela. En effet, il est affirmé que tout nom de Dieu relève d'une pratique socio-culturelle de la saisie du réel. Mais alors, dire du nom Dieu qu'il a un référent réel doit bien relever des mêmes procédures cognitives. Dès lors, qu'est-ce qui, dans nos modes de saisie du réel, autorise l'idée d'un référent réel qui invalide tout référent disponible ? Et en quoi cette situation est-elle particulière au nom Dieu ?