



## Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

115 | 2008  
2006-2007

---

# Histoire des idées religieuses et scientifiques dans l'Europe moderne

Jean-Robert Armogathe

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/285>

ISSN : 1969-6329

### Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

### Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2008

Pagination : 293-297

ISSN : 0183-7478

### Référence électronique

Jean-Robert Armogathe, « Histoire des idées religieuses et scientifiques dans l'Europe moderne », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 115 | 2008, mis en ligne le 21 octobre 2008, consulté le 23 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/285>

---

## Histoire des idées religieuses et scientifiques dans l'Europe moderne

### I. Contribution au concept de nature à l'époque moderne

Le concept de nature a connu un grand changement avec la publication au XII<sup>e</sup> siècle d'une nouvelle bibliothèque, qui ajoute au *Timée* ou à Macrobe, des textes nouveaux, Ptolémée et Galien, Albumasar et Avicenne, Alfarabi et Alfaragani, et surtout la *Logica nova* d'Aristote. La nature acquiert alors une nouvelle consistance comme force de création (on pense à l'accusation portée par Guillaume de Saint-Thierry contre Guillaume de Conches : « il parle de Dieu en philosophe et de manière physique », *physice de Deo philosophatur* P. L.180, 239A, tandis que Thierry de Chartres explique la Genèse *secundum Physicam*). L'autonomie de la nature se dégage lentement : pour Thomas d'Aquin, Dieu a donné à la raison la tâche de comprendre les principes de la nature et d'en expliquer les phénomènes. *L'ordo rerum naturalium* (qui se présente à la raison : « ratio non facit, sed considerat ») sera l'objet de la philosophie de la nature, qui comprend les mathématiques et la métaphysique.

La rupture avec le regard admirateur de Ptolémée est opérée par Copernic, qui en identifiant l'ontologie avec la géométrie marque le début de la mécanisation du monde, ce qu'il exprime en affirmant la *sagacitas* de la Nature. Au début du XVII<sup>e</sup> siècle (les pièces historiques de Shakespeare en portent témoignage), la venue dans l'histoire de *l'homme providentiel*, va modifier le cours des temps (*Richard III*), au prix d'une inversion des rapports entre l'ordre et les degrés : l'ordo de situation n'est plus un ordo de degrés. À la hiérarchie naturelle va se substituer une hiérarchie des valeurs, du mérite, de l'honneur. L'ordre de la nature va par conséquent se défaire. Cet effondrement du *gradus* entraîne les conséquences tragiques du théâtre classique : de Shakespeare à Racine, le théâtre du XVII<sup>e</sup> siècle va se développer dans une fracture. Le monde tragique est très précisément le lieu du conflit entre les lois du monde social et celles du monde naturel : la tragédie est le signe visible du désordre.

Comprendre cela ne permet pas pour autant de comprendre pourquoi le rapport à la Nature est resté ambigu. Un passage fameux de la *Faerie Queene* d'Edmund Spenser (du livre VII, inachevé, 1599) montre le visage de la Dame Nature recouvert d'un voile. Que cache cette draperie, demande le poète ? Les avis sont partagés : certains pensent qu'il veut masquer l'horreur d'une tête de lion, sorte de Méduse terrifiante, qu'aucun regard humain ne peut supporter,

tandis que d'autres y devinent un Soleil si éclatant qu'on ne peut le voir que dans un miroir. Ambivalence de la Nature, trop horrible ou trop belle ?

On pourrait proposer d'articuler la problématique de la nature autour de *The Tempest* (1611). Le monde n'est plus ramené, réduit au théâtre, c'est le théâtre qui s'amplifie pour devenir un monde (comme, quelques années plus tard, dans *l'Illusion comique* de Corneille, 1636). Or le rapport au monde est immédiatement perçu dans la mesure de l'instant. Il y a chez Shakespeare une angoisse du moment présent, un désir soutenu de triompher de l'instant.

Edmund le bâtard va triompher, et la Nature va imposer son mufler de lion sur les affaires des hommes. C'est en vain que Phèdre (1677) croira détourner ses tourments et retrouver « (sa) raison égarée » dans le flanc des victimes : le miracle qu'elle cherche n'a plus sa place dans une nature qui impose des lois générales, tandis qu'en politique, c'est un autre bâtard, Richard III, qui triomphe, « unique et seul de sa façon ».

Comment, dans ce cas, une *science de la nature* est-elle possible ? La physique peut-elle être appelée une science ? Elle concerne des êtres matériels changeants, elle ne comporte pas de nécessité, donc pas de certitude. Il n'y a pas vraiment de science physique possible tant qu'on ne saisit pas que la différence entre *cognoscere* et *scire* est essentielle : on ne sait (*scire*) que si l'on connaît (*qui novit*) par les causes, que si on connaît un effet par sa cause particulière.

La première rupture épistémologique se produit dans cet énoncé, qui tendrait à faire de la physique la seule science possible ! La seconde rupture se produit lorsqu'on considère que la science peut avoir des applications pratiques, qu'elle n'est pas seulement théorie. Or la science ancienne était une contemplation de la Nature, la physique était *la science de la contemplation de la Nature*. Le philosophe naturel contemple la Nature et tente de pénétrer ses arcanes, ses secrets, par la vue (*acies*). Pour que la *physica* devienne une science, on lui a imposé l'intérêt pratique de l'apologétique religieuse (« nul ne peut lire et comprendre avec justesse le livre de la Nature, dans lequel Dieu se donne à connaître naturellement aux hommes, sans être versé dans la *Physica* », Cl. Timpler, *Physica*, 1605-1607). Contre une lecture de la Nature en termes de philosophie naturelle, c'est l'essor de physiques bibliques, plus exactement : mosaïques. Moïse est le *physicus christianus* (Lambert Daneau, 1576), le premier à avoir observé et décrit les éléments du monde.

La confusion mène au conflit des interprétations. Il ne faut pas se méprendre, à cet égard, sur des textes de Galilée où il affirme la vérité du livre de la nature : il ne l'oppose pas en effet à celui des saintes Écritures, mais au monde des livres d'Aristote (lettre à Kepler, 19 août 1610). Devant la confusion des ordres, nous trouvons le retournement : le P. Mersenne en est le meilleur exemple. Il refuse la physique mosaïque pour organiser une Écriture physicienne, une Bible encyclopédique. Son usage de la science n'est pas apologétique : elle ne prouve pas la véracité des Écritures, c'est au contraire l'Écriture qui prouve la véracité de la nouvelle science. Ce retournement prétend réhabiliter l'Écriture, la doter d'un statut scientifique. En réalité, il met l'Écriture en position de faiblesse : l'outil critique va pouvoir traiter l'Écriture comme un texte.

Les *Boyle Lectures* représentent, à la fin du siècle, l'accomplissement du projet d'une *religio philosophica*. Par testament, Robert Boyle avait laissé un revenu annuel de cinquante livres sterling « pour huit sermons annuels devant prouver la religion chrétienne contre les infidèles notoires, Athées, Théistes, Païens, Juifs et Mahométans, sans descendre dans les points controversés entre les chrétiens eux-mêmes ».

Un prédicateur à succès fut William Derham (1657-1735), qui a donné les *Boyle Lectures* en 1711 et 1712. Dans son *Épître au lecteur*, Derham explique la nécessité du recours à une physico-théologie, pour honorer le vœu du fondateur des *Lectures* et pour répondre aux besoins du temps. Il cite divers prédécesseurs, mais il met en tête un seul ouvrage ancien, écrit presque un siècle plus tôt : le commentaire du début de la Genèse, les *Quaestiones* du Père Mersenne (1623). Le rapprochement est extrêmement éclairant, car le texte de Derham est, dans sa composition, remarquablement similaire et opposé à celui de Mersenne. Le rapprochement est d'autant plus fécond qu'il permet de voir comment, en un siècle, le raisonnement s'est complètement inversé. Chez Mersenne, en effet, les développements scientifiques viennent illustrer le texte sacré : il lit le livre des Écritures et le commente à partir du livre de la Nature. Derham travaille exactement en sens inverse. Il scrute uniquement le livre de la Nature et l'Écriture vient comme en illustration de cette lecture.

Nous avons développé le thème de cette conférence dans une communication au colloque "NATVRA-NATURE" du Lessico Intellettuale Europeo (Rome) et dans notre livre *La nature du monde*, paru en 2007.

## II. Franciscus Gomarus (1563-1641) et la controverse arminienne

Par rapport à l'abondante littérature sur les débats religieux qui divisèrent l'Église réformée des Provinces-Unies au début du XVII<sup>e</sup> siècle, nous avons retenu de traiter l'enseignement de l'orthodoxe Gomar, en insistant sur deux points : le rapport à l'enseignement de Jean Calvin sur la prédestination, d'une part, le rôle de la foi d'autre part.

Arminius et ses disciples enseignaient une doctrine de la prédestination qui, dans les étapes successives de la controverse, s'est de plus en plus distinguée, en s'opposant, de celle de leurs adversaires. Mais ils n'ont jamais cessé de se réclamer de Calvin, tandis que les articles adoptés au Synode de Dordrecht ont omis tout examen de l'ordre (ou succession) des décrets divins. La prédestination pouvait donc être soit antérieure à la chute (position supralapsaire de Gomar), soit postérieure (position infralapsaire). Mais tout reposait alors sur la juste interprétation du chapitre 7, versets 15 sv, de l'*Épître aux Romains*. Qui est sauvé ? S'agit-il de l'homme pécheur, ou bien de l'homme déjà régénéré par le Christ ? « Ceux qui expliquent ce passage », écrit Arminius, « comme renvoyant à l'homme sous la Loi, sont accusés de tenir une doctrine proche de la double hérésie de Pélagé : on prétend qu'ils attribuent à l'homme, sans la grâce du Christ, quelque bien véritable et salvifique et, supprimant le conflit entre la chair et l'esprit qui se produit chez le régénéré, sont accusés d'assurer

une justification parfaite dès cette vie ». Il s'inscrit en faux contre de telles accusations, et renvoie sur ses adversaires le grief d'infidélité à Calvin.

Les parties en présence partageaient une commune fonction de la foi : Dieu, dit Arminius, sauve « les croyants », l'élection leur est exclusivement réservée. Il est bien d'accord pour reconnaître inadmissible la grâce accordée aux croyants, mais précise qu'encore doivent-ils le rester. Comment ne pas y reconnaître la « foi temporaire », c'est-à-dire la première des deux dispositions de foi affirmées chez Bèze et Perkins, qu'Arminius a réfutées? N'est-ce pas dans ses études genevoises qu'Arminius a acquis ce concept, dont il ne voit pas que l'usage qu'il en fait le rend étranger à l'enseignement qu'il avait reçu?

C'est dans les discussions qu'il entretint successivement avec Du Jon, Perkins et Gomarus qu'Arminius a précisé sa doctrine, mais l'arminianisme se développa de façon posthume, lorsque le Grand Pensionnaire de Hollande, Johan van Oldenbarnevelt (1547-1619) lut devant les États de Hollande (14 janvier 1610) une *Remonstratio* rédigée par un ami d'Arminius, Johan Uytenbogaert (1557-1644). La dimension dogmatique du débat se double d'une dimension de politique nationale : van Oldenbarnevelt défendait les droits des États contre le gouvernement centralisateur du Stadthouder Maurice d'Orange (1567-1625), il voulait la paix avec l'Espagne et cherchait l'alliance française, tandis que Maurice d'Orange avait conclu une alliance avec le roi Jacques I<sup>er</sup> d'Angleterre (1603-1625). La *Remonstratio* tenait en cinq articles :

1. Dieu a prédestiné les croyants au salut ;
2. le Christ est mort pour tous les hommes ;
3. la foi qui sauve n'est pas produite par le libre arbitre ;
4. mais la grâce de Dieu n'est pas invincible ;
5. il n'est pas sûr qu'un élu ne puisse pas rechuter.

Le théologien Simon Épiscopius (1583-1643) et le juriste Hugo Grotius (1583-1645) se joignent aux Remonstrants. En 1618, Maurice d'Orange fait arrêter van Oldenbarnevelt et Grotius. Le synode national de Dordrecht (1618-1619) répond aux Remonstrants :

1. L'élection ne vient pas de la foi ;
2. la mort du Christ n'a racheté que les élus ;
3. la nature humaine est corrompue par le péché ;
4. Dieu seul, et non pas l'homme, procure la conversion ;
5. la persévérance finale des élus est certaine.

Choisissant une voie moyenne, le synode n'a pas pour autant intégré le supralapsarisme de Gomarus dans les articles de foi. Une confession rédigée par Épiscopius (1622) a fondé la Fraternité des remonstrants, qui existe encore aujourd'hui. Au xvii<sup>e</sup> siècle, l'arminianisme reste un terme polémique qui désigne pour le calvinisme orthodoxe une tendance semipélagienne, tandis que ceux qui s'en réclament s'opposent à l'enseignement calviniste orthodoxe sur la prédestination. L'intérêt de l'archevêque anglican Laud (1573-1645) pour

importer en Grande-Bretagne l'arminianisme contribua à accroître les tensions entre l'Église établie et les puritains. Le calvinisme français repoussa les tendances arminiennes, dont des éléments se retrouvent dans le credo fondamental de d'Huisseau (*La réunion du christianisme*, 1670). Enfin, John Wesley (1703-1791), ainsi que John Fletcher (1729-1785) se réclamèrent expressément de l'arminianisme pour leur enseignement de la perfection chrétienne.