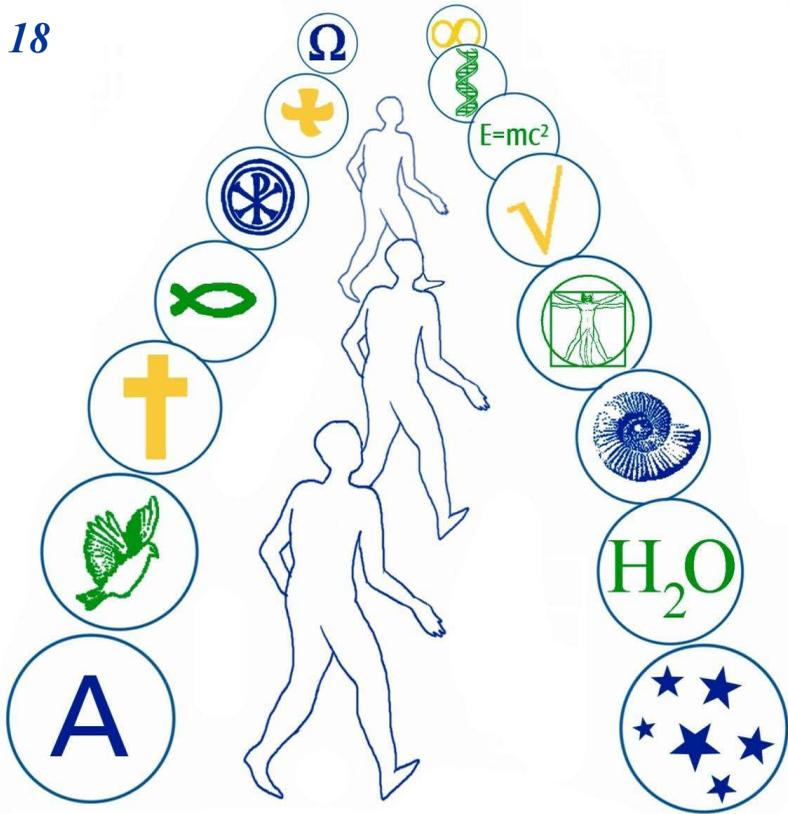


N° 18



connaître ●

*Cahiers de l'Association
Foi et Culture Scientifique*

CONNAÎTRE

REVUE SEMESTRIELLE

Éditée par l'Association Foi et Culture Scientifique
91 av. du Général Leclerc
91190 GIF sur Yvette

N°18 – Juillet 2003

Rédacteur en chef : Dominique GRÉSILLON
Comité de rédaction : Jean-Marc FLESSELLES
Marie-Claire GROESSENS-VAN DYCK
Jean LEROY
Marc le MAIRE
Thierry MAGNIN
Jean-Michel MALDAMÉ
Bernard MICHOLLET
Bernard SAUGIER
Christoph THEOBALD

LE NUMERO : 8 Euros

ABONNEMENTS (voir encadré en dernière page)

ISSN: 1251-070X

CONNAÎTRE

Cahiers de l'Association Foi et Culture Scientifique

SOMMAIRE

N°18, Juillet 2003

Colloque du réseau Blaise Pascal

Sciences

Entre puissance et contemplation :

Recherches chrétiennes

La Clarté-Dieu, à Orsay, les 12 et 13 avril 2003

<i>Éditorial</i>	4
<i>Adresse du Père Michel Dubost, évêque d'Évry</i>	6
<i>Des sciences à la contemplation : un chemin semé de questions.</i> Dominique Lambert	10
<i>La vision du monde comme création : Quelle pertinence aujourd'hui ?</i> Pierre Gisel	25
<i>Les Carrefours</i>	56
<i>Célébration œcuménique du dimanche des Rameaux</i>	82
<i>Présentation du réseau Blaise Pascal</i> Enthousiasmes et fragilités d'un réseau , Philippe Deterre	85
<i>Une nouvelle couverture pour la revue « Connaître » :</i> Un long chemin vers le consensus, Marc le Maire	88

Éditorial

Au carrefour des sciences, des cultures et de la foi, il est heureux de voir un mode de penser et d'agir prendre corps et se construire dans le monde francophone avec le Réseau Blaise-Pascal. Lancé par une vingtaine de groupes à Lyon-Miribel en Avril 2001, le premier colloque du réseau avait été celui d'une prise de connaissance, d'une concertation préliminaire. Le second colloque vient de se tenir à Orsay, les 12 et 13 Avril 2003, avec l'ambition d'entreprendre et de soutenir un travail de fond, sur le thème : "Sciences, entre puissance et contemplation".

Un travail de longue haleine. En France tout particulièrement, où s'instaure un nouveau respect pour les croyances multiples de ses citoyens, la distance entre la culture enseignée, son appui sur le mode de connaissance scientifique, et la ou les croyances, ne peut qu'interroger. Une tradition soutenue et exigeante de ce dialogue est vivante chez nos voisins francophones, réformés dans la Confédération Helvétique, catholiques en Belgique. C'est sans doute pourquoi les organisateurs du colloque ont trouvé dans ces deux pays des voix autorisées. La médiation passe par la philosophie, car la question d'Emmanuel Kant : "Que puis-je savoir ?", qui permet ensuite le libre choix d'un avenir, finira bien par atteindre l'homme scientifique. Dominique Lambert présente une réponse partielle à cette question : l'une des modalités de l'acquisition du savoir, c'est de co-naître. Un appui autorisé pour le titre et l'objectif de notre bulletin.

À côté du savoir scientifique, la Bible, la méditation et la confession de la Parole constituent un autre pôle de la culture humaine. Or la notion de "Création" est réputée difficilement compatible avec le savoir scientifique. Pierre Gisel relève ce déficit et entreprend une réflexion très dense sur "la vision du monde comme création". Il montre notamment comment la tradition biblique distingue nettement ces trois entités : Dieu, la création, l'homme.

Aucune d'elles n'est réductible à une autre. Cela évite beaucoup de confusions courantes aujourd'hui, non seulement celles du Dieu fabricant, du Dieu horloger, du Dieu essence des lois de la physique, mais aussi celles de l'homme-Dieu qui n'aurait plus de mystère pour lui-même, aussi bien que de celle du co-créateur maître de toutes choses.

Ce numéro 18 de "Connaître" est donc consacré au compte-rendu de ce colloque. Il en relate bien d'autres moments significatifs : L'accueil par Michel Dubost, évêque d'Evry Corbeil Essonne, qui dit à la fois son intérêt pour nos travaux et invite en même temps à "traverser la rue", pour rencontrer cette réunion planétaire de fragilités humaines qui constitue la société péri-urbaine entourant nos laboratoires et salles de séminaire. Les carrefours, chacun axé sur un thème différent, les uns sur la réflexion, les autres sur la pratique et la vie de chercheurs. Il faudrait encore dire la veillée à thème animée par le groupe musical "Nomade", les treize panneaux de "posters", le cadre et la qualité de l'accueil de la communauté de « La Clarté Dieu » à Orsay... qui n'ont pu trouver de relation adéquate dans ce numéro.

Les textes présentés ici diront bien la diversité des différents groupes et personnes du réseau. Ils indiquent aussi la nécessité des approches pratiques, mais aussi théoriques, philosophiques et théologiques – aussi exigeantes soient-elles - des questions soulevées par l'exercice des sciences et les défis posés aux croyants dans la société d'aujourd'hui. Par contre, ces textes ne disent peut-être pas assez la chaleur des conversations, la joie des rencontres neuves, l'enthousiasme devant les nouvelles interrogations. C'est aussi cela qui restera du colloque...

Signe du renouvellement apporté par le colloque, ce numéro 18 de "Connaître" paraît sous une nouvelle couverture. La trace du graphe précédente est gardée ; elle est complétée par une symbolique plus explicite du chemin que le comité de rédaction de "Connaître" entend poursuivre. À la fin de ce numéro, Marc le Maire relate l'origine et le long travail de mise au point de cette nouvelle couverture.

Philippe Deterre et Dominique Grésillon

*Adresse du Père Michel Dubost,
évêque d'Évry*

Bienvenue !

Vous êtes venus ici réfléchir sur le thème « Science entre puissance et contemplation », et mon accueil est d'autant plus chaleureux que j'ai beaucoup de respect pour la science, le respect impliquant une certaine distance, je suis un peu étranger à ce que vous dites. J'ai aussi beaucoup de respect pour la contemplation, malheureusement avec un peu de distance de temps en temps. Pour la capacité d'agir dont on dit parfois que les clercs sont préposés aux choses vagues.

Nous sommes dans un département où le respect peut facilement se transformer en admiration.

Je vis à Évry : comment ne serais-je pas sensible aux recherches du ou de la Génopole ?

J'entends les questions sur le Généthon et l'ambiguïté du financement de la recherche par la charité publique. Je dois dire que, dans le domaine de la génétique humaine, il me semble que tout ce qui est humain devrait être in commercialisable et que je suis beaucoup plus troublé par le financement privé de la recherche, que par un financement qui veut mettre les résultats de la recherche à la portée de tous.

A Évry, j'entends parler d'un eugénisme rampant et des risques pris par des apprentis sorciers à propos des OGM. Pourtant, je n'arrive pas à ne pas admirer le séquençage du génome humain, et même celui du maïs. Comme tout le monde j'entends parler du clonage humain reproductif, de la folie des Raéliens, ou plus simplement du clonage thérapeutique. Il est vrai que je vois mal ce qu'ont de thérapeutique des techniques qui n'ont pas prouvé leur

efficacité chez l'homme, autrement que par la diffusion probable du cancer. Mais comment ne pas admirer dans le monde cellulaire l'unité, la diversité, la communication ... ?

Nous sommes ici dans un département où se trouvent le plateau de Saclay, la vallée de l'Yvette et la litanie des lieux de recherche est longue : Polytechnique, Supélec, Supoptique, Université d'Orsay, centre de recherche de Saclay. Je pourrais aussi citer à l'autre bout du département l'Université d'Évry, l'École nationale des télécommunications. Il faudrait encore parler des nanotechnologies, giga technologie de Soleil, de Microsoft à Courtabeuf, d'Ariane Espace du CNES et de tant d'autres lieux d'excellence.

Mesdames et Messieurs, j'admire, mais au début de votre colloque j'aimerais vous faire traverser la rue quelques instants. Le département, malgré tous ses pôles d'excellences est plus connu pour Fleury-Mérogis, sa grande prison, la Grande Borne à Grigny, les Tarterêts, les Pyramides, le Canal ou l'Oly. Derrière ces noms plus ou moins poétiques nous savons tous qu'existent des personnes dont certaines, dont sans doute la plupart sont des blessés de la vie, handicapés dès leur naissance par les conditions sociales et économiques de leurs pays d'origine.

Traverser la rue est pour moi une image pour vous supplier de penser à elles, ne pas les ignorer. Traverser la rue est une image pour vous demander de donner des éléments de savoir qui, directement ou indirectement pourraient améliorer leur vie quotidienne.

Traverser la rue est une image pour poser une question qui me hante : dans le choc des cultures qui lieu sous nous yeux quelle conciliation, quelle unification entre la puissance technique et scientifique et la recherche spirituelle de chaque homme ?

Nous ne sommes plus au temps où la croyance au progrès par la science était au cœur de la religion humaniste, nous ne sommes plus au temps où Victor Hugo s'écriait dans les Misérables :

« Citoyens, où allons-nous ? A la science faite gouvernement, à la force des choses devenue seule force publique, à la loi naturelle ayant sa sanction et sa pénalité en elle-même et se promulguant par l'évidence, à

un lever de vérité correspondant à un lever du jour, nous sommes à l'union des peuples, nous allons à l'unité de l'homme »

« Qu'est-ce que le progrès, nous venons de le dire : la vie permanente des peuples »

Nous ne sommes plus au temps où cette croyance au progrès par la science se transmuait dans une esthétique de la puissance, en une contemplation de la puissance où rivalisaient bolchevisme, fascisme et nazisme. Et vous me permettrez de ne faire aucune allusion à l'actualité.

Nous ne sommes plus au temps... est-ce si vrai que cela ?

Je sais que je n'ai pas d'autre compétence pour vous accueillir que ma foi en Dieu incarné en l'homme, et que vous êtes savants et des hommes ou femmes de conscience. J'ai peut-être tort mais je vois se développer un monde, une technosphère qui se développe non pas pour l'homme, mais à côté de l'homme avec ses règles propres – j'allais dire darwiniennes... dont l'homme malade est exclu. *Fiat scientia, pereat mundus.*

J'entends Ernst Jünger (Le Boqueteau) nous dire :

« Mais que devient dans tout ceci l'homme ? N'est-ce pas là un jeu sans âme qui ne connaît qu'explosif et métaux ? Un froid calcul d'énergie mécanique ? Une opposition de formules chimiques, physiques et mathématiques ? Est-ce de cette manière qu'il convient décider de la vie et de la mort ? Le cerveau et ses manifestations techniques, est-ce vraiment ce que nous avons en nous de plus précieux ? N'est-ce pas ériger en maître du monde la clique des grands spéculateurs, la chienne de l'intelligence purement matérialiste et profiteuse. »

Traverser la rue, c'est pour moi s'interroger sur une maladie de notre culture qui n'est pas sans rapport avec notre sujet : la puissance de la science vient de la contemplation et de la réflexion, de la capacité d'objectiver. Il est évident pour moi que la désacralisation du monde par la foi chrétienne, et notamment la distinction des domaines de Dieu et de César ont permis ce regard distancié qui est à la base de la démarche scientifique... Le mot *contemplation* a été sécularisé par la science et le temple auquel fait allusion son étymologie est devenu, si je peux me permettre, profane.

Il n'y a rien à redire là dessus : la science doit être tournée vers l'objet, la maladie de la modernité ne réside pas en cela. La maladie réside dans la culture lorsque influencée par la science, elle se concentre sur l'objet et évacue l'homme comme sujet : elle ne voit dans ce qui est observé que la rencontre de lois générales, virtualise ce qui est particulier. Tout n'est regardé qu'à travers des lois générales de statistique et l'objet, même si c'est l'homme, est d'autant plus dévoré par la loi que la science développe l'obsession de l'absolu et de l'exactitude qui tue toute connaissance d'un autre type et confisque le sens de l'absolu dans ses propres définitions.

Bienvenue.

Je viens de l'autre côté de la rue, non pas pour vous demander de ne pas être scientifiques, ce serait idiot et criminel, mais pour vous inviter à témoigner au cœur de cette société que vous-mêmes avez d'autres accès à la contemplation, à la connaissance et à l'action que l'accès scientifique. Le discours du scientifique appelle à une véritable laïcité, mais il doit laisser une place au discours de l'amour et de la foi.

La connaissance par l'amour et la foi ne se situe pas au même niveau que la connaissance scientifique, mais la foi, en particulier prétend affirmer sur le monde des vérités qui expliquent -- encore une fois sur un autre mode que la science, pourquoi le monde existe, pourquoi il se transforme et ce qu'il faut espérer. Et je prétends que la foi est efficace et que le Christ apporte du nouveau dans le monde : l'Eucharistie en est le signe. « Le Christ a apporté du nouveau en se donnant lui-même, lui qui avait été annoncé (St Irénée Aversus haereses IV, 34.1). Dans l'eucharistie, le futur travaille le présent et le transforme.

Je vous souhaite la bienvenue, j'aurais aimé accueillir chacun d'entre vous, vous écouter si je suis capable de comprendre, et en tous cas témoigner à chacun d'entre vous la singularité de l'amour de Dieu. En lui la contemplation fait surgir une connaissance qui a la puissance de l'amour.

Je vous remercie et je vous souhaite un bon travail.

Des sciences à la contemplation : un chemin semé de questions

*Dominique LAMBERT,
Facultés Universitaires N.-D. de la Paix, Namur*

Résumé

Les sciences peuvent-elles mener à une attitude contemplative ? Pas nécessairement ! Nous allons montrer que certaines représentations du savoir et des pratiques scientifiques pourraient interdire aux sciences de se mettre sur un véritable chemin de contemplation. Il semble bien toutefois qu'une "juste" conception de ce qu'est l'activité scientifique, de la physique à la biologie et aux sciences humaines, puisse effectivement conduire à une démarche contemplative, par la médiation d'une philosophie de la nature, envisagée comme herméneutique de la nature. Cette "juste" conception des sciences est, pour nous, celle qui fait droit à la fois à l'universel et au singulier, à la nécessité et à la contingence, à la maîtrise et à l'abandon. En effet, sans la prise en compte de ces aspects complémentaires, on arriverait vite, *de facto*, à une mutilation de la réalité effective et quotidienne de la pratique scientifique. Nous voudrions montrer que le christianisme possède une puissance de critique épistémologique qui peut aider la science à dégager sa véritable portée en lui donnant un accès à une philosophie de la nature et à une dimension authentiquement contemplative. Cette puissance de la critique chrétienne a une origine proprement théologique. En effet, le christianisme nous a appris à penser une articulation dynamique entre l'universel et le singulier, entre la nécessité et la gratuité, entre la maîtrise et l'abandon... Le christianisme n'est pas appelé à se substituer aux sciences, il est un des lieux de dialogue et de débat qui aident la science à penser son statut, sa portée et ses limites.

I. Qu'est-ce que la contemplation ?

Philosophiquement, c'est une attitude attentive qui conduit à la perception de la vérité (de la correspondance adéquate de la pensée à l'être) en laquelle l'esprit se repose. On pourrait la définir comme une connaissance aimante, amoureuse, dans la mesure où le sujet connaissant ne se contente pas d'une position en surplomb par rapport à la chose contemplée, mais tend à s'y abandonner, à s'y unir pour l'apercevoir comme de l'intérieur dans son intimité. Théologiquement, la contemplation est bien une connaissance, mais celle-ci est entendue au sens biblique : connaître c'est aimer, c'est s'unir. C'est d'ailleurs pour cette raison que la contemplation n'est jamais séparée radicalement de la charité et de ses œuvres. La contemplation, école d'amour, de respect et d'abandon ouvre sur un renouvellement de l'action et du monde.

En fait, la contemplation est à rapprocher de ce que Newman et à sa suite Maurice Blondel, appellent la "*connaissance réelle*", par opposition à la "*connaissance notionnelle*".

Comme le souligne très bien Paul Archambault¹ : « La *connaissance réelle* est celle qui, grâce à une vivante initiation progressive, nous permet de communiquer, de communier du dedans avec les êtres ou les choses, et par suite d'en juger avec rectitude antérieurement ou par delà tout système élaboré de concepts ».

Si nous cherchons des exemples qui pourraient illustrer de près ou de loin cette "connaissance réelle" des personnes ou des choses nous pourrions évoquer : le bon sens (qui nous fait comprendre sans conceptualisation les comportements les plus opportuns), le tact (qui nous fait connaître, sans mot ni explication, les désirs ou les problèmes d'une personne), mais aussi les intuitions propres au génie ou à celui qui aime etc... Cette "connaissance réelle" a des résonances dans l'histoire de la philosophie : elle pourrait se rattacher à la *phronesis*

¹ Initiation à la philosophie blondélienne en forme de court traité de métaphysique, Paris, Bloud & Gay, 1941, p. 32.

grecque à *l'intellectus* des scolastiques, à la *connaissance du 3^{ème} genre* de Spinoza, à *l'esprit de finesse* de Pascal et enfin à *l'intuition* bergsonienne.

En dépassant quelque peu les indications offertes par Blondel mais en conservant l'esprit, donnons à présent les caractéristiques spécifiques de cette "connaissance réelle". Distinguons :

- (i) le caractère *synthétique* (par opposition à analytique) et *non-représentatif* : la connaissance réelle atteint son objet d'emblée comme une unité et non au terme d'un démontage, d'une réduction à ses parties, à ses composants, ou de représentations.
- (ii) le caractère *concret et singulier, contingent* (par opposition à abstrait, nécessaire et universel) : ceci signifie que la connaissance réelle atteint toujours son objet dans sa singularité, dans son individualité. Elle connaît cet individu-ci, cet objet-ci (celui-là ! et lui seul) et non d'abord ce qui est commun à toute une classe d'individus ou d'objets isomorphes.
- (iii) le caractère d'*abandon* (par opposition à la maîtrise) : la connaissance réelle est acquise en adoptant une position de retrait qui permet à l'objet de connaissance de se déployer dans toutes ses virtualités ; en renonçant à notre toute-maîtrise, à notre toute-puissance sur lui. Le sujet connaissant se rend passif pour éprouver l'action de son autre.
- (iv) Le caractère de *communion* (par opposition à l'objectivation) : le sujet de la connaissance réelle s'identifie à son autre, épouse sa dynamique (con-naît : naît avec !), le rejoint au plus profond de ce qu'il est, sans le poser à distance comme une chose jetée devant lui : un "ob-jet".

On comprend aisément que ces traits spécifiques conviennent parfaitement à l'attitude contemplative. La contemplation, telle que nous l'entendrons ici et celle qui va se trouver sur le chemin des sciences, est donc cette connaissance qui rejoint son objet réel dans sa concrétude et sa singularité, par une attitude d'abandon, de retrait et de communion à sa présence. La connaissance réelle pourrait donc être qualifiée de connaissance contemplative.

II. La science possède-t-elle une dimension contemplative ?

Non !

À première vue, la science, telle qu'elle se pratique aujourd'hui a peu de chose en commun avec cette dimension contemplative, avec cette connaissance réelle décrite par Newman et Blondel. En effet la science correspond mieux à la connaissance que ces auteurs qualifient de "notionnelle" (représentative) et qui se démarque point à point de la connaissance "réelle" (contemplative).

(i) La connaissance notionnelle est d'abord essentiellement analytique et représentative.

- C'est aussi le cas de la connaissance scientifique. Car ce qui fait la force de l'approche scientifique c'est précisément sa méthodologie réductionniste qui comprend un système en en identifiant ses composants (des particules aux cellules ou aux "modules" de la biologie postgénomiques...) et en précisant leurs interactions et leurs propriétés émergentes. De façon sans doute trop caricaturale, mais quand même assez correcte, on peut dire que la science ne connaît la matière qu'en la pulvérisant et la vie qu'en la découpant voire en la tuant, si bien qu'un philosophe comme Hans Jonas a pu risquer le terme d'*ontologie de la mort* pour qualifier le rapport que certains biologistes ont à leur objet. Dans cette perspective, la vie comme telle n'est plus un concept pertinent en biologie contemporaine. En effet, comme le remarque Henri Atlan à la suite de Szent-Györgyi et François Jacob :² "La question « qu'est-ce que la vie ? » n'appartient plus aux biologistes ; elle peut préoccuper les philosophes ou tout homme embarrassé devant tant de découvertes, mais elle n'est plus une interrogation biologique". Elle ne l'est plus, justement parce que tout le vivant du biologiste est sensé s'épuiser dans un complexe de macromolécules

² H. Atlan, La science est-elle inhumaine ? Paris, Bayard 2002, p.18.

(génomique, protéomique, glycomique) ou dans un tissu de circuits de régulation imbriqués et hiérarchisés interagissant avec un environnement.

- La connaissance scientifique est représentative. Ses connaissances s'obtiennent par la médiation d'une réinvention du monde dans le cadre des théories (le plus souvent mathématisées) et des simulations (qui utilisent la réinvention virtuelle pour connaître les contours du réel). Le monde ne se donne ici que par le biais de notions et de fictions !

(ii) La "connaissance notionnelle" s'attache à des caractéristiques abstraites, universelles et nécessaires.

Ceci correspond tout à fait à la situation rencontrée en sciences où l'on considère, non les caractéristiques d'un objet singulier, mais les traits qui sont communs à toute une classe d'objets similaires.

Prenons un problème amusant : si le physicien décrit le problème de la chute d'un chat pour démontrer pourquoi il retombe si souvent sur ses pattes il décrit non pas "Félix" avec ses poils noirs et sa clochette qui appartient à ma voisine, mais il décrit ce qui, dans le comportement de Félix, peut être détaché (abstrait) comme une propriété universelle de la classe des chats. Le but ultime de cette connaissance serait la nécessité pure, l'élimination de toute contingence (T.O.E. : Theory of Everything ; dérivation des constantes fondamentales...).

(iii) La "connaissance notionnelle" entend bien atteindre la maîtrise de certains traits de l'objet connu.

Ce trait est caractéristique de l'activité scientifique. L'acquisition d'une connaissance, d'un savoir est corrélativement un pouvoir. Par exemple, la maîtrise sur les gènes HOX ou HOM permet de bousculer la mise en place spatiale et temporelle des éléments constitutifs du plan d'un organisme et de façonner celui-ci au gré des projets de recherche... (pas toujours légitimes éthiquement, nous y reviendrons).

Ce type de connaissance, vu comme maîtrise de la nature, correspond bien au projet de la science classique tel qu'il se met en place à la Renaissance où la

nature est "mise à la question" et sommée de répondre aux questions et aux sollicitations des savants devenus expérimentateurs.

(iv) *La "connaissance notionnelle" est bien un processus d'objectivation.*

Contrairement à l'attitude de communion qui détermine la "connaissance réelle", la science contemporaine ne peut approcher une réalité qu'en la constituant comme objet, comme un système posé dans un cadre précis (l'éprouvette, la boîte de Petri, le LHC...). Corrélativement à la position d'une "objectivité", le sujet de la connaissance se dérobe ou plutôt s'efface, pour s'évacuer de la représentation qui va donner la connaissance. L'observateur de la mécanique quantique, celui qui "fait la mesure" ne subsiste plus dans le formalisme orthodoxe que comme un "projecteur" agissant sur l'espace de Hilbert, l'observateur de la relativité restreinte n'est plus qu'un système de référence...

On pourrait encore ajouter une opposition, mettant à distance "connaissance réelle" (contemplative) et "connaissance notionnelle" (scientifique).

(v) *La connaissance notionnelle se base toujours sur un regard vers le passé.* Comme l'avait bien montré Teilhard, la science (dans son acception néo-positiviste) est un regard vers l'arrière et vers le multiple. La science n'explique et ne connaît le présent que par référence à des conditions antécédentes.

De plus elle en reste et se confine au *seul* plan de ses notions, théories et données empirico-formelles. *Ce genre de connaissance met entre parenthèse le SENS* c'est-à-dire cette réalité dont les notions ne pourraient être que le signe.

Par opposition la "connaissance réelle", la contemplation tente de rejoindre immédiatement le réel dans sa profondeur par-delà les notions et les données qui ne sont que des signes furtifs d'une présence, d'un sens. En particulier, la connaissance réelle considère souvent le présent comme signe

d'un sens qui ne peut devenir manifeste que dans le futur, dans un accomplissement.

Remarquons au passage que si la *connaissance notionnelle* traduit assez bien les traits d'une conception assez répandue de la connaissance scientifique, elle possède des connivences avec la *noesis* grecque, avec la *ratio* scolastique, avec la *connaissance du 2^{ème} genre* de Spinoza, *l'esprit de géométrie* pascalien et *l'intelligence* bergsonienne.

III. La science possède-t-elle une dimension contemplative ? Oui !

Tout semble donc opposer connaissance notionnelle – connaissance réelle ; attitude scientifique et attitude contemplative. Cependant, un examen plus attentif de la pratique effective des sciences montre qu'il n'en est rien. Car au fond les deux types de connaissance dont nous venons de parler ne peuvent être facilement et légitimement séparées. Il s'agit de deux accès à l'être qui s'appellent et se répondent mutuellement.

Restreignons artificiellement la science à une "connaissance notionnelle", elle perdrait vite son contenu et pourrait aller jusqu'à auto-détruire son objet de connaissance.

Expliquons ce point en montrant comment certains traits de la connaissance contemplative (réelle) se retrouvent nécessairement en sciences.

(i) *La science ne peut fonctionner seulement sur le mode de la réduction aux composants*. Elle doit accueillir des totalités. Car :

- on n'a pas toujours accès aux composants
- même si on l'a, on ne peut pas nécessairement dériver le tout à partir des parties (difficultés de calcul liées à la complexité...)
- la réduction aux composants éliminerait le tout.

De plus, la science n'atteint jamais un caractère totalement représentatif : on ne peut ultimement formaliser toute la science (activité et produit de cette activité). L'idée de la connaissance scientifique comme une sorte de carte

symbolisant la totalité du monde est une utopie. Depuis Gödel, Löwenheim et Skolem on sait que la représentation ne peut épuiser la vérité ; que l'on ne peut mettre la main sur *la* représentation d'une réalité (le lien axiomatique (représentation formelle) et modèles (représentation d'un "réel") n'est pas du tout, et en général jamais, univoque).

(ii) La connaissance scientifique doit pouvoir accueillir le contingent, le singulier. En effet, cette connaissance se mutilerait si elle exigeait d'éliminer tout le contingent par exemple.

La biologie met en évidence des réseaux de nécessités. Elle peut par exemple étudier avec précision la combinatoire des arbres phylogénétiques possibles reliant deux espèces. Cependant, elle ne peut faire découler d'une nécessité théorique le type et le moment de la mutation qui va faire bifurquer tel rameau évolutif conduisant à l'arbre évolutif réel. La biologie n'a pas de prise complète sur l'événement-même de cette mutation. Celle-ci lui est contingente. Cependant, si la biologie refusait d'accueillir cette contingence, si elle refusait d'en parler, elle en viendrait à biffer de sa discipline l'arbre réel du vivant.

Le même problème apparaîtrait si l'économiste voulait exclure de son discours la crise de 1929 parce qu'il n'a pas pu la prédire d'une manière nécessaire par un modèle mathématique ou si l'historien voulait nier l'existence de Napoléon parce qu'il ne peut démontrer son existence à telle époque, à partir d'une théorie générale de l'histoire posée a priori.

Comme l'avait très bien noté Boutroux dans son ouvrage majeur "De la contingence des lois de la nature" (Paris, Alcan, 1895) le domaine du contingent s'étend de plus en plus au fur et à mesure que l'on passe des mathématiques à la physique, puis à la biologie et aux sciences humaines. Une connaissance notionnelle strictement rivée au nécessaire éliminerait la plus grande partie des sciences.

La science est amenée à intégrer de ce fait, en parallèle de sa dimension déductive, une dimension *narrative et herméneutique* : qui décrit et

explore les significations des événements singuliers, contingents, qui échappent aux déductions homogènes de la connaissance nécessaire.

(iii) La science ne peut se river à une position de toute-puissance, de toute-maîtrise.

Une dimension d'abandon, de renoncement aux possibles doit faire partie de l'attitude scientifique. Donner libre cours à la pure curiosité et à la simple puissance scientifiques a conduit à des situations de destruction de l'homme et de son environnement (exemples : expériences nucléaires en surface, projet Ford, risque des manipulations génétiques...)

Ceci montre au passage que la question du **vrai** ne peut être dissociée de celle du **bien**. Un chemin vers la vérité qui se dispenserait de tout repère éthique risquerait peut-être à long terme de détruire ce réel que la relation de vérité relie à la pensée.

(iv) On pourrait montrer aussi que la pure objectivation ne peut être tenue non plus de manière absolue et complète dans le champ des sciences.

Exemples :

- mon cerveau n'est pas pour moi complètement objectivable
- les corrélations physiques de la mécanique quantique interdisent une séparabilité stricte des systèmes ayant interagi dans le passé.

(v) Mais aussi et surtout la science ne peut se passer de poser et de chercher un **sens**. Elle ne peut s'empêcher de "voir" au-delà de ce qu'elle voit ! Elle n'est jamais entièrement une connaissance strictement notionnelle car l'activité même qui construit ces représentations et ces notions n'est pas une pure combinatoire de signes. Toute science se fonde sur des présupposés qui la dépassent. Et tout scientifique cherche, aux contenus de connaissance qu'il produit, un sens qui les déborde.

On voit cela assez nettement en cosmologie, où la recherche et la position d'un sens peuvent motiver ou égarer les scientifiques.

Exemples :

- les scientifiques qui refusaient de prendre en compte des modèles à singularité initiale sous prétexte qu'ils véhiculaient un sens religieux de création (Eddington, Einstein...)
- Bondi – Hoyle – Gold qui motivaient leur étude sur la *Steady State Cosmology* par le fait qu'elle évitait la création au début de l'Univers.

On voit cela aussi au fait que tous les grands scientifiques produisent des ouvrages de philosophie ("naturelle" ou "de la nature") donnant sens à leurs résultats techniques. Car de fait le savoir scientifique reste largement sous-déterminé en ce qui concerne son sens.

Exemples :

- tout le monde pratique la même mécanique quantique, mais il en existe de multiples interprétations,
- tout le monde fait les mêmes mathématiques, mais le sens de celles-ci est-il donné par le platonisme, l'empirisme, l'intuitionnisme... ?

Bref, si dans un premier temps, on pouvait croire que les caractéristiques de l'activité scientifique se démarquaient radicalement de celles de l'attitude contemplative, il faut bien avouer qu'une prise en compte de la recherche scientifique effective fait apparaître nettement le caractère non totalement représentatif, cet accueil de la singularité et du contingent, ce refus de la totale maîtrise et de l'objectivation absolue qui forment l'armature de l'attitude contemplative. Autrement dit : pour que la science se déploie pleinement elle doit intégrer une dimension où le réel est accueilli plus que manipulé, où le scientifique se met en retrait pour laisser être le Monde dans sa singularité et pour le "raconter" plutôt que de le reconstruire.

On pourrait dire de manière provocante que la science doit être notionnelle et contemplative, *ratio et intellectus* tout à la fois sous peine de ne plus rejoindre adéquatement son objet de connaissance. Mais qui l'aidera à conjoindre ces deux attitudes qui à tout moment peuvent se dissocier pour mener à des situations simplistes ou destructrices ?

IV. De la nécessité de retrouver une dimension contemplative au cœur des sciences ; le rôle épistémologique (critique) d'une théologie chrétienne.

C'est ici qu'entre en jeu la confrontation avec la pensée chrétienne. La théologie n'a pas à intervenir directement dans le champ des connaissances notionnelles de la science. Par contre, la théologie est d'une importance cruciale pour le débat contemporain concernant les sciences. En effet, elle peut jouer le rôle d'une instance critique rappelant à la science qu'elle ne peut, sous peine de s'auto-mutiler, se recroqueviller sur sa dimension de connaissance notionnelle. La théologie peut donc jouer un rôle épistémologique capital en précisant les contours de l'attitude contemplative (qui est l'un de ses champs privilégiés d'expérience) et en transférant l'épure formelle (structurelle) sur l'activité des sciences de la nature ou même des mathématiques (je pense ici au beau livre du Pasteur Alain Houziaux, *Dieu à la limite de l'infini*, préfacé par J. Ladrière, Paris, Cerf, 2002).

Loin d'être purement et simplement extérieure aux sciences, la théologie chrétienne en pensant l'articulation entre nécessité et contingence, entre maîtrise et abandon, entre universalité et singularité, est un lieu rationnel où les scientifiques peuvent trouver des outils pour préciser leur mode exact de fonctionnement (en retrouvant en particulier le chemin contemplatif), mais aussi les limites et la portée de leurs savoirs et de leurs pouvoirs.

Ainsi s'instaure un cercle fructueux entre sciences et théologie.

- a) Les sciences aident la théologie à purifier ses représentations notionnelles du Monde, dilatant l'*expression* de la foi aux dimensions grandissantes du Cosmos.
- b) En retour, la théologie aide les sciences à retrouver le chemin de ses connaissances "réelles" et de la contemplation, ouvrant par-delà celles-ci un horizon de sens qui, bien loin de les éliminer, jette sur elles un surcroît d'intelligibilité et offre aux scientifiques croyants la chance de trouver, au

cœur de leur pratique, l'esquisse d'une attitude d'abandon qui fait la dynamique de la vie de foi.

Questions des auditeurs et réponses

- **Q** : Je ne comprends pas comment vous acceptez cette position de Newman qui consiste à considérer comme réelle cette connaissance contemplative.

- **R** : Ma première idée en préparant cette conférence a été de ne pas utiliser le vocabulaire de Newman. Il y voit une connaissance qui touche immédiatement la *res*, la chose, pour la différencier d'une connaissance qui passe par l'intermédiaire de notions. J'ai repris ce vocabulaire pour des raisons historiques, mais je reconnais qu'il présente des inconvénients. Même Blondel donne la connaissance contemplative comme premier exemple de cette connaissance. Il serait plus juste en effet de dire *connaissance contemplative*.

- **Q** : Il est aussi caractéristique que vous parliez d'objet même dans le cas de la connaissance contemplative.

- **R** : Oui, mais le mot objet peut-être pris dans plusieurs sens. Toute connaissance a forcément un certain objet qui peut éventuellement être contingent, mais il faut distinguer cela de l'objectivation radicale. On ne peut éviter de parler d'objet pour désigner l'autre du sujet qui pense. D'ailleurs même dans la théorie thomiste de la connaissance il n'y a pas de fracture radicale entre sujet et objet. Il y a une sorte de dynamique épistémologique entre les deux.

- **Q** : En faisant la comparaison entre connaissance scientifique et connaissance contemplative, vous avez bien montré les limites d'une connaissance purement méthodologique, et alors je me demande ce que vient faire la théologie puisque avant même de parler de théologie vous avez fait une bonne épistémologie.

- **R** : On pourrait dire que l'épistémologie, comme telle, a un certain nombre de modèles pour penser par exemple le rapport entre nécessité et contingence ou abandon/maîtrise, mais elle ne dispose pas nécessairement de tous les champs d'expérience pour se forger des modèles de cette articulation. On pourrait dire que la philosophie peut aller plonger dans un lieu qui fondamentalement a appris à penser cela. Par exemple, dans le christianisme,

nous avons appris de manière éminente à penser à la fois l'universalité de l'acte créateur et la singularité de la présence de Dieu dans une histoire. La théologie a forgé des modèles pour parler de la nécessité et de la contingence ; pour parler de la création il faut à la fois dire la logique d'amour de l'acte créateur et d'autre part la gratuité de cet acte qui ne découle pas d'une nécessité logique absolue. Dans le cadre du christianisme, les théologiens ont appris à penser cette articulation entre concepts. Je trouve que c'est un lieu éminent pour cela et d'ailleurs un certain nombre de philosophes l'ont repris. Je ne dis pas que la théologie est le lieu exclusif de cette réflexion, mais je dis que c'est un lieu qui a l'avantage d'avoir déjà fortement pensé ce genre d'articulation. En prenant les choses d'une manière pragmatique, je vois ce qui se passe dans les universités belges lorsqu'il y a des discussions sur les problèmes éthiques par exemple au sujet des manipulations sur l'embryon. Nous les scientifiques sommes souvent empêtrés dans notre logique, et c'est souvent un théologien qui vient apporter un recul, un modèle pour penser le rapport entre le vivant comme ensemble de molécules et le vivant comme étant aussi quelque chose de plus. Cela ne doit pas être considéré comme exclusif, mais comme un lieu privilégié d'information.

- **Q** : J'ai beaucoup apprécié l'intervention de Mgr Dubost quand il nous a invités à passer de l'autre côté de la rue, et aussi dans votre exposé la présentation de ces deux instruments d'optique que sont l'attitude contemplative et la connaissance scientifique. Cela me rappelle une présentation qui avait été faite sur une affiche de l'ensemble des activités pastorales du secteur de l'Yvette. Il y avait notamment une paire de lunettes dont l'un des côtés s'intitulait IHES (Institut des hautes études scientifiques) et l'autre ISES (Institut spécialisé d'éducation surveillée). Les deux se trouvent dans la même commune de Bures sur Yvette. Je trouve qu'il est très important que ces deux verres tiennent ensemble pour améliorer notre vue, à la fois individuellement et dans toute la communauté chrétienne.

- **R** : Je crois en effet qu'il est de notre devoir de scientifique d'accueillir les réalités qui sortiraient du champ de nos maîtrises. On pourrait à ce titre parler du problème de la pauvreté mais aussi du handicap, des malformations

génétiques etc. Il y a une façon scientifique de regarder cela comme un pur écart que la science doit éliminer. Mais il y a aussi un regard accueillant qui prend en compte ces souffrances, qui s'intéresse à ces cas qui ne rapportent pas beaucoup d'argent, qui ne sont pas à la mode dans le monde scientifique, et qui sont cependant importants humainement et parfois scientifiquement. Par exemple, j'avais discuté avec des biologistes qui travaillaient sur les embryons et qui auraient pu développer des analgésiques puissants pour les soins palliatifs, ou mettre au point un vaccin contre la malaria. Ils avaient tendance à considérer que ces derniers domaines ne conduisaient pas à une science de pointe. En réalité ils cherchaient du côté des bonnes sources de financement et des questions à la mode. L'attitude contemplative serait d'accueillir telle question qui n'est pas à la mode mais dont on sent qu'elle va apporter un bienfait pour des gens. Passer de l'autre côté de la rue c'est peut être cela, et c'est le rôle prophétique d'un scientifique chrétien.

La vision du monde comme création. Quelle pertinence aujourd'hui ?

Pierre Gisel

Faculté de théologie de l'Université de Lausanne

La question à laquelle s'affronte et que prend en charge une théologie de la création est la question du monde, mais du monde comme lieu et condition de l'existence humaine. Qu'est-ce que le monde pour l'humain, dans son rapport à lui-même, à la vérité, à Dieu ? Qu'est-ce que le monde pour son existence dans le temps et avec les autres ? Qu'est-ce que le monde quant à son origine ou ses antécédences, quant à sa condition justement, quant à sa destinée et à ses tâches ?

1. La création, un cadre donné et obligé

En perspective chrétienne, adossée à la Bible¹, la question du monde – question de la création, de ce qui l'affecte ou la détruit, comme de ce qui peut s'y inscrire de nouveauté – se présente comme *cadre* de tout ce qui peut être dit sur l'humain, son histoire, une expérience, un salut, une organisation symbolique et rituelle. Le canon biblique l'indique en commençant par une

¹ Pour plus de développement, je renvoie à mon ouvrage *La Création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1980, 1987² et, écrit avec Lucie KAENNEL, *La création du monde. Discours religieux, discours scientifiques, discours de foi*, Genève-Bienne, Labor et Fides-Société biblique suisse, 1999.

séquence relative à la création «du ciel et de la terre», au début de la Genèse (1,1), et en se terminant par une Apocalypse, qui débouche sur l'évocation de la venue d'«un nouveau ciel et d'une nouvelle terre» (21,1)².

Annonçons-le sans attendre : le christianisme renvoie bien à la mise en scène d'une *histoire* des rapports de l'humain à Dieu, particulière comme toute histoire (histoire d'élection et d'alliance, de sortie et d'exode aussi, déployée d'Abraham à Moïse et à Jésus, en passant par les Rois et les Prophètes, et devant être reprise par des témoins envoyés dans le monde) ; et le christianisme propose ici à la méditation la *figure* centrale d'un Christ irrémédiablement lié à une histoire, figure religieuse comme toute figure de ce type. Mais l'histoire racontée s'articule à l'*horizon large* du « monde des nations », et la figure proposée est celle d'un «nouvel Adam» (Rom. 5,11-21), en rapport avec l'Adam ou l'humain qui se tient au centre d'un récit originaire de création (tout particulièrement au centre de la petite dramatique de Gen. 2-3), et l'est comme vraie «image de Dieu» (Col. 1,15-16) qui renvoie, là encore, à l'humain originairement créé : «faisons l'humain à notre image» (Gen.1, 26).

Les premières théologies chrétiennes, vers la fin du deuxième siècle, font de cette disposition un axe décisif. Si elles inscrivent bien le christianisme dans les dispositions du moment commandant des «religions de salut», elles pensent et élaborent ce salut comme «récapitulation» de la création, une reprise de l'intérieur pour la porter à «accomplissement» (Irénee de Lyon [env. 140-202] est ici un témoin central). Hors de ce cadre, le salut en cause aurait pu être non le déploiement d'une dramatique complexe et différenciée, mais pure nouveauté, attaché à un principe simple et unique (ce fut la proposition de Marcion, vers 135), ou aurait pu se donner comme retour à une vérité originelle et essentielle perdue, visant un détachement de ce monde où l'humain serait foncièrement exilé (c'est ce dont vivaient les gnoses, si proches du christianisme), ou encore se présenter comme proclamation d'une Parole plus prophétique qu'institutionnelle et qu'inscrite à même le monde (selon une

² Anticipé chez certains prophètes, notamment Es. 65,17ss. Et 66,22.

lignée qui se tient au cœur des origines du christianisme et que relaie Montan vers le milieu du IIe siècle).

Voilà pour la ligne directrice. Avant d'explicitier le rapport au monde qui s'y noue, faisons le tour des récits et des mises en place symboliques.

2. Relecture du mythe biblique

Genèse 1-11

La Genèse d'abord. Ouverture de la Bible. On part de Gen. 1,1 ; mais où va-t-on s'arrêter ? A Gen. 2,4a, ne retenant donc que la fresque cosmique inaugurale d'une création faite par Dieu et scandée en sept jours ? Ou faut-il ajouter l'ensemble de Gen. 2, autre manière, un peu décalée, de prendre les choses à l'origine, en centrant cette fois sur l'humain dans le jardin (Adam et Ève) ? Mais Gen. 2 ne va pas sans Gen. 3, avec quoi il forme littérairement un tout : mise en place du décor (Gen. 2), puis jeu et dénouement de l'intrigue, ici originaire (Gen. 3). Mais Genèse 4, Caïn et Abel, vaut aussi, au plan de la fratrie cette fois, subordonnée au couple parental, comme récit originaire et de fonction archétypale : il ne raconte pas encore une histoire d'humains insérés dans le «monde des nations». Poursuivons : le déluge (Gen. 6-9) ne fait-il pas partie de l'ensemble de la fresque de départ, image inversée de la création – les eaux primordiales repoussées à l'extérieur pour que la création et la vie, différentes, puissent apparaître viennent submerger l'ensemble dans l'indifférencié et la mort – et nouveau départ, avec Noé, assorti d'une alliance explicite, générale et portant sur le monde, un motif bien élaboré dans la tradition juive et que l'on retrouvera notamment dans les théologies protestantes classiques en terrain réformé ?

En réalité, dans l'économie canonique d'ensemble, c'est Gen. 1 à 11 qui brosse la fresque des origines. Elle vaut comme cadre universel, sur le fond de quoi une histoire ou plutôt des histoires peuvent commencer, décalées et particulières. Gen. 12,1 le montre. On sort alors de cette grande préface, de teneur et de portée universelles, se terminant d'ailleurs, significativement, sur le projet universaliste de Babel : construction d'une ville «pour se faire un nom», rassemblée autour d'une tour pouvant atteindre jusqu'au ciel. En Gen. 12,1, on

est situé ailleurs, avec Abraham, qui n'est plus paradigme de l'humain universel, mais figure d'élection, appelé à «sortir» des nations pour entrer dans une histoire spécifique. En christianisme comme en judaïsme, l'ancêtre du peuple ou le père des croyants (Abraham) n'est pas le premier homme (Adam), contrairement à bien des mythes ou de grandes religions (dans le Coran par exemple, Adam est bien d'une certaine manière musulman).

Avec ce qui vient d'être rappelé, on évolue dans la mise en récit et le mythe. Mais les dispositions symboliques qui s'y nouent sont toujours hautement significatives. C'est le cas ici. La création y précède l'histoire et le jeu des croyances. Elle trace une *universalité* : elle n'est pas investie de religieux spécifique ou de ce que la théologie chrétienne pourra appeler et penser comme «foi», qui vient après justement, qui suppose le décalage et vit ainsi de coordonnées propres. La création cristallise du coup une *extériorité*, non dépassée et non dépassable, requise même : l'humain dans l'histoire ne vit que de s'y articuler, en différence. Sans quoi il se ferait potentiellement totalitaire, pouvant, au nom de sa vérité et de sa vocation, épouser le tout.

Genèse 1 et Genèse 2-3

Un bref survol des premiers chapitres de la Genèse permet de confirmer ce cadre *extérieur* qu'est la création pour la vie humaine, d'en spécifier un peu les traits et de cerner la teneur de l'intrigue qui s'y inscrit ou s'y articule.

La fresque cosmique inaugurale d'abord (Gen. 1). Où la création apparaît comme émergence sur le fond d'un néant informe et vide. Cette émergence est commandée par un Dieu en extériorité : le créé n'en provient pas sur mode d'émanation ou de filiation. La création advient *via* séparation : la lumière et du coup la nuit, le haut et le bas, ou encore les eaux refoulées et la terre apparaissant ; et elle présente elle-même un visage dès l'abord différencié : les premières séparations indiquées se prolongent en végétaux et animaux distincts et se donnant à chaque fois «selon leurs espèces», et l'humain apparaît dès l'origine double, homme et femme. Séparation donc, différenciations et ordre structuré, que souligne encore la présence du temps : sept jours, que clôt un sabbat. Création et temps coappartiennent ici l'un à l'autre : la création advient

temporellement, et le temps est partie intégrante de ce qu'est la création, selon la fameuse réponse de Saint Augustin au livre 11 des *Confessions* : il n'y a pas d'«avant» la création, même si la création est advenir. Le temps est partie intégrante de ce qu'est au total la création, qui n'est pas ici pur moment initial, mais déploiement structuré, espacement et temporalité.

Au cœur de la création, en préséance certes par rapport aux animaux mais ni au départ (où se tient la seule Parole créatrice de Dieu) ni au terme (qu'occupe le sabbat sanctionnant l'œuvre d'ensemble et renvoyant à Dieu), est placé l'humain ; il est «image de Dieu» comme on l'a indiqué, lieu donc d'une marque spéciale, mais non desserti du cadre auquel il émerge. Et c'est l'ensemble du créé, différent de Dieu et pas non plus réductible à l'humain, différencié à l'interne et éminemment structuré, qui est objet de bénédiction : «Dieu vit que cela était bon».

Genèse 2-3 maintenant. Autre récit. Autre manière d'empoigner les choses. Mais de statut semblable : quoique centré sur l'humain, le récit vaut bien ici comme mythe d'origine, disant ce qui est fondamental, ou qui se tient à la racine quant à la condition de l'humain dans le monde, face à lui-même et aux prises avec l'énigme foncière de ce qu'il est.

Quelques traits. Qui confirment, à leur manière, ce qu'on a vu. D'abord, Adam est dès le départ placé dans un jardin, nature cultivée et à cultiver (2,8 et 15). Non nature originelle et vierge. L'humain est second. Il a à reprendre ce qui lui est donné, à en répondre, activement certes, mais non, strictement, à inventer. Deuxièmement, il est différent des animaux, qu'il nomme, souverainement (2,19s.). Enfin, l'humain est, au terme du déploiement, comme humain achevé donc et en situation dite alors bonne pour lui, homme *et* femme (2,20-24). Mais c'est l'intrigue qui porte tout cela à son acmé, intrigue articulée autour de l'arbre dit de la connaissance du bien et du mal, ou du bon et du mauvais, arbre central (tout se joue en fonction de lui et, en ce sens, il est le double, distingué ou en surimpression, de l'arbre de vie, tout aussi central dans la mise en place) et arbre interdit (de son fruit et de lui seul, tu ne mangeras pas, 2,16s.). La vie, oui, des arbres du jardin, mais moyennant l'interdit qui, transgressé, entraîne la mort, une mort quant à ce qu'est l'humain en son

existence profonde, mort spirituelle bien sûr : ni Adam ni Ève ne mourront, au premier degré, en mangeant.

Voyons l'intrigue. Ce qui la commande, c'est le «vous serez comme des dieux» (3,5). L'interdit structure la création : il est le secret de ce en quoi elle est bonne ; le transgresser, c'est sortir de la création, ou y introduire ce qui la pervertit, ce qui en fait un ordre distordu. Être «comme des dieux» : non vivre à partir et en fonction d'un donné, mais à partir d'un soi illusoirement imaginé autre que sa condition, un soi tout puissant, n'ayant pas non plus à recevoir son existence. Du coup, tout est perverti, de l'intérieur (le récit ne raconte pas une «chute» ou une catastrophe cosmique) : le travail devient devoir pénible (3,17-19) ; l'élan amoureux vers l'autre devient lieu de sujétion (3,16b) ; la complémentarité des différences devient lutte (3,15) ; la transmission de la vie devient lieu de souffrance (3,16a).

Deux choses sont encore à noter. La présence du serpent d'abord. Dont on ne sait d'où il vient. Il précède l'humain qui, en ce sens, n'invente pas le mal, mais cède à une sollicitation, à un mirage qui vient se mettre devant lui. L'humain était précédé de Dieu et de la création, il l'est aussi par le mal. Entre ce donné, en toutes ses dimensions, et lui, il y a un *hiatus* ou une discontinuité. Un secret, interdit, se tient au cœur des origines, et il est ici mis en scène. On ne peut faire remonter, linéairement, tout à Dieu : la présence inopinée du serpent au cœur d'une création bonne et rapportée à Dieu seul le marque.

Second point à ne pas manquer : l'intrigue n'est pas celle d'un face à face direct entre l'humain et Dieu. Elle se noue à propos du rapport à la création et à soi, et c'est à ce propos et sur cette intrigue-là que se joue, indirectement, le rapport à Dieu, à la vie et à la mort, en vérité. De bout en bout, la création marque la non-immédiateté de l'humain à Dieu et la non-immédiateté de soi à soi, la non-immédiateté de la vérité. C'est pourquoi d'ailleurs l'humain doit sortir de lui-même, entrer en extériorité, quitter son père et sa mère et aller vers l'autre (2,24), se différencier de l'universel, exister, nommer, se soumettre même la terre, dans les limites de sa condition. L'« image de Dieu » qu'il est, il a à l'activer, et le mythe dit seulement que cela se passe mal ; il le dit en mettant le doigt sur une faille inscrite au cœur de l'humain, la faille qui permet

que, sur le même axe, l'exister soit l'occasion d'un plus et en ce sens d'un plein accomplissement³. En tout cela, le mythe ne nourrit pas la nostalgie d'une fusion et d'une infinitude, ni ne diabolise le monde et ce qu'en fait l'humain ; il dit les conditions d'une finitude, tout à la fois heureuse et appelée à se prendre en charge pour le meilleur. Le mythe dit en outre, au final, que Dieu retrouvera l'humain, ou que l'humain n'est pas assigné à un destin de mort, sans promesse, sans accompagnement, sans espoir. Dans le récit, Dieu pourvoit à sa condition, hors Eden (v. 21 ; analogue : 4,15).

Autres textes

La thématique de la création apparaît dans d'autres textes bibliques, qui proposent d'autres images du commencement du monde et de ce qui lui assure stabilité. Ainsi, la représentation de fondements, voire de colonnes, sur lesquels reposerait la terre. Dans le Psaume 104, 5, Dieu a «établi la terre sur ses fondements», et en Job 38,4-6, il interroge: «Où étais-tu quand je fondais la terre ? [...] Qui en a fixé les mesures, le sais-tu ? [...] Dans quoi ses bases sont-elles enfoncées ?». On ajoutera la mention d'un «sein maternel» ou d'une profondeur abyssale, en Job 38,8 et 16: «Qui a fermé la mer avec des portes, quand elle s'élança et sortit du sein maternel ? [...] Es-tu parvenu jusqu'aux sources de la mer ? T'es-tu promené dans les profondeurs de l'abîme ?»

En termes de représentations toujours, des textes évoquent également un combat originel et créateur entre Dieu et des forces hostiles, notamment Ps. 74, 12-14: «Dieu, tu es mon roi dès l'origine, auteur des victoires au milieu de la terre. C'est toi qui as cassé par ta force la mer, tu as brisé les têtes du dragon sur les eaux. C'est toi qui as fracassé les têtes de Léviathan». Parfois au contraire, c'est un acte souverain de Dieu qui domine, par delà toute mesure humaine ou terrestre, ainsi És. 40, 12s.: «Qui a mesuré les eaux dans le creux de sa main, fixé les dimensions des cieux avec la paume, celle de toute la poussière de la terre dans un tiers de mesure ? [...] Qui a fixé une mesure à

³ Ce que souligneront les Pères et jusqu'aujourd'hui l'Église orthodoxe, plaçant l'humain entre «image» donnée et «ressemblance» devant se réaliser.

l'esprit de l'Éternel [...] ?», ou Job 44, 24 : «Moi, l'Éternel, je fais toutes choses, seul je déploie les cieux, de moi-même j'étends la terre».

Soulignons-le, bibliquement déjà – mais le fait se trouvera renforcé tout au long de l'histoire chrétienne –, la vérité de Dieu et de l'humain ne peut donc être liée à des représentations ; elle devra plutôt l'être à des *postures*, des manières de se poser dans l'être, ou de se poser par rapport à soi et à altérité : le monde et Dieu, les dieux ou l'absence de dieu[x].

Terminons en signalant que l'intrigue que le Nouveau Testament met en scène à propos de Jésus confessé comme «nouvel Adam» et «image de Dieu» proposée est strictement celle que nous avons lue dans Genèse 2-3. On le voit dans le récit inaugural des tentations (Matth. 4,1-11) : c'est le mirage du «tu seras comme Dieu» qui revient (transformer des pierres en pains n'est pas moralement une mauvaise action), et on le revoit, au terme, sur la croix : «descends, sauve-toi toi-même, et on te croira» (Marc 15,29-32), alors que c'est la figure d'un Messie ne descendant justement pas de la croix qui, pour le christianisme, révèle en vérité ce qu'est l'humain et ce qu'est le divin, et le révèle potentiellement pour tous. A quoi il convient d'ajouter que la figure qui condense cette intrigue, Jésus comme Christ, dans le Nouveau Testament déjà et centralement chez les Pères, est inscrite au cœur de la création comme ce qui la commande ou la structure. Ainsi, en Col. 1,15-20: «en lui [l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute la création] tout a été créé dans les cieux et sur la terre, ce qui est visible et ce qui est invisible, trônes, souverainetés, principautés, pouvoirs. Tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toutes choses, et tout subsiste en lui» (cf. aussi Éph. 1,4-10 ou I Cor. 8,6) ; ou encore Hébr. 1,2: «C'est par lui [le Fils] qu'il a fait les mondes» ; ou enfin Jean 1,1-4: «Au commencement était la Parole [...]. Tout a été fait par elle, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans elle. En elle était la vie»⁴.

⁴ Ce motif et ce procédé sont déjà à l'œuvre dans l'Ancien Testament, à propos de la figure de la Sagesse, ainsi en Prov. 8,22-31 : «J'ai été établie depuis l'éternité, dès le commencement, avant l'origine de la terre. J'ai été enfantée quand il n'y avait point d'abîmes [...]. Lorsqu'il disposa les cieux, j'étais là ;

Un dernier mot. Au plan biblique toujours, dans son organisation canonique s'entend. J'ai évoqué la discontinuité inscrite au cœur de l'origine. En régime chrétien, on retrouve la même discontinuité au terme ultime. L'Apocalypse lui donne forme. Pas plus que l'histoire humaine ne prend le relais d'une fondation directe venant de Dieu, mais doit passer par une ou des reprises singulières au cœur d'un monde de toujours déjà-là, l'histoire ne débouche directement dans un Royaume ou une perfection, qu'elle soit morale ou politique. Chrétiennement, l'eschatologique ne va pas sans transformation ou recréation du bon (que Dieu seul connaît, Dieu connaissant d'ailleurs seul en quoi est bon ce qui nous arrive ou ce que nous sommes) et réduction à néant du mauvais, que là également Dieu seul connaît et juge. L'accomplissement en appelle à une reprise selon un ordre propre, inconnu et livré à des images, dont la disposition peut faire sens, mais indirectement parce que faisant sens comme images ; l'accomplissement est en Dieu, selon Dieu et par Dieu. Il y a là la marque d'une discontinuité foncière donc – structurante –, et du coup la marque d'un interdit *et* le renvoi à l'intra-historique, que travaillent un rapport à son amont (origine) et un rapport à son aval (sa destinée ultime), mais qui ne peut se constituer ou se recueillir qu'au présent, dans ses limites et ses chances.

3. Histoire de la pensée chrétienne : épure doctrinale

Il n'est pas question d'entrer ici dans l'histoire large et différenciée des théologies chrétiennes sous le rapport du motif de la création. On va se situer au plan d'une épure, qu'on peut dire doctrinale, mais au sens où le doctrinal est, en christianisme, second et régulateur, la vraie proposition théologique engagée et

[...] j'étais à l'œuvre auprès de lui». Ou, deutérocanoniques, Sagesse 8,4-6 («initiée à la science même de Dieu, elle décide de ses œuvres [...]. Si notre intelligence est efficace, l'artisane des êtres ne n'est-elle pas davantage ?») et 9,9 («Près de toi se tient la Sagesse qui connaît tes œuvres, et qui était présente lorsque tu créais le monde»), et Siracide 24,9 : «Avant que le temps ne commence, il m'a créée, et pour les siècles je ne cesserai pas d'exister».

signifiante étant, elle, toujours concrète, particulière, inscrite dans un moment socio-culturel donné et dont les affirmations sont liées à des diagnostics quant aux chances et risques du temps.

Une posture moderne à critiquer

Nous allons donc énumérer quelques traits de l'épure annoncée. Pour en faire voir quand même quelques enjeux concrets, liés à une histoire réelle et diversifiée, on va partir d'un risque propre aux Temps modernes concernant ce qu'on peut entendre aujourd'hui, spontanément ou de façon plus élaborée et assumée, par «création du monde». C'est par contraste que nous esquisserons alors les traits d'une épure liée aux moments plus traditionnels de l'histoire de la pensée chrétienne.

Dans ses formes classiques, exprimées aux XVIIe et XVIIIe siècles mais se prolongeant au-delà, une théologie de la création – comme d'ailleurs les philosophies religieuses ou sécularisées reprenant ce motif – tend à concevoir la création comme commencement, relégué au départ d'une construction ou d'un processus qui a sa consistance propre. On vit alors le temps des théodicées (Leibniz en est l'exemple-type) ou de certaines formes de théologie dite naturelle⁵. L'acte créateur est ici compris comme cause, mais valant comme moment initial simple, au départ d'une série qui s'ensuit. Cause première au sens temporel et littéral du terme, chiquenaude initiale a-t-on dit depuis, fait d'un «artisan» suprême ou d'un «premier horloger» (cf. les déistes). La cause est ici simple et univoque. Elle est transitive, directe, et conçue comme fabricatrice.

Du coup, la cause et les déploiements qu'elle commande ne ressortissent plus à un *régime* de modalité proprement *religieuse*. La vie spirituelle, la

⁵ Pour une reprise, contrastée, de cette thématique, cf. la sanction donnée par Vatican I (Constitution *Dei Filius*, 1870) et, à l'inverse, le refus emblématique de Karl BARTH : «La théologie naturelle n'est pas une des nombreuses hérésies possibles, mais l'hérésie par excellence, aussi nécessaire et fatale qu'une loi de la nature», *Dogmatique* II/1* (1940), Genève, Labor et Fides, 1956, p. 140.

construction de la personne, ce qu'on appelle les «mystères du salut» sont indépendants ou séparés de ce à quoi a affaire le thème de la création, et réciproquement. Le principe engagé dans le moment de création apparaît extérieur au processus de vie se nouant au cœur du monde et des personnes ; il est pour ainsi dire neutralisé, pensé comme préalable et universel. Comme le dira Karl Barth, dont toute la théologie veut couper avec cette donne-là, la théologie de la création devient «parvis des Gentils»⁶, préambule que peut investir la raison et que déserte la foi parce que ce n'en est pas le lieu de pertinence. Vu que le principe de création est simple et univoque, dire par exemple, avec la tradition, que c'est la Trinité qui est créatrice n'a ici plus beaucoup de sens, et on ne le dira d'ailleurs plus tellement. Quant au monde, il apparaît également, à sa manière, foncièrement simple et univoque, ou tout au moins homogénéisé. On sanctionne un «mécanisme» (Descartes) ou un «naturalisme» (les Lumières et leurs suites). Qui ont leurs lois. Il se trouve simplement qu'un Dieu a dû les établir (ou qu'il en est la résultante), au commencement, *illic et tunc* (là-bas et alors).

Reprenons donc une lecture généalogique, par delà la modernité, qui la mette en perspective critique. Non pour revenir en arrière (au profit de quel monde ?), mais en vue de dépasser de l'intérieur la modernité et, en ce sens, de la prendre en charge.

En modernité, la position spontanée des questions suppose bien, à l'arrière-plan, le christianisme ou, plus largement, l'histoire occidentale dans laquelle il s'est inscrit. En l'occurrence : une *distinction* de Dieu (transcendance) et du monde (immanence), couplée à un monothéisme (mais il y a divers types de monothéismes, et de toute façon une histoire différenciée du monothéisme en Occident⁷) ; une *positivité* et une *consistance* de l'être ou du monde (le créé) ; une *universalité* enfin (mais, là aussi, il y a plusieurs manières de la concevoir,

⁶ *Esquisse d'une dogmatique* (1947), Paris-Genève, Labor et Fides-Cerf, 1984, p. 73, et *Dogmatique* III/1 (1945), 1960, p. 5, 10s., 13-17.

⁷ Sur ce point, cf. *Le christianisme est-il un monothéisme ?* (Gilles Emery et Pierre Gisel éd.), Genève, Labor et Fides, 2001.

extensive ou intensive, neutralisée à l'interne ou déterminée, qualifiée, etc.). Mais si la posture moderne suppose l'arrière-plan chrétien et occidental, elle se donne selon une cristallisation propre, qu'on peut dire déviante, chez ses critiques, ou épurée et portée à son accomplissement, chez ses thuriféraires.

Qu'entendre par cause et qu'entendre par être

Reprenons et problématisons. D'abord, la notion de cause est, traditionnellement, en philosophie grecque, chez les Pères et tout au long du Moyen Age (avant les nominalistes), à entendre en plusieurs sens, qui commandent des processus différents et aux modalités propres à chaque fois. On parle alors de quatre causes (en référence à Aristote) : «formelle», «matérielle», «efficiente» et «finale» ; par cause, on n'entend donc pas la seule cause se tenant au départ d'un effet ou d'une série, cause extérieure, précédant son effet et directement efficiente. Or, la théologie chrétienne a traditionnellement compris la cause du créé qu'est Dieu selon l'ensemble de cette disposition : doctrinalement, le Dieu créateur n'est pas *que* le Père (le Dieu-Père), mais tout autant le Fils et l'Esprit, le Dieu-Fils ou le Dieu-Esprit, selon qu'il est à la fois, comme Dieu unique et un en lui-même, Père, ou *origine marquant dépendance*, Fils, ou *forme déterminée commandant structuration*, et Esprit, ou *effectivité permettant advenir propre*. En christianisme, ce n'est que par affaïssement de la pensée qu'on peut renvoyer la création au Père, le salut au Fils et, à l'Esprit, l'Église, la vie de foi et l'ordre symbolico-rituel⁸. Sur chacun de ces moments, la triple dimension de Dieu a au contraire une pertinence propre, à chaque fois spécifiquement en jeu et à l'œuvre.

Mais – secondement – si ce qui se range sous le concept de cause est différent, ce qui se tient du côté de ses effets – l'être créé – l'est également : ce qu'on entend par être est d'ailleurs traditionnellement tout aussi différent de ce qu'on pense spontanément sous ce terme en modernité que l'est ce qu'on entend par cause, et là aussi en référence à Aristote. Méditer la création ou le

⁸ En accord avec Karl BARTH, *Dogmatique* III/1 (1945), 1960, p. 51.

monde donné et dans lequel est inscrite l'existence humaine épouse le «d'où» il vient, le « par quoi» il est et le «en vue de quoi» (voire le «en quoi») il se déploie ; symboliquement, la création vient du Dieu-Père, elle est faite en Christ, et elle est posée en vue d'un accomplissement en Esprit. Parler de «création» ne met donc pas en jeu un simple donné préalable, fixe, mais bien un *advenir*, de mode et de structuration complexes, lié à une précédence *et* ouvert, instable donc, ou inscrit en dramatique et intrigue, polarisé en outre par un accomplissement devant permettre, contre toute dissémination, une relève comme reprise interne.

Ni réduit à un naturalisme (qui objective ou neutralise le donné et en fait un simple substrat), ni à un émanatisme (qui peine à donner consistance propre au créé et risque de le dissoudre dans une infinie dissémination), ce que l'on entend par création – l'être créé ou objet de création – n'est, en profondeur, que de par une *relation* au Dieu qui la pose, la porte et la recueille : lui donne d'être ou de pouvoir être. Une relation entre différents : à l'opposé du simple hasard, non déterminé et dépourvu de toute rationalité en forme ou cohérence humaine, et hors de la stricte nécessité, sans liberté, ni nouveauté. Dans la *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin, la «relation» est ce qui définit la création (*Ia Qu.* 45, art. 3) : sans cette relation, pas de création, pas d'être créé par Dieu, mais peut-être de la matière – du *tohu-bohu* comme en Gen. 1,1 ? –, aussi vrai que le même Thomas qui confesse et pense théologiquement la création *ex nihilo* (création à partir de rien) laisse ouverte la question de l'éternité ou non de la matière (*Ia Qu.* 46, art. 2).

Le type de rapport qui se tient entre Dieu et l'être créé – passant par une relation inscrite au cœur du créé et le constituant même au plus profond – suppose un Dieu *absolu*, hétérogène à l'ordre des «étants», autre que le maximum des qualités du monde ou de l'humain (le meilleur, le plus grand, le plus fort ou le plus aimant, etc.) : un Dieu qui, dit la doctrine, crée *librement* et non par *nécessité*. Sur l'autre pôle, la création suppose une *contingence* foncière et, sur ce fond, se noue comme *instauration* spécifique (spécifiée par la relation en jeu et ses modalités) et singulière. Elle n'est donc ni totalisation additive et généralisante d'une multiplicité infinie, ni monde circonscrit et

ramené à unité simple, mais condition d'un *procès*, unique à chaque fois et toujours à nouveau à l'œuvre, à distance et dans la différence. Elle touche ainsi l'humain comme tel, à l'intime, et renvoie à un moment d'*éminence*, à jamais non joignable.

Création ex nihilo

Le rapport de création en jeu est donc rapport entre deux différents, hétérogènes et hors toute nécessité, hors tout espace, temps ou raison *communs* qui les dépasseraient ou les engloberaient (l'espace et le temps sont internes à la création : la création n'intervient pas «dans» un temps et un espace préalables), et le rapport entre Dieu et la création n'est pas celui des «lois générales» chères au rationalisme des Lumières ou au positivisme d'Auguste Comte, mais celui qui se résume dans le motif traditionnel d'une création «faite en Christ» (motif parallèle à celui des rabbins disant que Dieu regarda la *Thora* avant de créer le monde).

Parce que la différence ou l'hétérogénéité prime, l'acte créateur ne passe pas par des *intermédiaires*, de statut *mixte* : en christianisme, c'est le *Dieu comme tel*, trinitaire, qui crée (non un démiurge, Dieu demeurant par delà); et, du coup toujours, l'acte de création porte sur la *totalité* du monde et de l'humain, dans leur complexité intrinsèque : création «du ciel et de la terre», dit le *Symbole des Apôtres*, «de toutes les choses visibles et invisibles», précise le *Symbole de Nicée-Constantinople*, ou «spirituelles et corporelles», comme le réaffirme le Concile de Latran IV (1215) contre les Manichéens et les Cathares.

On notera que c'est là le sens du *ex nihilo*⁹ : Dieu et la création sont *hétérogènes* l'un à l'autre et, sur ce fond, Dieu crée *selon ce qu'il est* (gratuitement ou selon sa bonté ou son amour, mais non arbitrairement ou de

⁹ Bibliquement, on peu alléguer II Macc. 7,28, deutéro-canonique (ou, dans un contexte différent, Rom. 7,28), mais le motif ne ressortit pas encore aux problématiques métaphysiques dans lesquelles le méditera la théologie chrétienne.

par un seul acte de volonté¹⁰) ; quant à l'advenir de la création, il lui est rapporté *intégralement* (tel élément de la création n'est pas plus près de Dieu ou plus en affinité avec le divin que d'autres : la création est une totalité, interdépendante en elle-même) et en *simultanéité* (non selon degrés ou succession). Ou encore : Dieu ne s'appuie sur rien pour créer – rien qui soit déjà positif au sens où l'est la création ou qui viendrait en composition avec elle –, et la création est nouveauté. Mais cela n'exclut pas que la création, pour advenir justement, suppose un envers, une non-création dont elle se démarque ou à laquelle elle s'oppose, dont elle est séparée ou distinguée, sans en être isolée : le *tohu-bohu* de Gen. 1, une tentation mortifère qui investit l'humain selon Gen. 2-3, les catastrophes qui menacent toujours de me submerger, ou les forces du péché. C'est pourquoi d'ailleurs, au plan des représentations ou des images, des symboles et de l'existence concrète, la création se dit comme lutte, combat et victoire, procès toujours repris ou re-création, résurrection, advenir neuf.

En rigueur théologique – mais c'est une rigueur existentielle ou spirituelle, qui «récapitule» tout l'humain ou en lequel l'humain est à proprement parler : l'humain n'est qu'en *répondant* de lui-même, activement, devant Dieu et selon ce que Dieu lui donne –, la création vient de Dieu et lui est rapportée en première et dernière instances, mais cela passe par une reprise *différée*, intra-historique, *en l'humain et à même la chair du monde*. L'humain n'est pleinement créé – accompli – que comme humain qui répond du monde en sa contingence et du coup de lui-même, ce qui suppose aussi bien un Dieu décalé et inappropriable (hors monde) qu'un temps et un espace qui débordent l'humain ou qu'une chair qui l'excède ; ici, temps, espace et chair viennent du

¹⁰ Le nominalisme qui s'affirme au XIV^e siècle dit le contraire (reprenant certes à la tradition le thème d'une volonté de Dieu, mais ici radicalisé et quasi autonomisé), d'où la montée à l'avant-scène du thème de la toute-puissance de Dieu, lui aussi radicalisé et quasi autonomisé ; de même, Karl Barth soulignera beaucoup, et unilatéralement à mon sens, ce moment ou ce primat de la volonté.

néant, inconnu, et vont au néant, inconnu. «Ni la chair ni le sang n’hériteront de la vie éternelle» (I Cor. 15,50 ; cf, aussi Matth. 22,30), et «le monde passe» (Luc 21,33) ; la chair et le monde ont de la consistance, certes, incontournable, mobilisée même, et Dieu y travaille, assurément ; mais, symboliquement, le *tohu-bohu* n’est pas ce que Dieu crée ou, doctrinalement et selon un motif récurrent¹¹, le mal n’est pas une réalité créée par Dieu (il n’a, en première et dernière instance, pas de réalité devant Dieu, même s’il doit être concrètement et historiquement combattu). Le mal est lié à l’usage déviant d’un bien, selon une ligne augustinienne que reprendra Thomas d’Aquin¹² : la réalité ou l’effectivité du mal, non négligeable, vient de la positivité et de la force d’un bien dont on n’a pas «usé» pour le meilleur, mais dont on s’est emparé pour le pire.

La consistance ou matérialité du monde dépasse l’humain et provoque une reprise sur soi où se noue un accomplissement de l’être qui ne peut qu’avoir forme de riposte et d’advenir singulier, à l’encontre des mirages d’infinitude et des abîmes de la dissémination. Créé et polarisé par un Dieu qui dit un ailleurs et un différent, inscrit en la chair du monde, l’humain est foncièrement *désir* ; mais ce désir doit prendre forme au cœur des choses du monde comme *subversion* de leur «mauvais infini» et comme une *récapitulation* de mode intensif, débordant, à l’interne, d’une vie que Dieu donne, figure et reprend en forme personnelle et déterminée.

4. Reprise en contexte contemporain

Telle qu’esquissée – et formulée en fonction d’une relecture qui suppose des coordonnées modernes touchant ce qui est incriminé et, partant, ce dont il y

¹¹ Pour exemples, THOMAS d’Aquin, *Somme théologique*, Ia, Qu. 48, art. 1-3, ou, différemment, Karl BARTH, *Dogmatique* § 50, III/3** (1950), 1963, notamment p. 1-8 et 61-81 ; cf. aussi IV/3* (1959), 1972, p. 188-196.

¹² *Op. cit.*, Ia, Qu. 49, art. 1, *sed contra* : «on ne voit aucunement d’où pourrait naître le mal, si ce n’est du bien».

a à se démarquer et ce qui peut être positivement proposé –, la vision chrétienne du monde qu'articule le thème de la création pose en *décalage* l'ordre d'un *monde irréductible à l'humain* (au plan tant de ce qu'il peut connaître que des conditions concrètes d'existence) et l'ordre d'une *intrigue humaine, intra-historique*.

Le monde dépasse l'humain. Traditionnellement, c'est à quoi renvoie le motif de la *Providence*, décalé de celui du salut ou de la grâce expérimentée. Qui répond à la déclaration évangélique d'un Dieu qui fait «lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes» (Matth. 5,45), ou qui veut que le bonheur et le malheur ne sont pas donnés par Dieu ni à recevoir par l'humain en fonction de mérites moraux, de performances intellectuelles, de décisions ou de programmes idéaux.

Repenser l'extériorité du monde

Il convient, je crois, de souligner ici que l'*extériorité* du monde – que le monde dépasse l'humain ou lui soit irréductible et non rapportable – est constitutive, et que l'oublier ou ne pas la valider, en son ordre, ne peut que pervertir aussi bien la vie humaine dans le monde (être à la racine d'une illusion) que les réalités de la foi ou les données de la croyance (être à la racine d'une idolâtrie). En ce sens, ordre du monde et ordre de l'histoire humaine, dont la foi, sont *décalés*. Le monde et l'humain ne sont ni mystérieusement reliés ou en consonance¹³, ni foncièrement symétriques. Dès lors, création et

¹³ Le christianisme a le plus souvent tenu à se démarquer des perspectives mettant en rapport le cosmos comme «macrocosme» et l'humain comme «microcosme», qu'on trouve dans le stoïcisme (cf. par ex. le refus de Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, 16) à la Renaissance ou dans le patrimoine ésotérique européen, au profit d'une thématique polarisée par le motif d'un accomplissement; de même, on devrait refuser la «principe anthropique» de John D. BARROW et Frank J. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford, Oxford University Press, 1988, et se démarquer de la téléologie teilhardienne.

salut ne feront pas non plus doublet, comme si l'affirmation de la première n'était finalement que l'extension de l'annonce du second¹⁴. C'est là que les héritages de la «théologie dialectique» qui s'est affirmée au cœur du XXe siècle, en protestantisme d'abord mais qui a ensuite touché les catholiques¹⁵, doivent à mon sens être problématisés. On y a réaffirmé une primauté de l'ordre de la foi et de la théologie, ou du salut et de la grâce, qui empêchait l'appui sur les théologies naturelles mises en cause en début de point 3 ci-dessus. Mais cela a pu conduire à un certain abandon du thème de la création, au profit de la seule annonce d'un salut lié à une transcendance interpellatrice comme altérité, ou à parler, dans les mots de Karl Barth, d'« alliance externe» et d'« alliance interne»¹⁶ qui, au total, renvoient plus l'une à l'autre qu'elles ne marquent un décalage ou une asymétrie foncière, sans compter que c'est bien sûr la seconde qui commande, voire épuise, ce que dit la première. La raison générale des théologies naturelles, comme de leurs équivalents philosophiques ou autres reprises religieuses, est ici dépassée, mais cela risque de l'être au profit d'un repli sur une particularité investie dans sa spécificité et sa suffisance. Or, il y a au contraire, à mon sens, à reprendre la *particula veri* (la part de vrai) qui se love dans le motif des théologies naturelles évoquées : l'*extériorité* du monde justement, son *universalité*, sa *multiplicité* ou son *infini* (couplés au refus d'un simple «fidéisme»), tous motifs que la théologie chrétienne ne saurait négliger sans renier le meilleur de sa tradition, ni sans s'exposer à des risques de replis distordant à l'interne ses affirmations les plus fortes.

¹⁴ C'est la perspective de Gerhard Von RAD, largement reçue en son temps, cf. *Théologie de l'Ancien Testament I* (1957), Genève, Labor et Fides, 1963, p. 123-126, mais qui reprend une affirmation des années trente.

¹⁵ Cf. Christoph THEOBALD, «La théologie de la création en question. Un état des lieux», *RSR* 81/4, 1993, p. 625-631.

¹⁶ C'est ainsi qu'est structurée la «Doctrine de la création» de sa *Dogmatique*, III/1 (1945), 1960, voir les titres des points 2 et 3 du § 41, et p. 246s.

L'écart entre Dieu et la création, comprenant l'ensemble de ses réalités naturelles et humaines, diversifiées et complexes, est, en perspective biblique et chrétienne, constitutif. En ce sens, il n'y a pas à regretter la *séparation* entre Dieu et l'humain, ni à s'en lamenter. Il n'y a en tout cas pas à chercher à la résorber, fût-ce idéalement : le rapport à Dieu ne saurait être, même en principe, direct, continu, immédiat. Dit en d'autres termes, la séparation n'est pas le fait du péché ; ce que le christianisme appelle péché n'est qu'une manière, pervertissante, de se glisser dans la séparation, d'y faire face, mais foncièrement pour la nier ou pour la combler, alors qu'il y a à la recevoir, à l'habiter et à la transformer de l'intérieur : d'en faire une occasion en vue du meilleur. La séparation est liée au fait même de la création – séparée de Dieu et traversée de séparations internes –, et elle est comme telle objet de «bénédiction» (Gen. 1) : non sanctifiée, ni sacralisée¹⁷, mais occasion justement, donnée, d'un bien, possible ou à effectuer. En dernière instance, la création vient certes de Dieu et doit être reçue comme telle, mais l'humain ne sait ni *en quoi* ni *comment* elle en vient (il y a là un interdit qui donne corps à la séparation), ce que sanctionne le vocabulaire, constant en doctrine chrétienne, qui démarque la création de toute génération, filiation ou émanation en ligne directe à partir du divin.

Nouveau regard sur le monde ou le cosmos

Notre point 3 ci-dessus s'est démarqué d'une vision née avec les Temps modernes – le monde galiléo-cartésien, sur lequel se sont greffées les dynamiques newtoniennes –, vision qu'ont accompagnée, culturellement, une homogénéisation de l'être ainsi qu'une mise en rapport direct de ce qui l'expliquait ou en rendait raison en dernière analyse: Dieu comme cause initiale, simple, univoque ou en adéquation à son effet (Dieu horloger, artisan

¹⁷ A l'inverse de perspectives mises en avant par la *Deep Ecology* (cf. *Religion et écologie* [Danièle Hervieu-Léger éd.], Paris, Cerf, 1993, notamment p. 137-150) ; contre certaines tendances catholiques également, notamment dans le champ éthique.

ou ingénieur) ou comme raison suprême de ses lois, ayant commandé au «meilleur des mondes possibles» ou l'ayant posé en «harmonie préétablie». Du coup, un fondement *sûr* pour un univers *déterminé* et *stable*.

Aujourd'hui, la vision scientifique des premiers temps de la modernité a fait place à d'autres paradigmes. Où l'on parle d'incertitude, de relativité, de lien observateur/objet observé, d'univers en explosion, d'énergie, d'aléatoire et d'imprévisibilité, d'émergence et d'auto-organisation, voire de négentropie ou en tous cas de complexification, de chaos, d'anti-matière, de primat de l'information, etc. Et, culturellement, on aime le jeu, l'ouvert, l'échange, les réciprocitys et les interactions pouvant déboucher sur des équilibres, voire sur des harmonies, et on répudie volontiers les dualismes ou les oppositions, au profit du mouvement, des processus, des flux et des dynamiques, et finalement de visions holistes et intégratives.

On souligne volontiers aujourd'hui – ou l'on redécouvre – l'interdépendance entre l'humain, la nature, le divin. Non sans raison et à l'encontre d'un héroïsme prométhéen, d'une modernité technicienne, d'une valorisation unilatérale du travail et de la tâche éthique, d'une volonté de maîtrise qui oublierait ce qui échappe au sujet humain¹⁸. Des problématiques écologiques peuvent heureusement se greffer sur le nouvel horizon alors ouvert. On se gardera néanmoins, ici, de ce qui peut conduire à une nouvelle homogénéisation, oubliant l'*extériorité du créé*, l'*hétérogénéité de Dieu* et le *procès spécifique se nouant à même l'humain*. Parler par exemple de la création comme d'un jeu est certes une métaphore suggestive et prometteuse, mais à condition d'y articuler une distinction des ordres¹⁹.

¹⁸ Ainsi Jürgen MOLTSMANN, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création* (1985), Paris, Cerf, 1988, ou, différemment, Gérard SIEWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique III/1 et 2: Cosmologie théologique*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1996 et 2000.

¹⁹ Ce que fait François EUVÉ qui expose et exploite cette thématique dans *Penser la création comme jeu*, Paris, Cerf, 2000; on lira aussi Paul TILLICH dont la partie IV de sa *Théologie systématique: La vie et l'Esprit* (1963),

Il convient dès lors de souligner, d'abord, que le jeu évoqué est *interne* à la création et à ses complexités. Que l'on puisse aller jusqu'à parler ici de dimensions spirituelles n'a pas à être récusé ; mais à condition de savoir que spirituel ne veut pas dire ordre de Dieu. Évangéliquement d'ailleurs, et en théologie traditionnelle, des forces spirituelles peuvent – comme les données liées aux corps ou à la matière – venir aussi bien de Dieu que du diable : des forces dites spirituelles peuvent être, s'avérer ou se révéler maléfiques. Ici comme ailleurs, un discernement est donc requis, et il est pastoral, au meilleur sens du terme, centré sur la personne, et théologique. A tout prendre, investir la création comme jeu, multidimensionnel et complexe, est une manière de donner consistance à la création et, du coup, de souligner le « tiers » obligé²⁰, non transparent et non dépassable, qu'elle représente entre Dieu et l'humain, ou entre l'humain et Dieu.

Secondement, si le jeu est interne à la création, Dieu n'est pas, *stricto sensu*, *intégré* au jeu, comme joueur ou comme un élément du jeu parmi d'autres. Dieu se tient au-delà du jeu. Son action s'y inscrit d'une certaine manière, certes, mais non comme celle d'un partenaire direct. Pour y permettre, plutôt, un *procès de création* ; qui est suspendu à hétérogénéité ou à altérité, même si, effectivement, ce procès *suppose* le jeu, son ouverture et ses échanges, son espace et son temps, sa matérialité. Le jeu sera ici vu comme une *loi* ou une condition incontournable : le fait de la création (il faut y passer) et ses règles (le jeu demande qu'on les respecte). Hors de cette condition, de cette loi de l'existence et de ses règles, il n'y a pas de liberté ; mais la liberté dit autre chose que la loi et ses règles, elle fait autre chose que de s'y soumettre, de les appliquer ou d'en jouer, parce que sa finalité n'est pas le jeu, mais bien ce qui, indicible ou non montrable, s'y construit, secrètement mais décisivement.

Genève, Labor et Fides, 1991, souligne et déploie les divers registres d'une multidimensionnalité du monde, du coup en lien indirect ou médiatisé à un Dieu toujours au-delà.

²⁰ J'ai, dans mes écrits sur la création, souvent souligné ce point ; il l'est aussi par Adolphe GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. IV : *Le cosmos*, Paris, Cerf, 1994.

Nietzsche auquel on se réfère volontiers en ces matières aujourd'hui voit bien le monde comme jeu (son Zarathoustra dit qu'il ne saurait croire qu'à un Dieu sachant danser), mais, même chez lui, la circularité, la répétition et le retour me sont pas le seul ou le dernier mot : il y aussi l'appel à un tranché, une détermination, un acte (même s'il peut, doit, se faire processus et passer par mûrissement dans le temps et l'espace). Le monde est *multiplicité étale*, *distension temporelle* et *sensibilité exposée*, mais c'est pour que s'y inscrivent des *passages* au travers desquels *se noue* ou *s'accomplit* une création.

Voir le monde comme jeu, ou l'y reconduire, permet mieux de rendre compte de notre condition donnée et ce qui se dit comme travail créateur de Dieu qu'une homogénéisation de l'être liée à un Dieu comme cause directe et univoque. Mais ce travail de Dieu n'est pas coordonnable aux données du jeu, même si c'est bien son lieu ou si c'est bien là qu'il a lieu. Il n'en est pas le complément, mais reste transversal. Et c'est pourquoi le monde plonge ses racines dans l'inconnu et que se donne un irréductible *hiatus* entre les commencements cosmiques de la matière et de la vie, et l'émergence de ce qu'on peut proprement appeler création de Dieu. Ni la question de l'origine, ni celle de l'être ne sont, pour l'homme, saturables. Elles restent et doivent rester ouvertes : elles se creusent à l'infini du monde, et elles ne peuvent qu'être reprises autrement, en différé et en différence.

Vision croyante et savoirs scientifiques

Une telle disposition permet, me semble-t-il, d'accueillir les discours scientifiques déployant les complexités de l'évolution, de ses ramifications, de ses pertes et de ses surprises, dont l'humain n'est pas la finalité ni le point de convergence, de faire face aussi aux découvertes sur les mécanismes du cerveau, auxquels le sujet humain ne commande pas²¹. La foi et la théologie peuvent même en investir la donne comme ce qui sanctionne l'extériorité,

²¹ Cf., par exemple, Jean-Pierre CHANGEUX, *L'homme neuronal* (1983), Paris, Fayard, 1991. Pour un débat : Jean-Pierre CHANGEUX et Paul RICŒUR, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, Odile Jacob, 1998.

l'inconnu et l'incommensurable positivité du monde, qui passe l'humain et seul lui permet, indirectement – c'est une condition, non une assurance –, d'être. Or, dans la ligne du fondamentalisme qui a vu le jour au début du XXe siècle, les États-Unis ont connu une position dite créationniste. Qui essaime, depuis quelques temps, en Europe. Il me paraît requis de souligner que, relevant foncièrement d'une problématique dont les coordonnées sont celles de la raison classiquement moderne, cette position ne peut qu'être en opposition à toute la tradition chrétienne en la matière, telle que présentée ci-dessus en point 3. Le créationnisme transforme en effet la méditation croyante et théologique sur la création en savoir, au sens moderne du terme. C'est d'ailleurs là une part de son ambition : prouver que la Genèse offre une description adéquate des commencements du monde ; quitte à changer de stratégie quand c'est opportun : au lieu de tenter de valider le discours religieux comme savoir scientifique, on peut faire monter le discours évolutionniste des scientifiques au rang de religion, pour réclamer alors le droit à l'expression et à l'enseignement public par exemple. Quelle que soit la stratégie mise en œuvre, l'opposition peut et, ici, doit se faire terme à terme²².

A mon sens, on l'aura compris, ce n'est pas que le créationnisme protestant – une forme extrême – qui doit être refusé, mais toute forme de concordat. Savoirs sur le monde et croyance ou foi engagée ne sont pas du même ordre : n'ont pas le même statut, ne relèvent des mêmes intérêts anthropologiques, ne répondent dès lors pas aux mêmes questions. A côté des fondamentalismes, il y a donc à refuser aussi ce qu'a cru devoir défendre ici le magistère catholique, du XVIIe au premier tiers ou au milieu du XXe siècle. On y visait des

²² Pour plus de développements sur cette double stratégie curieusement alternée – mais selon un va-et-vient plus souvent répandu dans le champ religieux qu'on pourrait le penser de prime abord –, je renvoie à l'ouvrage écrit avec Lucie Kaennel signalé ci-dessus en note 1, p. 111-118. Sur l'ensemble, cf. Jacques ARNOULT, *La théologie après Darwin. Eléments pour une théologie de la création dans une perspective évolutionniste*, Paris, Cerf, 1998, avec bibliographie spécifique sur le créationnisme, p. 296s.

concordances entre la foi et la raison, mais en faisant finalement de la foi un savoir et en liant son expression aux représentations culturelles qui furent les siennes, non sans oublier ou camoufler d'ailleurs qu'elles furent changeantes. On ne saurait non plus, sur le même fond, opposer savoir et foi ou penser en termes de substitution, de l'erreur à la vérité, comme le voulaient une part des Lumières européennes, françaises notamment, et le positivisme du XIXe siècle.

On ne devrait pas non plus se contenter, me semble-t-il, de tenir les savoirs sur le monde et les croyances ou la foi pour simplement séparés et complémentaires – même s'il y a là une part de vérité, indéniable et qui demeure –, attribuant par exemple à la science la description du comment et à la croyance l'élucidation du pourquoi, voire les seules décisions d'existence personnelles et privées. Avec d'autres²³, je plaide plutôt pour une *compatibilité*, qui suppose un jeu de renvois de l'un à l'autre : qui respecte les dualités d'ordre quant au statut et du coup quant aux rationalités en cause²⁴, mais qui n'exclue pas une mise en interaction ou le jeu d'une «articulation critique» à organiser²⁵.

Une précision encore, avant de reprendre et conclure. J'ai dit que la foi et la théologie peuvent – doivent – sanctionner le fait de l'évolution (quelle que soit la manière d'en rendre compte). On ajoute souvent volontiers que le travail de

²³ Cf. François EUVÉ, *op. cit.*, p. 118. Analogue, mais sur la base d'une théologie donnant nettement moins de poids au motif de la création, *Science et foi font système* (Pierre Bühler et Clairette Karakash éd.), Genève, Labor et Fides, 1992.

²⁴ Entre le monde donné et la vie humaine à instaurer, foi comprise, il n'y a pas *homogénéité*, même s'il y a bien une ou des rationalités pouvant rendre compte de ce qu'est la vie humaine et de ce qui se joue avec les croyances.

²⁵ Il y aura critique, de par une spécification des points de vue déjà et donc une limitation réciproque de pertinence (la pluralité de discours sur le même objet empêchant leur idéologisation), mais dès le moment aussi où il y a – et comment pourrait-on y échapper ? – à proposer, en interaction, des cohérences au plan d'une représentation d'ensemble (ce que va viser la mise en «compatibilité» ci-dessous).

culture, de civilisation et d'histoire propre au phénomène humain peut s'inscrire dans cette évolution qui le précède et l'accompagne, voire la prolonger, la détériorer ou l'améliorer, ce qui ne sera d'ailleurs pour le bien, probablement, que si l'humain veut bien rester en situation de réception foncière, non de maîtrise fantasmée et du coup mortifère. Certains, gagnés par ce qui peut se greffer là d'optimisme, de confiance ou de responsabilité accordée à l'humain, certes régulée, ont pu penser la tâche humaine comme relayant le travail créateur de Dieu²⁶. Vatican II a parfois succombé à cet optimisme anthropocentré²⁷. Des théologiens protestants aussi, parfois en convoquant le thème de l'»inhabitation» de la création et de l'histoire dans la vie du Dieu trinitaire²⁸. Or, il me paraît qu'en perspective chrétienne, on peut certes dire que Dieu crée de l'intérieur des choses, et non purement sur leur bord extérieur, en amont ou aux confins du monde. Mais son acte n'est pas immanent pour autant, pas plus qu'il ne ressortit à un grand tout, comme dans les panthéismes. Dieu est à la fois transcendant *et* immanent : hétérogène *et* travaillant les choses en leur cœur, passant ainsi *par elles*, mais pour les porter plus avant. Cela vaut pour l'articulation de la croyance aux savoirs scientifiques comme, *mutatis mutandis*, pour l'articulation de la foi à l'histoire humaine.

Pour une compatibilité critique

Compatibilité et renvoi de l'un à l'autre sur fond de différence d'ordre, telle est donc la tâche. Je l'ai entamée quand, au gré d'une relecture de la tradition et d'une mise en perspective généalogique de notre situation présente, j'ai plaidé pour une restitution de la réalité du monde à son *extériorité*, non réductible à l'humain : un monde comme *contingence*, que n'explique ou n'épuise ni une

²⁶ Alexandre GANOCZY, *Homme créateur, Dieu créateur* (1976), Paris, Cerf, 1979 peut être ici proposé comme illustration.

²⁷ La Constitution «L'Église dans le monde de ce temps» (1965), dite *Gaudium et Spes*, 34,2 parle de «prolongement de l'œuvre du Créateur» (cf. aussi 67,2) ; cf. les notes de Christoph THEOBALD à ce propos, *art. cit.*, p. 620-625.

²⁸ Ainsi Jürgen MOLTMANN, *op. cit.*

causalité externe, ni une raison interne ; un monde pris dans un *devenir* et dans des procès de ramifications complexes, hasardeuses et le plus souvent sans issue, mais où se cristallise de l'«événement» ou de l'«actuel»²⁹ désormais irréversible, avec ses régulations internes à chaque fois et son ouverture foncière.

Pour l'humain et dans le monde, Dieu est décalé, en excès, inappropriable, non confiscable ; or, à ce Dieu *correspond* justement, pour l'humain toujours, un monde reçu sur fond de démesure et d'énigme, de malheurs aussi, inexplicables et qu'il n'y a pas à expliquer. Un monde qui n'est pas entièrement approprié à l'humain, mais que l'humain a bien à habiter. En différence de Dieu et en différence du monde, inscrit en *contingence* et ainsi *partie prenante du monde*, l'humain a, sauf à se perdre ou à ne pas accéder à soi, à se recevoir comme celui qui doit répondre de lui-même *et* de ce monde qui le précède, le dépasse et lui survit. Une tâche ouverte par l'absence de raison que j'ai indiquée, et une tâche en même temps définie par cette absence de raison. Le monde est là le lieu d'un défi et d'une vocation, d'une difficulté (il n'y a ni programme, ni garantie) et d'un surcroît possible, un surcroît d'*être* : une *intensification* dont l'humain n'a pas la maîtrise, comme il n'en crée pas non plus les conditions, mais qui passe par lui et qu'il lui est donné d'exister ou d'incarner.

Le monde, «théâtre de la gloire de Dieu» disait Calvin, est le lieu d'une œuvre créatrice, une œuvre qui tout à la fois déploie et requiert le donné du monde en son immanence, lourde d'opacité et incommensurable, et il vit d'une autre logique, transcendante ou en excès. Cette œuvre a ses coordonnées

²⁹ Le philosophe Alfred North WHITEHEAD (1861-1947), *Procès et réalité. Essai de cosmologie* (1929), Paris, Gallimard, 1995, use de ce terme, comme les «théologiens du procès» qui s'y réfèrent (Charles Hartshorne, John B. Cobb, David R. Griffin, Lewis S. Ford). En français, cf. André GOUNELLE, *Le dynamisme créateur de Dieu. Essai sur la théologie du Process (Etudes théologiques et religieuses, cahier hors-série)*, 1981, repris et modifié, Paris, van Dieren, 2000.

propres, mais elle se noue à même le monde *dont* elle est faite, et elle passe par des singularités de formes et de teneur *humaines*. En son donné naturel, le monde n'est ni sacré, ni intouchable (en principe, car, en fait, un préavis de prudence devrait être délivré en ces temps où ont considérablement crû les pouvoirs de l'humain et de ses techniques), et on en usera pour le meilleur. Mais le meilleur sera de *mesure humaine*. En perspective chrétienne, il est bon pour l'humain de reconnaître qu'il ne maîtrise pas tout et dépend d'équilibres qu'il ne peut casser impunément et sans autre ; et il est bon que l'humain vive là dans la différence. Biologiquement et spirituellement. L'humain n'est pas la vie, comme la vie n'est pas l'humain ; et l'humain n'est pas Dieu, ni connexe à Dieu, d'essence ou d'énergie(s) divine(s)³⁰.

L'œuvre créatrice, qui a toujours à nouveau ou continûment à se nouer et à se reprendre à même le monde, à même la matière et les corps, n'est pas de *maximalisation*. Elle se cristallise dans et par l'humain. Cet humain est certes, je l'ai dit, fait d'un désir, qui se tient à la racine d'un avènement de singularité et de la subversion interne de ce qui lui est donné (la transformation d'une contingence en bénédiction) ; mais précisément parce qu'il se noue comme avènement de singularité, le procès de création qui reprend et «récapitule» ici le monde suppose une *limite*, à la racine d'une *détermination* et commandée par une *éminence*. Le procès inscrit au monde et à réguler sera donc à la fois *qualitatif* quant à ce qu'est ou peut être l'humain (là, on peut parler d'un

³⁰ Sur ce point, irréductible au «paganisme», selon ce que Marc AUGÉ, qui en chante les vertus, en dit : «le paganisme, [...] c'est d'abord tout le contraire du christianisme [...]. Il n'oppose [...pas] la foi au savoir [...]. Il postule une continuité entre ordre biologique et ordre social», *Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982, p. 14. Mais le christianisme n'est pas pour autant le «dualisme» qu'Augé lui reproche (en démarcation de ce risque, la méditation du motif de la création a ici souligné l'inscription en immanence), ni la religion du seul «Dieu unique et personnel», p. 78 (l'approfondissement de ce qu'entraîne la réalité de la création a différé et complexifié ce qui doit être dit de Dieu).

maximum, mais ce sera un maximum d'intensification, non sans risques propres d'ailleurs) et d'*optimalisation*, pas plus mais pas moins, quant à l'habitation du monde³¹.

Ajoutons que peut se reprendre ici le motif classique de la *contemplation*. Il doit même s'y reprendre si l'on ne veut pas que l'humain soit orphelin au monde et seul avec lui-même. Il le sera dans sa double valence : valence d'*ordre*, esthétique et téléologique, permettant orientation, selon la reprise qu'en propose Kant dans sa *Critique de la Faculté de juger* de 1790 (sa troisième critique, s'ajoutant à la celle du savoir et de ses limites, puis à celle de la morale et de son obligation), et valence d'un «*sublime*» qui, par delà le «beau»³² de l'harmonie, fasse vibrer l'émotion à un hors-monde, au non-normalisable, à la brisure et à l'excès. Car si sans médiation humaine optimalement mesurée et cristallisée dans des propositions d'orientation sensée (avec leurs images, leurs symboles et leurs régulations), le monde n'est plus habitable, sans l'excès qui vibre par delà ou du dedans des choses, le monde ne permet pas non plus à l'humain de s'affirmer comme tel, mais risque de le résorber.

Tel est l'ensemble de dispositions et d'enjeux que peut faire voir et réguler une théologie de la création en perspective chrétienne. Au total, elle le fait en mettant en avant, d'abord, une *positivité* du monde, à recevoir comme venant de Dieu, mais sans qu'on en connaisse le type de provenance et en quoi cette provenance la détermine à l'interne. Cette positivité du monde est sanctionnée à l'encontre des fantasmes qui verraient l'humain pouvoir tout maîtriser, intellectuellement et techniquement, ou pouvoir toujours tout (re)commencer, moralement et existentiellement ; et cette même positivité est sanctionnée, sur

³¹ On interrogera donc critiquement certaines visées qui peuvent aller avec la production d'autres formes de vie, plus évoluées, ou de machines artificielles ; scientifiquement, sur ce point, cf. *Sur les traces du vivant. De la terre aux étoiles* (Florence RAULIN-CERCEAU, Pierre LÉNA et Jean SCHNEIDER éd.), Paris, Le Pommier, 2002, partie IV.

³² Le vocabulaire est kantien également.

son autre versant, à l'encontre d'une dissolution dans un éparpillement non structuré, insensé et sans enjeu. Secondement, sur le fond de cette validation de positivité donnée et des deux extrêmes refusés, la même théologie de perspective chrétienne s'emploie à montrer qu'il y a à articuler, d'un autre ordre et ressortissant à une autre logique que celle du monde et de ses règles, un *advenir* passant par l'humain et passé au crible d'une vérité humaine dont on répond «devant» Dieu et qui est ainsi «selon» Dieu.

Questions des auditeurs et réponses.

Q : Vous disiez que l'homme est appelé à se recevoir de ce monde et que cette tâche est limitée par une certaine forme d'absence de raison et que cela produisait un surcroît d'être dont l'humain n'a pas la maîtrise. J'aimerais comprendre mieux ce que vous entendez par cette absence de raison.

R : Je vais reprendre ce que j'ai essayé de dire. J'ai souligné le fait que le monde est, pour nous, à restituer à la contingence, c'est à dire que le monde est là, et qu'en rigueur, on ne sait pas d'où il vient ni où il va. C'est ce que j'ai dit à propos de l'interdit et de la dramatique ou de l'intrigue humaine qui s'articule sur cet interdit. Mais cette contingence de départ et cet interdit donnent corps à une discontinuité foncière qui, contrairement à ce qu'on pourrait penser, n'est pas une faiblesse. C'est la condition de ce qui est dit positivement concernant l'intrigue humaine, qui traverse nos existences. Donc contingence : le fait qu'on ne puisse pas renvoyer tout ce qui est dans le monde à une raison qui expliquerait d'une façon homogène et complète l'ensemble de ce qu'il y a dans le monde, et qui pourrait du coup le relier à une raison qui serait Dieu, qu'il soit le créateur de départ, comme fabricant, ou qu'il soit la résultante du tout, comme une loi générale (Rousseau dit quasiment cela). On ne peut pas partir d'un tel arrière plan. Il y a un horizon d'énigme, une discontinuité entre une raison dernière ou une cause première et ce monde tel qu'il nous apparaît, tel qu'il nous provoque, tel qu'il nous réjouit, tel qu'il nous heurte, etc. Mais cette discontinuité ou cette contingence n'est pas négative ; c'est si on pouvait restituer l'ensemble du monde à une rationalité complète qui serait grave pour l'humain.

J'ai donc essayé de mettre en couple la contingence donnée du monde et la valorisation d'un moment de surgissement, que vous rappelez dans votre question avec le terme de surcroît. Ce surgissement est permis par cette absence de raison, comme possibilité qui peut se réaliser plus ou moins bien ou même mal, grâce au fait qu'il n'y a pas de rationalité homogène et totale à l'arrière plan. Cela peut donner le mal, voir Gen. 2,3, c'est à dire le péché originel (comme dit la tradition) ; mais cela peut aussi donner plus que les seuls étants, quelque chose qui se noue mystérieusement au cœur de chacun d'entre nous et qui est dit être, en perspective chrétienne, « ressuscité par Dieu au dernier

jour ». Mais même là on ne sait pas en quoi ce que nous faisons, ce que nous sommes, est bon et recueilli par Dieu. Voilà ce sur quoi ouvre le couplage contingence d'un côté, surcroît de l'autre, avec à la fois ses risques et ses promesses.

Q : Je voudrais d'abord vous remercier pour votre exposé qui m'a passionné, même si pour des non-théologiens la densité sémantique est un peu forte. J'ai une question un peu technique : vous avez laissé entendre tout à l'heure qu'il y avait une création *ex nihilo*. Je ne vois pas cela quand je lis la Genèse. Je voudrais savoir quelle est la genèse de cette idée d'*ex nihilo*. J'ai cru vous entendre dire : ça vient de Thomas d'Aquin.

R : Le thème n'est pas que chez Thomas d'Aquin, mais bien dans l'ensemble de l'expression théologique chrétienne, doctrinale, qui apparaît à partir du 2^{ème} siècle. On dit donc, classiquement, création *ex nihilo*, c'est à dire « à partir de rien ». Mais on a raison de s'étonner quand on regarde la Bible, sans parler d'autres données. En effet, la création se fait à partir du chaos, du *tohu bohu*, et non à partir de rien.

Je crois que la difficulté peut se résoudre à condition de bien voir ce que la tradition théologique chrétienne a essayé de dire quand elle confesse une création « à partir de rien ». Il ne peut y avoir là une cohérence que si l'on a problématisé et différencié ce qu'on entend par « création » et par « être », au niveau mythologique ou symbolique comme, ensuite, en métaphysique. Est-ce que le *tohu bohu* pré-originaire ou originaire est de la création de Dieu ou non ? En logique théologique, non. Ce que l'on désigne par création se fait contre ou en se démarquant du *tohu bohu*. Il y a création comme avènement, Dieu fait émerger quelque chose : parce que la création advient en se démarquant et comme surgissement, neuf mais sur cet arrière-plan, il ne faudrait pas dire *ex nihilo*. Mais si on veut rendre compte, dans un approfondissement théologique, de ce qui advient devant Dieu ou de ce que Dieu fait advenir, on doit dire que cela est suspendu à Dieu. A ce niveau, le *tohu bohu* ne peut qu'être tenu pour négatif (c'est ce à quoi la création s'oppose), et il ne peut venir de Dieu (devant Dieu, il n'est rien). Il faut distinguer les niveaux, sinon l'ensemble ne veut plus rien dire.

Les Carrefours

Le sujet du colloque, "Sciences, entre puissance et contemplation", peut être abordé de multiples façons, et bien des travaux menés dans les différents groupes francophones se rapportent à ce thème. La présentation de ces travaux a été faite en séances parallèles. Neuf groupes de travail ou carrefours se sont réunis à cet effet, autour d'un thème particulier. En outre chacun de ces carrefours a donné lieu à discussion et réactions sur les exposés présentés par les deux orateurs invités, Dominique Lambert et Pierre Gisel. Les rapporteurs de chacun de ces carrefours ont rédigé des compte rendus qui sont présentés dans les pages suivantes.

Les thèmes et les intervenants qui les ont présentés sont donnés dans le tableau ci-dessous :

	Titre	Intervenant	Secrétaire
<i>A</i>	La technique et la puissance selon Heidegger	Michel Faucheux	Jean Leroy
<i>B</i>	Étude théologique du rapport spéculaire homme-Dieu	Bernard Michollet	Bruno Lemaître
<i>C</i>	L'évolution	Michel Delsol	Marc le Maire
<i>D</i>	Quelle raison pour l'homme de science	Jean-Louis Léonhardt	Dominique Grésillon
<i>E</i>	Teilhard aujourd'hui	Jacques Mazurel Bernard Moreau	Bernard Saugier
<i>F</i>	Le corps et la résurrection	Jean-Marc Flesselles	Maryvonne Legros
<i>G</i>	Le quotidien des chercheurs	Guy Trambly	Monique Combescure
<i>H</i>	Les problèmes « science et foi »	François Euvé	Marcelle L'Huillier
<i>I</i>	Sciences et dialogue interreligieux	Thierry Magnin	Éric Audouard

Carrefour A

Intervenant : Michel Faucheux

Secrétaire : Jean Leroy

Participants : Dominique Delesalle, Henri Védrine, Madeleine Moczar,

Thème du carrefour : « *Heidegger : la technique et la puissance* »

1- Réactions à la conférence de Dominique Lambert :

D. Delesalle : Je suis intéressé par la question de la connaissance, mais les mathématiques ne sont pas directement utilitaires et leur rapport avec les questions de puissance est très lointain. Par contre, elles ont un aspect contemplatif important, en rapport avec une grande rigueur intellectuelle. Il faut savoir attendre l'inspiration, ce qui donne une expérience du temps particulière. Les progrès en mathématiques nécessitent une imagination créatrice et de la curiosité.

M. Faucheux : se demande si la science a toujours été réductionniste.

Il considère que l'imagination, éventuellement poétique, joue un grand rôle dans le développement scientifique. Quel est son rapport à la contemplation ? Dans ce mot on trouve la racine « temple », ce qui lui donne une connotation sacrée, mais la science a plutôt tendance à produire une désacralisation, un désenchantement. Cependant, la question du sens n'est pas étrangère au développement scientifique, non pas dans ses objectifs, mais plutôt en toile de fond, notamment dans les motivations des chercheurs.

Pour ce qui concerne le rapport à la puissance, il faut distinguer la science de la technoscience. Celle-ci a clairement pour objectif d'augmenter le pouvoir de l'homme sur son environnement, et cela dérive souvent vers la domination de certains groupes humains sur d'autres. Dans la démarche de la science comme

recherche de connaissance, on part d'une position d'humilité en face d'un réel qu'on essaye de déchiffrer toujours mieux.

Madeleine Moczar : Le phénomène biologique est surprenant et admirable, ce qui suscite une attitude de contemplation, mais cela ne nous empêche pas de faire notre travail qui consiste à le décortiquer. La puissance de la science n'est pas ressentie de la même manière par les médias ou le public et par les chercheurs. Ces derniers sont en effet conscients des limites du savoir et de la prudence qu'il faut avoir, par exemple, pour lancer de nouvelles applications bio-médicales. Le public au contraire voudrait des progrès rapides tout en redoutant le pouvoir acquis par ceux qui maîtrisent le savoir.

Henri Védrine : reste sur sa faim. Il est intéressé par l'aspect contemplation, mais il considère que cette attitude est celle du chercheur et pas celle de la démarche scientifique en tant que telle. Il estime nécessaire d'approfondir la signification et les conséquences du néo-positivisme actuel.

Jean Leroy a trouvé intéressant la manière dont D. Lambert a défini la connaissance contemplative et la connaissance notionnelle. Il montre bien comment après les avoir distinguées il faut constater leur complémentarité et la nécessité des les articuler. L'irruption de la théologie dans cette discussion épistémologique lui a paru surprenante voire intempestive (comme à plusieurs autres participants). Cependant les explications fournies par le conférencier au cours de la discussion ont bien éclairé son propos : la contribution de la théologie est d'ordre philosophique. Elle consiste en une manière originale de penser l'articulation entre les deux types de connaissance.

Martin Heidegger : La technique et la puissance, « Sérénité »,
Présenté par Michel Faucheux

Ce texte (1959) est un écrit de circonstance prononcé par Martin Heidegger en hommage au compositeur Conradin Kreuzer (1780-1849) né à Messkirch qui est aussi la ville natale du philosophe.

Nous avons commenté ce texte au sein du groupe Pascal de Lyon car il pose de manière plus claire que d'autres écrits de Heidegger la relation de la technique et de la puissance qui nous occupe dans ce colloque.

La technique apparaît comme la marque indissociable d'une science qui arraisonne le monde dans un mouvement de plus en plus effréné d'auto-emballlement de la puissance, mais le processus de dévoilement de la pensée qui met à jour ce mouvement apparaît comme le signe d'un projet philosophique de puissance (penser l'être comme l'histoire de la métaphysique) dont l'ambition théologique n'est finalement pas absente. La dénonciation de la puissance de la technique se fait au nom d'une métaphysique de la puissance qui fonde secrètement le projet philosophique.

C'est dire la difficulté de penser la puissance sans être porté par elle au sein même du projet philosophique moderne.

Échange de vue le dimanche après-midi.

A partir du texte de Heidegger nous avons réfléchi au développement durable comme moyen de sortir la civilisation moderne de cette course mortelle à la toute puissance. Il s'agit d'une mutation culturelle comportant des aspects sociaux, économiques, éthiques et politiques. C'est une visée à long terme qui suppose la contribution d'un grand nombre d'acteurs motivés pour cela. L'action à entreprendre dès à présent est avant tout une formation en ce sens des nouvelles générations. Michel Faucheux, qui enseigne à l'INSA, et Dominique Delesalle à HEI (Lille) ont parlé des actions qui sont entreprises en ce sens dans leurs instituts respectifs. Il s'agit d'une réflexion épistémologique et pédagogique transdisciplinaire. Pour concrétiser cette démarche, les étudiants sont incités à prendre des responsabilités dans des structures associatives et doivent fournir un mémoire sur cette action.

Animateur : Bernard Michollet,

Secrétaire : Bruno Lemaître,

Participants :

Martine Chartier, Antoine Carlioz, Michel Denizot, Michel De Haulme.

Thème du carrefour :

Étude théologique du rapport spéculaire homme-Dieu.

Il existe un effet de miroir lorsque l'on essaie de penser l'homme à l'image de Dieu dans la culture occidentale. La réflexion de Descartes instituant l'homme comme maître et possesseur de la nature est l'un des fondements de la culture moderne. Elle fait pourtant écho direct au texte de la Genèse I v26 à 28¹. On a un effet spéculaire à l'origine de la modernité. Par la suite, Feuerbach et d'autres philosophes proposeront de rapatrier dans l'homme ce que l'on a projeté vers Dieu.

D'un point de vue théologique, le texte de la Genèse peut être perçu comme un souhait de Dieu pour l'homme afin qu'il domine sur la nature. Cependant, le texte de la création nous montre que Dieu contemple le monde créé (« Et Dieu vu que cela était bon »). En image de Dieu, l'homme serait celui qui domine et contemple la nature.

En inversant l'approche, il serait possible de penser Dieu avec l'idée de l'homme façonné à l'image de Dieu. Cette position est paradoxale car les textes bibliques soulignent l'interdiction de construire une image de Dieu. En régime chrétien, l'homme ne peut être pris comme image véritable de Dieu car il a

¹ Dieu dit : « faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, les oiseaux... ». Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa. Dieu les bénit et leur dit : « soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la ; dominez sur les poissons..... » Genèse versets 26-28

trahi la Parole. Dans les évangiles, Jésus-Christ est décrit comme l'image du Dieu invisible. Il nous faut alors repenser le concept d'image avec cette idée que seul Jésus-Christ est à la ressemblance de Dieu. Or la vie du Christ n'a rien à voir avec la puissance et la domination mais au contraire avec l'amour et la prévenance pour les autres. La croix devient la mort de l'homme ancien et signe l'abandon de la puissance. Cette mort brise le rapport de miroir et marque l'abandon de toute image figée de Dieu.

Carrefour C

Animatrice : Marie-Claire Groessens-van Dyck

Intervenant : Michel Delsol ,

Secrétaire : Marc le Maire,

Participants : Guy Plaut, Jean Staune,

Ainsi que, le premier jour,

Mme Hubert, Dominique Lambert.

Thème du carrefour : « L'évolution ».

Le carrefour du samedi a débuté par un échange assez long avec Dominique Lambert que nous avons la chance d'avoir dans notre groupe. Les questions posées et débattues à propos de son exposé furent nombreuses, par exemple : *Que veut dire : 'la question de la vie n'appartient pas aux biologistes' ?* Réponse (résumée) : la vie est mise au second plan par beaucoup de biologistes, ce qui conduit à une radicalisation du réductionnisme. Autre question : *A quoi pensez-vous en parlant d'un « retour du néopositivisme » ?* Réponse : à Sokal, Bricmont, Atlan par exemple, mais c'est, à ces exceptions près, plutôt l'apanage des biologistes et plus rarement des physiciens.

Ensuite Michel Delsol a proposé sa vision de l'évolution biologique (et un texte est distribué aux participants pour la discussion du dimanche). La théorie actuelle est dite synthétique parce qu'elle tente de synthétiser les données de la génétique et celles des sciences de la nature sur ce sujet. En résumé, tout s'explique par le jeu des mutations apparues par hasard puis sélectionnées. On a maintenant de bons exemples pour expliquer des processus évolutifs complexes comme l'apparition de l'œil. Il ajoute que l'on ne comprend pas nécessairement tout, et qu'il faudra encore peut-être 10000 ans... pour tout expliquer. L'idée qu'il défend est celle d'une théorie rigoureusement anti-finaliste. Il est important de faire la distinction du *comment* de l'évolution (là, il n'y a plus besoin de finalité) et du *pourquoi* de l'évolution (là, une transcendance est possible).

Le carrefour du dimanche, commencé par un échange sur l'exposé de Pierre Gisel, a permis aux participants d'exposer leur point de vue sur l'évolution, par rapport à celui de Michel Delsol. Marc le Maire, en cadrant bien ses remarques sur le domaine scientifique, se demande si l'explication actuelle dans sa simplicité de mutation « au hasard » explique de manière adéquate tous les aspects de l'évolution (cf l'article avec Bernard Saugier dans *Connaître* n° 16) et indique qu'il y a là une sorte d'acte de foi lorsque l'on affirme que la théorie est essentiellement comprise alors qu'on n'en a pas de preuves expérimentales fortes (sauf pour la création de races). Il évoque la possibilité que les mutations ne soient pas localisées au hasard dans le génome mais dans des régions particulières, plus susceptibles que d'autres d'être utiles à cette espèce. Michel Delsol rejette cette idée car elle implique une finalité : on n'a pas d'autre alternative ou bien un phénomène se produit au hasard (une discussion s'instaure sur la définition du hasard) ou il implique une finalité. La question de la finalité cachée, indécidable par une analyse scientifique est posée. Jean Staune reprend ce thème de finalité dans l'évolution et évoque une difficulté qu'il voit à expliquer plusieurs aspects de l'évolution par la théorie darwiniste. Sur un point particulier de l'évolution par mutation/sélection - l'origine de la bipédie - une assez longue discussion s'engage entre lui et Marie-Claire Groessens-van Dyck, pour qui ce point ne semble pas difficile à expliquer.

Guy Plaut fait remarquer que les lois du chaos à grande échelle sont plus universelles, très robustes et indépendantes des lois à petite échelle sous-jacentes, d'où, peut-être, la difficulté d'expliquer l'évolution (loi à grande échelle) à partir de la connaissance d'une loi à petite échelle (mutation de l'ADN). La question de Stephen Jay Gould est posée : Si l'évolution était rejouée dix-mille fois sur terre comme une pièce de théâtre, l'homme serait-il apparu chaque fois, parfois ou jamais ? La réponse de Michel Delsol est : « parfois ». Et le projet de Dieu pour l'homme dans ce cas ? Sa réponse : il y a des milliards de planètes, l'homme serait apparu sur une autre planète.

Carrefour D

Intervenant : Jean-Louis Léonhardt,

Secrétaire : Dominique Grésillon,

Participants : Michel Caboche, Pierre Dart, Lydia Jaeger,

Jean-Michel Maldamé, Dominique Paris.

Thème du carrefour: *Quelle raison pour l'homme de science ?*

Jean-Louis Léonhardt a présenté une communication sur le thème du colloque "Science entre puissance et contemplation", reprenant l'histoire de la pensée "rationnelle" depuis Aristote jusqu'à Hilbert. Aristote le premier a exigé la conformité au réel comme critère de la vérité, et tenté de poser les bases "vraies" du raisonnement. Son élève Euclide construit le raisonnement mathématique à partir des "postulats". Euclide et Aristote admettent que ces postulats sont vrais, conformes au réel. On a appris depuis qu'il n'en était pas nécessairement ainsi : par un point à l'extérieur d'une droite, on peut aussi bien poser comme "vrai" qu'il ne passe qu'une seule parallèle (Euclide) ou qu'il en passe deux. Les mathématiques peuvent construire sans contradiction leurs raisonnements, mais cette non contradiction n'établit pas la conformité au réel de leurs postulats. Une situation semblable de "découplage" se rencontre en physique avec le principe de non réfutabilité : les lois de la physique ne peuvent pas être déclarées "vraies" mais on peut seulement dire d'elles qu'elles sont "non réfutées" tant qu'aucune nouvelle expérience ne les a remises en question. Ainsi la conformité de la science à la vérité n'est plus établie de façon absolue, universelle. Ce déplacement interne aux sciences se transpose dans le domaine social. Car la vérité est liée à l'agir moral, à l'éthique. Si la science n'a pas un lien systématique avec la vérité, sa relation avec l'éthique n'est plus aussi

évident que pouvait l'admettre une idéologie scientiste. Le "comité d'éthique" a été inventé dans ce contexte, la science n'est plus seule à dire la justice. La toute puissance de la science est donc remise en question de l'intérieur comme de l'extérieur.

Un échange a eu lieu autour de ce thème. Il a repris plusieurs points sur l'histoire des sciences et la place de la vérité. Kepler a été au cours de sa vie le témoin et l'acteur d'une évolution radicale, depuis la croyance en une harmonie pré-établie du monde (une attitude qu'on peut rapporter à la croyance à la vérité des "postulats") jusqu'à une rupture : l'harmonie pré-conçue des orbites planétaires ne correspond pas à l'observation (J-M.M.). Dans d'autres domaines que les sciences exactes, la linguistique nous apprend qu'on ne peut absolutiser l'universel (la vérité) : la vérité a une histoire, on ne peut découpler de la culture qui la dit (P.D.). On peut aussi relever que la science en son état actuel résulte d'une décision : on a mis la science du côté opératoire, efficace. Ce choix ne s'imposait pas : Aristote arrive à Dieu par la physique (et non pas par la métaphysique) (J-M.M.). À tel point qu'aujourd'hui la science est si efficace qu'elle peut paraître comme une menace pour l'humanité (L.J.), et l'idée de marche vers le progrès est remise en cause (M.C.).

Carrefour E

Animateur : Pierre Finet

Secrétaire : Bernard Saugier,

Participants :

Jacques Masurel, Bernard Moreau, Michel Monsigny (le dimanche)

Thème du carrefour : *Teilhard aujourd'hui*

A la suite de la conférence de Dominique Lambert, JM pose la question : la contemplation peut-elle être un moyen de connaissance, n'est-elle pas plutôt adhésion à une idée, un moyen de passer au dessus de la connaissance ? On rappelle qu'il y a diverses manières de connaître, que la fécondité de la contemplation peut être estimée à partir de ses fruits : la contemplation pratiquée par Thérèse de Lisieux l'a rapprochée de ses sœurs et rendue plus apte à exercer sa fonction de maîtresse des novices. Teilhard était contemplatif, mais sa contemplation portait aussi bien sur la nature ou des cailloux que sur Dieu, et elle était pètrie de connaissance scientifique. Il est donc important de bien définir ce qu'on entend par contemplation et par connaissance.

JM et BM des Amis de Teilhard nous ont ensuite présenté Teilhard : biographie résumée, idées-clés de sa pensée, citations de Teilhard face au phénomène scientifique. Ils nous précisent qu'un CD-ROM est en cours d'élaboration, qui reprendra l'ensemble des œuvres de T. pour permettre des recherches et analyses plus faciles sur son œuvre. Une idée force de T. est sa foi dans le sens de l'évolution : sans nier le rôle du darwinisme avec sa logique d'exclusion, T. insiste sur le rôle central de l'union : la synthèse d'éléments différents entre eux permet un progrès dans la complexité. Le cerveau humain apparaît ainsi comme le troisième infini de la complexité, à côté de l'infiniment petit et de l'infiniment grand. Il a permis l'apparition de la pensée réfléchie, et l'émergence de la liberté. Grâce à la socialisation, l'évolution culturelle prend le relais de l'évolution biologique, et fait émerger la noosphère, ensemble

d'hommes libres qui cultivent leurs différences pour en tirer parti ; l'amour (force d'union qui ressert sans les confondre ceux qui s'aiment) remplace les forces darwiniennes. L'homme conscient de l'évolution en devient responsable, il croit en l'avenir du monde et y participe, se plaçant naturellement dans le champ d'attraction du point Oméga, finalité de l'évolution.

PF rappelle que cette idée de participer à l'achèvement du monde a été le principal fil directeur de sa vie chrétienne et même de sa vie tout court. Une discussion commence sur la vision très optimiste de T. qui avait une croyance absolue dans les bienfaits du progrès scientifique. Une citation de T. éclaire bien sa position radicale : « Rien, absolument rien, n'empêchera jamais l'Homme (poussé qu'il est en cela par une urgence intérieure d'ordre cosmique) d'aller en toutes directions – et plus spécialement en matière de Biologie-jusqu'à l'extrême bout de ses puissances de recherche et d'invention ». T. est convaincu que l'humanité grâce à la science, parviendra à dégager par des moyens divers un type humain supérieur, et qu'il n'y a pas lieu de s'en inquiéter, mais d'avoir confiance dans les forces morales et religieuses qui maintiendront cet effort dans la bonne direction.

Ce discours est à la fois très moderne quand on regarde les possibilités actuelles de la Biologie, et un peu décalé par son optimisme inconditionnel. On doute aujourd'hui des capacités de la science à apporter automatiquement un mieux-vivre; comme on doute aussi de celles de tout système totalisant comme le marxisme ou les religions. Par ailleurs, le développement scientifique actuel est associé au développement de l'économie ; comment ce conditionnement modifie-t-il la vision idéaliste de T. d'un développement scientifique fondé sur la seule curiosité de l'esprit humain ? Seul le premier point est esquissé dans le carrefour faute de temps. Les participants sont d'accord pour faire comme T. confiance à la recherche, tout en reconnaissant que toutes les directions ne sont pas bonnes ; il faut donc un accompagnement des applications par d'autres que les seuls scientifiques, comme on l'a fait en Biologie avec la floraison des comités d'éthique.

A la fin on rappelle que Teilhard est aussi ce contemplatif de l'Hymne à l'Univers pour qui la vieillesse et la mort peuvent amener à une nouvelle jeunesse dans le Christ Oméga. Les forces d'union qui ont conduit la matière à la vie puis à la pensée sont toujours à l'œuvre pour rapprocher l'humanité de son créateur, et la liberté de l'homme consiste à s'inscrire dans ces forces d'union ou à s'en écarter.

Carrefour F

Intervenant : Jean-Marc Flesselles

Secrétaire : Maryvonne Legros,

Participants : Claude Béguin, Paul Bernadou Paul, Paul Bonche, Pierre Chamard-Bois, Roger De Broutelles, Pierre-Antoine Gouraud, Bernard Lamotte, Pierre Liénard, Philippe Monot, Bernadette Pateyron

Thème du carrefour « *Le corps et la résurrection* »

La réflexion sur le corps et la résurrection a été abordée par une présentation, par Jean-Marc Flesselles, des travaux conduits à Gif sur Yvette, et la mise en exergue que la notion de « résurrection de la chair » ne peut correspondre à la résurrection du corps biologique, mais s'inscrit dans une perspective de foi, à laquelle elle confère une notion de dynamisme.

Un premier tour de table fait apparaître que l'intérêt porté à la résurrection est directement lié à la confrontation de tout un chacun avec la mort : mort d'êtres aimés et perspective de sa propre mort. Il est difficile de la conceptualiser car il s'agit d'envisager le passage de notre existence temporelle à un autre mode d'existence, le passage de l'être dans l'espace-temps à un univers d'une autre nature sans temps ni espace. La foi en la résurrection conduit à accepter que réalité physique et conceptions de l'esprit ne coïncident pas, et la même constatation s'impose à propos de la foi dans l'Eucharistie. Interpréter « résurrection de la chair » comme résurrection de la personne et non pas du seul corps biologique nécessite l'examen attentif de la notion de matière vivante. Or cette notion devient insaisissable lorsqu'on considère le processus de mort et que l'on cherche à préciser les caractéristiques exactes de l'instant même de la mort, notion dont la définition elle-même varie selon les époques. L'idée est alors évoquée que, si la mort n'est pas accessible par des

approches physico-chimiques, elle le serait peut-être mieux par le biais des sciences sociales. L'homme n'est-il pas avant tout un être social, et son corps support à l'établissement de ces liens sociaux ?

Quoi qu'il en soit, il apparaît que l'évangélisation repose sur l'idée de résurrection, passage de la vie à une autre vie.

On remarque que la résurrection n'est abordée que tardivement dans la Bible, à propos des Macchabées. Parce que ces derniers ont souffert au nom de leur fidélité à Dieu, leur résurrection, et donc la résurrection des morts s'inscrit dans la continuité de leur alliance avec Dieu. Le sens de la résurrection n'est pas exactement le même pour les Esséniens, puis pour Paul. Paul n'a pas expérimenté plus matériellement que nous la résurrection de Jésus, mais il en parle en s'appuyant sur son expérience vécue sur le chemin de Damas. Dans cet esprit, on peut imaginer d'appeler résurrection cette expérience de vie, et, par extension, toute expérience de foi, et même toute annonce de foi. C'est parce que les apôtres ont fait l'expérience de leur propre résurrection, entendue dans ce sens, qu'ils peuvent croire en celle du Christ. On peut aussi admettre que certains apôtres ont déjà pressenti la résurrection si l'on voit la transfiguration comme préfiguration de la résurrection. Pierre, Jacques et Jean ont d'abord vu un Jésus « en gloire » différent de l'homme qu'ils connaissaient, car « son visage changea et son vêtement devint d'une blancheur éclatante », entre Moïse et Élie, avant d'en être séparés par la nuée et d'entendre la voix de Dieu leur présentant Jésus comme son fils.

Pourtant, il semble difficile de se contenter, pour définir la résurrection, de l'expression « passage de la vie à la vie », car elle fait l'impasse sur la mort, qui n'est pas une interruption momentanée, mais définitive, de la vie que nous connaissons.

On est ainsi conduit à évoquer la naissance, certes début de la vie, mais précédé par une vie cachée. Si l'on se réfère à Saint Luc, on observe d'ailleurs que la première manifestation de Jésus survient avant sa naissance,

lors de la visitation. On peut alors rapprocher mort et accouchement d'un côté, vie éternelle et conception de l'autre.

On peut aussi remarquer que toute vie humaine se caractérise par l'établissement de relations inter-humaines et par leur retentissement. A l'inverse de la matière biologique, ces données ne sont pas atteignables par la mort. Elles peuvent s'inscrire dans le processus de création auquel nous sommes appelés.

En conclusion, force est de constater que la résurrection des corps renvoie à la question fondamentale : « qui suis-je ? », tout en la complétant : « qui suis-je, par mes relations aux autres ? ». En chrétiens, nous sommes amenés à répondre : « Je ne sais pas exactement ce que je suis, mais je sais que je vais ressusciter, parce que je suis à la ressemblance de Dieu. »

Animateur : Philippe Deterre

Secrétaire : Monique Combescure,

Participants : M. Charlier, M.A. Delsuc, P. Deterre, R. Deterre, A. Drochon, P.A. Gourraud, Y. Greppin, E. Jolivet, G. Trambly.

Thème : *"Le Quotidien de la Recherche et des Chercheurs"*

1- *Qu'est ce qui me motive comme doctorant pour choisir la recherche ou comme chercheur pour en faire mon métier ?*

Différentes raisons peuvent être à l'origine de ces motivations :

- la satisfaction d'une curiosité naturelle
- la renommée
- l'argent (y compris pour les chercheurs en sciences sociales et juridiques)

Nous remarquons que la lutte est sauvage car la gloire n'est pas pour tous. Rester humble n'est pas forcément un atout pour «faire une bonne carrière».

Dans notre tâche d'encadrement des jeunes doctorants, on reconnaît assez vite si c'est la recherche de réputation qui le fait agir ou une autre démarche (curiosité, humilité...). Il est important de savoir pointer avec eux les cas qui sont des vrais moments de recherche. Par exemple lorsqu'on trouve un résultat surprenant : c'est parfois une remarque tout à fait anodine qui éclaire la situation et permet d'avancer.

Le sel de la recherche est de savoir valoriser les résultats obtenus ²

2- *Notre quotidien se trouve confronté à un équilibre difficile entre recherche de puissance, et contemplation.*

Ce dernier concept comporte pas mal d'acceptions :

² Pascal Nouvel : L'art d'aimer la recherche, PUF, 2000

J. Hadamard : La psychologie de l'invention mathématique.

-la seule justification de ce que je fais est que **j'aime ça!**

-tout un travail se fait dans l'**obscurité** (mais aussi dans l'enthousiasme !) : il ne relève pas nécessairement d'une rationalité conceptuelle et est difficile à expliquer.

-chercher à être un «scientifique humaniste», avec la dérive possible vers une «science émotionnelle»

Par delà cette phase de contemplation, en comparaison avec ce qui se passe pour un artiste, il y a un parti-pris réductionniste et objectiviste qui peut bloquer l'imagination...

Du côté de la «recherche de puissance» il y a une multitude de modèles qui formatent nos pratiques scientifiques :

- La méthode scientifique, qui consiste à tout chiffrer et tout mesurer, nous pousse parfois à négliger tout autre approche de la pensée et de la vie.

- Nous avons aussi un rôle d'expertise qui apporte à la société des éléments de décision (notamment dans l'évaluation des risques et le *principe de précaution*)

- Il y a aussi la démarche «utilitariste» qui consiste à se demander : « A quoi je sers ? » dans la société ? Est-ce (par exemple) à maintenir en bon état un maximum de gens ?

- Il faut faire face au mythe du décryptage du génome ; dans le public beaucoup de gens croient que les résultats acquis permettent de guérir dès aujourd'hui toutes les maladies génétiques !

- Les fonds nécessaires à la recherche proviennent de diverses sources (fonds publics, associations caritatives, industrie) chacune ayant ses objectifs particuliers. Comment se situe la liberté du chercheur dans ce contexte ?

-Trop souvent dans nos pratiques quotidiennes de recherche, on laisse le travail critique prendre le pas sur le travail dans l'obscurité (i.e. le mystère de l'intuition, l'éclair de génie de la contemplation...). Il faut garder un équilibre entre ces deux pôles qui sont essentiels tous les deux.

3) Le Sujet n'a plus sa place dans la démarche scientifique : il est **évacué** d'emblée.

*Dans la recherche sur le vivant, la difficulté est de trouver la limite des conditions à prendre en compte. Si on veut **tout** prendre en compte l'analyse devient impossible, mais il y a des interactions mutuelles et environnementales qu'on ne peut négliger sous peine de passer à côté de l'essentiel*

Exemple : dans le travail sur les embryons humains il est commode et confortable de le considérer comme un objet isolé sans prendre en considération les conditions de son origine et son potentiel d'évolution vers une humanité accomplie.

Il y a une différence entre la science **faite** science **en train de se faire** ! Il n'y a pas de borne a priori au développement de la recherche et des techniques, mais on ne peut éviter dans bien des domaines la question éthique. Le désir de connaître peut-il justifier n'importe quelle action ? Le bien de l'humanité ne doit-il pas être le critère de jugement final ?

Il semble que des progrès en ce sens ont été faits depuis 20 ans.

Carrefour H

Animateur : Georges Armand

Intervenant : François Euvé

Secrétaire : Marcelle L'Huillier,

Participants :, Philippe Gagnon, François Rollin, Philippe Rio, Guy Perrin ,
Jean-Paul Pier, Gianfranco Niffoi, Martine Chartier.

Thème : *Les problèmes " science et foi "*

La grande diversité des âges, des formations et situations professionnelles des participants à ce carrefour a favorisé le dialogue³. La discussion a été nourrie par les deux conférences. Celles-ci ont surtout provoqué à des questionnements.

Une majorité de gens a la conviction que l'univers n'est pas un chaos ; cette majorité adopte une attitude vitaliste plutôt que matérialiste. Le besoin de cohérence peut conduire à une démarche d'interprétation, une recherche de sens. L'attribution de sens est plurielle, chacun est renvoyé à sa liberté et à sa responsabilité.

La "puissance de critique épistémologique" que Dominique Lambert attribue à la théologie chrétienne a paru trop subjective. Mais la tradition catholique affirme l'objectivité de son objet : l'expression de la foi a un contenu positif qui doit être communicable et réexprimé à chaque époque et dans toutes les cultures.

Les enseignants ont apporté les questions de leurs jeunes étudiants marqués par la culture contemporaine, une vulgarisation réductionniste qui laisse croire que la science explique tout, peut tout : "Nous ne sommes que des

³ Deux mathématiciens, trois physiciens, un informaticien, deux théologiens, un philosophe, un moraliste et une professeure de lettres.

réactions chimiques". Ces jeunes affirment leur autonomie et veulent vivre intensément en sacralisant l'instant présent. Même ceux qui sont ouverts à une autre approche que la vision scientifique du monde éprouvent une difficulté à l'articuler avec leur vie de foi.

Comment dire " la création", "Dieu personnel qui me répond", "Dieu est présent et agit aujourd'hui " et "Dieu hors du temps et de l'espace", au regard de la cosmogénèse, l'apparition de la vie et de l'homme décrite par les sciences. La vérité, le temps, l'espace, le dogme...

L'exposé de Pierre Gisel nous a recentrés sur la question : ce monde qui est commun à tous les hommes comment le reconnaître et le confesser comme création de Dieu ; comment éviter l'hétérogénéité entre l'ordre du monde livré aux scientifiques et ingénieurs, et la confusion des plans : l'ordre du monde pour le croyant renverrait à la foi ? Une articulation possible met en jeu la personne qui interprète et l'objet dont il est question. L'enjeu est de reconnaître que le monde dans son autonomie fait partie de la confession d'un Dieu créateur ; le travail du scientifique a quelque chose à y apporter. Quelle est la place des "petits", des exclus de la technoscience ? Quelle place pour la contingence, la singularité ? La démarche scientifique écrème le réel, saisit dans le réel l'universel, le nécessaire, mais ne peut tout expliquer.

Notre discussion a ensuite porté sur le concept théologique de la création, en particulier les points suivants:

- La singularité de l'acte divin affirmée par la Bible dès la Genèse.
- La création, un don que Dieu veut nous faire partager. Dieu nous veut créateurs avec lui.
- L'affirmation de P.Gisel : "Le monde dépasse l'humain, le mal n'a pas de réalité devant Dieu." Le mal, la liberté de l'homme et sa responsabilité.
- L'homme porte en lui l'image inaliénable de Dieu. Nous sommes appelés à voir Dieu, à la communion avec Dieu.
- Le mystère du Dieu trinité nous libère de l'idée que la création est une nécessité pour Dieu.

- La liberté de l'homme suppose une distinction, une séparation ; mais Dieu s'est donné à voir en Jésus Christ, véritable Image de Dieu. Le ressuscité se donne à voir.

La présence de philosophe et théologiens a aidé à clarifier des concepts de nature philosophique ou théologique pas toujours familiers aux praticiens des sciences exactes. Partageant une même foi chrétienne, nous avons de fait privilégié la question d'une articulation entre notre vie de foi et notre culture scientifique.

Carrefour I

Animateur : Thierry Magnin,
Secrétaire : Eric Audouard

Thème : *Science et dialogue inter religieux.*

Introduction aux échanges (T. Magnin)

Ce qui intéresse souvent les chercheurs de sens, c'est de savoir comment on peut être à la fois scientifique et croyant. Montrer qu'il peut y avoir des attitudes communes entre les deux démarches à partir d'une analyse des fondements de ces attitudes (c'est cela la philosophie morale) devient alors une recherche passionnante. Ces attitudes communes surgissent d'un approfondissement des grandes questions de mécanique quantique (dualité onde-corpuscule, non séparabilité, réel voilé), de thermodynamique des processus irréversibles (structures dissipatives, comportement type chaos déterministe), d'astrophysique (théories du Big-Bang, principe anthropique). Devant le réel qui, à la fois se laisse appréhender par la raison et toujours lui échappe, le physicien expérimente, à travers ses méthodes d'analyse et leur fondement, des attitudes qui ne sont pas sans lien avec celles du chercheur de Dieu, sans confusion ni concordisme.

Voici quelques attitudes communes présentées ici schématiquement, et qui seront à la base du dialogue inter religieux :

- *Accueillir la réalité comme* :

- quelque chose qui résiste à nos représentations
- une réalité d'interactions où le sujet est impliqué

- *Accepter positivement l'incomplétude de notre compréhension de la réalité*

Quelque chose échappe, Quelqu'un échappe. L'incomplétude, non comme une défaite de la raison mais comme condition de progrès de la connaissance.

- *Recherche de sens sur fond de complexité, d'incomplétude, voire d'insensé*

Le monde est intelligible pour le scientifique. Même attitude dans la recherche de Dieu.

- *Acceptation positive de la finitude et de la contingence du sujet connaissant*

C'est par l'action qu'on accepte cette finitude, et l'action, à son tour, ouvre à l'universel.

- *Acceptation d'une altérité fondamentale pour le sujet*

Le réel en physique se laisse appréhender mais demeure « autre ». Dieu se laisse appréhender mais demeure le « Tout Autre ».

- *La confrontation au réel constitue le sujet*

Dans la recherche scientifique mais également dans la recherche de Dieu où le chemin de la foi est ce lieu de confrontation entre l'homme et Dieu, avec proximité et altérité à la fois.

L'attitude d'accueil d'une réalité qui toujours nous échappe et l'ouverture au sens du mystère sont ici essentiels. Le grand leitmotiv de l'épistémologie des sciences dures est « quelque chose échappe ». La réalité est toujours au-delà de nos représentations même si elle se laisse appréhender de mieux en mieux par la raison. C'est la capacité d'accueil et d'analyse de « cette réalité qui résiste à nos représentations » qui constitue vraiment le chercheur scientifique. N'est-ce pas cette même attitude que le croyant en recherche expérimente devant un Dieu qui se laisse connaître et qui pourtant toujours lui échappe ? Dieu ne se confond pas avec la réalité physique, mais c'est une même attitude morale qui peut animer le scientifique et le croyant, sans confusion des domaines scientifique et religieux. Le chercheur scientifique comme le croyant en recherche peuvent alors s'ouvrir au sens du mystère, ce dernier terme ne désignant pas ce qu'on ne peut pas comprendre mais ce qu'on n'aura jamais fini de comprendre. C'est cet accueil, cette confrontation honnête, rude et passionnante à la réalité qui échappe qui constitue le sujet scientifique et le

sujet croyant, en recherche avec d'autres. Si le dialogue entre scientifiques et croyants conduit à expérimenter de telles attitudes, nul doute que cela rapproche les croyants des grandes religions. Non pas dans un relativisme bon marché qui consisterait à dire que toutes les religions se valent et qu'on peut prendre ce qui plait dans l'une ou l'autre et laisser le reste. Non pas non plus en créant une sorte de supra-religion à partir d'une vision pseudo-scientifique de l'homme et du monde, comme cela est parfois le cas de nos jours. Mais l'esprit et le cœur des hommes s'ouvrent aux dimensions de la profondeur de l'être et de fraternité en expérimentant humblement ces attitudes communes, fruit d'un approfondissement des sciences d'une part, des traditions religieuses d'autre part.

Quelques remarques sur le dialogue qui a eu lieu dans le groupe.

D'un côté ce dialogue basé sur les « attitudes » est sans doute très occidental, comme la science elle-même. Il permet d'échapper à une approche simplement spirituelle, mais constitue sans doute une autre manière d'y revenir. Soulignons qu'au cœur de l'attitude scientifique, il y a une capacité d'apprentissage : qu'est ce que l'autre peut m'apprendre ? Cela ne nous enseigne-t-il pas une réelle tolérance, qui échappe à une conception superficielle (« il pense ce qu'il veut »). Ainsi je peux me mettre à la place d'autrui sans quitter ma propre place, et affronter la question : comment ce que pense l'autre interroge-t-il ce que je pense ? Deux questions alors : comment se laisser interroger sur sa propre tradition ? Que faire lorsque arrive sur moi une perspective violente ? La capacité d'apprendre de l'autre est peut être une voie de sortie, à la lumière de la règle d'or que l'on retrouve dans de nombreuses traditions dont la Tradition biblique : « tout ce que vous voulez que les autres fassent pour vous, faites le pour eux ». Ainsi les deux perspectives : celle que j'ai sur autrui et celle qu'il a sur moi sont peut être combinables.

Il reste qu'une telle perspective du dialogue inter religieux peut se heurter culturellement dans la société contemporaine, y compris occidentale, au problème de la vulgarisation de la culture scientifique et de la culture théologique. Nous avons pu aussi l'expérimenter lors du colloque...

Célébration œcuménique du dimanche des Rameaux

à la chapelle de La Clarté-Dieu à Orsay

Par son origine et sa constitution, le réseau Blaise-Pascal est œcuménique, et c'est pourquoi la célébration de la fête des Rameaux a fait place aux confessions catholique, luthérienne et réformée

Cette célébration était présidée par le Père Michel Dubost évêque d'Évry, qui était accompagné par le pasteur luthérien Alain Joly, de Massy. Ce dernier a donné une homélie dont le texte se trouve ci-après.

Il avait été décidé d'un commun accord que la célébration serait eucharistique, selon le rite catholique, mais pour éviter tout risque de confusion le pasteur a annoncé qu'il ne pourrait pas participer à l'eucharistie. Il a motivé sa décision par le désir de marquer que, malgré les progrès notables réalisés sur la voie de l'unité des chrétiens, il restait encore beaucoup de chemin à faire. Un des prêtres faisant partie du comité d'organisation a également annoncé qu'il prenait la même décision pour les mêmes raisons. Bien entendu les autres participants restaient libres d'agir selon leur conscience.

Le côté festif de la célébration n'a pas été négligé en ce dimanche des Rameaux. Après une bénédiction des rameaux dans le cloître, la célébration a été musicalement animée par le groupe Nomade.¹

¹ Philippe Deterre et le groupe Nomade on en outre animé le samedi soir une veillée audio-visuelle dont l'objectif était de rendre compte de manière symbolique et non conceptuelle du thème du colloque. Cette prestation magnifique a emporté l'enthousiasme des spectateurs, mais il est tout à fait impossible d'en rendre compte de manière discursive. (Le groupe "Nomade" peut être joint par l'Association ADAM, 36, Rue Pierre Brossolette, 91130, Ris-Orangis.)

Homélie du pasteur Alain Joly, de l'Église luthérienne

Sur le texte de Marc 15

C'étaient des savants qui, les premiers, ont demandé à voir le roi des Juifs : « Où est le roi des Juifs qui vient de naître ? Nous sommes venus pour l'adorer » (Matthieu 2, 2). Parce qu'ils faisaient une démarche de prière, les mages n'étaient pas venus discuter l'existence de ce roi, ni considérer de quelle façon sa royauté devait s'exercer. Ils n'avaient rien à en dire : « Nous sommes venus pour l'adorer ».

A la fin des récits évangéliques, la royauté de Jésus sur les Juifs est l'objet même des polémiques les plus vives, c'est le motif de sa condamnation, inscrit sur la croix pour que tous le sachent (Marc 15, 26). Les acteurs de ce drame l'ont prononcé comme malgré eux. Pilate obligé de l'avoir formulé (« C'est toi qui le dis », Marc 15, 2), ensuite renvoie l'expression aux grands prêtres : « Celui que vous appelez roi des Juifs » (Marc 15, 12). C'est vrai qu'il est le roi des Juifs. Même les païens doivent y consentir en le condamnant. Dire cela fait surgir le péché en pleine lumière.

Que contemplant-ils, tous ceux qui sont là, à distance ou près de la croix ? Sur l'écrêteau, légende et commentaire de ce spectacle de mort, ils lisent l'échec de leur propre puissance, l'humanité défigurée par elle-même.

Qui voulons-nous désigner à nos contemporains ? Croyons-nous qu'ils viendront à Christ parce qu'on leur déclarera qu'il est le roi des Juifs, le messie, le fils de David, le Fils de Dieu ... ? Au début de l'évangile de saint Marc, le démon qui s'est emparé d'un homme dans la synagogue de Capharnaüm ne le désignait-il pas, déjà, en vérité ? « Je sais qui tu es, tu es le Saint de Dieu. » (Marc 1, 24). Mais il ment, car savoir ces choses n'est pas aimer. C'est pour entraver la marche de Jésus qu'il a proféré cette vérité objective.

A l'exemple de celle des mages, la seule attitude vraie, au pied de la croix (en se limitant au témoignage de saint Marc), est celle des femmes qui se tiennent à distance et regardent en silence le corps de celui qu'on détache de la croix et qu'on va déposer en un tombeau neuf (Marc 15, 47). Déposé sur la terre. Voilà l'œuvre de miséricorde du Père, tout entière accomplie dans le Fils au souffle de l'Esprit. Le Christ nous rejoint encore quand on le dépose sur la terre. Cette terre que les savants connaissent si bien et que les ministres de l'Évangile tentent d'ensemencer avec la Parole qui leur est confiée.

A l'heure de sa mort, Jésus est déposé sur la terre. Il n'y a aucune parole à prononcer, personne à nommer. Il n'y a rien à dire, ni de la terre, ni de Dieu. Les femmes se tenaient là, en silence, « elles regardaient où on avait mis le corps de Jésus » (Marc 15, 47). Le troisième jour, elles diront qu'il est le Vivant (Marc 16, 10). Les ténèbres n'auront pas eu raison de l'amour.

Nous inviterons le monde à connaître le Christ, non en lui accordant les titres vrais qui sont les siens, mais en accueillant l'amour absolu, qu'il a manifesté, en œuvre puissante, pour nous sauver. La grâce nous entraîne à la contemplation et à vivre de la miséricorde jaillie du cœur de Dieu. « Nous sommes venus pour l'adorer ».

Amen

Présentation du réseau Blaise Pascal

Enthousiasmes et fragilités d'un réseau

Le réseau Blaise Pascal est tout jeune. Il s'agit d'une structure légère lancée il y a deux ans à Miribel, près de Lyon, au cours d'une réunion d'une vingtaine de groupes francophones d'inspiration chrétienne qui travaillent sur la question « Sciences, Cultures et Foi ».

Les membres du réseau sont actifs dans l'enseignement et la recherche dans les domaines scientifiques (Universités, Grandes Écoles, CNRS, INSERM), philosophiques ou théologiques (Facultés de Philosophie et de Théologie). Laïcs, diacres, pasteurs ou prêtres, ils sont pour beaucoup d'entre eux engagés dans le service des Églises chrétiennes comme philosophes, théologiens et enseignants.

Le réseau est animé par une équipe de coordination dont l'objectif essentiel est de *favoriser l'échange d'informations* entre les groupes et de *préparer une rencontre tous les deux ans* en alternance avec le congrès de l'ESSSAT*. Il s'ensuit que cette structure de coordination devient l'interface française, voire francophone avec l'ESSSAT, avec en particulier Bernard Michollet comme représentant.

Après la réunion de Lyon-Miribel en mars 2001, *la rencontre bisannuelle* du réseau a eu lieu à Orsay des 12 et 13 avril 2003.

* European Society for the Study of Science and Theology

L'équipe de coordination a été pensée en fonction d'une représentation régionale.

Elle comprend :

- Belgique et Nord : Marie-Claire Groessens-Van Dyck
- Grand Ouest et aspects techniques : Philippe Rio
- Lyon, Grenoble, Saint-Étienne : Bernard Michollet
- Paris, Centre : Dominique Grésillon
- Sud-ouest, Midi, Pyrénées : Jean-Michel Maldamé
- Suisse : Yann Greppin

Modérateur de la diffusion de nouvelles : Philippe Deterre

Le réseau s'est donné *deux moyens de communication* :

- a) **Forme électronique** : liste archivée des nouvelles brèves. Pour être sur la liste de diffusion, il suffit de le demander en envoyant un courriel à rbp@philnet.org. Pour diffuser une nouvelle à tous, il suffit de l'envoyer au modérateur à la même adresse. Celui-ci la diffuse, selon les conditions rappelées ci-dessous et commune à toutes les « listes de diffusion ». L'ensemble des adresses n'est pas mis dans le domaine public.
- b) **Forme papier** : Des articles de fond et des nouvelles des groupes pourront être diffusés par le moyen de la revue « *Connaître* » qui émane de l'Association Foi et Culture Scientifique de Gif sur Yvette ¹. Pour rendre ce service, cette association a accepté d'élargir le comité de rédaction de la revue. Ce comité reste maître d'œuvre de ce qui est publié.

¹ Association foi et culture scientifique
91 av. du Général Leclerc, 91190 GIF/Yvette

Charte du réseau de diffusion de nouvelles par courriel
RBP@PHILNET.ORG

Nom : rbp@philnet.org

Modérateur : Philippe Deterre (deterre@club-internet.fr)

Description : Diffusion de nouvelles et de discussions dans le réseau " Blaise Pascal ", créé à Miribel le 31 mars2001.

Objet : Questions relatives à l'exercice des sciences et à leur relation avec la culture d'aujourd'hui, et en particulier avec la foi chrétienne et son intelligence.

Langue : français

Règles éditoriales : Les textes proposés doivent être inférieurs à 40 lignes de 80 caractères (pas d'HTML) avec une signature de quatre lignes au maximum.

Modération : les textes proposés doivent concerner l'objet du réseau. Le modérateur est responsable de la diffusion. Le fait que le modérateur approuve un article ne signifie pas qu'il soit d'accord avec le contenu du message, avec l'opinion de son auteur, mais simplement qu'il estime que l'article est conforme à l'esprit du réseau. Le modérateur peut accepter la diffusion d'un texte proposé ou bien inviter l'auteur à corriger quelques points précis. De manière générale, le modérateur est engagé à signifier à l'auteur les raisons du rejet ou des coupures. En cas de problème, c'est l'avis majoritaire de l'équipe de coordination du réseau (Marie-Claire Groessens-Van Dyck, Philippe Deterre, Dominique Grésillon, Jean-Michel Maldamé Bernard Michollet, Philippe Rio, Yann Greppin) qui est souverain.

Une nouvelle couverture pour la revue « Connaître » :

Un long chemin vers le consensus

Marc le Maire

Le changement de la couverture a été décidé à l'unanimité lors de la première réunion du nouveau comité de rédaction de « Connaître » le samedi 20 avril 2002. La raison principale invoquée pour ce changement était que les lecteurs ne comprenaient pas le dessin présent sur la couverture. Des spécialistes du marketing de « La Procure » avaient vivement conseillé une évolution. Le choix du responsable de ce projet s'est posé. Connaissant une dessinatrice professionnelle, j'ai proposé de m'en charger ce qui a été accepté. Au début du travail, aucune instruction particulière sur le dessin souhaité n'a été donnée. Après un an d'effort et plus de 12 dessins, dont certains ont été présentés dans un poster au Colloque du Réseau Blaise Pascal à Orsay les 12-13 avril 2003, nous sommes enfin arrivés à un large consensus. Ce petit texte a pour but de retracer quelques étapes du processus et d'expliquer le dessin accepté.

La dessinatrice, Émilie van Volsem, ¹a reçu plusieurs numéros de Connaître pour voir le type d'article traité dans nos Cahiers. Après discussion avec moi, elle a transmis début août 2002 un premier type de dessin où une tête d'homme avec cinq étoiles dans la tête était environnée d'un damier de 32 cases contenant une série de symboles soit scientifiques, soit religieux (chrétiens mais aussi juifs, musulmans, et représentatif des spiritualités

¹ Son site est <http://www.emilievanvolsem.info>, je vous conseille vivement une visite !

orientales) ainsi que d'autres symboles plus éloignés de nos préoccupations. Les membres du comité de rédaction, consultés à chaque étape importante, se sont déclarés plutôt favorables au principe de faire apparaître l'homme au centre de symboles religieux et scientifiques. L'instruction a été donnée à la dessinatrice de supprimer certains symboles et d'en ajouter d'autres. Ainsi, plusieurs symboles chrétiens ont été ajoutés à cette étape : le chrisme, la croix papale, l'alpha et l'oméga, le poisson des premiers chrétiens, la colombe de l'Esprit-Saint, et quelques symboles scientifiques dont le symbole H₂O et un fossile (ammonite). Lors de l'assemblée Générale de l'Association Foi et Culture Scientifique, le 13 novembre 2002, j'ai présenté le travail et les participants ont commenté le projet. Plusieurs ont suggéré que la couverture présente une perspective ouverte, montrant combien, au contraire de l'ordre fermé suggéré par le damier, nous sommes opposés à la fermeture, notre démarche n'est pas arrêtée. En outre une proposition fût faite pour que les symboles n'apparaissent pas tous sur le même plan. La présence de symboles religieux non chrétiens a parue ambiguë à plusieurs, car elle semble nous impliquer dans un dialogue inter religieux que, de fait, nous n'avons pas eu l'occasion d'aborder jusqu'à présent. La perception d'un désordre et d'un mélange de symboles d'ordres différents risquait, selon certains, de donner une image incorrecte de notre effort qui cherche précisément à distinguer les ordres de la pensée. La présence d'une silhouette humaine au centre se comprend, certains demandant cependant que le symbole de l'homme ne réduise pas celui-ci à une pure cérébralité. Un croquis dans ce sens a été effectué par Elmer Moczar puis Bernard Saugier a proposé, en outre, l'idée de deux rangées de symboles, avec des hommes en mouvement au centre, allant vers l'infini au fond. Les symboles religieux retenus sont dans un ordre logique : l'Alpha, la colombe (Saint-Esprit), la Croix, le poisson des premiers chrétiens, le chrisme du Moyen-Âge, le symbole de Taizé (colombe aussi mais stylisée), l'Oméga. On ménage une ouverture entre l'Oméga et l'infini (symbole scientifique). Les symboles scientifiques retenus donnent aussi une perspective « historique » : les étoiles, l'eau (symbole chimique), les fossiles (géologie, biologie), l'homme selon Léonard de Vinci (alliance avec l'art), la racine carrée (la

pensée de l'homme et les mathématiques), $E = m c^2$, (la physique), la double hélice de l'ADN (biologie), l'infini. Enfin le trait vert soulignant le titre « Connaître » et le soleil sont un rappel de l'ancienne couverture.

Merci à Émilie et à tous et toutes pour vos commentaires, il est certes difficile de faire l'unanimité, mais ce travail montre qu'il est possible, avec de la patience, d'arriver à un large consensus.

Le comité de rédaction

Dominique GRÉSILLON (Directeur de recherche au Cnrs,
physicien, Palaiseau)

Jean-Marc FLESSELLES (Ingénieur, Docteur ès Sciences,
physicien, Paris)

Marie-Claire GROESSENS-VAN DYCK (Professeur, Président
du Centre de Recherche en histoire des sciences,
Louvain-la-Neuve)

Jean LEROY (retraité du CEA, physicien, Gif-sur-Yvette)

Marc le MAIRE (Professeur, Université de Paris-Sud,
biochimiste, Orsay)

Thierry MAGNIN (Directeur de recherche au Cnrs, physicien,
et Prêtre du diocèse de Saint-Étienne)

Jean-Michel MALDAMÉ (o.p., Professeur,
Faculté de Théologie de l'Institut Catholique de Toulouse)

Bernard MICHOLLET (Chargé de cours, Faculté de Théologie
de l'Université Catholique de Lyon, Prêtre du diocèse de l'Ain)

Bernard SAUGIER (Professeur, Université de Paris-Sud,
Écologie, Orsay)

Christoph THEOBALD (s.j., Professeur,
Faculté de Théologie jésuite du Centre Sèvres, Paris)

BULLETIN D'ABONNEMENT A *CONNAÎTRE*

Veillez m'abonner pour une durée de 1 an à *CONNAÎTRE* , pour 15 Euros au lieu de 16 Euros (prix de vente au numéro).

Abonnement de soutien : 20 Euros

Je joins mon règlement (par chèque bancaire ou postal à l'ordre de " Association Foi et Culture Scientifique")

Somme versée:

Date :

M. Mme. Mlle. :

Résidence :

N° Rue :

Commune :

Code postal :

Bulletin à renvoyer à : *Association Foi et Culture Scientifique*
91 av. du Général Leclerc
91190 GIF/Yvette

BON DE COMMANDE POUR D' ANCIENS NUMEROS DE

CONNAÎTRE

Les numéros de 2 à 15 sont disponibles, au prix de 8 Euros par exemplaire

Les tables des contenus des 10 premiers numéros ont été publiées dans le n°10

Veillez me faire parvenir les numéros de *Connaître* suivants :

(N°, nombre d'exemplaires)

.....

.....

M. Mme. Mlle :

Adresse :

Je joins mon règlement (par chèque bancaire ou postal à l'ordre de " Association Foi et Culture Scientifique")

CONNAÎTRE

Cahiers de l'Association Foi et Culture Scientifique

SOMMAIRE

N°18, Juillet 2003

Colloque du réseau Blaise Pascal

Sciences

Entre puissance et contemplation :

Recherches chrétiennes

La Clarté-Dieu, à Orsay, les 12 et 13 avril 2003

Éditorial

Adresse du Père Michel Dubost,

évêque d'Évry

Des sciences à la contemplation :

un chemin semé de questions.

Dominique Lambert

La vision du monde comme création :

Quelle pertinence aujourd'hui ?

Pierre Gisel

Les Carrefours

Célébration œcuménique du dimanche des Rameaux

Présentation du réseau Blaise Pascal

Enthousiasmes et fragilités d'un réseau, Philippe Deterre

Une nouvelle couverture pour la revue « Connaitre » :

Un long chemin vers le consensus,

Marc le Maire