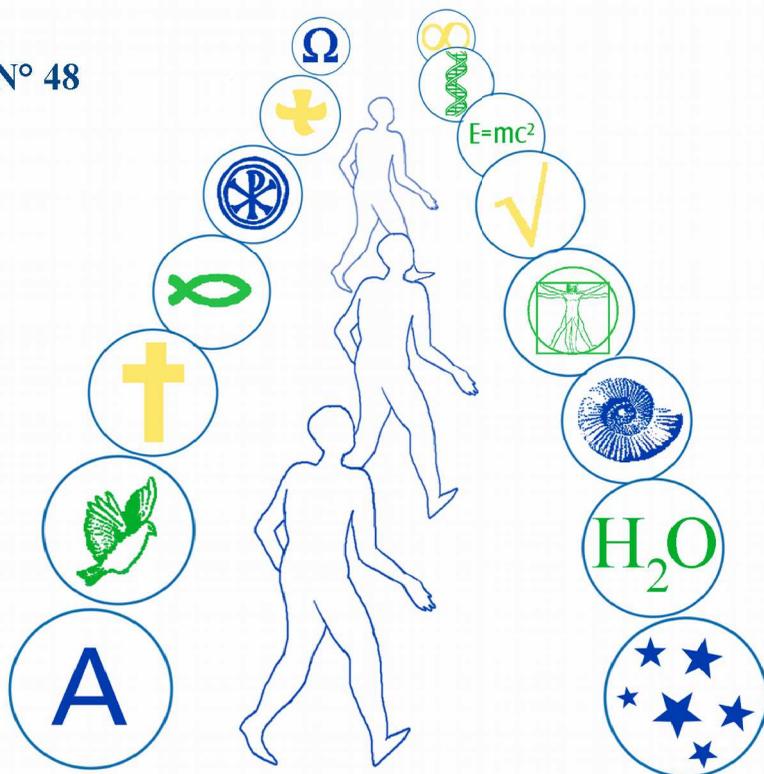


N° 48



connaître ●

*Cahiers de l'Association
Foi et Culture Scientifique*

Réseau Blaise Pascal

CONNAÎTRE

REVUE SEMESTRIELLE

ASSOCIÉE AU RÉSEAU BLAISE PASCAL

Cahiers de l'Association Foi et Culture Scientifique

N° 48 - Novembre 2017

Rédacteur : Dominique LEVESQUE

Comité de rédaction :

Christophe BOUREUX, Marie Odile DELCOURT, Dominique GRÉSILLON,

Marc LE MAIRE, Marcelle L'HUILLIER, Thierry MAGNIN,

Jean-Michel MALDAMÉ, Françoise MASNOU-SEEUWS,

Bernard MICHOLLET, Blandine RAX, Bernard SAUGIER,

Rémi SENTIS, Christoph THEOBALD

Ce numéro : 15 Euros

Revue « Connaître », 38 rue du Val d'Orsay, 91400 Orsay

http://evry.catholique.fr/IMG/pdf/AFCS_connaître.pdf

91afcs@orange.fr

ABONNEMENTS (voir page 169)

ISSN : 1251-070X

CONNAÎTRE

Cahiers de l'Association Foi et Culture Scientifique
Réseau Blaise Pascal

N° 48, Novembre 2017 : SOMMAIRE

Éditorial

3

LA NATURE NOUS PARLE-T-ELLE ENCORE DE DIEU ?

Actes du colloque du Réseau Blaise Pascal, 25-26 Mars 2017

Le livre de la Nature Documentaire Fabien Revol et Virginie Berda 5

*La métaphore du « livre de la Nature » :
quelques références historiques* François Barriquand 23

INTERVENTIONS ET DÉBATS

À la croisée des chemins, la Nature Jean-Michel Maldamé 27

Gesché et la théologie naturelle Benoît Bourginge 53

Disputatio : La Nature nous parle-t-elle encore de Dieu ?
textes de Philippe Deterre et Philippe Gagnon 77

ATELIERS THÉMATIQUES

*Nature et nouvelles spiritualités - retour du gnosticisme ou messianisme
biblique déformé ? L'étrange cas de la communauté de Findhorn* Peter Bannister 99

John Haught et la théologie de l'advenir Pierre Bourdon 103

Pierre Teilhard de Chardin et la théologie naturelle François Euvé 112

La vision de la nature dans Laudato si' Bernard Saugier 121

PERSONNE HUMAINE ET GÉNOME

Actes du colloque de l'Association des Scientifiques Chrétiens, 4 Mars 2017

PRÉSENTATION DU COLLOQUE 123

La personne humaine au défi de la génétique Dominique Folscheid 124

*Hérédité, gènes et manipulations génétiques,
quelques réflexions* Axel Kahn 140

Révolutions et évolutions de la Génétique...
Un SOS lancé à la conscience de l'homme Alexandra Henrion Caude 144

Regard d'un théologien Brice de Malherbe 150

Articles

*1966-2000 Confier l'Évangile au monde
scientifique et technique de l'Essonne* Marcelle L'Huillier 160

In memoriam : Michel Simon 168

Abonnements, anciens numéros 169

Les comptes-rendus des deux colloques publiés dans ce numéro de *Connaître* apportent à nos lecteurs, sur des questions centrales du débat actuel entre foi et science, des contributions fortement argumentées et documentées, propres à susciter la réflexion de tous.

À l'interrogation "**La Nature nous parle-t-elle encore de Dieu ?**", thème du colloque de mars 2017 du Réseau Blaise Pascal, philosophes et théologiens depuis l'Antiquité ont apporté des réponses diversement fondées. Elle se pose aujourd'hui dans un contexte fortement renouvelé par les avancées scientifiques des XIX^e - XXI^e siècles.

La présentation audio-visuelle, produite par la *Chaire Science et Religion* de l'Université Catholique de Lyon a ouvert les débats du colloque en apportant, introduites par Fabien Revol, les réponses de théologiens, philosophes et scientifiques aux questions que pose l'expression : *Le Livre de la Nature*. L'article de François Barriquand fait l'historique documenté de cette métaphore et de son usage théologique.

Jean Michel Maldamé décrit comment « le Tout » de l'existant perçu comme cosmos, monde, univers ou nature, suscite chez tout homme une demande d'interprétation. Contemplation, récits fondateurs, approches rationnelles philosophiques, passées et présentes, ou scientifiques actuelles sont autant de voies ouvertes à cette recherche d'intelligibilité. Le long de ces voies, aux points où elles se croisent, la Nature pose-t-elle des balises d'un chemin qui mène à Dieu ou devons-nous le trouver avec les cartes de nos savoirs et expériences de vie personnels ?

Penser Dieu créateur, ordonnateur du monde, mais également sa relation à sa création, c'est l'ambition de la théologie naturelle et celle de la théologie révélée. Adolphe Gesché, théologien de l'Université de Louvain a développé une approche, que présente Benoît Bourguine, pour rendre compte à nous modernes du rapport entre les deux théologies, entre ces deux voies vers Dieu.

La voie de la théologie révélée est ouverte par une Parole adressée aux hommes par un Dieu qui assume totalement leur condition ; la voie de la théologie naturelle se fonde sur l'Univers dont l'ordre, la beauté et l'immensité enthousiasment et séduisent, mais doit aussi rendre compte de la marginalité de la Terre et de l'humanité émergeant d'un processus, évidemment possible, mais aléatoire. La *disputatio* entre Philippe Deterre et Philippe Gagnon,

exprime sans ambiguïté la difficile articulation, la tension entre ces deux voies vers Dieu.

Les carrefours animés par François Euvé et Pierre Bourdon ont poursuivi le débat du rapport entre théologies révélée et naturelle en considérant comment ce rapport est pensé et approfondi dans les œuvres de Teilhard de Chardin et du théologien américain John Haught. Des mouvements contemporains ont l'ambition de fonder une spiritualité par une approche nouvelle de la relation de l'homme à la nature, bien que d'idéologie incertaine, comme celui de Findhom présenté par Peter Bannister, ces mouvements interrogent par leurs points de contact avec le christianisme. Le carrefour introduit par Bernard Saugier fait écho à l'appel du pape François dans son encyclique *Laudato si'* de mettre fin à l'entreprise d'appropriation effrénée de la nature et d'établir un équilibre stable et durable entre société humaine et nature favorable aux plus pauvres.

Tout en rendant objective la singularité de la personne, la génétique semble la banaliser en l'associant à la structure moléculaire de l'ADN. Les enjeux éthiques de cette dépendance ont été, en mars 2017, le thème du colloque de l'Association des Scientifiques Chrétiens : "**Personne humaine et Génome**".

Quatre interventions faites lors du colloque sont publiées dans ce numéro.

Situer les enjeux éthiques de la biologie repose sur la notion de personne construite au cours de l'histoire. Mettre en cause cette notion, Dominique Folscheid le rappelle dans son exposé, est une menace pour la dignité humaine. Axel Kahn met en lumière la complexité des mécanismes modulant l'expression du génome que les techniques biologiques actuelles permettent aussi de modifier par une intervention ciblée sur l'ADN. Quand une telle intervention est-elle éthiquement acceptable ? Des interventions ciblées sur le génome au clonage humain, des seuils sont peu à peu franchis vers une immixtion volontariste sur le cours de la filiation humaine et cela sans vrai débat public ; cette perspective et cette situation, dit Alexandra Henrion Claude, nécessitent d'émettre un SOS à la conscience de tous. Brice de Malherbe apporte le point de vue d'un théologien sur les avancées actuelles de la génétique : l'humanisme intégral du christianisme est une référence fondamentale d'appréciation éthique des possibilités offertes par les techniques biologiques.

L'article de Marcelle L'Huillier fait un vivant historique des réalisations concrètes du débat foi-science entre 1966 et 2000 dans l'Essonne et en particulier dans la Vallée de Chevreuse et sur le Plateau de Saclay.

Le livre de la Nature

*Film produit par la Chaire Science et Religion
de l'Université Catholique de Lyon*

*Sous la direction de Fabien Revol¹
Réalisé par Virginie Berda²
Transcrit par Peter Bannister³*

François Euvé (Physicien, théologien, jésuite, Paris) : Galilée dit : « Le livre de la Nature est écrit en langue mathématique ».

Philippe Deterre (Biologiste (CNRS), prêtre de la Mission de France, Paris) : Effectivement nous croyons que Dieu se révèle dans le monde.

Jean-Louis Léonhardt (Physicien, Lyon) : Au bout de mes instruments, je ne trouve jamais Dieu, et si je le trouvais, j'aurais une peur pas possible.

Denis Alexander (Biologiste, théologien, Cambridge) : Ce que je trouve très intéressant, c'est que la Bible n'ait pas de mot pour la nature. Ce mot n'existe pas dans la Bible.

Rafael Martinez (Physicien, philosophe, Rome) : Dieu a créé le monde pour lui donner un sens, une signification qui nous est également adressée.

Giuseppe Tanzella-Nitti (Physicien, théologien, Rome) : Le très beau contenu de cette métaphore (le livre de la Nature) est peut-être la raison pour quoi elle a survécu durant tous ces siècles.

Bruno Guiderdoni (Astrophysicien, musulman, Lyon) : Dieu ne cesse de se révéler à travers les prophètes en envoyant des livres.

Mark Harris (Physicien, théologien anglican, Édimbourg) : Le livre de la Nature, nous avons seulement commencé à en écrire les quelques premières pages.

¹ Titulaire de la Chaire Jean Bastaire, docteur en théologie et en philosophie, master en biologie, Chaire Science et Religion de l'Université Catholique de Lyon.

² « Bo ! Travail », production 2015.

³ Administrateur du site scienceetreligion.com, master en théologie, Chaire Science et Religion de l'Université Catholique de Lyon.

Qu'est-ce que le livre de la Nature ?

Fabien Revol : Depuis que l'homme est homme, il ne cesse d'être émerveillé ou d'être intrigué par la nature qui l'entoure. Par exemple, la photosynthèse - un phénomène extraordinaire, indispensable, que l'on connaît, et que l'on ne sait pas reproduire. On peut penser que la nature est comme un livre. C'est ce qu'a voulu croire Galilée en son temps, et après Pythagore et Platon, il a imaginé que ce livre pouvait se lire comme un traité de mathématiques. À la Chaire Science et Religion de l'Université Catholique de Lyon, nous nous sommes posé la question de savoir s'il était possible de percevoir une certaine connaissance de Dieu à travers ce livre, et si les sciences de la nature pouvaient nous y aider. C'est pourquoi nous nous sommes tournés vers huit spécialistes aux profils variés - des scientifiques, philosophes, théologiens, les deux à la fois, ou les trois à la fois, et nous leur avons posé la question.

Denis Alexander : La question de ce qu'est le livre de la Nature est très intéressante. Car en fait, venant d'une tradition chrétienne, je trouve très intéressant que la Bible n'ait pas de mots pour la nature. Il n'existe pas dans la Bible. En fait, au début de la période moderne, lorsque la science commençait juste à émerger, il y avait beaucoup de critiques du mot « nature ». Robert Boyle en particulier, le fondateur de la chimie moderne, a écrit tout un livre pour critiquer l'idée de quelque chose appelée nature. Et la raison pour laquelle il a fait cela, il était en fait un chrétien très engagé, un fondateur de la Royal Society en Angleterre, c'était qu'il voyait dans la pensée grecque une sorte d'intermédiaire entre Dieu et le monde créé que nous étudions en tant que scientifiques. Ce que Boyle voulait dire donc, c'est qu'il n'y a qu'un Dieu créateur et que pour tout ce qui existe, il n'y a pas d'intermédiaire entre Dieu et ce qu'il appelait la création.

François Euvé : Le livre de la Nature, c'est une expression très ancienne dans l'histoire de l'Église qui remonte à St Augustin, si je ne me trompe pas, qui distinguait deux livres - le premier livre était et est assez évident dans une perspective biblique, chrétienne, c'est la Bible - en comparant donc la nature à un livre équivalent à la Bible. Je pense qu'il y a cette double idée : livre de la Nature - à la fois Dieu est présent dans la nature, Dieu habite sa création, si on veut, d'une part, mais cette présence nécessite une opération d'interprétation, une réflexion, des critères, un discernement, etc.

Philippe Deterre : Pour moi c'est une expression historique qui a eu son temps, en particulier du temps de Galilée et d'autres. Depuis il s'est passé un certain nombre de choses dans l'Église et dans le monde, et surtout avec la

naissance de la science, qui, il me semble, ont rendu plutôt obsolète cette expression, et il y a comme une bifurcation dans l'histoire. Alors on peut l'employer encore de manière poétique, voire historique pour voir quel rôle elle a joué, quel rôle elle n'a pas joué, voilà.

Rafael Martinez : Le livre de la Nature, vous vous en souvenez, est une description déjà formulée par Galilée de la relation entre la nature, la science et la religion. Lorsqu'il évoque le livre de la Nature, il parle en fait du livre de la Révélation, c'est-à-dire la Bible. Le livre de la Nature, pour moi, nous apprend que le monde nous fait passer un message, le monde a une signification que nous sommes en mesure de déchiffrer grâce à la science, à notre vie dans ce monde, grâce à la compréhension philosophique et théologique du monde. Le monde a un sens.

Mark Harris : Le livre de la Nature, tel que je le comprends, est essentiellement tout ce qui n'est pas Dieu. En tant que théologien, et aussi en tant que scientifique, je voudrais le concevoir en termes de ce que comprend la science, mais tout en étant conscient que la science est une démarche très ouverte, constamment à la recherche, constamment en train d'apprendre de nouvelles choses, et si la science devait atteindre l'état où elle pense qu'elle a résolu tous les problèmes, je serais plutôt de l'avis que ce n'est plus de la science. Un des exemples intéressants sur ce sujet, et qui m'intéresse beaucoup en ce moment en tant que théologien, est le problème de ce qu'on appelle la matière noire et l'énergie noire. C'est le contenu mystérieux de l'univers qui n'a rien à voir avec toute la matière que nous voyons, que nous ressentons autour de nous. En fait, il se trouve que la matière observable de l'univers, celle que nous connaissons, représente seulement peu de pourcentage. Donc de ce point de vue, cela suggère que 98 % de l'univers est totalement inconnu. De ce point de vue, donc, nous avons seulement commencé à écrire les premières pages du livre de la Nature, et il y a beaucoup plus à écrire et à lire encore.

Jean-Louis Léonhardt : Aujourd'hui, on ne peut certainement plus parler du livre de la Nature et encore moins qu'il soit lisible avec le langage mathématique, ou il n'est lisible qu'approximativement, mais ce n'est plus un livre. En particulier, dans la notion de livre, il y a l'idée de caractères. Pour écrire un livre, il faut qu'il y ait des caractères. Alors pour Galilée c'était simple, c'était des triangles, des rectangles, des cercles, et c'était ça, les caractères fondamentaux du langage de la Nature, parce que la Nature était présupposée mathématique. Nous ne pouvons plus dire cela aujourd'hui, et je regrette qu'on utilise encore cette expression, parce que pour moi elle est très, très approximative. Voilà ce que je peux dire au minimum.

Bruno Guiderdoni : Le livre de la Nature, pour un croyant, c'est la création. C'est le spectacle qui se déploie devant nos yeux, celui d'une immensité absolument invraisemblable d'espace et de temps peuplée de galaxies, d'étoiles et de planètes, et quand les scientifiques regardent ce livre, ils ont l'impression qu'il est écrit dans une écriture qui est celle des lois de la nature, des lois qui sont profondément mathématiques comprendre pourquoi le monde est tellement mathématisé, c'est un problème philosophique important qui n'a pas de solution sinon dans le cadre d'une théologie, par exemple, dans laquelle le monde serait la création de Dieu et Dieu écrirait le monde comme il révèle sa Parole dans les différents livres révélés.

Les Écritures et la nature : deux livres pour mieux connaître Dieu ?

Fabien Revol : Peut-on mettre en parallèle deux livres : celui qui nous entoure, les arbres, le cosmos, les molécules, les petites fleurs et les grandes découvertes de la génétique, et celui-ci : la Bible ? À travers l'histoire du peuple hébreu, à travers celle des premiers chrétiens, Dieu se donne à connaître. Tout nous porte vers lui et vers ses enseignements. Alors, quand on est astrophysicien, généticien ou philosophe des sciences, et que l'on a conscience de la présence d'un créateur, que cherche-t-on vraiment au bout de son microscope ou de sa lunette astronomique ?

Giuseppe Tanzella-Nitti : Oui, il est bien sûr légitime de parler de ces deux livres, du point de vue d'une théologie chrétienne, car si nous regardons les écritures sacrées, nous trouvons de nombreux passages où les écritures sacrées parlent de la révélation de Dieu dans les choses naturelles, dans la nature. Et cette révélation de Dieu dans la nature s'adresse à tous les êtres, pas seulement aux personnes d'Israël. Par exemple, les livres de la Sagesse - le Livre de la Sagesse, les Proverbes, le Siracide - contiennent de nombreux passages sur la possibilité de connaître le Créateur du monde entier à partir de l'observation de la nature. Et les idées principales des livres de Sagesse sont venues de personnes autres que les gens d'Israël, car les cultures mésopotamiennes, les cultures égyptiennes, avaient déjà cette culture de la Sagesse qui à un certain niveau a coulé dans la culture d'Israël. Cela veut dire que cette révélation de Dieu dans la nature, aux regards des écritures sacrées, s'adressait à tout le monde.

Bruno Guiderdoni : Dans la tradition islamique il y a cette idée que Dieu ne cesse de se révéler à travers les prophètes en envoyant des « livres » dont le dernier est évidemment pour les musulmans le Coran qui a été révélé au

prophète Mahomet, mais ce livre vient juste de clore un cycle de révélations dans lequel tous les prophètes ont apporté un message qui peut prendre la forme d'un livre mais peut-être d'autres formes. Alors voilà le Livre de la Révélation qui est en fait pluriel, c'est l'ensemble des livres de la Révélation, car Dieu n'est pas fatigué par une révélation, son mystère n'est pas épuisé par une seule révélation. Et à côté de cela il y a effectivement un autre livre qui est celui de la création, et ces deux livres ont leur origine dans la Parole de Dieu : Dieu crée le monde par sa Parole, Il lui dit : « Sois » (« *Kun* ! » en arabe) et le monde est, et Il révèle aussi sa Parole dans l'Écriture à travers un ordre dans le Coran, c'est un ordre de lecture : « Lis ! », dit Dieu au prophète Mahomet et le prophète Mahomet lit ce livre, qui n'est pas un livre humain, qui est un livre révélé par Dieu dans la perspective musulmane. Et ces deux livres se répondent en quelque sorte, ils sont l'un et l'autre faits par la Parole de Dieu. Ils commencent par un ordre initial : « Sois ! » pour le livre du monde, « Lis ! » pour le livre de la Révélation, et ils sont l'un et l'autre le recueil des signes de Dieu, puisque c'est le même mot en arabe qui désigne à la fois les versets du Coran et les phénomènes du monde.

Rafael Martinez : Les deux livres sont légitimes dans la pensée chrétienne car Dieu se communique déjà par l'intermédiaire de la nature et de la création. Dieu a créé le monde pour lui donner un sens, une signification qui nous est également adressée. En lisant le livre de la Nature, le livre du monde, nous pouvons comprendre quelle est la finalité que Dieu nous a donnée.

Denis Alexander : Le livre de la Nature et le Livre de la Révélation sont une idée très ancienne qui remonte à la théologie médiévale et qui était très populaire au XVII^e siècle, et plusieurs parmi les premiers philosophes de la nature en parlaient. Ils y ont clairement pensé de façon très approfondie, comme d'un concept très important à avoir. Et donc pour moi aussi c'est un concept important. Nous prenons le livre de la Nature au sérieux car nous le voyons comme le livre de Dieu, cela fait partie de la création de Dieu, c'est la création de Dieu et donc quelque chose que nous devons prendre sérieusement, quelque chose que nous devons étudier. En tant que scientifiques nous devons l'explorer autant que possible, cela donne une grande motivation supplémentaire aux scientifiques d'étudier le livre de la Nature car c'est le livre de Dieu. Mais également le livre de la Nature en soi-même est bien sûr insuffisant pour nous dire tout ce que nous avons besoin de savoir. Il ne nous dit pas quel genre de système moral nous devons avoir, il ne nous dit pas certains des faits très importants en théologie ou en philosophie, donc il est limité dans ce qu'il peut nous dire dans certains domaines. Mais je pense que le livre de la Nature peut nous dire beaucoup sur la sagesse de Dieu, sur le

pouvoir de Dieu, sur l'ordre de Dieu, etc. Et donc c'est un livre très important qui devrait toujours être en conversation avec le Livre de la Révélation. Le danger dans toutes ces métaphores, c'est que nous avons deux livres séparés qui ne se parlent jamais. Parfois la métaphore d'un livre, c'est que vous avez deux livres sur une étagère, vous pouvez prendre un des livres, le livre de la science, le livre de la Nature, et vous prenez l'autre livre, celui de la théologie ; ils sont presque séparés sur l'étagère et n'interagissent pas vraiment l'un avec l'autre, cela est le danger de cette métaphore. Je crois alors que je préférerais, dans un sens, presque un seul livre en deux volumes, volume I et volume II.

Jean-Louis Léonhardt : J'ai déjà répondu qu'il n'y a pas de livre de la Nature, mais alors, je ne nierais pas qu'il y ait un Livre de la Révélation qu'on appelle la Bible. Je ne veux pas discuter là-dessus. Mais, évidemment, par rapport à la conception traditionnelle - la position des auteurs de cette question - le livre de la Bible ne traite en aucun cas de la nature de la même manière que les scientifiques traitent de la nature. Aujourd'hui, ce n'est pas le réel que la science recherche (je parle du réel « nature », je ne parle absolument pas du réel « Dieu »), c'est le réel que moi j'appelle « empirique » après Bernard d'Espagnat, par exemple, c'est-à-dire la nature vue à travers nos instruments. Et, dans un certain nombre de cas, non forcément dans tous, le problème est qu'on ne sait pas si la nature est transformée ou pas transformée par nos instruments.

Mark Harris : Comme le christianisme est la religion de l'Incarnation, où nous croyons que Dieu est devenu Jésus de Nazareth, un être humain exactement comme nous, - et l'Église prend très à cœur cet enseignement - il est exactement comme nous à tous les niveaux, donc Dieu est devenu partie de la création de Dieu lui-même. Il y a quelque chose de très profond sur les raisons pour lesquelles nous devons tenir à cœur la création et estimer le livre de la Nature comme une révélation de Dieu lui-même.

Philippe Deterre : C'est vrai que dans la marche en montagne, il y a des paysages qui me reposent, me remettent dans mon humanité, etc. Mais chaque fois que je vois un paysage de montagne, je ne dis pas : « Mon Dieu, que Tu es grand ! » - ça ne me parle pas de Dieu, ça me dit : « Voilà le reste microscopique d'un gigantesque chaos de tectoniques des plaques, de combats de titans dont il reste quelques bricoles. On est sur un tas de cendres. C'est très joli - voilà. C'est plutôt à ça que je pense qu'à Dieu qui aurait modelé je ne sais pas quoi - les montagnes. Et avec la nature, c'est vrai - quand j'ai la chance de voir un chamois, un renard, une marmotte, je me dis : « Voilà quelque chose de vivant de la grande bagarre naturelle et qui a réussi à garder

un peu de son territoire par rapport à d'autres, etc ». Voilà où on est aujourd'hui... les sciences nous disent qu'on est devant un grand chaos, oui.

Quelle différence faites-vous entre les concepts de nature et de création ?

Fabien Revol : Étudier le monde sous l'angle de la science, c'est reconnaître qu'il existe une nature autonome dans ses lois, et que les phénomènes naturels peuvent donner prise à une méthode d'acquisition de ces connaissances. C'est la méthode scientifique. Reconnaître que le monde est créé, c'est une étape supplémentaire. Elle nécessite un acte de foi en un Créateur. Il semblerait donc que Nature et Création ne soient pas exactement synonymes. Mais enfin, la nature n'a-t-elle pas été créée ?

Jean-Louis Léonhardt : Pour expliquer ce qui se passe dans une réaction nucléaire - ce n'est pas moi qui le dit, c'est toujours mon auteur que je cite beaucoup aujourd'hui, c'est Bernard d'Espagnat, il utilise une métaphore. Il dit que quand on envoie deux électrons l'un contre l'autre, on obtient cinq électrons, donc il semble qu'il y a une création de choses nouvelles. C'est comme si vous aviez deux taxis qui se rentrent dedans un peu vite et qu'il y a cinq taxis qui sortent à la sortie. Donc vous êtes obligés de dire qu'il y a de nouveaux taxis, donc on passe d'un état de deux à cinq. Eh bien, naturellement ce n'est pas comme ça que pouvons penser en science. Il n'y a jamais de création - on ne sait pas rendre compte du concept de création en science. Alors, on a des très bonnes mathématiques ; comme on a une équivalence entre la matière et l'énergie, on dit naturellement que les électrons à la sortie sont cinq, mais ils vont beaucoup moins vite qu'avant, donc on a transformé de l'énergie en matière. Mais ne me demandez surtout pas quelle est la cause de cette transformation, parce que naturellement je vous dirai : « je n'en sais rien ». Donc, création est un mot qui n'existe pas dans le vocabulaire de la science un petit peu sérieux. En revanche, à l'évidence, si vous lisez la Genèse, si vous ne voyez pas le mot « création », vous perdez votre temps, vous n'avez même pas lu, ce n'est pas possible de ne pas le voir. Et que Dieu soit créateur, c'est une évidence, il est présenté comme ça, je le prends comme ça. Mais naturellement, j'espère qu'aucun soi-disant exégète ne pourrait dire comment Dieu s'y prend. Il parle, il dit : « Que la lumière soit », et la lumière fut. C'est une manière extraordinaire pour parler, elle donne quelque chose sur le langage qui donne une puissance à la parole qui est fondamentale, mais naturellement, cela ne dit pas comment ça s'est passé. Naturellement, on ne nous fera jamais croire qu'on peut expliciter le lien entre les phénomènes qui

sont dits - « Que la lumière soit ! » - avec le fait que la lumière arrive. Alors, je ne peux pas l'expliquer scientifiquement. Mais je peux l'entendre, par contre.

Bruno Guiderdoni : Pour un croyant, le monde physique n'est qu'un plan de la création. La création, c'est un concept qui s'oppose en quelque sorte à la réalité ultime qui est Dieu. Dieu est le réel ultime, il est l'Inconditionné, il est l'Absolu, et apparaît le relatif, le conditionné qui est la création, et pour les croyants, cette création s'échelonne, s'étale sur différents niveaux, avec des niveaux qu'on pourrait appeler angéliques, qui sont des niveaux de compréhension intellectuelle du monde, et puis des niveaux plus bas, comme le niveau matériel dans lequel nous nous mouvons, nous nous déplaçons. Donc la création est quelque chose de très vaste. Et le monde tel que nous le voyons, la nature, la nature physique, c'est simplement un plan de ce monde, même si ce monde physique est très vaste et peut-être infini, et justement, cela nous oblige à un exercice pour essayer de comprendre comment ce monde qui est si complexe et si simple tout à la fois, comment ce monde qui est si vaste et si vieux, et peut-être éternel et peut-être infini, n'est qu'un plan parmi une infinité d'autres plans de la création. Alors évidemment, nous n'avons pas d'évidence scientifique de l'existence de ces autres plans, parce que la science se déploie dans le monde physique, dans le monde naturel qui est par lui-même apparemment suffisant - il est auto-explicatif d'un certain point de vue. Même si on peut s'interroger sur l'origine des lois qui l'ordonnent, parce que, effectivement, les lois de la physique permettent d'expliquer le monde, mais d'où viennent les lois de la physique ? On ne sait pas, peut-être que ça vient justement d'un niveau supérieur, de sorte que c'est Dieu qui a imposé les lois dans la nature pour ordonner le monde. Alors voilà que le monde physique, le monde naturel est juste un plan d'un ensemble beaucoup plus vaste, et le croyant donc a évidemment une connaissance du monde naturel dans lequel il se déplace, mais il dit aussi qu'il peut avoir par moments une connaissance d'autres niveaux de réalité, parce qu'il a dans la prière, dans la fréquentation des textes sacrés, dans la pratique de l'amour, de la charité, il a la perception d'autres niveaux de réalité qui sont très forts et très puissants, et toutes les expériences des mystiques convergent pour dire que l'être humain est capable de beaucoup plus que de la simple compréhension rationnelle du monde naturel qui l'entoure.

François Euvé : Je rappelle que dans l'Écriture dans l'Ancien Testament le verbe 'créer' (en hébreu *bara*) a, dans la très grande majorité des cas, Dieu comme sujet, donc il est très chargé théologiquement. C'est vrai que ce mot de création tend à être employé de manière synonyme pour dire le monde : dans des revues scientifiques on fait des dossiers sur « l'origine de la création ». Le

mot création peut-être employé, mais c'est un synonyme à l'égard du monde. Je pense que c'est un abus de langage. Cet abus de langage est significatif d'une sorte de conception de l'action créatrice de Dieu seulement comme une fabrication de la machine du monde. Effectivement, si c'est ça, la création - on peut distinguer la création comme opération et la création comme production, comme produit - la création comme produit peut être assimilée directement au monde. Mais si on reprend le sens théologique, il faut effectivement distinguer ce qui relève du produit, de ce que l'on peut constater phénoménologiquement, empiriquement, qu'on appellera la nature, le monde, et de ce qui est l'action Divine et ces traces de l'action Divine qu'on appellera à ce moment-là « création ».

Mark Harris : La création a lieu car il y a un créateur, autrement dit, juste en utilisant ce terme on présume qu'il y a un Dieu. La nature est beaucoup plus difficile à définir. Cela veut-il dire : « tout ce qui est dans le monde naturel qui n'est pas humain », ou bien cela veut-il dire tout le monde naturel, ou encore le monde de la science ? Nous ne comprenons qu'une petite partie du monde naturel. Le mot nature est très difficile à définir. Cependant, il est clair que dans la façon que je viens juste d'expliquer, je peux en parler sans avoir à parler d'un Dieu. Ma propre compréhension de ces deux termes est que « création » fait un appel implicite à un Dieu, alors que « nature » est une façon de parler de ce qui n'est pas Dieu sans avoir à faire appel à un Dieu pour l'expliquer. Mais il y a un certain degré de fluidité ici car je pense qu'il est parfaitement légitime, par exemple, de commencer à parler d'une théologie de la nature, et pas d'une théologie de la création qui est une chose différente : une théologie de la nature qui vise en effet une théologie de la science et de comment nous comprenons la science et sa philosophie sous-jacente de naturalisme où le monde naturel est compris en terme de processus naturels. Qu'est-ce que cela signifie de dire cela théologiquement ? Je pense qu'il y a là une tâche positive à entreprendre.

Rafael Martinez : Le concept de création présente une valeur, une force beaucoup plus grande. Le concept de création n'évoque pas seulement la réalité du monde, mais il met le monde en relation avec quelqu'un, le Créateur, et avec la finalité dans laquelle il a été créé, à savoir répandre l'amour de Dieu et que cet amour peut également remonter à la création. La notion de nature, tout de moins dans son acception classique, a elle aussi un sens important, le sens d'une rationalité, de la présence d'éléments de compréhension ayant une signification importante. Mais l'idée de nature en tant que telle n'inclut pas cette relation avec Dieu propre à la création.

Giuseppe Tanzella-Nitti : Si nous voyons le sens même de ces deux mots, en apparence, ils sont opposés l'un à l'autre ... en apparence. Car étymologiquement, la nature veut dire : quelque chose qui « pousse » tout seul. Le mot grec « *phuô* » veut dire « se développer ». Et création veut dire un créateur qui crée donc qui pose quelque chose. Mais cette opposition est juste apparente. Dans la théologie chrétienne de la création, Dieu crée tout dans sa propre autonomie. Donc Dieu en tant que cause première crée des causes, pas juste des effets, mais des causes. Donc il n'y a pas d'opposition entre la nature et la création, mais l'idée de la création ajoute quelque chose de plus à la nature. Nous avons une très bonne expression en théologie, qui est « la nature créée ». Ce n'est pas un oxymore, une nature créée est une nature qui est créée, donc elle est rationnelle, elle a été pensée par un créateur, elle a été créée avec un but, elle contient un message, elle a une autonomie. Donc nous avons la nature mais aussi nombre d'autres caractères qui ne sont pas inclus dans le sens originel de « nature » - non pas qu'ils remplacent ou éliminent ce sens, mais ils ajoutent quelque chose que la nature ne peut pas dire.

Denis Alexander : Pour moi la nature et la création sont en fait la même chose. Augustin a écrit au début du V^e siècle un commentaire très connu sur le Livre de la Genèse qui s'appelle le 'Commentaire de la Genèse au sens littéral', publié en 410 de notre ère. J'aime beaucoup une petite phrase qu'on peut y trouver, lorsqu'Augustin parle des miracles. Il dit que la nature est ce que fait Dieu. Je me souviens toujours de ce slogan, si l'on peut l'appeler ainsi, car je trouve qu'il résume un regard très traditionnel sur ce que veut dire la création dans la théologie chrétienne. La nature est tout ce qui existe, et tout ce qui existe est la création, c'est la même chose, c'est l'ordre créé et ce à quoi Dieu donne forme. Je crois que les chrétiens comprennent par création tout ce qui existe et qui n'est pas Dieu. Dieu existe et tout le reste qui existe fait partie de l'ordre créé, fait partie de la nature, que ce soit les particules élémentaires, les lois de la nature, la mécanique quantique, les arbres ou les fleurs, tout ce qui existe, ou moi-même, cela fait partie de l'ordre créé. Pour moi donc, la nature ou la création sont la même chose.

La science peut-elle prouver l'existence de Dieu ?

Fabien Revol : Chercher une preuve, des évidences : voilà un discours bien rationnel qui demande des certitudes. Toute démarche scientifique se doit d'être confortée par des preuves et des démonstrations mathématiques. Alors, veut-on aborder la question de la foi en Dieu en ces termes ? La science doit-elle prouver l'existence de Dieu, ou au contraire, son inexistence ? Idéalement, la science doit rester neutre sur ces questions. Et pourtant elles rejaillissent de

manière embarrassante avec le débat contemporain sur l'*Intelligent Design* ou dessein intelligent. Sur la question de la preuve de l'existence de Dieu, les opinions divergent.

Bruno Guiderdoni : Il y a cette tendance dans l'Islam comme dans les autres révélations monothéistes de dire que la raison bien menée doit amener l'homme à la connaissance de l'existence de Dieu. Mais en fait les preuves qui sont avancées sont souvent controversées, elles sont critiquées, donc il n'y a pas à proprement parler de possibilités pour la science de prouver ni l'existence de Dieu ni l'inexistence de Dieu.

François Euvé : La tradition biblique nous dit que Dieu est sans image et sans représentation, donc sans définition. Alors prouver l'existence d'une entité qui n'a pas de définition, c'est déjà difficile. On dirait : « mais quand même, tout un chacun sait que Dieu, c'est un être tout-puissant, omniscient », etc. Le vieux Catéchisme disait, de manière très raisonnable du reste : « Dieu est un pur esprit ». Déjà « un pur esprit » indique quelque chose de bien mystérieux.

Denis Alexander : Je pense que lorsque l'on regarde simplement le monde naturel, lorsque l'on regarde la nature, de nombreuses personnes croient qu'il doit y avoir un Dieu, non comme un argument rationnel mais plutôt comme une intuition. J'ai des amis qui sont athées, un ami en particulier qui est athée. Lorsque j'étais étudiant à Oxford, il faisait de l'escalade dans les montagnes écossaises, et une fin de semaine il est parti faire de l'escalade, et lorsqu'il est revenu la semaine d'après, il m'a dit qu'il en était venu à croire en Dieu. J'ai dit : « C'est intéressant. Que s'est-il passé ? ». J'ai pensé qu'il avait eu une expérience mystique. Il m'a dit que non, qu'il avait escaladé jusqu'en haut d'une montagne, qu'il avait regardé la beauté autour des montagnes et qu'il s'était dit : « Il doit y avoir un Dieu. » C'était tellement beau, tellement merveilleux. Donc je crois que la théologie naturelle peut être, juste à ce niveau, ce sens de la beauté, de l'ordre environnant dans le monde. Mais je crois que nous pouvons aussi apprendre d'autres choses de la théologie naturelle : nous pouvons apprendre des choses de l'ordre du monde, des lois de la nature, le sentiment de consistance, de cohérence. Je crois que nous pouvons être très émerveillés par les mathématiques de l'univers, les mathématiques élégantes sans lesquelles cet univers n'existerait pas, donc ces choses sont vraiment des faits incroyables.

Rafael Martinez : Cela dépend de ce que l'on entend par « prouver ». Bien sûr, si par « prouver » l'on entend une démonstration mathématique, une démonstration comme celles qu'utilise la science, alors non, la science ne

démontre pas l'existence de Dieu. L'existence de Dieu est avant tout une question de foi et se manifeste dans un rapport direct et personnel entre Dieu et l'homme. La science, bien qu'elle ne démontre pas l'existence de Dieu, est toutefois capable de nous fournir de nombreux signes qui évoquent pour nous la nécessité de trouver le fondement ultime de la réalité, c'est-à-dire Dieu.

Mark Harris : De nombreuses personnes dans l'histoire ont suggéré que certains aspects du monde créé prouvaient l'existence de Dieu, je ne suis, personnellement, pas très convaincu de cela. Mais comme je l'ai dit, je pense qu'ils nous donnent de bonnes raisons d'apprécier les travaux de Dieu et ainsi de mieux comprendre ce qu'il a fait en tant que créateur. Et cela m'amène à parler de la théologie de la nature. Les tentatives d'utiliser le monde créé pour suggérer l'existence de Dieu, souvent appelées la théologie naturelle, ou l'argument du *Design* par lequel nous voyons l'évidence de dessein dans le monde, cela suggère l'existence d'un concepteur, là se trouve l'argument. Mais je crois que cela ne nous aide pas beaucoup en fait, à part de montrer tout simplement qu'il y a un émerveillement, il y a un dessein, il y a une élégance dans le monde, mais cela ne pointe pas nécessairement vers Dieu, car la science devient si performante en ce qui concerne la découverte des mécanismes et la compréhension du monde. Mais comme je l'ai dit, ce que nous pouvons faire c'est aller de l'avant et commencer par comprendre la nature théologiquement. Une des choses qui m'intéresse beaucoup et sur laquelle je suis en train de travailler, c'est toute une série de passages dans la Bible qui ne parlent pas seulement des humains faisant l'éloge de Dieu, des merveilles de la Création que nous pouvons voir en science, mais d'autres créatures faisant l'éloge de Dieu. Des passages dans les psaumes, par exemple, qui parlent de montagnes qui chantent avec joie, ou les collines et les arbres en train de battre des mains. Ce sont clairement des métaphores - les arbres n'ont pas de mains avec lesquelles applaudir - mais ce que cela suggère c'est qu'il y a d'autres degrés de sainteté à l'œuvre dans le monde - que souvent nous humains ne reconnaissons pas - le travail de Dieu dans la Création que nous pouvons connaître théologiquement. Je suis intéressé à travailler pour une théologie de la Création en utilisant une compréhension beaucoup plus équilibrée de la Création.

Jean-Louis Léonhardt : Il est impossible de démontrer l'existence de Dieu par la science. Les croyances qu'on a eues ont été désastreuses, je pense au XVII^e, au XVIII^e siècle ; les tentatives antérieures, je les vois beaucoup plus difficilement comme une démonstration. Chez Thomas d'Aquin, cela ne me paraît pas être une démonstration, c'est plutôt une monstration. Donc c'est

beaucoup plus prudent. Pour moi, c'est une évidence qu'on ne peut pas dire que la science démontrerait l'existence de Dieu, d'autant plus que Dieu n'est absolument pas notre objet d'étude. Et même, en ce qui me concerne, je ne fais jamais intervenir Dieu dans mes équations ou dans mes réflexions de physicien ou de philosophe des sciences. Mais je dis simultanément - à l'évidence, on ne peut pas démontrer l'inexistence de Dieu. Ce n'est pas de l'ordre de la démonstration, c'est de l'ordre du croire.

Giuseppe Tanzella-Nitti : Si par « Dieu » nous voulons dire la cause première, si nous voulons dire un principe premier, la fondation d'être de tout, alors la science en tant que telle n'est pas capable d'atteindre cette connaissance par la méthode scientifique. Mais le scientifique, en tant qu'être humain, en tant que personne, qui n'utilise pas seulement la méthode scientifique mais aussi un langage esthétique, un langage moral, un langage philosophique en général, le scientifique est capable, à mon avis, en commençant à observer la nature, même en science, d'inférer la présence d'une fondation, la présence d'une cause première, etc. Mais cette image de Dieu n'est pas l'image complète de Dieu, telle que connue par la Révélation, comme vous le savez.

La science peut-elle aider à comprendre le livre de la Nature dans la perspective théologique ?

Fabien Revol : Il semble qu'il existe des questions auxquelles la science ne puisse pas répondre. Par exemple, pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? Ou encore, pourquoi l'univers est-il si bien arrangé et si bien réglé que la vie puisse apparaître ainsi que la conscience ? Deux postures sont alors envisageables. La posture discordiste relève que ces questions sont posées en termes de pourquoi. Or, les sciences ne peuvent que poser la question du comment, le fonctionnement des choses. La question du pourquoi relève de la philosophie, du discours religieux, mais pas des sciences. Pour la seconde, la posture de dialogue, ces questions sont limites. Sans être proprement scientifiques, elles sont issues de notre vision du monde modelée par les sciences. Vision qui peut aider pour la quête de sens et aider le théologien dans son travail de recherche, en particulier sur le thème de la création.

François Euvé : Teilhard de Chardin aimait bien parler de la mystique de la recherche, montrant que, finalement, la recherche scientifique dépasse largement une quête utilitaire. On peut chercher à perfectionner un mécanisme parce qu'on y trouve de l'intérêt, la quête scientifique dépasse la recherche d'un simple intérêt humain. Il y a quelque chose d'autre qui va plus loin. On

dirait que ce n'est pas le discours scientifique comme tel, l'explication mathématique des phénomènes, qui est le meilleur chemin vers Dieu, mais que c'est la démarche scientifique par elle-même.

Mark Harris : La biologie de l'évolution suggère que Dieu crée la vie, ou que la vie est en devenir par des processus aléatoires, et cela soulève une question : si nous disons que Dieu crée cette vie, alors comment la crée-t-il par le hasard ? Les images traditionnelles ont toujours montré Dieu comme étant le divin donateur d'ordre - l'ordre est quelque chose qui est divin - pas le chaos, le hasard, l'aléatoire, mais une des choses que fait la science, c'est de suggérer que si nous voulons en fait reconnaître Dieu comme étant créateur par la biologie de l'évolution, nous devons comprendre des images de Dieu qui admettent le hasard dans le plan divin. Comment le faire ? Je pense que cela est une question plutôt ouverte en théologie mais c'est de commencer par voir le travail de Dieu dans l'immanence, en nous incluant, le travail intime de Dieu dans la nature, plutôt que juste le Dieu transcendant. Et c'est ce que la science moderne, je crois, a commencé à nous montrer. Nous commençons à reconnaître l'ouverture dans le monde et le fait que Dieu doit aussi travailler à travers des processus de complexité, d'émergence et de hasard, ainsi que par des processus déterminés et sous forme de lois.

Giuseppe Tanzella-Nitti : La science peut aider la théologie dans la connaissance du livre de la Nature, et une meilleure connaissance du livre de la Nature est utile pour une meilleure compréhension du Livre des Écritures Saintes. Il y a un passage intéressant de Saint Thomas d'Aquin dans le deuxième livre de la Somme Contre les Gentils où Thomas d'Aquin raconte : « Quelqu'un dit que nous n'avons pas besoin de bien comprendre la nature des créatures si nous avons une bonne idée de Dieu, une bonne notion de Dieu. » Thomas d'Aquin répond : « Non !, car si vous avez une mauvaise connaissance des choses créées, vous aurez également une mauvaise connaissance du Créateur, donc, afin d'avoir une meilleure compréhension des choses divines, nous devons aussi avoir une bonne connaissance des choses créées. »

Bruno Guiderdoni : La science moderne a dévoilé un panorama fabuleux. Un panorama d'un espace très, très vaste, d'échelles de temps très, très longues, des milliards de galaxies dans l'univers observable peuplées de milliards d'étoiles et maintenant, nous savons, de milliards de planètes. Et ce panorama évidemment a un sens pour le théologien. Le théologien ne peut pas faire comme si ce monde n'existait pas. Ce monde dévoilé par la science nous informe de quelque chose sur la façon dont Dieu agit dans la création. Et si

l'on doit construire une théologie pour le XXI^e siècle, elle doit nécessairement prendre en compte les résultats de la science, ceux de la cosmologie, de la géologie, de la biologie, et le monde qui se dévoile devant nous à travers la science est un monde bien plus extraordinaire que ce qu'on pouvait imaginer peut-être au Moyen Âge, ou il y a encore cent ou deux cents ans.

Philippe Deterre : Je suis de temps en temps interrogé au laboratoire par mes collègues : « Toi qui a une ligne directe, ou soi-disant une ligne directe avec Dieu par les livres ou la tradition, etc., tu ne pourrais pas nous éclairer un peu, parce qu'on n'y comprend rien dans ce bazar. » Surtout en biologie, dans le domaine où je suis, c'est quand même très énigmatique, il y a beaucoup d'inconnu. Si c'est ça, la réponse est non, je n'ai pas plus de lumière, comme chrétien (puisque'on parle de théologie là), je ne vais pas à la rencontre de Dieu quand je vais à la rencontre de mes cellules ou de mes résultats. C'est l'inverse, c'est Dieu qui nous pousse à y aller.

Jean-Louis Léonhardt : Il n'y a pas de perspective théologique dans la science. Il y a des scientifiques - je pense à Teilhard de Chardin, par exemple - qui étaient et scientifiques et « théologiens ». Pas très développé quand même, parce que sa culture n'était pas très forte dans le domaine, mais il avait une perspective théologique, et je n'ai aucune crainte de lire un homme comme Teilhard de Chardin, mais je ne le lis plus du tout comme un scientifique et encore moins comme un philosophe des sciences. Il est théologien, il a le droit de parler du Point Oméga, il a le droit de prendre des notions théologiques et de les appliquer dans son domaine, moi je n'ai aucun état d'âme. Mais ce n'est plus de l'activité scientifique.

Denis Alexander : Quand on passe à la théologie en tant que description d'autres traits du caractère de Dieu, si vous préférez, pourrions-nous dire par exemple que Dieu est amour juste en regardant autour de nous l'ordre créé, l'ordre naturel, la nature ? Je crois que nous pourrions en avoir quelques indications. En tant que biologiste, lorsque je regarde l'évolution de tous les organismes biologiques, tous font appel à la collaboration, ils utilisent l'altruisme d'une forme ou d'une autre en prenant soin au moins des leurs, parfois même prenant soin d'autres espèces aussi. Il y a donc beaucoup de coopération dans l'ordre naturel. Donc je pourrais deviner que Dieu est peut-être un Dieu d'interaction, un Dieu de relation, un Dieu intéressé par la coopération. Cela serait une supposition juste en regardant l'ordre naturel.

Quelle philosophie au service de la lecture du livre de la Nature ?

Fabien Revol : La connaissance scientifique est une connaissance parmi tant d'autres. L'art comme la peinture, la littérature ou la musique, disent quelque chose de vrai sur le monde, sur la nature. De même pour la philosophie ou pour le discours religieux. Et si Dieu se donne à connaître dans les œuvres de la nature, alors pourquoi exclure la démarche scientifique comme un moyen parmi d'autres d'avoir accès à cette connaissance ? Il existe plusieurs façons de mettre science et théologie en dialogue. Ce dialogue doit passer par la médiation d'une philosophie. Toute la difficulté réside dans le fait de trouver la bonne démarche philosophique pour ne tomber ni dans le concordisme, ni dans le discordisme. Les grandes théories à l'origine de notre culture, de notre vision du monde, ont-elles laissé une place à la nature, une place à Dieu, ou ont-elles mis l'homme au centre de tout en fermant les yeux sur le monde naturel ?

Rafael Martinez : Oui, la philosophie est absolument nécessaire pour révéler, pour montrer la présence de Dieu au sein de la nature. Quel type de philosophie ? Ce doit être une philosophie ouverte à la signification totale de la réalité, ouverte aux dimensions de la réalité qui dépassent les aspects purement matériels ou quantitatifs. Une philosophie qui soit capable de voir le monde dans la perspective de la personne humaine tout entière et de la vocation du sens dont est porteuse la personne humaine.

Denis Alexander : Quel type de philosophie ou de compréhension peut rapprocher ces deux domaines ? Je voudrais dire tout d'abord une philosophie cohérente, une philosophie qui réunit les différentes parties ensemble pour produire une histoire cohérente. Je crois que le problème avec de nombreuses philosophies modernes est qu'elles sont très fragmentées, elles divisent la connaissance en morceaux. Personnellement je recherche toujours une philosophie qui réunit les différents morceaux, qui n'est pas fragmentée. Mais beaucoup de philosophies traitent le monde, l'univers comme un puzzle où tout est fragmenté en petits morceaux du puzzle. Donc je souhaite réunir ces petits morceaux du puzzle. Pour être honnête, en tant que chrétien, je pense que le théisme chrétien réunit ces morceaux du puzzle, il raconte une histoire cohérente de telle façon que les différents morceaux du puzzle s'emboîtent pour créer une histoire logique et rationnelle.

François Euvé : Les philosophies antiques en général sont assez sensibles au cosmos. Que ce soit Aristote surtout, Platon dans une moindre mesure, même le thomisme était sensible à ça, le stoïcisme évidemment est sensible à ça. Dans les philosophies plus modernes, c'est inégal, on ne va pas passer en

revue toutes les écoles possibles et imaginables - certaines écoles anglo-saxonnes (je pense à la philosophie du Process de Whitehead) peuvent apporter des éléments intéressants. Bergson est évidemment un auteur pertinent et ceux qui se réclament de lui. On peut trouver dans les différentes écoles philosophiques des aides à cela, même s'il faut reconnaître que les philosophies plus récentes de la deuxième moitié du XX^e siècle étaient peut-être moins sensibles aux termes de la nature que des philosophies un peu plus anciennes. Mais je pense qu'on peut en trouver sans trop de difficulté.

Jean-Louis Léonhardt : L'art, il me paraît, est une approche incomparablement plus proche de la possibilité de connaître cette nature, une approche beaucoup plus existentielle. Je vais parler de moi, je ne peux parler que comme cela. J'aime les rochers et j'ai une relation avec la nature, j'aime voir le coucher du soleil dans les montagnes et beaucoup moins au bord de la mer. Avec cette expérience-là, que je ne saurais bien exprimer parce que je ne suis pas poète, mais si j'étais poète, je trouverais les mots pour le dire. Donc là, il y a encore une expérience fondamentale de la nature, et là on peut trouver quelque chose d'un lien avec le Dieu de Jacob ou le Dieu d'Abraham, parce que la Bible nous parle continuellement de la nature, mais elle nous en parle en termes poétiques d'abord. Et toujours, il ne faut surtout pas la lire comme un livre scientifique. Le but de la science pour moi n'est plus le dévoilement de Dieu dans la nature, quelque chose comme ça. Au bout de mes instruments il est trop clair que je ne trouve jamais Dieu, et si je le trouvais, j'aurais une peur pas possible.

Giuseppe Tanzella-Nitti : Je répondrai qu'il n'y a qu'une philosophie. Tout ce qui n'est pas philosophie est idéologie. Une bonne philosophie, la seule philosophie que je connaisse, est une philosophie ouverte au mystère, une philosophie qui ne veut pas clore toutes les questions en donnant une réponse à tout, en remplissant toutes les brèches. Une bonne philosophie doit être ouverte à une Révélation, à quelque-chose que nous ne pouvons pas comprendre avec notre esprit car nous sommes limités. Si nous voulons clore, si nous voulons fournir une réponse à tout, nous prenons le risque d'aller vers une pensée idéologique ; ce risque est très présent dans toute l'histoire de la philosophie. Par exemple, de nombreux philosophes mettent un mot sur le principe premier en lui donnant un nom : « le principe premier est la matière, le principe premier est l'esprit, le principe premier est une idée, le principe premier est la raison », mais tous ces contextes philosophiques prennent le risque de mettre une chose créée, une chose limitée, à la base de leurs systèmes. Une bonne philosophie est une philosophie, d'après Wittgenstein,

qui monte toutes les marches d'un escalier mais qui ensuite laisse les escaliers ; notre langage nous fait ensuite aller jusqu'aux dernières marches, pour être ouvert au mystère à la fin de notre escalade.

Denis Alexander : La nature était une sorte d'intermédiaire entre Dieu et le monde créé que nous étudions en tant que scientifiques.

Bruno Guiderdoni : Quand les scientifiques regardent ce livre ils ont l'impression qu'il a été écrit dans une écriture qui est celle des lois de la nature, des lois qui sont profondément mathématiques.

Giuseppe Tanzella-Nitti : Cette révélation de Dieu dans la nature, aux regards des écritures sacrées, s'adressait à tout le monde.

François Euvé : Ce n'est pas tant le discours scientifique comme tel qui est le meilleur chemin vers Dieu que la démarche scientifique par elle-même.

La métaphore du « livre de la Nature » : quelques références historiques

François Barriquand¹

Selon le Psaume 18, la Création parle de Dieu. Mais ce n'est pas avec des mots :

« Les cieux proclament la gloire de Dieu, le firmament raconte l'ouvrage de ses mains. Le jour au jour en livre le récit et la nuit à la nuit en donne connaissance. Pas de paroles dans ce récit, pas de voix qui s'entende ; mais sur toute la terre en paraît le message et la nouvelle, aux limites du monde. »

La métaphore du « livre de la Nature » ne se trouve pas dans la Bible. La Bible n'invite pas davantage à utiliser la métaphore du « livre de la Révélation » d'une manière systématique. Elle ne constitue d'ailleurs ni un seul livre, ni deux (l'Ancien et le Nouveau Testament), ni trois (en ajoutant l'ensemble des écrits « deutérocanoniques »), mais environ 70 (jusqu'à 77 ou 78 selon le canon orthodoxe). Parmi ces livres, certains se réfèrent à d'autres ouvrages dont l'existence, dans le cas l'Apocalypse, est essentiellement symbolique. Le livre de l'Apocalypse mentionne en effet l'existence d'un ouvrage scellé dont le contenu est révélé à Jean. Selon Richard Bauckham :

« Le contenu du rouleau n'est pas que les fidèles chrétiens doivent souffrir le martyre ou que le martyre sera leur victoire : ces points sont suffisamment clairs en 6, 9-11 ; 7, 9-14. La nouvelle révélation [contenue dans le rouleau] est que leur témoignage fidèle et leur mort seront le moyen de la conversion des nations du monde. Leur victoire n'est pas simplement leur propre salut d'un monde voué au jugement, comme le chapitre 7 pourrait le laisser entendre, mais le salut des nations². »

Dans le but d'ouvrir encore davantage les usages possibles de la métaphore du livre en théologie, citons les paroles de **Jeanne d'Arc** (c. 1412-1431) rapportées par le chevalier d'Aulon :

¹ Prêtre, membre de l'équipe des directeurs du Séminaire des Carmes, enseignant à l'Institut Catholique de Paris, docteur en physique.

² R. Bauckham, *La théologie de l'apocalypse*, Cerf, 2006, p. 96-104.

« Mon Seigneur a un livre dans lequel onques nul clerc n'a lu, tant soit-il parfait en cléricature »³

Selon Dieter Groh⁴, l'usage le plus ancien de la métaphore du « livre de la Nature » en théologie chrétienne apparaît sous la plume d'Évagre le Pontique (346-399), qui en attribue l'origine à **Antoine du désert** :

« L'un des sages d'alors vint alors trouver le juste Antoine et lui dit : comment peux-tu tenir, ô père, privé que tu es de la consolation des livres ? Celui-ci répondit : mon livre, ô philosophe, c'est la nature des êtres, et il est là quand je veux lire les paroles de Dieu⁵. »

Évagre le Pontique lui-même développe une idée similaire dans sa lettre à Mélanie :

« Dieu, par amour, a fait de la Création un intermédiaire, comme avec des lettres... De même que quelqu'un qui déchiffre des lettres perçoit, à travers leur beauté, la puissance et l'aptitude de la main et du doigt qui les ont écrites, ainsi que l'intention de leur auteur, celui qui pose son regard sur la Création avec discernement aperçoit la main et le doigt du Créateur, ainsi que son intention, qui n'est autre que son amour⁶. »

Un peu plus tard, **Augustin d'Hippone** établit, pour la première fois peut-être, un parallèle binaire entre *Écriture* et *Nature* :

« Que l'Écriture te serve de livre pour que tu puisses entendre cela ; que toute la terre te serve de livre pour que tu puisses le voir. Ceux qui ont appris à lire peuvent lire dans les collections de textes. Celui qui est sans éducation peut lire dans le livre du monde entier⁷. »

Cependant, le recours à la métaphore du « livre de la Nature » demeure très parcimonieux durant les périodes patristique et scolastique. Il est frappant de constater que **Thomas d'Aquin** (1224/5-1274), qui a longuement médité la question de l'articulation entre nature et grâce, n'en fait aucun usage. Certes, il reconnaît que chaque créature est en quelque sorte une « parole » du Créateur, mais ceci n'implique pas que l'ensemble de ces paroles constitue un « livre » structuré à la manière humaine :

³ Déposition du chevalier d'Aulon, conseiller du roi, intendant de Jeanne.

⁴ Dieter Groh, "The Emergence of Creation THEology, the Doctrine of the Book of Nature in the Early Church Fathers in the East and the West up to Augustine". In : *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*, Peeters, 2005, p. 32.

⁵ Évagre le Pontique, *Praktikos* (c. 397), Sources Chrétiennes 171, p. 695.

⁶ Évagre le Pontique, *Lettre à Mélanie*. Traduction en français tirée de la traduction anglaise citée par P. Groh.

⁷ Saint Augustin, *Ennarationes in Psalmos*, à propos du Psaume 45.

« La création ne peut pas être dite “verbe” à proprement parler, elle est plutôt la voix du Verbe ; de même en effet que la voix manifeste la pensée, de même la création manifeste l’art divin. C’est pourquoi les Pères assurent que par son seul Verbe Dieu a dit toute la création. Les créatures sont donc comme des paroles exprimant l’unique Verbe Divin⁸. »

Ce n’est qu’à partir du XV^e siècle que la métaphore du « livre de la Nature » prend peu à peu son essor, jusqu’à devenir une sorte de lieu commun, tout particulièrement, mais non exclusivement, dans le monde anglican. Le catalan **Raymond Sebond** (c. 1385-1436) inaugure ce tournant. Pour lui, l’étude du « livre de la Nature » ne se justifie plus seulement par l’intérêt porté à son auteur, mais par la « science » qu’il renferme :

« Dieu nous a donné deux livres, celui de l’universel ordre des choses ou de la nature, et celui de la Bible. Cestuy-là nous fut donné premier, et dès l’origine du monde, car chaque créature n’est que comme une lettre, tirée par la main de Dieu. De façon que d’une grande multitude de créatures, comme d’un nombre de lettres, ce livre a esté composé, dans lequel l’homme se trouve, et en est la lettre capitale et principale. Or, tout ainsi que les lettres, et les mots faicts des lettres font une science, en comprenant tout plain de sentences et significations différentes, tout ainsi les créatures jointes ensemble et accouplées l’une à l’autre emportent diverses propositions et divers sens, et contiennent la science, qui nous est nécessaire avant tout autre⁹. »

Un peu moins de deux siècles plus tard, la métaphore du « livre de la Nature » accompagne les écrits de Kepler et Galilée. **Kepler** (1571-1630) envisage sa vocation de savant comme un véritable sacerdoce au service du contenu du premier livre confié à l’humanité :

« Puisque nous les astronomes, nous sommes les prêtres du plus grand Dieu en ce qui concerne le livre de la Nature, il nous incombe d’être attentifs, non à la gloire de nos esprits, mais plutôt, par-dessus tout, à la gloire de Dieu¹⁰. »

Parallèlement, en Italie, le fondateur de l’Accademia dei Lincei **Federico Cesi** (1585-1630) encourage ses pairs à s’adonner à l’étude et la contemplation de ce livre :

« È necessario ben leggere questo grande veridico et universal libro del mondo – osserva Cesi – ; è necessario dunque visitar le parti di

⁸ Thomas d’Aquin, *Sentences* I d. 27 q. 2 a.2 qc. 2 ad.3.

⁹ Raymond Sebond, *La théologie naturelle ou le livre des créatures*, préface, traduction M. de Montaigne.

¹⁰ Johannes Kepler, *Lettre à Herwath de Hohenburg*, 26 mars 1598.

esso et essercitarsi nello osservare et sperimentare per fondar in questi due buoni mezzi un' acuta e profonda contemplazione, rappresentandoci il primo le cose come sono e da sé si variano, l'altro come possiamo noi stessi alterarle e variarle¹¹. »

Galilée (1564-1642), membre de l'Accademia dei Lincei depuis 1611, adhère pleinement à un tel programme de travail intellectuel. Il insiste d'une manière célèbre, incisive, sur le lien entre le « livre de la Nature » et la géométrie :

« La philosophie est écrite dans ce livre gigantesque qui est continuellement ouvert à nos yeux (je parle de l'Univers), mais on ne peut le comprendre si d'abord on n'apprend pas à comprendre la langue et à connaître les caractères dans lesquels il est écrit. Il est écrit en langage mathématique, et les caractères sont des triangles, des cercles, et d'autres figures géométriques, sans lesquelles il est impossible d'y comprendre un mot. Dépourvu de ces moyens, on erre vainement dans un labyrinthe obscur¹². »

L'usage intensif de la métaphore du « livre de la Nature » en Angleterre ira de pair avec l'importance accordée par l'anglicanisme à la théologie naturelle. On rencontre abondamment cette métaphore dès le XVI^e siècle, notamment dans l'ouvrage majeur de **Richard Hooker** (1554-1600), *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, rédigé selon le désir de la reine Élisabeth I. Cet ouvrage a servi à établir un certain nombre de repères théologico-politiques auxquels tous les courants de l'anglicanisme, y compris le puritanisme, ont pu adhérer. Dans la perspective de R. Hooker, la promotion de la théologie naturelle (ainsi que celle de la Bible) présentait le grand avantage de proposer en partage des données de fait *a priori* plus consensuelles que les questions disputées de théologie ou de philosophie :

« It sufficeth therefore that Nature and Scripture do serve in such full sort, that they both jointly, and not severally either of them, be so complete, that unto everlasting felicity we need not the knowledge of any thing more than these two may easily furnish our minds with on all sides; and therefore they which add traditions, as a part of supernatural necessary truth, have not the truth, but are in error¹³. »

¹¹ *Del natural desiderio di sapere et Institutione dei Lyncei per adempimento di esso*, in *Federico Cesi e la fondazione dell'Accademia dei Lincei. Mostra bibliografica e documentaria*. Napoli, 1988, p. 114 ss.

¹² Galileo Galilei, *Il Saggiatore* ; traduction française de Christiane Chauviré, *L'Essayeur*, Les Belles-Lettres, Paris, 1980.

¹³ Richard Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* I,15,1.

À la croisée des chemins, la Nature

Jean-Michel Maldamé¹

La nature parle-t-elle de Dieu ? La question peut sembler étrange pour qui ignore que toutes les cultures instituent une relation entre l'homme et le monde qu'il habite. Cette relation apparaît depuis les origines dans les arts, de la confection des outils à l'habitat, mais plus encore dans les grottes ornées par nos ancêtres. Pour les esprits religieux, le visible est porteur d'un message traduit par les signes où l'on voit aujourd'hui du sacré. Beaucoup ont pensé que ce dialogue était aboli par l'essor de la science moderne. On constate aujourd'hui qu'il revient en force, non plus dans une religion dominante, d'origine biblique, mais dans une grande diversité de perspectives religieuses. Ainsi aujourd'hui paraît une multitude de chemins. Nous voici donc comme des randonneurs à la croisée des chemins. Plusieurs voies s'ouvrent et rien n'est écrit d'avance sur des panneaux indicateurs. Comment discerner la route qui les mènera au terme de leur marche ? À la croisée des chemins, nous consultons nos cartes. Or une carte ne devient lisible que si elle est orientée. Cette métaphore signifie qu'à la croisée de nos interrogations sur les sciences et la culture, pour nous orienter, il nous faut organiser nos connaissances grâce à des concepts fondamentaux. Parmi eux, en tout premier lieu, se trouve le terme de nature. Au sens habituel, ce terme désigne ce qui se présente comme un donné premier, ce qui est déjà-là.

Les analyses qui suivent ne sont rien d'autre qu'une manière de considérer les chemins de la vie, de la pensée et de la science, pour choisir le meilleur. Le meilleur, parce que, choisi au bon moment, il nourrit et renouvelle le projet d'atteindre le but. Le concept de nature est un choix parmi d'autres ; il nous faut donc le situer parmi d'autres qui, comme lui, disent ce qui est donné et qui ne fixent pas des limites *a priori* pour aller à l'universel. C'est-à-dire au « tout », en grec *ta Panta*. Il nous faudra ensuite préciser ce qu'il advient de ce

¹ Dominicain, doyen émérite de la Faculté de philosophie, professeur à la Faculté de théologie de l'Institut Catholique de Toulouse, membre de l'Académie pontificale des Sciences.

terme dans le cadre d'une confession de foi et enfin d'en explorer et d'en évaluer la richesse. Cette exigence apparaît dans les grands mythes fondateurs. À l'origine de notre culture, dans des grands récits, Hésiode rapporte la formation du ciel et de la terre, des vivants et des humains. Le propos d'Hésiode entend saisir tout ce qui se donne à voir et à penser dans un processus de génération universelle². Cette approche mythologique a été remise en cause par l'essor de l'esprit rationnel et critique, celui des philosophes. Ceux-ci ont mis en œuvre deux mouvements articulés : l'un par la connaissance des faits concrets et des éléments fondamentaux, l'autre par voie d'abstraction pour accéder à un savoir abstrait et universel³.

1. Le Tout

Le souci de rendre raison de la totalité des éléments a conduit l'esprit dans des considérations marquées par le fait de scruter le donné de l'expérience humaine et de l'insérer dans un réseau d'interactions ou de causes. Les premiers philosophes privilégiaient un élément du monde : la terre, le feu, l'eau, l'air... Leurs analyses ne pouvaient répondre à la question du tout ; aussi, avec Platon, Aristote et les stoïciens, elles ont laissé place à une conceptualisation plus large, celle de la science ayant recours à trois termes que nous présentons maintenant : cosmos, nature et monde.

1.1. Le cosmos

Une première réponse a été donnée avec le terme devenu classique : *cosmos*. À partir de l'expérience esthétique de l'ordre et de l'harmonie, le terme *cosmos* était une manière de dire le tout. Dire le tout comme *cosmos* répondait à la démarche de la quête des savants : parce que le monde est bien ordonné, il peut être compris comme une totalité soumise à des lois universelles. Ainsi est née une démarche dans laquelle le souci de l'unité était premier. L'esprit postulait un accord entre toutes les parties du tout. Les lois qui régissent le ciel sont aussi celles qui régissent la terre, si diverses soient-elles, les lois qui régissent l'esprit régissent les phénomènes matériels. Une grande unité naissait de cette intuition. La science moderne en est le fruit. Que

² « Avant tout est né Chaos, puis Terre aux larges flancs, assise sûre à jamais offerte à tous les vivants, ainsi qu'Amour (*Éros*). De Chaos naquirent Érèbe et noire Nuit. Et de Nuit, à son tour, sortirent Éther et Jour. Terre, elle, d'abord enfanta un être égal à elle-même, capable de la couvrir tout entière, Ciel (*Ouranos*) étoilé, qui devait offrir aux dieux bienheureux une assise sûre à jamais » (*Théogonie*).

³ *Les Débuts de la philosophie des premiers penseurs grecs à Socrate*, textes édités, réunis et traduits par André Laks et Glenn W. Most, « Ouvertures bilingues », Paris, Fayard, 2016.

font Galilée, Kepler et Newton, sinon dire, selon l'image popularisée de la chute de la pomme, que les planètes et les astres suivent les mêmes lois que les objets de l'expérience commune - des lois dont les mathématiques rendent raison ? Que fait Maxwell en fondant l'électromagnétisme, sinon unifier deux champs de la physique ? Que fait Einstein, quand il passe de la relativité dite restreinte à la relativité généralisée, en écrivant l'équation fondamentale de la cosmologie moderne, sinon renouer avec la notion de *cosmos*⁴ ? La transcription de la notion de tout en *cosmos* est fondatrice de la culture. Le terme de *cosmos* est employé aujourd'hui dans la perspective où les mathématiques sont devenues le langage de la science.

L'importance du terme *cosmos* est confirmée par les perspectives actuelles de la cosmologie scientifique⁵. Le terme « univers » est communément employé par les scientifiques. Formé sur le terme « un », il garde le sens de totalité unie par des lois. Le sens du terme évolue⁶. En effet, depuis plus d'un demi-siècle, la connaissance scientifique de l'univers repose sur le modèle standard qui admet une « singularité initiale ». La connaissance des premiers instants de son développement a invité à avoir recours à la physique quantique. Celle-ci montre que plusieurs solutions peuvent être apportées aux équations fondamentales sans s'exclure ; cela a conduit à forger le concept de « multivers » ; celui-ci permet d'affirmer la singularité de « notre univers » et la possibilité d'existence d'autres « univers ». Cette ouverture théorique est une manière de se donner pour objectif de l'étude « le tout »⁷ à partir d'une étude qui privilégie le formalisme mathématique, grâce auquel l'esprit accède à des certitudes avant même que soient données les possibilités d'une vérification expérimentale⁸. Si le primat des mathématiques est confirmé, la question philosophique reste ouverte : Comment penser ce tout⁹ ? Répondre à cette question invite à avoir recours à un autre concept, celui de nature.

⁴ Jacques Merleau-Ponty, *Cosmologie du XXe siècle*, Paris, Gallimard, 1965.

⁵ La cosmologie peut être : 1. Une représentation géométrique de l'univers à grande échelle ; 2. Une construction théorique expliquant les structures et interactions physiques ; 3. Une construction théorique permettant de réduire toutes les études à un type fondamental.

⁶ Le mot « univers » est formé de deux termes. D'abord, « uni » signifie un et donc désigne l'unité ; ensuite « vers » vient du verbe latin *vertere* se tourner, converger. Ainsi l'univers est le fruit d'une « conspiration » de tous les éléments à participer à une même unité. Cette perspective s'est effacée aujourd'hui.

⁷ John D. Barrow, *La grande Théorie. Les limites d'une explication globale en physique*, Paris, Flammarion, 1996.

⁸ Comme le montre la confirmation du modèle standard en 1965.

⁹ Est-ce une théorie de tout, une théorie du tout ou une théorie unitaire ?

1.2. La Nature

Il est une autre manière d'accéder à l'unité. Elle n'est plus liée à la mise au premier rang de l'idéalisation mathématique. Elle est fondée sur l'étude plus concrète du monde des vivants. Son point de départ est le constat que les êtres sont en devenir. Pour le dire, un terme a été choisi ; il reprend le verbe qui signifie naître, *phuein* ; à partir de lui, s'est formé le mot *physis*, qui dit ce qui advient dans un processus continu de formation¹⁰. Le latin traduit le grec avec le verbe naître, *nascor* ; celui-ci a pour participe *natus*, « ce qui est né », ou plus généralement : ce qui est inscrit dans un processus où paraît du neuf, par analogie à une naissance. *Natus sum* signifie « je suis né », mais plus largement « je prends mon origine, je proviens »¹¹. Or dans une naissance, il y a deux aspects. Le premier, qui est obvie, est que la naissance est le commencement de la vie. Le second est plus abstrait : la naissance manifeste une identité, car l'être qui continuera de vivre sera le même¹².

La notion de nature introduit alors une série de questions : La nature est-elle un résultat ou bien l'expression d'un dynamisme inscrit à l'intime de l'être ? Parler de naissance, en effet, n'est-ce pas reconnaître, outre une présence, la puissance génératrice des éléments eux-mêmes, leur aptitude à durer dans l'être ? Parler d'identité n'est-ce pas chercher des règles et des lois qui fondent une permanence ? La notion de nature prise au sens général permet de tenir deux exigences : celle de l'identité et celle du dynamisme qui fondent la permanence et la fécondité. C'est dans ce sens qu'est apparu le terme de genèse. Cette démarche est éclairée par l'histoire des sciences, où l'on voit

¹⁰ La notion de *physis* a changé de sens au fil du temps. Toutes les études du terme le note. En particulier, Pierre Hadot qui écrit : « Le terme désigne l'action exprimée par le verbe *phyesthai* : naître, croître, pousser, soit son résultat. L'image primitive évoquée par ce mot me semble être celle de la croissance végétale : c'est à la fois la pousse qui pousse et la pousse qui a fini de pousser. La représentation fondamentale qui s'exprime dans ce mot est donc celle d'un surgissement spontané des choses, d'une apparition, d'une manifestation des choses résultant d'une spontanéité. Mais peu à peu on va imaginer une puissance qui produit cette manifestation. » (Pierre HADOT, *Le Voile d'Isis*. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature, « NRF-essais », Paris, Gallimard, 2004, p. 35-36).

¹¹ Cf. André Pelicier, *Natura. Étude sémantique et historique du mot latin*, Publications de la Faculté des lettres de Montpellier, PUF, 1966.

¹² Tableau de signification

<i>Natura</i>	{	1. Naissance comme premier instant	{	a. Un événement
				b. La totalité donnée
	{	2. Naissance comme manifestation (dans la durée)	{	a. Une identité permanente
				b. Un dynamisme

comment le sens du terme nature demeure quand la science s'unifie autour d'un nouveau paradigme¹³. C'est le cas aujourd'hui avec la place centrale de la théorie de l'évolution qui domine non seulement le tracé de l'histoire des vivants, mais la cosmogénèse et l'anthropologie.

Le terme de nature désigne l'ensemble des êtres ; ceux-ci forment l'ensemble donné à l'étude du scientifique et du philosophe. Il désigne aussi ce qui caractérise chaque être et répond à la question de son identité. Le terme de nature a un sens général et aussi une multiplicité de sens particuliers quand il s'applique aux sciences de la matière, aux sciences de la vie, aux sciences de l'homme et même à la théologie. Dans cette diversification, le terme de nature garde la notion qu'il a depuis l'origine, celle d'ordre exprimé par une loi. Cette notion est essentielle dans la mesure où la loi n'est pas extérieure à la réalité étudiée, car elle en structure le déroulement dans le temps et le déploiement dans l'espace.

La question qui ouvre sur nos perspectives est de savoir si la nature atteste, voire exprime, une intention qui la traverse et qui la fait aller de l'avant vers son achèvement.

1.3. Le monde

Une autre philosophie domine aujourd'hui ; elle ne s'inscrit ni dans l'héritage platonicien qui fonde la cosmologie, ni dans l'héritage aristotélien qui est dans la biologie. Elle s'enracine dans la subjectivité qui caractérise la pensée occidentale, où l'esprit est attentif au fait que la connaissance objective n'est pas celle du sens commun qui identifie la perception sensible immédiate avec la chose-même. Pour cette tradition, les mathématiques sont le fruit de la pensée et non l'abstraction de formes présentes dans la nature. La physique est une « modélisation » ; le terme « modèle » dit que le savoir scientifique est précaire et qu'il ne peut prétendre dire ce qui est réellement ; la biologie est une approche de la vie qui reste au-dehors des possibilités de saisie expérimentale. La notion employée pour dire le tout est celle de « monde¹⁴ ». On parle de « monde » pour dire des ensembles culturels (le monde des lettres, le monde des arts, le monde des sciences, le monde des religions...) ou

¹³ Cf. Werner Heisenberg, *Physique et philosophie*, trad. fr., Paris, Albin Michel, 1971 ; Alexandre Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1971.

¹⁴ Francis Wolff, *Dire le monde*, Paris, PUF, 1997. Rémi Brague, *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999 ; Aristote et la question du monde. *Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Paris, PUF, 1988. Emmanuel Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, 2000.

cosmologiques (pluralité des mondes...). Cette ouverture montre que, dans cette vision de la réalité, un « monde » est l'ensemble de tout ce qui est perçu et pensé, analysé et construit par l'esprit. Celui-ci s'émerveille de la correspondance entre ce qui est pensé et ce qui est ensuite vérifié.

La totalité apparaît alors comme un horizon aux deux sens du terme. D'abord, l'horizon ne cesse de se déplacer avec celui qui marche et s'ouvre toujours plus loin devant lui. Ensuite, l'horizon est ce qui dans un tableau permet de mieux voir le portrait ou la scène représentée. Le terme « monde » désigne un ensemble non clos de représentations où l'esprit humain mène son aventure d'exploration de lui-même et de tout ce qui contribue à son existence. Cette perspective n'est pas limitée aux sciences humaines. Elle se développe aussi en physique fondamentale, comme la physique quantique qui a renoncé à la formulation traditionnelle des énoncés et à la description des objets de sa recherche, pour réaliser une visée d'universalité.

Au terme de l'examen de ces trois termes, une remarque s'impose. Si on reconnaît légitime cette quête de la totalité, il résulte logiquement que s'il y a un « tout » qui contient toutes choses comme ses « parties constituantes », il ne peut y en avoir plusieurs¹⁵. Donc ce tout est singulier. Il ne saurait y en avoir d'autres. Ainsi la question de la totalité renvoie à celle de singularité et donc d'unité. Les trois grands concepts d'univers, de monde ou de nature permettent de penser la totalité ; ils sont présents d'une manière ou d'une autre dans la pensée commune. Ils ne se limitent pas à un simple constat ; ils sont le fruit d'une quête de l'esprit qui ne se contente pas de l'apparence et qui est le fruit de la déduction, de l'argumentation et donc d'un souci d'unification des éléments constitutifs. En quel sens ?

2. La question de Dieu

La notion de nature est porteuse d'une exigence d'intelligibilité. Celle-ci suppose le recours à une conceptualisation qui en assure l'unité. Cette exigence est dite par la notion de loi, qui prend acte que les objets et les événements qui constituent l'univers sont pris dans un processus de perpétuelles transformations, dont l'enchaînement implique des liens de

¹⁵ La question de la totalité a été étudiée par Christian Godin, *La Totalité*, six volumes, Paris, Champ Vallon. Respectivement : *Prologue : pour une philosophie de la totalité*, 1997 ; t. I : *De l'imaginaire au symbolique*, 1998 ; t. II : *Les Pensées totalisantes*, 1998 ; t. III : *La Philosophie*, 2000 ; t. IV : *La Totalité réalisée : les arts et la littérature*, 1997 ; t. V : *La Totalité réalisée : les sciences*, 1999 ; t. VI : *La Totalité réalisée : l'histoire*, 1999 ; *Épilogue*, 2000.

dépendance. Ce constat fait que l'on parle alors de cause et d'effet - de manière à répondre aux questions du pourquoi et du comment.

2.1. Dieu cause suprême

L'intelligibilité de la nature suppose le recours à la notion de loi ; au-delà du constat de la régularité, pour rendre raison des événements, il faut avoir recours à la notion de cause. La nature est comme un tissu de causes et d'effets qui s'enchaînent, s'entrecroisent et ne cessent de coopérer. L'intelligence des faits suppose la mise en ordre de cet entrecroisement et donc la conviction de l'existence d'un ordre entre les diverses causalités. Certaines sont structurelles tandis que d'autres sont occasionnelles. Certaines sont permanentes et universelles, d'autres sont occasionnelles ou locales... Le réseau des causes est donc différencié.

Plus encore, le réseau des causes est interactif, en ce sens que selon l'adage aristotélicien, « les causes sont causées » dans une intrication qui fait la difficulté du travail scientifique - comme il apparaît lors des crises et des révolutions scientifiques¹⁶. Il est toujours difficile de mettre en lumière la cause principale, celle dont l'action est décisive dans le processus. La démarche de l'esprit (tant dans les sciences que dans la philosophie) consiste à chercher la cause dont dépendent les autres causes. La tradition philosophique parle donc de « cause première » et de « cause seconde ». Dans cet univers hiérarchisé, les causes sont actives par la vertu de la cause principale.

C'est dans cette perspective que la philosophie d'Aristote s'est développée selon une exigence de dépassement. Après la physique, science de la nature (*physis*), doit advenir une reprise qui se donne pour objet non seulement la vérification du processus de compréhension de la nature, mais la quête du fondement de son unité. Cette démarche est qualifiée de « philosophie première » ; elle cherche à accéder au principe universel de ce qui se donne dans la diversité.

Ainsi s'ouvre une quête de sagesse, entendue comme savoir unifié et unifiant par ses principes et ses observations. Le chemin part de ce qui est objet d'expérience et d'explication scientifique. Il est une ascension vers une explication unifiée de toute la nature. Au terme de la démarche rationnelle, sont exclus les récits mythologiques considérés comme invraisemblables. L'esprit cherche donc une cause première. Dans toutes les cultures, on

¹⁶ Les notions devenues classiques de « révolution scientifique » et de « paradigme » présentées par Thomas Kuhn illustrent bien la difficulté de cette mise en perspective des diverses actions causales.

l'appelle Dieu. Le mot est écrit avec une majuscule, car il est considéré comme unique, dans son irréductible singularité. La singularité de cette cause première étant requise pour justifier l'unité de la nature. C'est ainsi que naît l'affirmation monothéiste. Il existe un être parfait qui est cause des autres êtres¹⁷. Cette reconnaissance s'enracine logiquement dans la considération de ce que nous avons vu comme « totalité » et plus précisément dans le prolongement de la notion de nature.

Ce cadre général de pensée ne se fait pas selon le même style. La théologie classique a mis en ordre les diverses voies suivies dans la tradition avec une vision hiérarchisée des causalités selon l'adage que « le plus ne peut sortir du moins ». Le manuel de théologie écrit par saint Thomas d'Aquin, *La Somme de théologie*, en distingue cinq¹⁸, selon leur enracinement : le mouvement¹⁹, l'efficacité²⁰, la contingence²¹, l'éminence²² et la finalité²³. Je ne les reprends pas, car je préfère m'enraciner dans la science actuelle pour discerner plusieurs modèles.

2.2. Modèles

Si la visée intellectuelle fait l'unité de la démarche rationnelle inaugurée par les philosophes grecs, elle prend plusieurs visages selon leur point de départ : une certaine manière de considérer la nature.

2.2.1. Modèle mécanique

Un premier modèle s'inscrit dans la tradition fondée par Archimède²⁴.

C'est chez lui que l'on trouve les fondements de la mécanique : l'action de tous les êtres de la nature se fait à partir du travail de l'artisan et des outils

¹⁷ Ceci n'exclut en rien que les êtres soient causes dans le processus de production de la nature.

¹⁸ *Somme de théologie*, première partie, question 2 : « L'existence de Dieu », article 3 : « Dieu existe-t-il ? ». On omet hélas de dire que Thomas d'Aquin mentionne une sixième dans le prologue du *Commentaire de l'évangile de Jean* : la voie mystique ou apophasique.

¹⁹ Selon la philosophie d'Aristote, toute passivité suppose un principe actif supérieur pour agir.

²⁰ Selon la physique d'Aristote, toute action suppose un principe efficient.

²¹ Selon la métaphysique d'Aristote, « ce qui est » suppose une source de son être plus qualifiée que lui ontologiquement.

²² Selon la philosophie de Platon, toute qualité participée suppose une réalisation éminente.

²³ Selon la biologie d'Aristote, tout vivant n'existe que selon une finalité qu'il reçoit.

²⁴ L'importance de ce modèle a été soulignée par Maurice Clavelin, *La Philosophie naturelle de Galilée*, Colin, Paris, 1968, pour situer la fondation de la science classique.

qu'il a construits : câble, levier, roue, poulie... Ces instruments permettent l'exercice de la force pour le meilleur effet. Les phénomènes s'expliquent en termes de « force » ou d'action. Cette philosophie préside aux travaux de Galilée, mais aussi ceux de Descartes, Laplace, et dans la physique classique à celle des cours de mécanique rationnelle. La nouveauté s'explique par l'action sur un substrat disponible, malléable ou ouvert sur un état nouveau. Je qualifie ce modèle de « mécanique ». Ce modèle est celui que l'on trouve dans la philosophie scolastique médiévale ; il est aussi chez Leibniz et chez Newton. Il a dominé la pensée providentialiste du XIX^e siècle européen.

Le chemin est alors une remontée de l'effet à la cause selon une hiérarchie, puisqu'il y a plus de capacités d'action dans la cause que dans l'effet. On remonte ainsi une échelle de puissance et d'action. Cette perspective est facile à suivre. Elle ne suffit pas. La démarche repose sur un autre principe qui n'est pas d'ordre expérimental dans le champ de l'action. La difficulté est l'objection faite à la pertinence de la démonstration : la chaîne des causalités pourrait être infinie, ce qui empêcherait de conclure. Le principe est que la démarche se doit, d'être réaliste et s'attache à une considération explicitement métaphysique concernant le réel. Le réel doit être au sens fort du terme : il n'est pas seulement une nature, mais une existence. La réalité de l'existence des effets atteste la réalité de l'existence de la cause, même si celle-ci se trouve hors de toute saisie ou compréhension directe.

2.2.2. Modèle vitaliste

Un autre modèle est dû au point de départ : le monde des vivants. Leur considération invite à considérer que les causes mécaniques ne suffisent pas à leur explication scientifique. Le vivant doit se comprendre grâce au concept de finalité. En effet l'étude de la formation d'un être vivant montre la nécessité d'introduire un principe de finalité, car c'est en fonction de l'état ultime que s'ordonnent, s'enchaînent et se déroulent les étapes de la formation du vivant. Il y a une orientation vers une réalisation optimale. Le rapport au temps est à l'inverse de ce qui se passe dans le processus de production mécanique.

Le principe de finalité est compris par analogie avec l'action humaine. Dans l'action humaine, il y a un projet. C'est-à-dire que le processus de réalisation est précédé par une certaine vision de ce qui sera plus tard et que c'est en fonction de cette vision que les diverses étapes sont disposées et les moyens et matériaux sont choisis. Avant que le processus de fabrication soit mis en œuvre, le projet préside à l'action. Il y a donc une intelligence qui pense, prévoit et organise le devenir du vivant de manière à ce qu'il atteigne la

plénitude de ses capacités. Lui-même ne pouvant exister avant d'avoir été formé.

Le raisonnement s'applique à toute la nature qui est non seulement sous le regard de Dieu, mais dans sa prévision. Même le hasard ne lui échappe pas, car il prévoit aussi ce qui échappe à la logique du déroulement de l'opération.

Cette philosophie se retrouve chez Aristote et dans les cosmogonies liées aux philosophies de l'histoire, chez des auteurs comme Bergson, ou encore Teilhard de Chardin.

2.2.3. Modèle esthétique

Je qualifie d'esthétique le troisième modèle qui s'inscrit dans la perspective platonicienne. Pour Platon, le vrai n'est pas dans la réalité sensible, mais dans la forme parfaite de l'idée ou idéal qui transcende tout ce qui est. La valeur est dans la participation à l'idéal : unité, vérité, beauté, justice, amour... La nature est intelligible ou belle parce qu'elle participe à la perfection de l'idéal. Les pesanteurs liées à la matière, la résistance au changement ou inertie, l'opacité... sont réelles. Le fait que les objets du monde matériel soient accessibles à l'intelligence et aux sentiments de joie ou de bonheur atteste leur participation à la figure idéale. La connaissance est donc le mouvement de l'esprit qui passe de ce qui est imparfait à la forme parfaite. La démarche cognitive prend appui sur l'expérience sensible et sur l'étude scientifique, pour aller plus avant. Elle remonte à l'idéal réalisé dans sa plénitude où ce que notre esprit laborieux peine à accorder se trouve réalisé dans la simplicité, la pureté, la transparence et la beauté.

Cette démarche privilégie les lois abstraites qui disent l'harmonie, la simplicité, l'accord entre le nombre pur et le résultat de la mesure. Primauté du chiffre et de l'élégance de la démonstration ! La nature apparaît comme le développement d'un ordre et la science l'art de la prévision. La mathesis est le sommet de l'esprit scientifique. L'esthétique est au rendez-vous des technologies les plus pointues.

La perspective est paradoxalement confortée aujourd'hui par la théorie du « chaos déterministe » qui confirme l'universalité de cette vision idéale de la nature. L'imprévisible se ramène à des causes rationnelles. Paradoxalement, la vision romantique se fonde non sur l'esthétique de l'ordre commun, mais sur la manifestation paradoxale d'un ordre supérieur dans les phénomènes de la nature. Le philosophe et le poète s'accordent à employer le terme « sublime »

au sens de ce qui permet de franchir la barrière du fini et déchire le voile des conventions et des habitudes²⁵.

Ces trois modèles sont présents dans notre culture. Souvent latents, ils opèrent plus qu'il ne paraît. Il importe de reconnaître qu'ils restent dans la généralité et ne disent pas grand-chose de Dieu. C'est en explicitant le sens du terme Dieu que l'on verra poindre d'autres questions, celles dont il sera question dans nos débats.

2.3. Notion de création

Les trois termes pour dire le tout : *cosmos*, nature ou monde, sont à l'articulation de la science et de la philosophie. Ils font partie du langage commun. Il existe un autre terme pour dire le tout : le terme création, dont il importe de rappeler qu'il est spécifiquement chrétien, lié au monothéisme strict issu de la Bible.

2.3.1. Ex nihilo

La notion de création est spécifiquement chrétienne. Elle est présente dans la Bible, mais sa conceptualisation n'y est pas achevée. Elle le fut au II^e siècle de notre ère chrétienne. Le terme a été précisé dans la confrontation avec le paganisme du temps. Cet élément polémique permet de bien comprendre l'utilisation de la formule qui est habituellement employée à contre-sens : création *ex nihilo*, qu'on traduit maladroitement par « faire à partir de rien ». En effet, le souci des théologiens chrétiens était d'écarter deux affirmations présentes dans la mythologie et dans la cosmologie hellénistique. D'abord, il faut entendre l'expression en son entier ; elle parle de Dieu en précisant que son action se fait *ex nihilo sui et subjecti*, ce que l'on peut traduire par « à partir de l'absence de Soi (la substance divine) ou d'un sujet (préexistant à l'action divine) ». Cette expression écarte deux situations. La première est que l'acte créateur serait un prolongement de l'être divin, une sortie de soi, une expansion de son être dans l'espace et le temps. Les Pères ont dit que l'action créatrice n'est pas une aliénation de l'être divin, au sens strict du terme « aliénation », devenir autre, mais un don gratuit pour fonder un monde autre face à soi, autre d'une altérité radicale ; ce n'est pas une génération, ni même une émanation. La seconde situation écartée est la préexistence d'un donné primitif qui aurait été transformé : le chaos ou le tohu-bohu primitif, la *materia prima* des scolastiques ou l'espace-temps vide de la science de l'âge classique.

²⁵ Cf. Pierre Hadot, *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Paris, Gallimard, 2004, Sixième partie : « L'attitude orphique ».

Cette théologie s'oppose aux grands récits religieux qui racontent l'avènement du monde ; elle corrige même le premier chapitre de la Genèse.

L'élaboration théologique explicite la manière dont le processus humain de fabrication peut être analysé et appliqué à Dieu moyennant l'introduction du moment négatif explicité par l'expression latine *ex nihilo sui et subjecti*. L'action humaine est une action de transformation. Un donné premier est présent ; il est repris, travaillé, réorganisé... et ainsi prend une forme nouvelle. Cette action permet l'apparition d'une nouveauté. De cette activité humaine on retient qu'il faut de l'intelligence, de la volonté, du désir, de la force, et l'application dans le temps. On écarte les limites liées à la finitude impliquée dans les données premières.

2.3.2. Œuvre de sagesse

La notion de création est universelle ; c'est une manière de dire l'origine de tout ce qui est, sans préjuger des représentations ou des connaissances acquises. C'est une manière de désigner la totalité. Si elle recoupe les autres, elle donne un éclairage spécifique qui n'est pas le fait des termes *cosmos*, nature ou monde.

Dans la théologie chrétienne, la notion de création hérite des textes de sagesse de la Bible plus que de la Loi et des Prophètes. La création est comprise comme une « œuvre » ou plus prosaïquement une « production ». Or dans l'expérience humaine entre l'artisan ou l'artiste et l'œuvre produite, il y a une certaine ressemblance, selon l'adage « le style c'est l'homme ». Puisque la création est l'œuvre d'un Dieu sage, son œuvre porte la marque de sa sagesse, la Sagesse par excellence. Les théologiens développent les conséquences de la marque divine dans le monde - diversement, selon les diverses écoles de théologie qui s'accordent cependant sur trois points.

Le premier est que le Dieu unique fait une œuvre qui porte la marque de l'unité. Les termes de *cosmos* et de nature sont revisités en ce sens. Le deuxième est que si Dieu est bon, le monde porte la marque de sa bonté. Cela conduit à reconnaître que le monde est bon par nature et que le mal n'est pas ontologique - tel est le combat contre le manichéisme et la gnose. Le troisième est que le monde est une œuvre d'intelligence et donc structuré selon un ordre accordé à la raison. Il y a des lois de l'univers qui constituent l'horizon du travail scientifique. Celui-ci est assuré de son fondement, même si le processus de connaissance reste ouvert et si la nature garde encore bien des secrets.

Corrélativement à cette déduction, la théologie légitime sa démarche inductive. Le spectacle du monde donne à connaître quelque chose de son auteur. C'est l'affirmation du livre de la Sagesse, reprise par Paul qui fonde la théologie naturelle : quelque chose de Dieu peut être connu à partir du monde créé, comme le dit saint Paul aux Romains²⁶.

2.3.3. Autonomie

Une conséquence importante pour la rencontre entre science et foi apparaît ici : l'autonomie de la création par rapport à son auteur. La plupart des difficultés actuelles reposent sur ce point. La notion de fabrication, au fondement de la notion biblique de création, ne suffit pas à rendre raison de toutes les questions théologiques qui lui sont liées. Il faut la compléter par une autre notion, celle de don. Le terme relève d'une autre thématique que la fabrication qui est une œuvre par laquelle l'artisan se réalise lui-même.

La création est un don. Or un don est le fruit d'une pure générosité, c'est-à-dire sans retour et sans contrepartie, dans la mesure où c'est le bien de celui qui le reçoit qui prime. Penser la création comme don est le corrélat de la reconnaissance de sa plénitude : Dieu ne crée pas par besoin ou pour compenser quelque manque. C'est aussi reconnaître l'autonomie de la création. Elle existe par elle-même selon sa propre richesse d'être. Elle est !

Reconnaître cette consistance de l'être atteste que la référence à Dieu ne prend pas la place de l'explication rationnelle, scientifique en premier lieu. C'est pourquoi, la célèbre phrase de Laplace disant qu'il n'avait pas eu besoin de faire référence à l'action de Dieu pour construire son système du monde, n'est pas une déclaration d'athéisme. C'est un refus de reprendre à son compte les propos de Newton dans le célèbre scholie des *Principia mathematica philosophiae naturalis*. Newton faisait face à l'angoisse née de la perspective ouverte par les lois de l'attraction universelle ; Newton imaginait que tous les astres pourraient s'effondrer les uns sur les autres et qu'ainsi l'univers deviendrait un magma informe ; aussi il a ajouté que Dieu a eu soin de disposer les astres à des distances telles que cela ne puisse avoir lieu. Ayant établi mathématiquement que l'orbite des planètes est une position d'équilibre stable, Laplace n'a que faire de cet argument. Il ne nie en rien que Dieu soit le créateur. Il récuse que Dieu agisse comme une force de la nature parmi les autres et au même plan. Il agit autrement. Il respecte les lois de la nature qu'il

²⁶ « Ce qu'il y a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses [Dieu] œuvres, son éternelle puissance et sa divinité » (*Rm* 1, 20 ; cf. *Sg* 13, 1-9 ; *Si* 17, 24-29).

pose en créant les astres. L'action de Dieu ne fausse pas les lois de la nature ! Cela vaut en deux domaines : la liberté et la question récurrente du hasard.

Le terme « hasard » est un des plus équivoques qui soit, dans la mesure où il désigne d'abord ce qui contredit l'idéal de connaissance quand ce qui advient de manière fortuite reste imprévisible ou imprédictible. S'il dénote une limite de la connaissance humaine, il caractérise la manière dont les êtres interagissent, puisque toute action physique, chimique ou biologique suppose des « degrés de liberté ». C'est un aspect de leur autonomie²⁷. Le caractère aléatoire des événements est lié à l'intrication complexe et non formalisée des actions et interactions. C'est un donné inhérent à tout ce qui advient. Le hasard est dans la structure causale du monde. Comme tel, il n'infirmé ni ne valide l'affirmation de l'existence de Dieu ou de son action au cours du temps.

Il en va de même pour la liberté humaine. La liberté est le caractère de la conduite humaine responsable. Elle est créée. Elle est donnée réellement. Puisque le don de la création est un vrai don, la liberté humaine est réellement donnée. Il ne s'agit pas d'une liberté absolue, mais d'un caractère spécifique de l'action pour l'humanité, à l'entrecroisement de l'intelligence et de la volonté. La définition de la liberté étant elle-même fruit de la liberté, il est clair que Dieu ne l'impose pas comme un fardeau, mais comme une richesse. Pour cette raison, si la notion de création apporte une dimension nouvelle, elle n'impose pas une vision du monde. Il y a plusieurs chemins.

3. Chemins vers Dieu

La notion de création n'écarte pas le sens des notions d'univers, de nature ou de monde et la recherche de la totalité et de la singularité. Elle ouvre même des chemins nouveaux fondés sur une expérience spécifique où l'humanité occupe une place centrale.

3.1. Démarche existentielle : paradigme pascalien

Un des fondateurs de la science moderne est Pascal. Par ses travaux sur le vide, un point névralgique de la physique d'alors, il a réfuté l'enseignement d'Aristote à l'Université. Si tout le monde s'accorde à reconnaître que Pascal valorise la méthode expérimentale, peu reconnaissent qu'il développe une critique métaphysique du projet scientifique. En bonne logique, il constate qu'il n'y a pas d'ultime référence interne au savoir, puisque les axiomes

²⁷ La référence au hasard est un argument pour ceux qui imaginent que Dieu imposerait des comportements à des êtres dont il fausserait le fonctionnement. C'est le contraire de l'idée de création qui dit le fondement de l'autonomie dans l'être.

fondamentaux ne sont pas démontrables à l'intérieur d'une science. L'inachèvement du savoir scientifique est inévitable. Considérant la science nouvelle, il constate : « Toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiatement ou immédiatement, et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes, je tiens pour impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans connaître les parties²⁸. » Telle est la limite du savoir. Le propos est on ne peut plus actuel pour les physiciens. Deux faits le montrent clairement. Le premier concerne la théorie du tout. Celle-ci entend donner une explication cohérente et unifiée de tous les phénomènes ; le souci d'unifier est un des moteurs de la recherche. De même qu'Einstein a su unifier l'expression des forces de gravitation et de l'électromagnétisme, de même qu'Abdus Salam a unifié les interactions électromagnétiques et faibles, la recherche tente d'unifier les quatre interactions fondamentales distinctes : gravitationnelle, électromagnétique, forte et faible. L'horizon du savoir est ouvert... Il demande une refonte générale des concepts sur un horizon de totalité. Le second fait concerne l'infiniment petit. La confirmation expérimentale de la réalité du « boson de Higgs²⁹ » a été présentée comme l'achèvement du modèle standard concernant le plus intime de la « matière ». Ce résultat étant acquis, il apparaît que l'établissement avéré du tableau des éléments fondamentaux est loin d'être le terme de la recherche. La connaissance de ce boson valide et confirme un état du savoir en physique ; elle n'achève en rien la recherche pour unifier quatre conceptualisations de la physique : l'électrodynamique quantique, la chromodynamique quantique, la théorie électrofaible pour l'unification des interactions électromagnétique et faible, la modèle des quarks pour la physique des particules³⁰. Le vertige qui prend l'esprit du chercheur devant ce déploiement des questions peut inviter à suspendre le jugement et, à la manière de Kant, considérer qu'il y a là une « aporie », une question indécidable, et à réserver son jugement. L'attitude de Pascal est différente. Elle apparaît dans le texte célèbre dit habituellement « les deux infinis ». Pascal dit avec éclat ce qui est à l'horizon de toute quête d'unité et de totalité. Il ouvre l'esprit dans une démarche fondatrice de notre modernité.

Le premier mouvement concerne l'infiniment grand : « Que l'homme contemple donc la nature entière dans sa haute et pleine majesté [...]. Tout le

²⁸ Blaise Pascal, *Pensées*, « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, Paris, Gallimard, 2000, p. 613.

²⁹ Question : pourquoi l'avoir appelé « la particule de Dieu » ?

³⁰ John Barrow, *La grande Théorie : les limites d'une explication globale en physique*, Paris, Flammarion, 1996. Cf. *L'Espace-temps quantique. Le rêve contrarié de grande unification de la théorie du tout*, « Voyages dans le cosmos », Paris, RBA, 2017.

monde visible n'est qu'un trait imperceptible dans l'ample sein de la nature. Nulle idée n'en approche ; nous avons beau enfler nos conceptions au-delà des espaces imaginables, nous n'enfantons que des atomes, au prix de la réalité des choses. » Le mouvement se conclut par l'impératif : « Que l'homme étant revenu à soi considère ce qu'il est au prix de ce qui est. [...] Qu'est-ce que l'homme dans l'infini ? »

Une seconde étape consiste à explorer l'infiniment petit, à l'échelle de ce qui commençait à être perçu au microscope :

« Pour lui présenter un autre prodige aussi étonnant, qu'il recherche dans ce qu'il connaît les choses les plus délicates [...]. Que divisant encore ces dernières choses, il épuise ses forces en ces conceptions, et que le dernier objet où il peut arriver soit maintenant celui de notre discours. Il pensera peut-être que c'est là l'extrême petitesse de la nature. Je veux lui faire voir là-dedans un abîme nouveau. Je lui veux peindre non seulement l'univers visible, mais l'immensité que l'on peut concevoir de la nature dans l'enceinte de ce raccourci d'atome ; qu'il y voie une infinité d'univers, dont chacun a son firmament, ses planètes, sa terre, en la même proportion que le monde visible ».

La démarche ne se conclut pas par le mépris de la science, mais par un retour à soi : « Car enfin qu'est-ce que l'homme dans la nature ? Un néant à l'égard de l'infini, un tout à l'égard du néant, un milieu entre rien et tout, infiniment éloigné de comprendre les extrêmes³¹. »

La science est alors une propédeutique à une autre démarche : celle qui s'interroge sur l'être humain. Tel est l'effet paradoxal de l'essor de la science classique : renvoyer le philosophe au souci de soi. C'est le doute méthodique de Descartes, c'est la distinction de Kant entre le phénomène et le noumène... C'est aussi la manière dont la philosophie des sciences enseignée à l'Université est devenue une épistémologie et a cessé d'être une « philosophie de la nature ». C'est dans cette perspective que se sont avancées les philosophies dites existentialistes. Leur chemin est d'interroger la science non pas sur ses résultats mais sur sa démarche. Le chemin est exemplaire dans les théologies qui se fondent sur l'expérience religieuse. Dans la pensée européenne, Bultmann reste la figure exemplaire de cette démarche³². La connaissance de la nature est le fondement d'une démarche d'interprétation. Cette attitude libère la lecture du texte biblique dont on concède la caducité ou

³¹ *Op. cit.*, p. 609-610. Pour l'unité entre connaissance scientifique et démarche philosophique, cf. Pierre Mesnard, *Pascal. La clé du chiffre*, Paris, La Table Ronde, 2007, nouvelle édition.

³² Cette tradition est développée par Paul Tillich, *Théologie systématique*, t. I, *Raison et révélation*, Paris, Cerf, 2000.

le caractère symbolique sans dommage aucun pour le croyant. Elle a une autre conséquence ; elle ferme la voie traditionnelle qui enracine la reconnaissance de Dieu et de son action dans la nature - à l'école de saint Thomas.

3.2. Chemin de communion

Une autre voie s'ouvre dans une perspective toute contraire à celle de Pascal ; c'est un retour à ce qu'il convient d'appeler une philosophie de l'immanence et de la communion. Elle apparaît dans la tradition philosophique qui représente sans doute le bien commun des religions qui aspirent à la communion. Cette perspective trouve son expression dans une tradition philosophique qui croise le christianisme : la pensée stoïcienne. Celle-ci hérite du sens classique de *physis* en grec. Le terme s'enracine dans la pratique médicale attentive à la naissance ou dans l'observation des vivants. On parle de « la naissance de » - c'est-à-dire que l'on considère une réalité générale (une population) ou particulière (un individu). Puis on considère ce qui dans ce vivant est en lui « de naissance », ce qui lui est congénital, ou la manière dont il est constitué ou la totalité de ce que l'on appelle aujourd'hui un organisme. Le mot devient général ; il désigne le processus de formation ou son résultat global. Le mot désigne chez Aristote le principe intérieur de la transformation ou du devenir : un principe immanent. Comment penser cette immanence ? Quel est ce principe immanent ? Il est clair que pour un esprit scientifique, la nature est structurée par des lois et donc que le principe qui la meut est rationnel ; il préside au cours de l'évolution et donc englobe tout le processus. Ce principe d'unité et de dynamisme est appelé par les stoïciens « âme du monde » et ils lui donnent les traits du divin. Ainsi Sénèque écrit : « Qu'est-ce que la Nature, sinon Dieu lui-même et la raison divine immanente au monde en sa totalité et en toutes ses parties³³. » La référence au divin permet d'assurer la confiance des esprits rationnels, en premier lieu les juristes et les scientifiques, en la légitimité du travail de la raison et dans le fondement de lois universelles et d'une rationalité à découvrir. Elle permet la personnification de la nature. On parle de *natura parens*, la Nature-mère. Cette dénomination permet la sacralisation de la nature. Là encore les chemins sont divers.

Il y a une manière religieuse de procéder. En effet, toutes les pratiques religieuses ont un rapport avec le sacré et donc avec les forces cachées de la nature³⁴. Nous retrouvons cette perspective dans le succès des thèmes censés

³³ Sénèque, *Des Bienfaits*, IV, 7, cité par Pierre Hadot, *op. cit.*, p. 43.

³⁴ Voir l'ouvrage fondamental de Mircea Eliade, *Histoire des religions*, Paris, Payot, 1989.

provenir d'Orient, dont la lecture montre que ce n'est que la transposition dans un langage alternatif de la tradition stoïcienne. Le rapport religieux à la nature se caractérise par le retour au langage du sacré. L'écologie en donne des exemples. Un signe de ce retour au sacré se voit dans l'attention à la magie. On fait aujourd'hui grand cas des travaux inédits de Newton sur la magie... C'est le retour à la tradition d'Hermès Trismégiste, par-delà la rupture de la science moderne (avec Descartes) qui sépare l'humanité et la nature³⁵.

Une autre perspective peut être qualifiée de spiritualiste. La rationalité immanente à la nature est comprise non seulement comme raison, mais comme sagesse. Le terme de sagesse est repris pour dire que la raison n'est pas seulement la rationalité exprimée par les sciences, mais vision unifiée et globale qui inclut la notion de finalité. C'est ainsi que l'on reconnaît une intention inscrite dans le commencement. Le débat sur le principe cosmologique anthropique le montre bien. L'interprétation forte assume toutes les dimensions de la Mère-nature qui sait ce qui est le meilleur pour ses enfants et le pose dès le commencement - par le *fine tuning*. Cette sagesse se dévoile dans le cours de l'évolution. On peut développer cela dans une perspective spiritualiste, comme le fait Trinh Xuan Thuan, dans son parcours ; parti de la rationalité scientifique en cosmologie, il a introduit des éléments religieux³⁶. Le possible attesté par la science est vu comme le champ ouvert pour une spiritualité aux dimensions du *cosmos* en jouant avec finesse sur l'ambivalence du terme « sens » qui dit à la fois la direction et la signification.

3.3. La poésie

Une autre manière est celle de l'approche poétique du monde³⁷. La science est une voie rationnelle qui s'oppose à celle de la poésie qui dénonce la réduction de la connaissance au formalisme mathématique. L'œuvre emblématique sur ce point reste celle de Goethe où dans son *Traité des couleurs* il montre que l'approche de Newton est celle de l'analyse, mais qu'au terme de ce déploiement des parties, l'unité est perdue. Et avec l'unité, ce qui a du prix et de la valeur pour la vie humaine. Cette tradition à la source du

³⁵ Sur ce point, voir Maurice Merleau-Ponty, *La Nature*. Notes. Cours du Collège de France, « Traces écrites », Paris, Seuil, 1995, chap. 2 : « La nature, comme idée d'un être tout extérieur, fait de parties extérieures, extérieur à l'homme et à lui-même, comme pur objet ».

³⁶ Trinh Xuan Thuan, *Le chaos et l'harmonie. La fabrication du Réel*, Paris, Fayard, 1998.

³⁷ « À mesure qu'elle faisait face à un monde moins hospitalier, la poésie s'est interrogée de façon toujours plus insistante sur sa propre condition, sur ses pouvoirs et ses limites » (Jean Starobinsky, *La Beauté du monde. La littérature et les arts*, « Quarto », Paris, Gallimard, 2016, p. 269).

romantisme se renverse, car la nature n'est pas seulement harmonie des couleurs, elle est aussi rupture, destruction ou encore soumission aveugle à un destin. La limpidité du regard scientifique est interrogée par l'erreur, l'échec, le malheur et le non-sens³⁸.

Dans le texte cité plus haut, après avoir fait éprouver à son lecteur le vertige de la position de l'homme entre les deux abîmes de l'infini, Pascal écrit : « En se considérant soutenu dans la masse que la nature lui a donnée entre ces deux abîmes de l'infini et du néant, il tremblera à la vue de ces merveilles, et je crois que, sa curiosité se changeant en admiration, il sera plus disposé à les contempler en silence qu'à les rechercher avec présomption. » Je retiens de cette phrase le terme « contempler ». Ce verbe caractérise la démarche des Grecs fondateurs de la pensée européenne (Platon, Aristote...), mais aussi de la tradition chrétienne illustrée par les Pères de l'Église. Il désigne un mouvement de reconnaissance de la transcendance, mais aussi la reconnaissance d'une altérité. Dans l'attitude fusionnelle, cette distance est abolie et avec la possibilité de la connaissance et l'acceptation des contradictions internes du concept de nature : voilée/dévoilée, cruelle/bienveillante, destructrice/créatrice avec l'énigme du rapport entre le silence et la parole.

L'attitude contemplative est alors bienvenue, car elle pose l'esprit humain dans sa pleine autonomie. Elle ne se contente pas de reconnaître une aptitude d'observation, de pénétration et d'expression dans un langage clair et précis (qu'il serait simpliste de réduire au formalisme mathématique). Elle suppose un chemin qui commence par se situer soi-même dans l'attitude qui suppose à la fois la disponibilité pour recevoir ce qui se donne à voir et à comprendre, mais aussi la vigilance dans la conduite de sa pensée dont le premier moment est l'attention à ne pas être pris dans la suffisance. C'est la condition même de la pensée que de se situer à bonne distance et de soi et des autres. La connaissance est relation. On le voit dans l'expérience esthétique où la beauté est connue par l'échange qui forme l'esprit humain et lui permet de se déployer³⁹. Michel Henry en donne l'exigence quand il propose une « phénoménologie matérielle⁴⁰ ». Cette attitude déchire le voile de l'ignorance

³⁸ « À quoi bon l'harmonie si la vie est infiniment absente ?... Il faut que l'ombre, la violence, l'épaisseur bannies et refoulées par une esthétique qui réclame la limpidité, puisse faire retour sous une forme tantôt subreptice, tantôt moins déguisée, quoique toujours, s'il se peut, sous la garantie de modèles antiques. » (*Ibid.*, p. 305).

³⁹ Cf. Jean Starobinski : « Il aura fallu que la culture humaine établisse de nouvelles relations avec la nature pour que l'attention s'attache à la beauté du paysage naturel » (*op. cit.*, p. 228) et « La beauté de la nature éveille, mais elle est amère et il faut passer à l'exigence de vérité » (*op. cit.*, p. 230).

⁴⁰ Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*, « Épiméthée », Paris, PUF, 1990.

qui érige le savoir en absolu et s'interdit ainsi de reconnaître sa précarité⁴¹. Elle invite à prendre avec joie et modestie le chemin austère du savoir.

Conclusion

À la croisée des chemins, la nature ! Quels chemins ? Le premier chemin est celui du sens, c'est-à-dire direction et signification. Le deuxième chemin est celui du don, par la reconnaissance d'une donation originaire qui a pour bénéficiaire tout ce qui existe en son être même. Le troisième est celui de la reconnaissance d'une valeur fondatrice, celle de la bonté. Chacun de ces trois chemins a son inverse : l'apologie du non-sens existentiel, la dilution dans le multiple et le fortuit ou enfin dans la cruauté du vouloir être.

À la croisée des chemins, il est alors heureux de pouvoir reconnaître que l'ambition de parler du tout n'est pas de l'ordre du délire quand on emploie les termes de *cosmos*, de monde ou de nature. Plus encore, le considérer comme création pose une transcendance, dont la reconnaissance fait que le discours sur la totalité n'est plus totalitaire. La vie est réconciliée avec l'être. Notre appartenance indéfectible au monde est ouverte sur une réelle indépendance par rapport au cours des choses du monde.

La théologie chrétienne est marquée par une autre perspective, celle qui repose sur l'eschatologie. Le chemin est éclairé par la résurrection de Jésus qui ouvre un avenir nouveau. La résurrection de la chair ouvre sur un monde nouveau. Mais celui-ci ne remplace pas le monde ancien, il l'accomplit. Cet accomplissement permet de surmonter deux difficultés. La première est celle de la lisibilité de ce que l'on appelle « nature », un donné primordial, au sens où il n'est pas l'œuvre de l'industrie humaine. La seconde est la présence du mal. Pour cette raison, il est bon d'entendre l'action de grâce écrite par Paul au terme de sa vie, où il développe les dimensions universelles de l'action de Dieu centrée sur la glorification de Jésus :

« Dieu le Père nous a arrachés à l'empire des ténèbres et nous a transférés dans le Royaume de son Fils bien-aimé, en qui nous avons la rédemption, la rémission des péchés. Il est l'Image du Dieu invisible, Premier-né de toute créature, car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles, Trônes, Seigneuries, Principautés, Puissances ; tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui. Et il est aussi la Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Église : Il est le Principe, Premier-né d'entre les morts, il fallait qu'il obtînt en tout la primauté, car Dieu s'est

⁴¹ L'Affaire Galilée rappelle ce qu'il en coûte d'absolutiser un état du savoir. Le fondamentalisme ne cesse de renouveler cette erreur.

plu à faire habiter en lui toute la Plénitude et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix » (Col 1, 13-20).

Débats

Bertand Soucard. Votre exposé est très précis, trois fois trois. J'aurai des questions pour savoir si les trois parties se recourent, même si manifestement elles ne se recourent pas. Les trois parties avec trois paragraphes sont différentes. Mais je vais poser une question qui apparaissait aussi ce matin. Est-ce que la nature est une voie vers Dieu ou est-ce que c'est une idole ? On a bien vu ce matin qu'entre la position de Jean-Louis Leonard, et celle de Philippe Gagnon et de nos anglo-saxons, il y avait des petits écarts : entre ceux pour qui la nature pouvait être un chemin et ceux pour qui la nature ne pouvait pas être un chemin. C'est vrai qu'avec la position existentielle de Pascal "le silence des espaces infinis m'effraie" finalement on retombe sur le sujet : Qu'est-ce que je fais là au milieu de nulle part ? C'est ça la question. Est-ce que je suis quelque part ou est-ce que je suis nulle part ? Et donc du coup le cosmos n'est pas un chemin, mais un ébranlement pour que le sujet s'interroge. Alors ma question est la suivante : est-ce qu'on peut essayer de voir si entre une position existentielle de Pascal et une position cosmologique plus classique, il y a des points de rencontre ou est-ce qu'il faut maintenir l'opposition, et dire que les deux positions finalement ne se rejoignent pas ? Je ne sais pas si ma question est claire. Je vais la dire autrement. Entre ceux qui refusent que la nature soit un chemin vers Dieu et ceux qui veulent que la nature soit un chemin vers Dieu, est-ce que chacun ne dit pas quelque chose de vrai et en quoi c'est vrai partiellement pour chaque point de vue ?

J.M. Maldamé. Vos questions ouvrent des perspectives que je n'ai pas directement abordées, car mon exposé devait être une introduction aux questions plus précises que vous évoquez. Je prolonge votre citation de Pascal en reconnaissant que le fait même de parler de cosmos, de nature ou de monde, c'est postuler une totalité accessible à la pensée. C'est un acte où s'engage la pensée, comme on le voit dans la fondation de la cosmologie moderne par Einstein. La physique du XIX^e avait écarté l'idée de cosmos, remplacé par un espace-temps abstrait dans lequel se déroulaient des phénomènes locaux. En écrivant une équation de l'univers, Einstein posait comme pensable ou mathématiquement représentable un donné unifié. De même avec le mot « nature ». Dire « nature » est une option : l'esprit humain présuppose et conclut à la possibilité de penser le tout. Cette possibilité n'est pas indépendante de la position du scientifique dans des domaines qui ne sont pas

strictement scientifiques. Ainsi lorsqu'Einstein rejette la cosmologie de Lemaitre (articles de 1927 et 1930), il y soupçonne la présence de la notion de création. Ce faisant, il s'enferme dans un certain rationalisme lié à une certaine conception de l'action de Dieu comme le montre ses difficultés avec l'émergence de la mécanique quantique où les équations écartent le déterminisme de la « physique classique ». À votre question : « La nature est-elle une voie vers Dieu ou une idole ? », je réponds donc : quand je construis la notion de nature, je suis impliqué dans une vision plus large. La notion de nature est prise dans une visée plus globale, celle qui conduit à reconnaître une transcendance ou au contraire celle qui l'écarte parce que la nature se suffit à elle-même. Ce deuxième sens domine actuellement. Pour ma part, je me mets à l'école de Pascal pour dire : j'ai une méthode pour une intelligence d'un Tout, mais le chemin est ouvert. C'est le fruit de ma liberté.

Régis du Vachat. Merci pour cet exposé très éclairant. C'est un commentaire d'abord. J'ai été sensible, à l'aspect contemplation. Einstein quand il faisait son travail scientifique, assez souvent il commençait par jouer du violon, il était sensible à l'harmonie du monde. J'ai le souvenir que, dans un Congrès de Mathématiques appliquées mentionné dans un supplément de Libération, un mathématicien interviewé disait : « Quand j'ai démontré mon théorème, c'est un état de béatitude incroyable et je jouis pendant une heure parce qu'il y a quelque chose à contempler là dedans. » L'autre aspect que je voulais dire, vous avez insisté sur l'aspect don, reconnaissance, est-ce que justement dans l'écologie il n'y a pas une déviation et une forme d'idolâtrie de la nature ?

J.M. Maldamé. Je suis d'accord avec vous : la contemplation est une dimension constitutive de l'exercice de l'intelligence. J'entends cela comme un appel à toujours aller de l'avant, « de commencement en commencement par des commencements qui n'ont pas de fin » selon l'expression des Pères de l'Église. Notre savoir est un commencement pour un aller plus avant. Hélas, les discours scientifiques se tiennent à l'écart de cette perspective. Plus généralement, il me semble nécessaire de dire à toute occasion que nos conclusions sont construites et données « en l'état actuel de nos connaissances ». Ainsi quand cet état actuel des connaissances changera, il sera légitime de dire autre chose, non pas contre mais dans un ensemble plus vaste ou plus profond qui l'intégrera. Cette règle vaut pour l'écologie. Sur ce point, il faut commencer par prendre l'écologie pour ce qu'elle est : une science. Par nature cette science aborde les questions de la gestion des ressources naturelles par les vivants ; elle pointe la notion d'équilibre où l'être humain est invité à prendre sa place. Cette compétence oblige à passer de l'écologie comme science, à l'écologie comme programme politique. Cela implique des valeurs

qui ne sont pas les mêmes pour tous et, pour cette raison, il y a écologie et écologie. Parmi elles, une écologie réagit contre le primat de la technologie ; sa protestation peut être un moteur de progrès pour la science elle-même rendue attentive à la beauté de la vie - ce qui s'accorde à l'exigence de contemplation.

Éric Charmetant. J'ai une question concernant la carte annoncée au début où - si j'ai bien compris le propos - il ne s'agissait pas de prendre position sur les différents chemins proposés à la fin : le vertige, la communion ou l'esthétique. Mais y aurait-il quelque chose à mettre en avant dans ces différentes voies ? Faut-il choisir ces trois voies ensemble ? Ou bien y en aurait-il une à privilégier ?

J.M. Maldamé. Vos questions sont l'objet du colloque dont l'intérêt est de confronter des approches différentes de la manière de voir comment la nature peut ou ne peut pas amener à connaître quelque chose de Dieu : son unité, sa grandeur, sa providence, sa bonté... J'ai employé l'image de la carte et de la croisée des chemins pour nous inviter à habiter notre savoir. Nous sommes de bons randonneurs et nous avons des cartes - entendons : nous avons fait des sciences, une expérience humaine, personnelle, familiale, professionnelle... Ce sont des informations. Que devons-nous en faire ? L'image empruntée est qu'une carte n'est lisible que si elle est orientée. Cette orientation est donnée par le choix que nous faisons en privilégiant tel ou tel sens à la notion de nature et la manière d'y être (vertige, communion ou expérience esthétique). Selon la manière dont nous éprouvons notre manière d'être, les éléments de notre savoir n'ont pas la même portée. N'absolutisons pas la métaphore ; reconnaissons que nous avons le choix de poursuivre la route sur laquelle nous sommes ou d'en prendre une autre. Nous n'y avancerons pas en vérité sans éprouver des sentiments divers qui relèvent de la richesse de notre sensibilité et donc d'instances où règne l'esthétique, la communion ou la peur. L'art du randonneur est d'avancer grâce à la richesse qu'expriment ces mouvements de l'être.

Bruno Thirion. Je n'ai pas encore très bien saisi la différence entre cosmos et création. À savoir que par exemple création, en ce moment, en théologie notamment, dans les encycliques, on parle de création inachevée. Est-ce que l'on pourrait parler d'un point de vue scientifique d'un cosmos inachevé ?

J.M. Maldamé. Le choix de parler de « cosmos » est solidaire du sens que le mot a en grec : une totalité harmonieuse unifiée par des lois. Si le terme dit une totalité, il ne veut pas dire que le savoir humain soit arrivé au terme de la recherche. En tout domaine. Au plan de la théorie, tout cosmologiste sait que le modèle cosmologique qu'il adopte sera un jour assumé dans d'autres modèles.

Au plan de la physique, savoir si le cosmos est spatialement fini ou infini, est une question qui est actuellement ouverte. Elle le restera. De même pour la conception du temps. Un cosmos spatialement borné peut avoir une durée infinie ou inversement. Nous ne pouvons en décider aujourd'hui faute d'observation. Parler d'achèvement c'est une autre perspective. Celle-ci fait référence à un travail et donc à une intention qui préside à une mise en œuvre et à une gestion pour une fin. Cette thématique peut faire le lien avec la notion de création ou de providence. La notion de « création » est à entendre dans son sens purement théologique. C'est un regard spécifique sur la totalité et l'unité de l'univers considéré comme le fruit de la décision de Dieu de le faire exister. Il est important de souligner que ce don de l'être est un vrai don en ce sens que cela donne l'autonomie des créatures - la liberté aux hommes. Les deux mots (création et cosmos) désignent la même réalité en suivant des chemins différents. Il me semble prudent de les distinguer soigneusement et ne pas utiliser le terme de création en cosmologie. Ceux qui le font lui donnent un sens métaphorique.

Philippe Gagnon. Je suis conscient que l'on vous pose des questions abyssales, en effet. Je vous remercie des réponses que vous tentez de nous offrir. Lorsque vous avez un peu détaillé, vous avez passé en revue les modèles. Moi dans un texte que j'ai écrit sur le déterminisme morphique, j'avais fait quelque chose de semblable, introduisant un modèle que j'ai appelé minéral, qu'on pourrait dire mécanique, la croissance de l'entropie, etc., un modèle ensuite biologique, qu'on pourrait dire végétal, de montée, vous avez parlé de vitalistes, puis ensuite il y avait l'esthétique. Vous avez mentionné Heisenberg, c'est vrai que c'est un beau texte, je pensais à Dirac aussi qu'on pourrait invoquer et il y en a d'autres. Moi, ce que j'avais mis comme troisième, c'était plutôt la logique du sacrifice, du renoncement, donc davantage axiologique. Comme vous n'avez pas reculé devant l'intégration de la notion de création, qui pour nous ici est quand même importante, on peut se demander si ce n'est pas quaternaire à la limite, ne faudrait-il pas essayer, pour ressaisir la logique d'ensemble du réel, d'aller encore plus loin que cette notion d'esthétique, et se demander si chez les grands représentants contemporains qui s'y sont intéressés, on ne pourrait pas trouver la notion axiologie, la notion de valeur également.

J.M. Maldamé. Comme le temps était court, je n'ai pas fait de développement spécifiquement lié à l'Évangile. J'avais cependant écrit le texte de saint Paul dit Hymne aux Colossiens ; je ne l'ai pas cité faute de temps - ce texte est à mes yeux fondamental. Pourtant, je suis très réservé sur l'introduction de valeurs morales dans le discours scientifique. Certes si les notions morales de

bonté, de justice doivent se fonder sur le réel, le passage de la science à la morale suppose des médiations ; je suis très réservé sur le fait d'introduire des concepts moraux dans les lois de la nature. La question du mal m'invite à la discrétion dans les considérations sur la Providence.

Marcelle L'Huillier. À propos du "chemin de communion", je l'ai compris comme un chemin de communion qui peut nous amener vers Dieu. L'encyclique *Laudato si'* dit très fortement qu'il y a une communion entre nous tous et avec la nature, Cette communion est aussi un don réciproque. J'aurais bien aimé vous entendre développer ce point.

J.M. Maldamé. La notion de « chemin de communion » est effectivement très importante. Sur ce point que je n'ai pas eu le temps d'aborder, je note l'existence d'une fracture liée à l'essor des sciences. Avant Descartes, l'être humain fait partie de la nature. La science nouvelle de Descartes objective la nature ; cela signifie que l'être humain se place en en vis à vis de la nature ; dans cette position de « maître », il oublie qu'il en fait partie. L'écologie permet de dénoncer cette illusion, voire cette erreur. Elle nous rappelle que l'humanité est une espèce parmi les autres. Le concept d'anthropocène nous signifie qu'étant l'espèce dominante l'humanité doit prendre en compte l'équilibre de la nature dans une attitude de participation et de communion. Je n'ai pas pu développer ce point important, faute de temps. Du point de vue théologique, si nous sommes créés par Dieu, nous avons à prendre notre place dans la nature. Ce n'est pas la place du souverain puisque c'est celle de Dieu. Cette reconnaissance est un des défis auquel nous sommes appelés à répondre de manière nouvelle. La notion théologique de communion et celle de Corps du Christ doit être étendue à la création, comme l'a bien vu Teilhard de Chardin.

Gesché et la théologie naturelle

Benoît Bourguine¹

On m'a demandé de traiter de Gesché et de la théologie naturelle. L'approche de Gesché mérite en effet qu'on s'y arrête parce qu'elle n'est pas seulement adossée à une culture théologique et philosophique exceptionnelle ; elle tient compte de notre manière tout à fait singulière de penser et d'agir, à nous modernes, occidentaux culturellement chrétiens que nous le sachions ou non, et pourtant épris d'un humanisme se méfiant de la transcendance. Gesché a l'art de parler aux « ex- » qui ont tourné le dos au christianisme. Avant de traiter de l'attitude de Gesché, j'aimerais présenter un point de vue sur la théologie naturelle - ce qui est une manière de déclarer mes présupposés - mais en m'attachant à des références dont la plupart sont connues de Gesché - ce qui est une manière de dégager ses présupposés. Voilà qui me dispense d'entrer dans les essais anglo-saxons (Richard Swinburne, Alvin Plantinga) ou francophones (Paul Clavier, Roger Pouivet) les plus récents, inspirés pour l'essentiel de la tradition analytique.

1. La théologie naturelle, hier et aujourd'hui

1.1. À livre ouvert ? Interruption et articulation

D'après l'argument du colloque, la nature est à même de parler de Dieu à *livre ouvert*, elle est susceptible d'en parler à tous, et non pas à quelques élus, et c'est ce que soutiendrait, unanime, « toute la tradition biblique et chrétienne ». Sans doute cette unanimité est-elle discutable. Le livre de la Nature peut-il soutenir cette prétention ? Et puis brusquement, une question vient perturber ce robuste optimisme : « Mais est-ce le Dieu de Jésus-Christ ? » Ce renversement inattendu met le doigt sur ce qui constitue sans doute l'enjeu principal de la théologie naturelle : quelle relation entre le Dieu que l'homme trouve au bout de sa quête et le Dieu qui vient à lui en Jésus-Christ ? Est-ce seulement le même ? Se pencher sur la question de la théologie naturelle comme nous le faisons ce week-end, c'est réfléchir à ce renversement et à cette *interruption*. Il ne faut donc pas s'éloigner de ce point de bascule et

¹ Professeur à la Faculté de Théologie, Université Catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve).

s'interroger sur l'*articulation* entre deux démarches bien distinctes, l'une qui procède de l'homme et l'autre de Dieu.

1.2. Dualité de la théologie naturelle et de la théologie révélée

Car il y a bien dualité de démarches : d'un côté, l'homme laissé aux seules lumières de sa raison, tour à tour hésitant et plein d'audace, mais jamais assuré de sa quête au beau milieu de la nature, à la recherche d'un Dieu inconnu ; de l'autre, un Dieu qui choisit un peuple particulier, Israël, qui tisse patiemment avec lui des liens d'amour, l'éduque à la fidélité au cours du long apprentissage d'une vie en alliance, un Dieu qui lui enseigne qui il est, à savoir son Dieu et le Dieu de tout le cosmos, le Dieu jaloux qui sollicite un amour exclusif, un Dieu qui se fait connaître comme l'Unique, à sanctifier comme tel, c'est-à-dire à mettre à part, à séparer de tout ce qui est dans le monde, afin de se garder par-dessus tout de l'idolâtrie. Le Dieu révélé est l'Autre de tout ce qui est ; il est le Dieu caché, imprévisible, le Dieu vivant et libre. Nous avons donc d'un côté, hors du monde biblique, un homme cherchant par ses propres moyens dans la nature les indices d'une présence, l'écho d'un passage, le reflet d'une intelligence ; de l'autre, il y a dans le domaine biblique le partenaire de l'alliance qui reçoit le commandement de marquer entre le Créateur et le créé un irréductible écart.

Peut-être faut-il nuancer l'argument du colloque quand il soutient que, selon une tradition biblique et théologique unanime, la nature parlerait de Dieu à livre ouvert. Certes le livre de la Sagesse (13, 1-5) ou Paul dans l'épître aux Romains (1, 18-25) parlent bien, en milieu hellénistique, d'une connaissance de Dieu manifestée à partir des choses visibles. Certes Vatican I, dans la ligne d'une longue tradition de pensée attachée au dialogue entre foi et raison, réaffirme que « Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine à partir des choses créées », mais le concile le fait en s'opposant de manière précise au fidéisme et au traditionalisme du XIX^e siècle qui discréditaient gravement le pouvoir de la raison. Le concile s'opposait tout aussi précisément au rationalisme selon lequel la raison pourrait accéder d'elle-même au Dieu qui se révèle. Un concile répond dans un contexte donné à une question particulière : si dans les décisions d'un concile il y a bien un arbitrage qui prétend orienter vers la vérité de la foi, on aurait tort de l'interpréter comme une vérité générale s'appliquant à tous les contextes. Ce serait lui faire dire ce qu'il ne dit pas. Rahner note d'ailleurs que Vatican I ne dit rien de notre condition de créature (*Traité fondamental de la foi* (TFF) p. 93).

1.3. Le piège du sublime

On peut aussi signaler le risque de confondre religieux et sentiment du sublime. Le sublime, c'est le religieux sans la religion, c'est le sujet qui se fonde sur lui-même et s'exalte de la représentation esthétique du monde ou du sentiment de la grandeur de son propre être d'esprit. Ce qui est très différent d'un accueil du don de Dieu dans la foi, très différent d'un être ensemble avec le Christ vivant, auquel on ne plait qu'en renonçant à soi et en portant sa croix qui, seule, nous fait vivre d'agapè. Entre sublime et foi chrétienne, il y a un abîme. Jouir n'est pas aimer. C'est confondre Narcisse et Jésus. S'appuie-t-on sur une dynamique affective d'un sentiment en excès ou sur l'action de l'Esprit de Dieu ? Le sublime est un plaisir mêlé d'effroi, proche du numineux fascinant et terrifiant de Rudolf Otto. Du quiétisme de Mme Guyon et de Fénelon (variante mystique), jusqu'à Chateaubriand (option esthétique) en passant par Kant (pour le registre moral), le christianisme risque gros à s'identifier à ce « religieux dégenéré » selon Vieillard-Baron qui écrit :

« Le sublime devient du religieux dévalué, une religion délavée, où l'authenticité du message chrétien est perdue². »

Pour Chateaubriand en particulier, la sublimité du spectacle de la nature vaut preuve de Dieu au point qu'il confond allègrement religion et sentiment du sublime :

« Le vrai Dieu en rentrant dans ses œuvres a donné son immensité à la nature³. »

À ce prix-là, chacun peut ainsi se fabriquer sa religion, une religion sans dieux, où la subjectivité exacerbée confond le sentiment qui l'affecte avec le religieux, alors qu'il n'en est qu'une dénaturación, aboutissant à une régression.

1.4. Dieu caché dans / par la création

Il faut donc faire état d'une autre tradition à laquelle Gesché s'adosse résolument. Celle-ci situe la position de la théologie naturelle en rapport dialectique avec une affirmation non moins constante et non moins ferme de la tradition chrétienne, qui consonne avec l'expérience commune : la nature ne saurait purement et simplement « montrer » Dieu, pas plus que la raison n'est en mesure de « prouver » Dieu. Dans la tradition biblique, Dieu est l'autre du monde. Or la tentation est récurrente, depuis l'épisode du veau d'or dans le

² Jean-Louis Vieillard-Baron, *La Religion et la cité*, Paris, Le Félin, 2010, p. 156.

³ Cité par Vieillard-Baron, *La Religion et la cité*, p. 167.

désert, d'échanger Dieu pour une représentation de la divinité, flatteuse dans la culture du temps - c'est la définition de l'idolâtrie. Discerner Dieu dans la nature suppose le regard de l'amour, cela suppose d'être établi dans une relation, dont Dieu lui-même a pris l'initiative. Cette reconnaissance de Dieu dans la création exprime un aspect de la relation personnelle à Dieu.

C'est ainsi que Paul Beauchamp dans son inoubliable étude des psaumes montre que les « arbres des Psaumes, les fleuves, ne prouvent pas Dieu, mais l'applaudissent, l'acclament ou le chantent »⁴. Pour l'homme biblique, le monde parle de Dieu, non comme nature, mais en tant que création, écho de la Parole divine qui l'a faite en un geste de séparation et de position d'altérité, un geste ordonné à l'histoire de l'alliance. La création est avant tout le lieu de la relation à Dieu, en quoi consiste l'alliance. Nombre de psaumes offrent une réflexion sur l'acte de création, tel le psaume 104 qui donne à voir les sources jaillir des ravins, dévaler les montagnes et donne à entendre l'oiseau élevant son chant dans la feuillée : en célébrant la précarité d'une nature palpitante du souffle de Dieu, le psaume identifie l'acte de création au « pouvoir de maintenir sur la terre la nouveauté de la vie, des journées toujours nouvelles, des vivants toujours nouveaux »⁵, reflétant par leur fragilité l'image du Créateur en tant qu'il est essentiellement le Vivant. De son côté, le psaume 136 associe dans une même louange successivement et à part égale le Dieu de la création et le Dieu de l'alliance, instaurant une relation structurelle entre création du cosmos et alliance avec le peuple : la création est ordonnée au partenariat d'alliance. Les psaumes du règne, quant à eux, ouvrent l'avenir de l'alliance sur une nouvelle création, l'avènement du Royaume de Dieu.

Du *Cantique des Cantiques* aux poèmes de Jean de la Croix, la nature n'est célébrée qu'en tant qu'elle est le lieu des relations tourmentées et passionnées entre Dieu et son partenaire d'alliance. Seuls ceux qui sont engagés dans une dynamique de relation avec Dieu sont en mesure de percevoir sa présence. Jean de la Croix peut écrire dans le *Cantique spirituel* :

« L'Aimé, c'est pour moi les montagnes / Les vallons boisés,
solitaires, / Toutes les îles étrangères / Et les fleuves retentissants, / C'est
le doux murmure des brises caressantes⁶. »

Pour le poète et mystique espagnol du XVI^e siècle, cependant, les périodes d'obscurité succèdent à l'éblouissement. Il débute son *Cantique spirituel* par l'évocation du silence de Dieu :

⁴ Paul Beauchamp, *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1976, p. 111. Voir P. Beauchamp, *Psaumes nuit et jour*, Paris, 1980, p. 153-252.

⁵ Beauchamp, *Psaumes nuit et jour*, p. 176.

⁶ Jean de la Croix, *Œuvres complètes*, Paris, Cerf, 1990, p. 1203.

« Où t'es-tu caché, Bien-Aimé, / me laissant toute gémissante⁷ ? »

Le livre de Job fait d'ailleurs entendre des paroles plus inquiétantes que le silence ou l'absence de Dieu, elles dessinent les traits d'un Créateur tenté de bouleverser arbitrairement ce qu'il a établi dans un geste de décréation :

9,5 Il déplace les montagnes à leur insu et les renverse dans sa colère.

9,6 Il ébranle la terre de son site et fait vaciller ses colonnes.

9,7 À sa défense, le soleil ne se lève pas, il met un sceau sur les étoiles.

La nature comme miroir déformant : Job soupçonne Celui qui crée le cosmos avec magnificence d'être prêt à le détraquer avec violence. Il lui impute un agenda caché : « tu gardais une arrière-pensée ; je sais que tu te réservais » (Jb 10,13). C'est par de semblables soupçons que le serpent de l'Éden avait instillé le doute d'Adam et d'Ève sur les intentions véritables de leur Créateur. Après tout le cours de la vie naturelle n'est pas qu'un long fleuve tranquille. Si la beauté du créé rejait si directement sur le Créateur, les tragédies dont il est le cadre ne pourraient-elles pas tout aussi bien lui être imputées ? Décidément, comme Pascal le soutient, Dieu ne se trouve pas dans la nature « comme le jour en plein midi, ou de l'eau dans la mer⁸. »

Après la Bible, prenons la tradition théologique à partir de l'époque moderne avec Luther qui reconnaît à la raison la capacité de donner accès à une connaissance naturelle de Dieu, mais prévient que cette connaissance est d'une tout autre espèce que la connaissance de foi dépendante de l'Esprit Saint. Luther soutient que « la raison joue à colin-maillard (...) Aussi y a-t-il une grande différence entre savoir qu'un Dieu est et savoir ce qu'il est ou qui il est. La première chose, la nature la connaît, et elle est écrite dans tous les cœurs. La seconde, seul l'enseigne l'Esprit Saint⁹. » Luther nuance donc le tranchant des fameuses thèses de Heidelberg de 1518 où il soutenait que « On ne peut appeler à bon droit théologien celui qui considère que les choses invisibles de Dieu peuvent être comprises à partir de celles qui ont été créées¹⁰. »

Sa position est assez proche de celle exprimée par un auteur cher à Gesché sur cette thématique, à savoir Blaise Pascal, profondément ancré comme Luther dans la tradition augustinienne. Il refuse de choquer « les principes de la raison » ; ce serait faire passer notre religion pour « absurde et ridicule »

⁷ Jean de la Croix, *Œuvres complètes*, p. 187.

⁸ Blaise Pascal, *Pensées*, Lafuma 781, p. 122.

⁹ Martin Luther, *Explication du prophète Jonas*, dans *Martin Luther Œuvres*, t. 14, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 34.

¹⁰ Martin Luther, *Œuvres*, Coll. La Pléiade, Paris, Gallimard, 1999, p. 179.

(Lafuma 173). Pour autant Pascal a des mots cinglants à l'encontre de ceux qui prétendent partir de la nature pour mener des incroyants à la connaissance de la foi :

« dire à ceux-là qu'ils n'ont qu'à voir la moindre des choses qui les environnent, et qu'ils y verront Dieu à découvert, et leur donner, pour toute preuve de ce grand et important sujet, le cours de la lune et des planètes, et prétendre avoir achevé sa preuve avec un tel discours, c'est leur donner sujet de croire que les preuves de notre religion sont bien faibles ; et je vois par raison et par expérience que rien n'est plus propre à leur en faire naître le mépris » (Lafuma 781)¹¹. »

Mépriser la raison, c'est discréditer le christianisme. Mais on le discrédite tout autant en prétendant prouver Dieu par la nature. Pascal note d'ailleurs que la Bible ne tombe pas dans le panneau d'une théologie naturelle à bon marché :

« C'est une chose admirable que jamais auteur canonique ne s'est servi de la nature pour prouver Dieu » (Lafuma 463). « Eh quoi ! ne dites-vous pas vous-même que le ciel et les oiseaux prouvent Dieu ? – Non. – Et votre religion ne le dit-elle pas ? – Non. Car encore que cela est vrai en un sens pour quelques âmes à qui Dieu donne cette lumière, néanmoins cela est faux à l'égard de la plupart » (Lafuma 3)¹². »

« Tous ceux qui cherchent Dieu hors de Jésus-Christ, et qui s'arrêtent dans la nature, ou ils ne trouvent aucune lumière qui les satisfasse, ou ils arrivent à se former un moyen de connaître Dieu et de le servir sans médiateur, et par là ils tombent ou dans l'athéisme, ou dans le déisme, qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également » (Lafuma 449)¹³. »

1.5. Analogie ou paradoxe

Dualité de démarches, dualité de traditions, mais également dualité de formes de pensée pour relier entre elles les deux démarches : l'analogie ou le paradoxe. C'est aborder sous un autre angle la question de l'*articulation* qui nous est apparue centrale, au début de l'exposé. En suivant la théologie de l'École, la tradition catholique privilégie l'*analogie* pour intégrer aussi harmonieusement que possible l'une à l'autre les deux démarches de la théologie naturelle et de la théologie révélée. Une analogie est un rapport de ressemblance établi entre deux réalités, sans préjudice d'une dissemblance plus grande encore. Un bon exemple est fourni par la formule d'un théologien allemand Gottlieb Söhngen qui, tout en commentant Barth, fait reposer

¹¹ Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Léon Brunschvicg, Paris, Flammarion, p. 121.

¹² Blaise Pascal, *Pensées*, p. 122.

¹³ Blaise Pascal, *Pensées*, p. 207.

théologiquement l'articulation entre théologie naturelle et théologie révélée sur l'union hypostatique, soit l'union entre humanité et divinité dans la personne du Verbe incarné. Si le Verbe de Dieu s'est fait lui-même créature, il est en personne le point d'articulation entre analogie de la foi (Dieu qui se fait connaître dans la foi) et analogie de l'être (l'homme qui établit par sa raison un rapport de similitude entre l'être et Dieu, en dépit d'une dissemblance plus grande) :

« Jésus Christ, Dieu et homme, Verbe de Dieu assumant la nature humaine est notre analogie de la foi assumant l'analogie de l'être (*Jesus Christus, Deus et homo, Verbum divinum assumens humanam naturam est nostra analogia fidei assumens analogia entis*)¹⁴. »

Les deux démarches, de la théologie naturelle qui part de l'homme et de la théologie révélée qui part de Dieu, se croisent au point désigné par l'Incarnation - un point qui relève d'une connaissance de foi. L'humanité créée du Sauveur instaure par la grâce de l'Incarnation une ressemblance intime avec le Dieu incréé dans l'événement même où comme Fils, dans son existence humaine, il fait voir le Père invisible. Cette nature humaine, « accomplie par la grâce »¹⁵, qu'assume en personne le Verbe fait chair montre le Père que nul n'a jamais vu (cf. Jean 1,18). On peut en dire de même des paraboles de Jésus qui, dans le registre du langage, sont douées d'une dynamique de révélation : partant de réalités communes, elles donnent d'entrer dans la logique du Royaume invisible de Dieu. Dans l'Incarnation, Dieu revêt donc des réalités créées, la vie d'un homme, mais aussi ses mots, d'un pouvoir de le manifester. Cette analogie de l'être peut tout aussi bien être traduite en termes d'histoire, en théologie trinitaire, si l'on pose que de toute éternité Dieu vit une histoire de partenariat du Père et du Fils, dans l'amour de l'Esprit. Dans l'Incarnation, Dieu vit cette histoire dans laquelle il est Dieu comme une histoire de ce monde, puisqu'elle croise l'histoire des hommes à travers la vie de l'homme Jésus, auquel s'identifie le Verbe, c'est-à-dire le Fils qui ne fait qu'un avec le Père. C'est bien de l'histoire particulière de cet homme que l'on peut savoir, grâce au témoignage apostolique reçu dans la foi, ce qu'il en est du Dieu d'amour. Les conséquences théologiques sont abyssales. Cela signifie que le corps crucifié du Seigneur rend visible aux yeux de la foi l'amour que Dieu nous porte, et donc aussi l'Amour qu'il est lui-même depuis toute éternité. Par la même occasion, l'incarnation « sauve » une théologie naturelle qui, hors

¹⁴ Gottlieb Söhngen, *Analogia fidei*, in *Cath(M)* 3 (1934) 113-136.176-208.

¹⁵ Conformément à la formulation classique en théologie catholique selon laquelle, « la grâce présuppose la nature » et « la grâce ne supprime pas la nature mais l'accomplit ».

d'elle, ne produit pas les effets escomptés. Notons que c'est la théologie révélée qui intègre la théologie naturelle et non l'inverse.

L'autre tradition, plus augustinienne, bien représentée dans la théologie protestante, fait prévaloir le paradoxe, c'est-à-dire la tension sur la réconciliation, pour marquer la différence qualitative infinie entre le Dieu qui se donne à l'homme et l'homme qui se donne un Dieu. De la théologie de la Croix luthérienne à la théologie dialectique barthienne, cette tradition redoute plus que tout la compromission et la confusion : l'idolâtrie conceptuelle de la philosophie hégélienne dénoncée par Kierkegaard au XIX^e siècle, l'idolâtrie politique nazie dénoncée par Barth en plein XX^e sur le fondement du premier commandement. Il est impérieux de rappeler la différence qualitative infinie entre Dieu et l'homme lorsque le divin est domestiqué, instrumentalisé, annexé à des raisons humaines, trop humaines.

Analogie et paradoxe orientent chacun à sa façon en direction du mystère, il n'y a pas à choisir l'un contre l'autre, pas plus qu'il ne faut choisir entre l'équilibre du sage et l'intransigeance du prophète qui témoignent, chacun à leur manière, de la vivante parole de Dieu. Selon l'épître aux Hébreux (ce sont ses premiers mots), la parole de Dieu est « polymère et polytrophe » (Polimeros kai polutropos, He 1,1), elle advient à de nombreuses reprises et en usant de manières bien différentes. Pourquoi faudrait-il la normaliser ?

1.6. Création et monde, création et royaume

Cette ultime étape introduit sur le terrain de l'existence. De l'intérieur de l'expérience croyante, la relation au monde apparaît essentiellement ambiguë. Avec Jean-Yves Lacoste, phénoménologue et théologien, on peut parler d'une dialectique entre le monde et la création, si l'on entend le monde comme une existence vécue dans l'oubli de l'origine et que la création consiste à exister en référence au Créateur. La vie chrétienne est incessant passage du monde à la création selon l'alternance de la mémoire et de l'oubli de Dieu, selon que la relation au cosmos est occasion de se rapprocher de Dieu ou de s'en éloigner :

« Il appartient à l'homme d'être pris entre création et monde, à la fois comme celui qui peut y faire mémoire de son origine et comme celui qui omet d'exister en référence à cette origine (...) Le jeu dialectique de la création et du monde est le lieu de notre existence. Création et monde sont pour nous entrelacés¹⁶. »

¹⁶ Jean-Yves Lacoste, *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*, « Théologiques », Presses universitaires de France, Paris, 1990, p. 91.

L'univers a beau être défiguré par le mal, il n'en témoigne pas moins de Celui qui l'a fait de sorte que cette origine doit être incessamment recouverte par un travail de mémoire :

« Devenant le th tre des violences de l'histoire, devenant le domaine du négatif, le monde est suffisamment d cr e pour qu'il n'atteste pas la gr ce originante de Dieu. Mais alors même que le négatif est moteur de l'histoire, le monde ne cesse pas de faire allusion à la splendeur de son origine : le bien et le beau, sous toutes leurs formes, n'y sont pas allogènes ; il nous est possible de faire mémoire de la création, les choses elles-mêmes font mémoire de leur création. Cette tension ne manque pas de marquer le temps de l'homme¹⁷. »

Cette distinction réelle entre création et monde est redoublée d'une autre dialectique de la création et du royaume, c'est-à-dire l'espérance du monde à venir contenue dans la foi au R suscit , prémices de la nouvelle création.

« La dialectique du monde et de la création doit donc être élargie en une dialectique de la création, du monde et du royaume, et celle-ci doit nous manifester l'excès de l'origine par la fin¹⁸. »

L'accomplissement des promesses de la création dans l'avènement du Royaume fait de l'existence chrétienne un temps pris entre l'aujourd'hui du salut en Jésus-Christ et le futur éternel du Royaume en cours d'avènement. Cette position est traditionnelle et trouve dans l'expression que lui donne Lacoste une formulation contemporaine. Et Gesché dans tout ça ?

2. La théologie de Gesché

Gesché attribue au Dieu du théisme des XVII  et XVIII  siècles une part de responsabilité dans la désaffection que nos contemporains accusent vis-à-vis du christianisme. Le théologien belge d ploire les effets de la théologie naturelle sur le discours que la théologie tient sur Dieu : censée s'adresser au plus grand nombre et jouir d'une audience plus large dans le monde des esprits, la théologie naturelle a imposé un Dieu indigent et insipide, inodore et sans saveur, ce Dieu du théisme, Grand Architecte ou Grand horloger, cet être suprême intronisé en lieu et place du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu de Jésus-Christ. Prenant acte de cette histoire où le théisme a conduit à un appauvrissement de l'idée de Dieu, le premier geste de Gesché est une mise à distance de la théologie naturelle par inversion du présupposé selon lequel le Dieu du théisme et de la théologie naturelle parlerait «   tous ».

¹⁷ *Ibid.*, p. 90.

¹⁸ *Ibid.*, p. 121.

Pour Gesché, le Dieu de la révélation n'a pas besoin d'être défendu contre lui-même, ni besoin d'être précédé de sa définition ou encore agrémenté de raisons. Ce Dieu, libre et vivant, et donc plein de surprises, bien plus concret que le Dieu des philosophes, saisi dans le risque pris à croiser les pas de l'homme et à se compromettre dans l'histoire, a plus de chances de parler à tous, précisément parce qu'il s'enracine dans la particularité d'une histoire et l'idiosyncrasie d'une tradition. L'idée de Dieu, telle que le christianisme la déploie dans toute sa richesse, enrichie d'une longue tradition de réflexion et de discernement spirituel, recèle un potentiel capable de revitaliser les mots dont l'homme d'aujourd'hui, et pas seulement le croyant, a besoin pour affronter les défis de l'heure :

« l'idée de Dieu (...) représente l'idée la plus extrême (...), mettre Dieu dans la question, c'est précisément aborder celle-ci dans *tout* son scandale (...) la meilleure manière d'aller jusqu'au bout d'une question (...) c'est de la pousser jusqu'en ses confins » (I, 7-8)¹⁹. »

L'idée extrême de Dieu n'est pas de trop pour penser ce qui doit l'être. Tel est le pari qu'il propose dans la série : Dieu pour penser. Dieu pour penser, successivement le mal, l'homme, Dieu, le cosmos, le Christ, le sens :

« la pensée en excès est notre hypothèse épistémologique » (IV, 19).

La théologie joue ainsi, mieux que la théologie naturelle, une fonction sociale désintéressée : redonner sens au sens ; l'intention n'est pas d'abord apologétique, il ne s'agit pas de ramener les brebis égarées au bercail ; l'enjeu est d'être utile à tous, au sein d'une culture en perte de repères et d'une société minée par le nihilisme. Le théologien a conscience de disposer avec le Dieu des chrétiens d'une ressource qui l'habilite à contribuer au « sens du sens », dans la recherche d'un sens qui soit vrai.

2.1. Le *quid sit* plutôt que l'*an sit*

Le théisme est préoccupé de prouver qu'il y a un Dieu, quel qu'il soit. Gesché place la question de l'essence de Dieu avant celle de son existence, comme si Dieu avait plus à perdre au théisme qu'à l'athéisme.

« Il nous faut savoir de quel Dieu il s'agit (...). C'est quand on aura bien saisi ce qu'est Dieu, qu'on pourra se poser dans ses vrais termes la question inéluctable de son existence » (III, 28).

¹⁹ Ici dans la suite, le chiffre en caractère romain réfère au tome de l'oeuvre de A. Gesché : *Dieu pour penser*, et le nombre à la page de l'édition des Éditions du Cerf (cf. la bibliographie à la fin du débat suivant la conférence de Benoît Bourguine).

Il est plus utile de montrer en quoi Dieu mérite d'être cru, suivi, aimé plutôt que de l'imposer à tout prix. Seul un rapport de désir et de dilection est ajusté à ce Dieu, dont on peut être athée, un Dieu qui ménage jalousement la possibilité de ne pas le reconnaître avec la jalousie même dont il défend la liberté de l'acte de foi. L'athéisme relève de la philosophie ; la théologie, elle, doit avant tout se préoccuper de dénoncer les falsifications de Dieu. Gesché juge donc qu'il est plus urgent de s'enquérir du vrai visage de Dieu à recouvrer par-delà les défigurations qu'on lui a fait subir. Un faux dieu fausse l'homme. Si le moderne a pris distance du christianisme, c'est qu'au lieu de lui parler du Dieu de Jésus-Christ on a voulu lui prouver l'existence d'un premier principe, garant de l'ordre des choses, de l'ordre moral et de l'ordre social. Gesché dénonce le faux dieu philosophique, celui du théisme, ainsi que le faux dieu éthique, le Dieu mis sous tutelle de notre morale ou bien encore annexé à une cause, aussi élevée fût-elle, tel le Dieu falsifié d'une certaine théologie de la libération (III, 153-162). Ici Gesché penche pour l'intransigeance prophétique pour prévenir les risques de confusion entre le Dieu de Jésus-Christ et des visées bien de ce monde.

2.2. Dieu à chercher en son lieu natal

Le théologien louvaniste défend une théologie véritablement théo-logique, c'est-à-dire une démarche inscrite dans l'expérience religieuse, articulée sur le langage premier de la confession de foi. Le point de départ est crucial : selon lui, il faut choisir un *Sitz im Glauben*, en plein milieu de la révélation, de manière à « apprendre de Dieu ce qu'il est » (III, 83-124). « Seule la foi peut mettre à Dieu une majuscule »²⁰ écrit-il en une formule heureuse, à l'inverse du théisme qui parle d'un divin qui précède Dieu. Le lieu natal est dans son œuvre le lieu source de la confession de foi où la théologie doit séjourner si elle veut trouver le vrai Dieu et non une idole.

2.3. Le cosmos comme tiers

La place occupée par la question du cosmos dans l'œuvre de Gesché (le t. 4 de la série, avant même la destinée et le Christ !) témoigne d'une réaction qu'il juge nécessaire vis-à-vis d'un oubli du monde dû à un excès d'anthropocentrisme.

Le développement de la théologie naturelle, dans le sillage du déisme anglais des XVI^e et XVII^e siècle, doit beaucoup au tournant anthropologique de la modernité en proposant une « théologie » à mesure humaine, bien dans

²⁰ NP, XXIV, 25 (1.3.84), be.uclouvain.fichiergesche.dieu(divinite)_211.

l'air du temps des Lumières : « L'homme est le terme unique d'où il faut partir, et auquel il faut tout ramener » (Diderot, *Encyclopédie*) (Cité IV, 9). Il faut d'ailleurs noter l'ambiguïté de l'expression « théologie naturelle ». Elle n'est en rien *théologique* au sens de la démarche disciplinaire de la théologie comprise en tradition chrétienne comme une recherche d'intelligence de la foi. Longtemps revendiquée en « théologie fondamentale » au titre des « préambules de la foi », la théologie naturelle relève en réalité de l'approche philosophique. Le rapport entre théologie naturelle et théologie révélée correspond à un domaine particulier du rapport entre philosophie et théologie. La démarche de la théologie naturelle part de la lumière de la raison naturelle, hors de toute parole théologique, celle que l'homme ne peut aucunement se dire à lui-même, une parole qui par définition vient à lui d'au-delà de lui.

Revenir des excès de l'anthropocentrisme moderne est le leitmotiv d'un article du t. 2 de la série consacré à l'homme et intitulé : L'homme créé créateur. Envisagé sous la formalité de la création, le cosmos desserre l'enfermement de l'homme sur lui-même, cette « compréhension de soi autoréférentielle, à risque tautologique » (II, 94). Dieu le lui donne pour qu'il l'habite comme son chez-soi, « contre le rêve d'un Dieu fusionnel (c'est le risque des croyants) et contre le cauchemar d'un Dieu du regard (c'est la terreur des incroyants) » (IV, 195).

« Le cosmos est donc là comme un tiers, entre Dieu et moi. Et singulièrement comme tiers permettant à ma liberté de trouver refuge. Dieu l'a voulu dans la façon même dont il m'a créé » (IV, 195).

Gesché recommande de recevoir le monde comme il est donné, non en se précipitant d'y reconnaître Dieu ou en cherchant à se représenter l'acte de la création, aussi insondable et secret que la résurrection. Avant tout recevoir le monde dans l'admiration et l'étonnement (IV, 51). C'est ainsi qu'est honorée l'altérité du monde voulue par Dieu. Dans ce registre, Gesché prévient du risque qu'il y a à recourir trop vite à la notion de causalité ou, pire, à réduire Dieu au rang d'hypothèse explicative - Dieu « fonctionnaire du sens » (IV, 61). En sens inverse et en s'inscrivant dans une longue tradition, François Euvé a su dégager à la suite de Gesché le potentiel du concept de jeu pour ménager l'autonomie de Dieu, de l'homme et du cosmos, ainsi que la logique de leurs relations.

2.4. Le cosmos pensé *a creatione*

Gesché, en développant une approche du cosmos *a creatione*, depuis le concept de création, c'est-à-dire sous le prisme du premier article du symbole confessant le Dieu Créateur, va marquer la différence irréductible des deux

démarches qui procèdent l'une de la raison laissée à elle-même et l'autre de la raison de la foi, ouverte à une parole qui vient d'au-delà d'une raison solitaire. Le Dieu tel que la création le dévoile ne peut en aucun cas être dégagé par une approche de théologie naturelle. Priorité donc à l'idée religieuse de création :

« Partir des *invisibilia* vers les *visibilia*, c'est évidemment faire tout le contraire de la démarche scientifique. Mais c'est une démarche qui a ses droits » (III, 16).

Contrairement à la conception grecque d'une nature produite selon un processus de nécessité immanente, l'idée biblique de la création fait entrer le cosmos dans un régime de liberté et de personne. Chez les Grecs, le cosmos est généré par le hasard et la nécessité ; dans la pensée biblique, au commencement est la liberté, l'acte d'un Dieu libre qui invente avec art et sagesse la nature, la nécessité, l'univers. D'un côté, une cosmo-logique immanente, de l'autre une théo-logique qui inscrit une liberté au principe de tout, une liberté métaphysique dont les Grecs, inventeurs de la liberté politique et morale, n'ont pas eu l'idée, puisqu'ils proposent de la conquérir sur la nature et sur les dieux. L'homme biblique est, quant à lui, « créé créateur, parce que le principe même qui préside à son instauration dans l'être le veut ainsi et l'y pose comme sa vocation et définition. Il est liberté créatrice et inventive par droit de naissance et d'essence » (II, 94). L'acte de création inscrit le principe de créativité au cœur de tout le créé, mais surtout en l'homme :

« La création de l'homme est la position, sans reste et sans retour, d'un être qui, de par la volonté même de son créateur, est appelé - c'est son acte de naissance à l'être -, à se construire dans le droit et le devoir de l'invention et de la responsabilité » (IV, 61).

Soutenir que l'être n'est pas nécessaire, qu'il est contingent, qu'il dépend d'une relation à un Dieu qui, en le dotant d'autonomie, a voulu le cosmos comme un autre avec lequel il ne saurait être confondu, voilà qui place dans un tout autre univers que le monde des Grecs ou celui de la science moderne. Voilà qui instaure un écart, par la grâce de la transcendance de Dieu. Loin d'étouffer l'homme, la transcendance le libère en jouant le rôle tiers dans la relation entre l'homme et la nature. Un rapport est institué qui n'est pas de possession ou de maîtrise, un rapport d'hégémonie où l'homme aurait tous les droits.

2.5. Un cosmos pétri de logos

Dieu, en créant le monde par son logos, l'a transi de logos, selon une rationalité, un sens, une structure. Le cosmos est « créé ordre et intelligence,

bien planté et construit» (IV, 172). Gesché s'inscrit dans la tradition catholique d'une reconnaissance pleine et entière de la consistance du créé, de sa vocation à exister pour la gloire de Dieu. Le péché ne l'a pas corrompu mais blessé. En entrant dans le monde qui a été créé par lui, le Logos devenu chair fait du lieu natal de l'homme sa propre demeure. La grâce présuppose la nature et elle l'accomplit dans la destinée du cosmos à « entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu » (Rm 8, 21).

Gesché renoue donc avec la tradition catholique de la dialectique entre nature et grâce, avec son corollaire, la dialectique entre raison et foi. Pour coordonner l'expérience chrétienne aux autres dimensions de l'existence, Gesché sait qu'il importe de sauvegarder les droits de la raison, alors même qu'il donne la priorité au Dieu révélé. La foi donne seul accès au vrai Dieu, car en elle, et en elle seulement, Dieu révèle Dieu. Mais seul un être capable par lui-même de pensée et d'action peut reconnaître la visite d'un Dieu qui l'appelle librement ou pour le dire avec Rahner « ce n'est qu'à celui qui se comprend lui-même et qui dispose ainsi de lui-même d'une manière autonome, que l'acte de Dieu s'ouvrant et se révélant personnellement peut apparaître comme l'acte de l'amour libre »²¹. La théologie naturelle, mais à sa place qui est seconde, correspond à une exigence de raison qu'on ne saurait éluder sous peine de scinder la foi du réel.

L'intérêt de la pensée de Gesché est non seulement de proposer une position théologique forte, aussi fondée que traditionnelle, mais encore de l'exprimer sous la forme d'une théologie publique, c'est-à-dire d'une manière telle qu'elle se donne les moyens de dialoguer avec les autres discours sur la nature ayant cours dans la société, que ce soit le discours de la science, de la philosophie ou de la culture.

En guise de conclusion, j'aimerais confronter la position de Gesché à une pensée qui se situe *en amont* de la sienne, à savoir celle de Jean Ladrière, un philosophe louvaniste et ami de Gesché qui l'a inspiré, a partiellement déterminé sa position sur la question de la création et en fournit une justification philosophique ferme. J'aimerais ensuite tout aussi brièvement le confronter à Karl Barth, un théologien qui, bien qu'ayant écrit avant Gesché, se situe *en aval* de ses positions en ce qu'il prolonge en théologie des intuitions que Gesché laisse en suspens. Gesché assume ainsi une position médiane entre des discours plus élaborés, respectivement philosophique chez Ladrière et théologique chez Barth. Gesché séjourne quant à lui au plus près du point de

²¹ Karl Rahner, *Écrits théologiques*, Paris, Desclée de Brouwer, « *Philosophie et théologie* », t. 7, p. 45.

bascule des deux démarches, sa position joue un rôle de médiation vis-à-vis de la parole publique, un lieu que l'on pourrait à bon droit sapientiel, d'articulation entre le monde de la foi et le séculier.

2.6. Gesché et Ladrière

Le premier cours de Gesché que j'ai suivi à Louvain-la-Neuve en 1994, l'année de la publication du volume sur le Cosmos, portait sur le rapport philosophie/théologie. Dans un chapitre consacré à Ladrière, Gesché reprend telles quelles les réflexions du philosophe mettant en question la perspective d'un humanisme chrétien, soit le point de vue d'une intégration harmonieuse de l'expérience de la raison et de celle de la foi. Ladrière y prend conscience de l'altérité et de la transcendance de la position de la foi, confrontée à l'autonomie de la raison et à la consistance du monde.

« La parole de Dieu (...) nous touche au lieu même où se noue notre destinée ; elle nous appelle par notre nom, par là elle nous constitue, en vérité, mais c'est en nous déposant. Elle est un glaive qui sépare, un feu qui purifie, un souffle qui emporte. Elle ne nous enlève pourtant pas du monde. Nous pressentons même que ce qui s'annonce dans la figure du 'logos' communie, de façon mystérieuse, avec ce qui se révèle dans la foi, mais selon une relation qui est de nature eschatologique, qui relève à la fois du jugement et de la manifestation²². »

Ladrière souligne le caractère indisponible du point d'articulation entre théologie naturelle et théologie révélée, ce point qui ne cesse de se dérober à nos regards tandis qu'on s'en approche depuis le versant de la foi ou celui de la raison. Il conviendrait pour le saisir d'avoir été introduit au royaume de la vérité. En attendant l'avènement de cette vérité eschatologique, une tension irréductible est à reconnaître pleinement, un abîme même, entre le logos de la science et la grâce, le don gratuit de Dieu reçu dans la foi. La science vise une essence, la révélation se pense en terme d'événements et « l'événement est précisément ce qui ne se laisse pas ramener à la nécessité d'un accomplissement » ; « il ne se laisse pas déduire, et c'est en cela qu'il résiste à une tentative de compréhension radicale »²³. Ladrière prévient cependant qu'il ne faut « pas radicaliser la discontinuité entre l'être et le fait, ce qui rendrait finalement le fait totalement incompréhensible et lui ôterait tout caractère humain », mais on ne peut non plus « transformer la mise en évidence d'une possibilité, fondant le fait dans l'être, en l'indication d'une nécessité, qui

²² Jean Ladrière, *La science, le monde et la foi*, Paris-Tournai, Casterman, 1972, p. 12.

²³ *Ibid.*, p. 123.

détruirait la spécificité du fait »²⁴. Coordination et tension, analogie et paradoxe, doivent marcher de pair.

Gesché a été marqué par l'analyse du langage de la confession de foi menée par Ladrière, à la suite de J. Austin et D. Evans. Dire « Je crois », *credo*, ce n'est pas un constat, ce n'est pas non plus n'importe quelle assertion de vérité ; cela correspond certes à un engagement du locuteur vis-à-vis d'un contenu, mais plus encore à une « adhésion à l'effectivité d'une action » qui vient d'au-delà du locuteur, l'action de la Parole de Dieu à laquelle le croyant ajuste son existence. Dans cette ratification qui met la vie au diapason de l'œuvre de Dieu se réalise l'avènement du salut en Jésus-Christ, « c'est l'assomption par le locuteur, en sa propre vie, de tout ce que comporte cet avènement »²⁵. On comprend dès lors que confesser la foi au Père créateur est un ordre de connaissance spécifiquement distinct d'une recherche de Dieu dans la nature par les seules ressources de la raison.

2.7. Gesché et Barth

Avec l'option de chercher Dieu en son lieu natal, c'est-à-dire au lieu même de l'expérience religieuse, Gesché épouse le geste barthien d'une primauté accordée au témoignage que Dieu se rend à lui-même. « Dieu seul connaît Dieu », répète le théologien suisse. Impossible de précéder Dieu sur le chemin où il se fait connaître librement et gratuitement à nous tel qu'il est.

Sur la création, Gesché indique dans une note de bas de page qu'« il serait intéressant de développer à ce propos une théorie des rapports entre théologie trinitaire et théologie de la création (*per [Filium] omnia facta sunt*). L'altérité de la création n'a-t-elle pas son fondement en un Dieu qui vit l'altérité en lui-même ? » (IV, 38).

Gesché n'avait donc pas lu le troisième volume de la *Dogmatique* barthienne, publiée dans les années 40 et consacrée à la Création, qui correspond à une re-théologisation robuste de la doctrine de la création. On y trouve une inversion analogue à celle que propose Gesché, à savoir le choix de penser le monde à partir de Dieu au lieu de penser Dieu à partir du monde. Comme Gesché il met en garde contre une représentation de la création dans laquelle le Créateur est réduit au statut de cause explicative. La seule analogie qui lui semble valide pour se représenter l'acte de création est la génération du Fils par le Père :

²⁴ *Ibid.*, p. 124.

²⁵ Jean Ladrière, *L'Articulation du sens. II. Les langages de la foi* (Cogitatio Fidei 125), Paris, Cerf, 1984, p. 283.

« Le terme de création désigne, à la différence de toute motivation et de toute causalité (*Begründung und Verursachung*) à nous connues, l'action divine qui ne possède d'analogie véritable et de point de comparaison authentique que dans la génération éternelle du Fils par le Père, c'est-à-dire au sein de la vie interne de Dieu lui-même, et non pas dans l'existence de la créature. Que Dieu ait voulu et établi, en dehors de sa propre réalité, une correspondance (*Entsprechung*) de ce qui forme, en tant qu'acte constitutif de son être divin, le mystère de sa propre existence et de sa propre essence - tel est le mystère, de nature historique, de la création (*das historische Geheimnis der Schöpfung*)²⁶. »

Le geste de générosité que Dieu pose dans sa liberté de créer une réalité autre est le reflet et la correspondance de sa propre vie interne, une vie de relation entre personnes qui sont tout entières constituées par ces relations. Voilà pourquoi la création est également ordonnée à l'alliance, c'est-à-dire à la dynamique de communion par laquelle le partenaire humain est appelé à partager librement par l'Esprit d'amour cette vie de relation du Père et du Fils.

²⁶ Karl Barth, *Dogmatique, La doctrine de la création*, t. III/1, Genève, Labor et Fides, 1960, p. 13.

Débats

Bertrand Souchart. Merci pour cet exposé. Il y a un balancement, un équilibre. Peut-on choisir entre analogie et paradoxe ? Comment Gesché fait-il cette articulation entre les deux à la lumière de Barth, si d'un côté il y a le logos, ce qui n'est pas très loin de l'analogos et de l'autre côté il n'y a pas d'analogie entre Dieu et la Création. Est-ce que c'est Barth qui parle ou est-ce que c'est de Gesché la dernière citation ? Entre 2.6 et 2.7 (*Ref. aux paragraphes de l'exposé. nldr*) le point d'équilibre entre analogie et paradoxe me semble paradoxal pour le coup.

B. Bourgine. Je cite Barth. Cela est resté en dehors de la perspective de Gesché, dans la mesure où Gesché se situe, quant à lui, à ce point d'articulation entre théologie naturelle et théologie révélée - la contribution de Gesché consiste précisément dans le fait d'avoir réfléchi ce rapport. Il me semble que Barth va beaucoup plus loin dans la qualification théologique, l'approfondissement théologique ; ce que Gesché, pour sa part, n'a pas envisagé. Barth a approfondi dans son œuvre ce qui est resté au stade de l'intuition chez Gesché, dont ce dernier rapporte d'ailleurs, dans une note en bas de page, qu'elle est une intuition que son père lui a soufflée (voir volume IV page 38 de *Dieu pour penser*). Il n'y a pas de contradiction dans la mesure où Gesché n'a pas prolongé jusqu'au point où Barth nous invite d'aller. C'était le sens de ma conclusion de confronter Gesché à Ladrière d'un côté et à Barth de l'autre, Gesché n'ayant envisagé ni les fondements philosophiques, ni des prolongements proprement théologiques parce qu'il sentait qu'il était plus utile de parler à l'honnête homme, situé dans notre culture. Voilà pourquoi il s'est arrêté là où cela fait problème, c'est-à-dire au point d'articulation entre théologie naturelle et théologie révélée.

Philippe Gagnon. Merci pour l'exposé et la qualité des citations que vous avez relevées. Une chose que je remarque, c'est que vous présumez partout la non-identité du Dieu des philosophes et du Dieu des savants en vous appuyant sur Pascal. À mon avis, ce n'est pas ce qu'il a écrit de plus génial, je pense que ce moment fiévreux n'a pas à devenir un principe d'articulation entre théologie et philosophie, je le dis au risque d'être le mouton noir dans la salle. Vous avez mentionné votre épouse qui avait décroché au tout début, et moi j'ai décroché dès les deux premières minutes, parce j'ai trouvé que le

traitement de Chateaubriand n'était pas juste. Par exemple c'est vrai que dans René, il y a une espèce de sentiment de sublime, de volonté d'aller se dissoudre dans la grande nature qui est un peu dégénéré, je vous le concède, mais il y a aussi ce principe qui soutient le Génie du Christianisme et, je tiens à le souligner, qui est largement endossé par Hans Urs von Balthasar dans *La Gloire et la Croix*, savoir que la grandeur du christianisme c'est d'avoir pris avec un certain respect ce qui se cherchait et de l'avoir élevé jusqu'à l'ordre de la grâce. Là je tiens à protester par rapport au traitement qui a été fait à Chateaubriand, parce qu'il y a des gens qui ont trouvé la foi de cette manière-là, ce n'est pas seulement une espèce de chute dans le sublime, c'est ce que j'appellerais le principe catholique pour faire écho à Tillich et son principe protestant (lui disait 'substance catholique'), Tillich qui d'ailleurs rejetait cette distinction du Dieu des philosophes et du Dieu des savants dans *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*. C'est un peu une réaction comme ça, passionnée. Si ce que vous vouliez c'est d'ouvrir le débat, pour le coup c'est bon.

B. Bourguine. Merci beaucoup. Vous exprimez là une divergence théologique qui est parfaitement légitime, et je crois que j'aurais eu la même réaction si vous aviez fait la conférence à ma place. Sur Chateaubriand, je ne peux pas en dire plus. Je l'ai lu dans la campagne près de Combourg dans mes jeunes années, il me parlait, il m'exaltait. Je ne suis pas spécialiste de Chateaubriand, mais c'est plutôt de Jean-Louis Vieillard-Baron dont je reprends l'analyse de l'ouvrage que je cite dans la bibliographie, on peut en discuter. Chateaubriand, Proust, ... la beauté cela peut aider, inspirer. Mais à un moment, il faut reconnaître que la foi est un don de Dieu, que l'Esprit-Saint est un don de Dieu, et là il y a irruption d'une altérité, un Autre parle et s'invite. En tout cas, je crois que ce qui est important c'est de maintenir qu'il y a une parole qui vient de l'extérieur, la théologie révélée soutient que c'est une parole que l'homme ne se dit pas à lui-même et en même temps paradoxalement, et l'inspiration des Écritures le montre, c'est toujours l'homme qui le dit, mais dans la foi. Paul dit que c'est l'Esprit-Saint en l'homme, ce n'est pas la chair ni le sang qui le dit, c'est le Père. J'essaie de faire la distinction, que je n'ai cessé de marquer dans ma conférence, entre théologie naturelle et théologie révélée, quelque chose que la tradition biblique souligne de la manière la plus répétée, insistante et ferme. Maintenant il ne s'agit pas d'opposer, j'ai été un peu loin d'un côté, mais bien sûr la beauté, si ce n'est pas une trace de Dieu, alors on ne veut pas non plus de ce Dieu. Mais attention en maniant l'argument de la beauté, parce que la nature n'est pas que beauté.

Lydia Jaeger. Je voudrais tester votre réaction par rapport à un autre théologien, Jean Calvin qui ouvre une troisième voie permettant de dépasser cette opposition. Pour ma part je ne me retrouve ni dans la position de Thomas d'Aquin, ni dans celle de Karl Barth. Pour Calvin, il y a bel et bien une révélation divine dans la nature, mais elle n'est pas reçue par l'homme pécheur. Du coup, la théologie naturelle est possible de droit, mais pas de fait. Cela correspond à ce qui est dit dans l'épître aux Romains 1 : sa puissance éternelle et sa divinité sont visibles dans la nature, mais de fait, ce n'est pas reconnu. L'apôtre Paul fait intervenir la révélation naturelle pour fonder le fait que l'homme est inexcusable dans son idolâtrie. Avec cette approche, on constate que le Dieu des philosophes correspond au Dieu de la théologie révélée, mais qui en fait n'est pas accessible aux philosophes. Donc le discours de la théologie naturelle est correct, les preuves sont tout à fait véridiques et pas vides, mais l'homme ne peut pas les trouver lui-même, sans que la révélation spéciale intervienne. Qu'en pensez-vous ?

B. Bourgine. Tout à fait d'accord. Barth doit être corrigé dans ce qu'il nie et doit être approuvé dans ce qu'il affirme ; et ce qu'il nie, c'est tout rapport avec la théologie naturelle et ce n'est pas possible. D'ailleurs Barth lui-même n'est pas conséquent avec cette interdiction puisqu'il discute de manière approfondie, dans le tome X de sa Dogmatique sur la doctrine de la Création, avec Descartes, Leibniz et Schopenhauer. Je suis tout à fait d'accord avec ce que vous dites et en pratique Barth s'accorde lui aussi avec la nécessité d'argumenter en raison. En fait la théologie naturelle, si cela marchait cela serait formidable, mais l'expérience oblige à conclure que cela ne marche pas, cela ne suffit pas à emporter la conviction. Bouillard dans son petit ouvrage *La Connaissance de Dieu* rétablit l'équilibre et c'est en commentant Barth qu'il a cette formule : primauté à la théologie révélée, à ce que Dieu nous dit ; la théologie naturelle est, quant à elle, nécessaire pour articuler le discours de la foi à celui de la raison - ce qui d'ailleurs est présupposé pour reconnaître à l'homme la capacité d'entendre une parole qui est divine. Il y a donc un équilibre à maintenir entre théologie révélée, à placer en premier, et théologie naturelle.

Peter Bannister. Je suis content que vous ayez mentionné Kierkegaard et Barth dans leur refus d'une certaine analogie. Le point politique est chez Barth quand même primordial. On ne peut pas comprendre son refus de l'analogie si on ne comprend pas son dégoût pour la théologie libérale protestante qui avait signé la déclaration de guerre en 14, cela n'a pas commencé avec le fait nazi, bien sûr. Mais juste par rapport à cette dernière citation de Barth, ce qui m'a un

peu choqué quand même, c'est quand il dit, il n'y a pas d'analogie de création entre Dieu et l'existence de l'homme. L'argument qui est cité par les théologiens orthodoxes qui ont aussi, bien sûr, la distinction entre essence et énergie, cette distinction palamite, est l'analogie de la création artistique ; ce qui rejoint le domaine de l'esthétique mis en avant comme chez von Balthasar. J'aimerais bien savoir comment Gesché se positionne par rapport aux tentatives de rééquilibrer la pensée de Barth par von Balthasar.

B. Bourguine. Gesché, précisément, ira dans le sens que vous indiquez, à savoir qu'il trouvera des analogies dans le créé, contrairement à Barth. Mais attention, il faut se méfier des généralités parce que Barth développera en fait nombre d'analogies, notamment avec la dualité homme-femme dans la suite de son troisième volume. Il faut se méfier des déclarations un peu intempestives de Barth qu'il lui arrive de corriger sans le dire. Mais Gesché, puisque c'est la question que vous posez, va parler de la créativité, d'un principe de créativité que la science découvre dans la nature. Il a été très marqué par Prigogine et Stengers, et il s'intéressait à la science, aux ouvrages scientifiques. Mais pour lui l'analogie la plus importante c'est la liberté, qui s'exprime par exemple dans cette capacité de créer de l'artiste ; il voit là un écho, un témoignage, un hommage reflétant la créativité divine. On est image de Dieu en cela que l'on est capable de création.

Regis du Vachat. Merci beaucoup pour l'exposé que j'ai trouvé extrêmement clair et pédagogique avec l'appui des documents, cela permettait de suivre de façon très vivante. J'avais une question simplement, comment dans Vatican I, que vous avez cité à un moment, la théologie naturelle s'accroche-t-elle avec la théologie révélée ?

B. Bourguine. Vatican I n'y parvient pas et c'est la théologie postérieure qui va le permettre - d'ailleurs Barth et ses excès vont contribuer à ce que la théologie catholique trouve le bon équilibre entre ces deux démarches. Vatican II en témoigne, ainsi que la théologie fondamentale après Vatican II. Je pense à Bouillard et à Claude Geffré en langue française. Christoph Theobald a fait un parallèle intéressant entre Vatican I et Vatican II, qui en dit long sur la théologie de la création. Pour Vatican I, la doctrine de la création fonde l'autorité de l'Église sur la société, car Dieu est créateur et l'Église est son représentant sur Terre. Voilà une certaine vision de l'Église, qui est celle du Concile Vatican I. Pour Vatican II, l'Église n'est pas en surplomb de la société, mais veut entrer en conversation avec le monde et la doctrine de la création est l'occasion de reconnaître l'autonomie des choses créées. Autrement dit, la doctrine théologique de la création est déterminée par le positionnement

ecclésial vis à vis de la société : l'Église est-elle en position de tonner contre les erreurs modernes et de lui asséner la vérité ? Cela donne Vatican I. Est-on dans un dialogue avec les autres rationalités et l'Église, dont la raison d'être est de transmettre l'Évangile au monde, l'Église est-elle en rapport avec les autres registres de la société, les autres instances, les autres autorités dans le domaine de la raison publique ? Alors la doctrine de la création débouche sur la reconnaissance de l'autonomie des choses créées, sur la légitimité de la science, et on permet par là-même à la théologie d'entrer dans le dialogue avec la raison commune.

François Barriquand. Merci beaucoup pour l'exposé très clair. Je ne suis pas convaincu par l'idée que Jésus, Jésus Christ, valide l'analogie de l'être. Il me semble que l'on pourrait tout aussi dire qu'il valide des analogies dont par ailleurs on sait qu'elles sont fausses. Prenons un exemple : nous avons un corps, on pourrait imaginer qu'il y a un corps suprême des choses, puis on pourrait imaginer que Jésus Christ en prenant forme humaine valide cette analogie-là. Or la foi, notre foi chrétienne en tout cas, ne nous enseigne pas tellement l'idée que la Trinité a en soi un corps. En fait il me semble qu'il y a beaucoup d'analogies que l'on valide *a posteriori* mais pas du tout à partir de nos connaissances uniquement naturelles. Qu'en pensez-vous ?

B. Bourguine. Analogie : ressemblance à l'intérieur d'une dissemblance plus grande encore. À propos du corps, c'est un corps que Dieu a assumé. En fait, il me semble que Söhnngen voit quelque chose, mais je n'en saisis pas toutes les conséquences, pour moi c'est un domaine de recherche et je sens qu'il y a matière à chercher. Il y a une analogie qui peut légitimement partir de l'Incarnation et quand on parle de l'Incarnation on parle d'une vie humaine, d'une vie dans le monde, d'une vie dans l'histoire. Autrement dit, le Fils de Dieu a vécu dans l'histoire, comme homme, sa vie de Fils en relation avec le Père et l'Esprit. Si l'on croit effectivement que l'Incarnation, c'est le Fils de Dieu qui devient homme, cela veut dire qu'il vit comme Fils une vie humaine sans cesser d'être le Fils du Père, cela signifie que, comme homme, il vit avec ses disciples, avec ses contemporains l'agapè éternel de Dieu : l'amour qui illumine sa trajectoire humaine et qui se manifeste aux yeux du monde dans le fait qu'il donne sa vie pour ses amis jusqu'à la Croix. C'est ça l'agapè qui est tellement fécond qu'il ressuscite. Cela c'est ce que « nos yeux ont pu voir, dit Jean, nos mains ont touché », c'est l'Incarnation et cela témoigne de l'amour que le Père a pour le Fils, dit Jean, et l'amour que le Fils a pour le Père. L'Esprit-Saint qui est dans nos cœurs nous permet de vivre de cet agapè. C'est bien une analogie entre vie divine intratrinitaire et vie humaine de Jésus-

Christ, Dieu fait homme. Voyez la portée de cette analogie : l'union hypostatique (c'est-à-dire l'union de la divinité et de l'humanité dans la personne de Jésus-Christ) permet précisément de réconcilier quelque chose qui est de l'ordre de l'analogie de la foi et de l'analogie de l'être puisqu'il s'agit de l'être de l'homme que Dieu a assumé en première personne. Le Je humain de Jésus est un Je divin, il y a analogie de la foi qui assume l'analogie de l'être.

François Barriquand. Je ne suis pas convaincu, vous n'avez pas parlé d'être, sauf quasiment uniquement dans votre dernière phrase. Vous nous parlez d'amour, je suis tout à fait convaincu, mais pour l'être... Pourquoi votre démonstration marche pour l'être et ne marche pas pour le corps ?

B. Bourguine. Mais si, bien sûr.

François Barriquand. ... la Trinité a un corps... ?

B. Bourguine. Que je sache, l'humanité du Sauveur est ressuscitée et Jésus en son corps glorieux est assis à la droite du Père.

François Barriquand. ... Dieu le Père a un corps, l'Esprit-Saint a un corps ?

B. Bourguine. Non, mais le Fils, lui, a un corps.

François Barriquand. Comment savez-vous cela ? Par la Révélation, pas par l'analogie qui part de l'homme. Ma question est centrée sur ce sur quoi vous vous fondez pour valider votre analogie : vous vous fondez en partie sur une foi que vous avez déjà...

B. Bourguine. À la fois je sens que Söhhngen nous emmène vers quelque chose de fécond et en même temps votre question est légitime et je sens qu'il manque un élément à ma démonstration, au moins pour vous convaincre.

Bibliographie

Karl Barth, *Dogmatique, La doctrine de la création*, t. III/1, Genève, Labor et Fides, 1960.

Paul Beauchamp, *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture* (Parole de Dieu), Paris, Seuil, 1976. - *Psaumes nuit et jour*, Paris, 1980.

Henri Bouillard, *Connaissance de Dieu. Foi chrétienne et théologie naturelle*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

Benoît Bourguine, Paulo Rodrigues, Paul Scolas (éd.), *La margelle du puits*. Adolphe Gesché, une introduction (Théologies), Paris, Cerf, 2013.

Paul Clavier, *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?* (Chemins philosophiques), Paris, Vrin, 2004.

Jean de la Croix, *Œuvres complètes*, Paris, Cerf, 1990.

François Euvé, *Penser la création comme jeu* (coll. Cogitatio Fidei, 219), Paris, Cerf, 2000.

Adolphe Gesché, *Dieu pour penser : I Le mal*, Paris, Cerf, 1993, - *II L'homme*, Paris, Cerf, 1993, - *III Dieu*, Paris, Cerf, 1994, - *IV Le cosmos*, Paris, Cerf, 1994, - *V La destinée*, Paris, Cerf, 1995, - *VI Le Christ*, Paris, Cerf, 2001, - *VII Le sens*, Paris, Cerf, 2003.

Jean-Yves Lacoste, *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*, « Théologiques », Presses universitaires de France, Paris, 1990.

Jean Ladrière, *La science, le monde et la foi*, Paris-Tournai, Casterman, 1972.- *L'Articulation du sens. II. Les langages de la foi* (Cogitatio Fidei 125), Paris, Cerf, 1984.

Martin Luther, *Explication du prophète Jonas*, dans *Martin Luther Œuvres*, t. 14, Genève, Labor et Fides, 1993, - *Œuvres*, Coll. La Pléiade, Paris, Gallimard, 1999.

Blaise Pascal, *Pensées*, éd. Léon Brunschvicg, Paris, Flammarion, 1976.

Karl Rahner, *Écrits théologiques*, t. 7, « Philosophie et théologie », Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 37-52, - *Traité fondamental de la foi. Études sur le concept du christianisme*, Œuvres 26, Paris, Cerf, 2011.

Paulo Rodrigues, *C'est ta face que je cherche... La rationalité de la théologie selon Jean Ladrière*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 288, Leuven, Peeters, 2017.

Jean-Louis Vieillard-Baron, *La Religion et la cité*, Paris, Le Félin, 2010.

Réseau de recherche Adolphe Gesché (RRAG) à l'Université catholique de Louvain (Louvain-la-Neuve, Belgique).

<https://uclouvain.be/fr/instituts-recherche/rscs/rrag-reseau-adolphe-gesche.html>

La Nature nous parle-t-elle encore de Dieu ? Disputatio : Philippe Gagnon - Philippe Deterre

Texte de Philippe Deterre¹

Introduction

Avec Philippe Gagnon, notre dialogue commence à être ancien. Il y a 12 ans, déjà à la suite d'un colloque du réseau Blaise Pascal, je lui avais écrit pour dire toute mon incompréhension devant ses positions défendant la théologie naturelle anglo-saxonne et devant sa saisie des tenants de « l'*intelligent design* ». À mes propos provocateurs, il avait répondu de façon très énergique, ce qui au final, était plutôt intéressant. D'où la proposition de ce dialogue « disputé » devant vous.

Sur la question du rapport entre Dieu et la Nature, je tiens une position risquée et peu partagée, et qui semble à l'écart de la tradition chrétienne. Je demande donc à celles et ceux qui mes propos peuvent choquer ou scandaliser de bien vouloir m'en excuser, et en termes évangéliques, d'accepter de me pardonner.

Position

Il y a beaucoup de chemins pour aller vers Dieu et le rencontrer : le spectacle des beautés naturelles, la contemplation du « livre de la Nature » en est certainement un. Cela fait partie de la tradition chrétienne. Je veux simplement dire ici que mon point de départ n'est pas celui-là, et ceci - entre autres - à cause de ma situation de chercheur scientifique depuis près de 40 ans. Ma réflexion s'appuie sur deux constats :

- Les représentations actuelles de la nature, du vivant comme du cosmos que livrent les sciences physiques et biologiques indiquent une histoire très longue et chaotique, faites de lentes émergences et d'effondrements, de temporalités emboîtées. Là-dedans, il n'y a rien d'achevé, ni de parfait et

¹ Prêtre de la Mission de France, biologiste, Directeur de recherche au CNRS.

aucune direction. Pour décrire le vaste monde, point n'est besoin de finalité, ni d'intention.

- Pour beaucoup de nos contemporains, et en particulier de scientifiques que je rencontre, la religion - et plus précisément la foi des chrétiens en Dieu créateur - suppose une intervention directe et explicite d'un « *Deus ex machina* », qui fait les choses, ou qui « fait qu'elles se fassent », ce qui leur est inacceptable. L'argument de Newton et de beaucoup de physiciens classiques qui pensaient trouver dans la perfection des lois et des agencements naturels la preuve de l'existence de Dieu ne tient plus. C'est même cela qui les éloigne de la foi, car elle est pour eux synonyme d'adhésion à un scénario de début et de facture du monde. Pour beaucoup de mes contemporains le chemin de la foi chrétienne est obstruée par cette affaire de « création ». Comme s'il fallait croire en un Dieu démiurge et à son action magique pour vraiment être chrétien.

Je voudrais poser l'hypothèse qu'il est possible de croire en Dieu créateur en un monde scientifique sans en rabattre sur l'absence de finalité dans la nature, sans chercher les failles de la description actuelle - certes largement inachevée - du monde par les sciences. Je constate l'espèce d'impasse ou d'ornière ou de piège dans lequel on s'enferme quand on commence à parler du rapport de Dieu au monde, en cherchant par où Dieu et son action s'insèrent dans les processus physiques, chimiques ou biologiques. Ces tentatives, désespérées à mon sens, cherchent à répondre à des questions de ce genre :

- Comment « Dieu » a-t-il fait pour que cela existe ? Ici, on retrouve toutes les impasses d'un début confondu avec une origine.
- Comment l'action de Dieu peut-elle rendre compte de la question métaphysique « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? ».
- Comment le monde se fait-il et devient, tout en étant sorti des mains de Dieu ? On affirme par exemple : « Dieu fait que cela se fasse, il fabrique par évolution, il fabrique par ses lois, en fabriquant des formes... »
- Où est la liberté de l'homme pourtant fabriqué par Dieu ? Dans l'indéterminisme quantique, dans l'aléatoire des vibrations moléculaires, dans ce qu'il ne maîtrise pas dans son cerveau, ... ?

Non que ces questions ne soient pas intéressantes. Je m'y suis passionné et cela reste des lieux de recherche féconds. Mais je doute qu'on y trouve des points d'appui pour la foi en Dieu créateur. Je crains même qu'on cherche

encore ici confusément un Dieu d'explication de notre inconnance, un Dieu bouche-trou, un Dieu magique... ?

Je souhaiterais parler de la création sans la « fabrication », et pour cela redéployer la tradition biblique et chrétienne, en mettant en valeur tout ce qui dans ses énoncés de foi n'a rien à voir avec un scénario de fabrication du monde, redécouvrir la foi en Dieu créateur et toutes ses potentialités pour notre temps : je pense qu'il y a des ressources insoupçonnées dans le trésor de la tradition de la foi en Dieu créateur.

Attestation

Parmi toutes les possibilités qu'offrent le texte biblique s'agissant de la foi en Dieu créateur, j'en relève deux, qui peuvent servir à cette sortie d'impasse que je cherche.

La foi en Dieu créateur : que signifie « créer » ?

Je pars - là encore - d'un constat : dans l'Écriture ce qui est premier ce n'est pas la foi en Dieu créateur au sens d'un responsable de l'émergence des mondes, mais c'est la foi en Dieu sauveur, celui qui combat et limite le chaos, celui qui ouvre un avenir.

Le sens du mot « créer » (*bara* en hébreu), qui semble évident pour nous, reste énigmatique dans la Bible. Il n'est pas un mot qui signifie « faire », mais étymologiquement « séparer », « cliver », « fendre » (au sens de « fendre du bois ») ou « tailler ». C'est d'ailleurs ainsi que le traducteur français (Bible de Jérusalem ou Traduction Œcuménique de la Bible) traduit dans les quelques rares cas où le sujet du verbe n'est pas Dieu, par exemple Josué 17, 15 et 17, 18 (voir aussi Ez 23, 47).

Il faudrait évoquer ici longuement le travail de l'exégète Paul Beauchamp sur la création comme séparation. Cela permet d'entendre l'acte de création bien au-delà de la seule émergence de formes. Il s'agit bien ici d'une création comme combat contre l'informe et comme séparation d'avec le chaos.

La foi en Dieu créateur : le sabbat

On sait que le récit de Gn1 reprend une séquence cosmogonique de 6 jours de nombreux récits du Moyen Orient ancien². Mais surtout, il en ajoute un 7^e,

² Déjà dans l'épopée de Gilgamesh (20 s. avant J.C.), on voit les « six jours » apparaître : les six jours d'amour de Enkidu avec la courtisane Shamhatqui qui fait de lui un humain, les « six jours » du déluge envoyé par Enlil, et dont échappe Atra-Hasis, le « Noé » sumérien.

et d'après les interprètes aussi bien juifs que chrétiens, il est clair que le sommet de « l'acte créateur » n'est pas le 6^e jour, où pourtant il est question de création de l'homme et de la femme, dont il est dit « c'est très bon ». Ce sommet est bien le 7^e jour, où Dieu « ne fait rien », mais un « ne rien faire » positif : la Bible de Jérusalem traduit d'ailleurs joliment cette expression par « Dieu chôma ». Il semble donc important à l'auteur biblique de préciser que Dieu n'est pas seulement celui qui « crée » en travaillant. Il est aussi et surtout créateur en s'arrêtant de produire... Il n'est pas qu'une puissance à l'œuvre.

Paul Beauchamp ramasse cela dans une formule superbe : « Dieu est plus fort que sa force. Le sabbat est la marque de la douceur de Dieu³ ». Par le commandement du sabbat, l'homme est donc invité comme Dieu à faire preuve de douceur dans son rapport à la nature, à être plus fort que sa force, à maîtriser sa maîtrise. Autrement dit, la foi en Dieu créateur est d'emblée liée au respect de tout ce qui existe, prise de recul par rapport à une puissance de maîtrise et d'action. Nous voilà bien dans le débat contemporain relancé par *Laudato si'*. Et ce 7^e jour est le sommet de la foi en Dieu créateur : il me semble que cela est beaucoup plus pertinent pour notre époque qu'une quelconque convergence de la création biblique avec un réglage initial des constantes physiques universelles ou avec une orthogénèse improbable...

La foi en Dieu créateur : affronter le mal et le malheur

Au-delà de l'éventuelle pertinence de la foi en Dieu créateur dans notre monde de sciences et de techniques, il est une autre question massive qui rend inaudible le discours chrétien traditionnel sur la création et sur le rapport entre Dieu et la nature. C'est la question du mal et du malheur.

Les sciences contemporaines laissent cette question de côté. Dans leur « Grand Récit » universel, les sciences ne parlent ni de bien, ni de mal. Et heureusement d'ailleurs : il fut un temps où certains ont tenté de s'appuyer sur les lois physiques ou biologiques pour dire la morale, par exemple au moment de la découverte darwinienne de l'évolution des espèces, et cela a donné des catastrophes comme l'eugénisme de Galton, le darwinisme social de Spencer ou la théorie de l'inégalité des races de Gobineau, qui ont pu être reprises telles quelles par le fascisme européen et le nazisme⁴. Certes, on pourrait penser que cela revient avec le transhumanisme d'aujourd'hui...

³ P.Beauchamp, *Au commencement, Dieu parle – ou les sept jours de la création, Études*, 1986, t.365/1-2, p.105-116.

⁴ Voir à ce sujet l'excellent livre de Jean-Claude Ameisen *Dans la lumière et les ombres* Fayard/Seuil 2008.

Or la foi en Dieu créateur affronte de face cette question du mal et du malheur. Mais là encore, les explications religieuses traditionnelles - y compris le Catéchisme de l'Église Catholique - laissant entendre comment et pourquoi Dieu créateur laisse faire le mal et le malheur ne tiennent plus : que ce soit le malheur et la souffrance comme une épreuve temporaire de la foi, ou comme une punition du péché, ou comme la condition nécessaire de la liberté, ou encore comme un temps dans la stratégie créatrice de Dieu, qui serait la condition d'un Bien supérieur, un moment de « négatif » pour un « positif ». Et encore moins la conséquence du péché originel : pauvre Adam et Ève à qui sont imputés tous les malheurs du monde y compris l'apparition de la mort, bien avant même l'émergence de l'espèce humaine !

Il nous faut donc - me semble-t-il - laisser de côté toutes les « explications ». Avec Job, avec la mère des 7 frères Macchabées, la foi en Dieu créateur est d'abord une espérance, une confiance en un salut qui nous permet ici et maintenant de résister au mal. Autrement dit, la foi en Dieu créateur est d'abord foi en Dieu sauveur, en un Dieu qui se fait proche et qui s'engage avec nous. Pour les chrétiens, c'est évidemment la foi en l'incarnation, la foi de Jésus sur la Croix, en la promesse de la résurrection. Au mieux, la création est à penser sur le modèle paulinien de la « nouvelle création » :

« Revêtez l'homme nouveau, celui que le créateur refait toujours neuf à son image pour le conduire à la vraie connaissance. Il n'y a plus de Grec et de Juif, d'Israélite et de païen, il n'y a pas de barbare, de sauvage, d'esclave, d'homme libre, il n'y a que le Christ : en tous il est tout. » Colossiens 3, 10-11.

Comme le dit, mon ami et mon frère Jean-Marie Ploux, devant le malheur et la souffrance, « Dieu n'explique rien, il s'implique ». Pour les chrétiens, s'opposer au mal c'est manifester la puissance de la nouvelle création qu'est la résurrection du Christ. Il est mort sans laisser de « prise » à la puissance de la mort, en pardonnant. Les chrétiens confessent que c'est dans cette « résistance » à la mort, autrement dit sa résurrection, que nous avons la vie. Ainsi, croire en Dieu créateur n'est pas une adhésion à une théorie et à un scénario précis d'apparition du monde, mais la confiance que l'existence de l'homme n'est pas pour la mort. Ce n'est pas la certitude d'éviter le mal et le malheur, c'est croire que le mal n'a pas le dernier mot et qu'il est possible d'y résister, y compris en étant sa victime.

Croire en Dieu créateur qui a ressuscité Jésus et ne l'a pas laissé au pouvoir de la mort n'est pas une adhésion à une finalité imposée par un soi-disant

« projet » divin, ni même une explication du mal et du malheur, c'est une force insoupçonnée de résistance au mal et au malheur, et une traversée proposée. En ce sens, l'icône où Dieu créateur se laisse contempler est moins celle d'un Dieu omnipotent et omniscient, maître des mondes et des univers, que celle du Père prodigue...

Il faut bien dire et redire que cette foi et cette confiance que je reçois de la tradition chrétienne n'explique pas la souffrance des innocents, et le silence des victimes. Mais c'est une voie pour ne pas désespérer...

***Conclusion provisoire :
recevoir le monde comme un don et un avenir***

Pour en revenir à la question initiale de notre colloque, « la Nature nous parle-t-elle encore de Dieu ? », je propose donc ici une certaine distance par rapport à toute évidence de la présence du divin dans la nature. Je suis agnostique de toute explication du rapport de Dieu au cosmos. Je suis athée du Dieu du déisme qui n'est pas impliqué dans la tragédie de la souffrance. Il ne nous concerne pas, pas plus que nous le concernons.

J'entends dans la foi en la création d'abord une altérité entre Dieu et ce qui n'est pas lui, une relation possible, une alliance entre Dieu et l'humanité. Création donc relation ; et donc don et donc monde et univers reçus.

La Nature nous parle-t-elle encore de Dieu ? *Disputatio : Philippe Gagnon - Philippe Deterre*

Utilité de la théologie naturelle pour la connaissance de Dieu aujourd'hui

Texte de Philippe Gagnon¹

Première partie

1. Parler de théologie

Werner Jaeger notait ceci dans *À la naissance de la théologie* : les termes de *θεολογος*, *θεολογια*, *θεολογειν* et *θεολογικος* furent créés dans la langue philosophique de Platon et d'Aristote, et il ajoutait : « Nous pouvons parler de théologies platonicienne, aristotélicienne, épicurienne, stoïcienne, néopythagoricienne et néoplatonicienne². » La théologie envisagée de ce point de vue n'est pas étrangère à la philosophie et elle lui est d'une certaine manière interne, elle est le savoir philosophique accompli comme savoir du divin. Toute *philosophia* est en ce sens une *theologia*, et tout *philosophos* est un *theologos*, c'est-à-dire que tout philosophe culmine en un théologien. En son commencement grec, la philosophie ne se distingue en rien de la théologie, puisque la théologie est un savoir interne à la philosophie et même le savoir philosophique accompli. Aristote identifie la métaphysique à la théologie, plus précisément il divise la philosophie théorique en mathématiques, physique et théologie, la théologie étant la philosophie des objets éternels³. Augustin critique la différenciation de trois théologies proposée par Varron, il n'existe pas pour lui trois théologies, mais plutôt deux, la théologie *naturelle* et la théologie *civile*. Cicéron quant à lui distingue, dans le *De natura deorum*, deux types de théologie, la *philosophique* et la *civile*. Varron et Cicéron attestent de la présence d'une théologie philosophique, aux prétentions de laquelle ils opposent la civile. Qu'est-ce que la théologie civile ? Augustin répond dans *La Cité de Dieu*, « la science nécessaire à tous les citoyens des villes, surtout aux

¹ Centre Théologique de Meylan-Grenoble, Université Catholique de Lyon.

² Werner Jaeger, *À la naissance de la théologie*, trad. de l'allemand, Paris, Cerf, 1966, p. 11.

³ *Métaphysique*, E, 1025.

pontifes, science qui règle quels dieux il faut honorer publiquement, à quels pieux devoirs, à quels sacrifices chacun est obligé. » (VI, 6)

L'usage chrétien du terme *theologia* doit attendre Clément d'Alexandrie, chez qui il désigne la connaissance des choses divines. Ensuite, Origène en fait la vraie doctrine sur Dieu et, à partir d'Eusèbe, *theologia* va désigner la vraie doctrine opposée à la fausse doctrine enseignée par les païens.

Avec Diogène, on a cette distinction théologie *philosophique*, celle qui se porte sur les choses manifestes, et tend à la démonstration rationnelle, et puis théologie *mystique*, qui se rapporte à ce qui est caché et dont le but est d'unir à Dieu. Depuis Socrate, il existe le germe de ce que je vais appeler une théologie naturelle, qui se monnaie dans la reprise de ce que disait ce dernier de son désaveu d'une explication par le *νοῦς* auprès de laquelle il avait cru trouver une cosmologie qui aurait satisfait sa soif d'unité⁴. S'étant mis à l'école d'Anaxagore, il crut d'abord qu'il trouverait le principe du tout dans cet enseignement du maître ionien, soit une cosmologie entièrement spirituelle, une « beauté beautifiant par elle-même⁵ », mais un peu comme, à l'autre bout de l'histoire de la philosophie, Bergson déçu par Herbert Spencer, il partit à la recherche de l'« âme de l'homme » pour reprendre la formule de Maurice Clavel. Il est trop facile de faire de Socrate un moraliste, c'est une cosmologie des traces de l'intelligence dont il a souligné le besoin, intelligence visible par les formes belles laissées derrière elle.

2. Newton et les mécanismes explicatifs inexplicables

Mon jugement sur Socrate ou Newton ne sera pas, vous l'aurez deviné, celui de Philippe Deterre. Il y a chez Newton un *scholion* sur le rôle des causes finales : devant les phénomènes naturels, nous ne reconnaissons Dieu que par ses propriétés et attributs, par les structures appropriées et sages des choses, et par les causes finales. Newton de continuer : « un Dieu sans domaine, providence, et causes finales, n'est rien d'autre que la chance et la nature⁶. » Pour lui, approfondissant un point de vue partagé par Cicéron, l'homogénéité admirable dans le système des planètes doit être attribuée à un choix, ainsi

⁴Cf. fragment § 12 in *Les penseurs grecs avant Socrate*, trad. J. Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 149.

⁵Léon Robin traduisait : « τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλὰ » par « le Beau qui rend belles toutes les choses belles », *Phédon*, 100d in Platon, *Œuvres complètes*, IV, 1ère partie, Paris, Les Belles Lettres, 1934, p. 74.

⁶I. Newton, *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, scholion général de la prop. 42, problème 22, Londres, Innys, 1726, p. 529 : « ... *deus sine dominio, providentia, & causis finalibus nihil aliud est quam fatum & natura.* »

qu'il en va pour l'uniformité dans les corps des animaux où il y a symétrie partout, unité de structure, simplicité des causes donc et multiplicité des effets⁷.

Dans un ouvrage récent de Elliott Sober, que présentement je recense, ce spécialiste de la question de la parcimonie explicative de la nature rappelle, eu égard au principe que la nature ne fait rien en vain, que là où Aristote avait à l'esprit des exemples biologiques, Newton l'étend à un principe entièrement général relatif à la postulation des causes⁸.

3. Les deux miroirs

Une autre idée qu'il sera utile de rappeler est due à Mathias-Joseph Scheeben. Selon ce géant de la théologie catholique du milieu du XIX^e siècle, Dieu peut être connu à travers deux miroirs qui se complètent et se supposent l'un l'autre : l'un est le monde *extérieur* et sensible, et l'autre est la nature *spirituelle* de la connaissance, et ce dernier est intérieur. L'œil de l'esprit va suivre l'œil du corps, le miroir intérieur est plus élevé et parfait, mais également plus exigeant⁹. On peut observer que, d'Augustin à Newman, lorsqu'il s'agit de poser la question de savoir si l'on peut par la raison connaître Dieu, plusieurs ont dit préférer le miroir intérieur, parce que s'il est plus difficile il est également plus parfait. D'autres cependant, commençant avec les Pères apologistes, dont Justin, pour aller jusqu'aux grands *divines* anglicans, ont préféré la voie extérieure, le miroir du monde, parce qu'il est plus accessible. Je renvoie à Frederick Temple, *The Relations Between Religion and Science*, ses *lectures* de 1884 publiées l'année suivante, et je veux rappeler que c'est cette approche, partant de la connaissance publique de la *manifestation* qu'on oppose en langage de théologie technique à la *révélation*, que Mgr Pierre Hauptmann a lutté pour faire adopter au § 19 bis de *Gaudium et spes*, qui est devenu notre § 10, à la différence de celle qui partirait des mystères les plus élevés et les plus difficiles¹⁰.

⁷ *Id.*, *Opticks*, basée sur 4^e éd. de 1730, New York, Dover, 1952, query § 28, p. 369-370 ; query § 31, p. 400, 402-403. On lira avec profit S. Snobelen, « *To Discourse of God: Isaac Newton's heterodox theology and his natural philosophy* » in P. Wood (dir.), *Science and Dissent in England 1688-1945*, Londres, Routledge, 2004, p. 39-66.

⁸ *Ockham's Razors : A User's Manual*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2015, p. 33-34.

⁹ Cf. *La Dogmatique*, II, trad. P. Bélet, Paris, V. Palmé, 1880, §§ 21-23, p. 17-18. « ... si la connaissance qui s'obtient par le miroir extérieur est la plus imparfaite, elle est aussi la plus accessible à notre esprit, la plus naturelle, la plus populaire, et c'est aussi sur celle-là que l'Écriture et les Pères insistent davantage. » (§ 22).

¹⁰ Cf. « L'activité de l'homme et le mission de l'Église » in *La nouvelle image de l'Église. Bilan du Concile Vatican II*, B. Lambert (dir.), Paris, Mame, 1967, 478-481.

4. Une dynamique qui est derrière bien des projets visant l'absoluité

Alors qu'est-ce donc finalement que cette théologie naturelle ? Souvent, on l'a associée à la tradition analytique en philosophie contemporaine, mais on ne peut s'en faire un portrait exact en répétant cela. Il va s'agir d'un ensemble de procédures qui vont enquêter sur la cognoscibilité de Dieu, c'est-à-dire la possibilité de le connaître à partir du monde, du contenu de ce monde, de ses lois, de la structure de l'expérience, et on y trouvera des approches telles que l'argument ontologique, l'argument cosmologique, l'argument du *Kalam* - soit la non-occurrence à l'infini des causes -, l'argument téléologique - soit en version analogique ou « anthropique », l'*Intelligent design* - sur lequel j'ai déjà fait ici au Réseau Blaise Pascal une conférence plénière¹¹ -, l'argument moral, et l'argument cumulatif par convergence d'indices. L'ouvrage de Paul Clavier *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?* est de ce point de vue assez typique¹². Tout cela, dont on est féru en tradition analytique, on pourrait cependant le nommer sans rien perdre « philosophie de la religion ». Il semble plus fructueux de s'assurer d'une base large et pour établir une base plus large on doit composer avec la présence d'un nouvel athéisme qui reprend l'idée d'une illumination de l'humanité par le savoir scientifique. Soit dit en passant, ne venez pas me dire que je parle de choses états-uniennes, ce n'est pas vrai. Il est partout ici le nouvel athéisme, même s'il n'y a pas un Dawkins, un Hitchens, etc., qui le défendraient en terre des Francs. Le cloisonnement extraordinaire de la vie et de la pratique scientifique par rapport à la possibilité d'un discours sur Dieu, c'est pareil et cela aboutit au même résultat.

Dans plusieurs discussions populaires, blogues, etc., on a opposé les croyants, vous et moi, aux *brights* qui se sont ainsi auto-proclamés avec la revendication d'une vérité qui serait ou dite par les sciences de la nature, ou en voie d'être réduite aux sciences de la nature et à leurs discours. Le projet naturaliste de dérivation de nos pensées, de leurs contenus à partir de leur base évolutionnaire, je pense à l'ouvrage de Tooby et Cosmides *The Adapted Mind*¹³, poussé plus loin, va tendre à devenir une métaphysique entièrement à la troisième personne, par exemple telle qu'on peut la lire dans *Everything must Go*, un ouvrage de Ladyman et Ross qui propose carrément un abandon de toute métaphysique des objets self-subsistants, en d'autres termes nous ne pourrions plus y parler de notre identité¹⁴. Le projet de Ladyman et Ross a

¹¹ Cf. « Contenu, enjeux et diversité des acceptions de l'*Intelligent Design* en contexte états-unien », *Connaître*, n°s 26-27, septembre 2007, p. 9-43.

¹² Paris, Vrin, 2004.

¹³ Oxford/New York, Oxford University Press, 1992.

¹⁴ Oxford, Clarendon Press, 2007.

cependant quelque chose de vague, parce qu'on pourrait s'inspirer de la science moderne et faire exactement l'inverse, c'est-à-dire tout fonder sur la subsistance des lignées qui sous-tendent toute possibilité d'individualité, je pense à l'exemple de Raymond Ruyer qui ne représente pas, dans sa métaphysique, une gnose dans le style colloque de Cordoue, même si le titre de son ouvrage le plus connu contenant ce même mot a parfois donné le change¹⁵. Même point de départ, conclusion opposée. Je pense aussi à la réflexion impressionnante de Philippe Caspar sur l'embryon, la réalité de cette lignée d'individualité qui définit l'unicité substantielle ou ce qui en reste affirmable au plan de la science¹⁶.

Pire encore, je pense à Joachim Kahl, qui a écrit une thèse de théologie et qui perdit la foi dans le processus, lui qui, bien des années après avoir publié *Das Elend des Christentums*, la « misère du christianisme », s'est récemment élevé contre le nouvel athéisme. Il fait valoir sa cécité complète par rapport au projet d'émancipation humaine qui a cherché à s'exprimer dans un humanisme, puisque dans ce nouvel athéisme, c'est la science qui viendrait rendre compte de l'ensemble de la réalité humaine ; Kahl s'oppose au nouvel athéisme mais il le fait au nom d'un approfondissement de l'athéisme. En tradition non plus allemande mais britannique, il existe plusieurs ouvrages, je pense à Lizzie Susan Stebbing, *Thinking to Some Purpose*¹⁷, ou à Anthony Flew, *Thinking about Thinking*¹⁸, dans lesquels on va tenter de mettre de l'ordre dans nos pensées, selon la perspective de la tradition anglo-saxonne, en faisant œuvre de porter à l'absolu un goût d'ordre dans l'esprit, et je les rangerais dans le projet de la théologie naturelle, c'est-à-dire d'une vie bien menée. Cela n'existe pas qu'en tradition analytique, ou germanique, un exemple est la réponse de Jean-Toussaint Desanti à Maurice Clavel, qui lui dit « tu vas te prononcer sur la question de Dieu sans t'évader dans je ne sais quelle phénoménologie », alors que ce que fit Desanti ce fut d'écrire, en réaction et de manière posthume, un truc énorme où il ne répond pas à la question de Dieu mais cherche l'absolu présent derrière l'existence¹⁹.

¹⁵ Là-dessus, je renvoie à ma communication à la Chaire science et religion, publiée avec les actes du laboratoire, « La métaphysique de Raymond Ruyer dans son rapport à la théologie naturelle » in B. Souchart et F. Revol (dir.), *Controverses sur la création : Science, philosophie, théologie*, Paris/Lyon, Vrin/IIÉÉ, 2016, p. 11-53.

¹⁶ Cf., par exemple, *Penser l'embryon, d'Hippocrate à nos jours*, Paris, Éd. universitaires, 1991.

¹⁷ Londres, Penguin, 1939.

¹⁸ New York/Londres, Harper Collins, 1975.

¹⁹ Cf. *Un destin philosophique*, Paris, Grasset, 1982.

5. N'existe-t-elle que pour le chrétien cette théologie naturelle ?

La théologie naturelle ne va pas représenter nécessairement un argument qui prouverait Dieu, plutôt un secteur de questionnement où un tel argument ou son contraire pourraient se déployer. Je vous ferai remarquer les deux ouvrages récents d'Alister McGrath, *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*²⁰ et *Re-Imagining Nature: The Promise of a Christian Natural Theology*²¹, où le théologien d'Oxford, également biophysicien de formation, continue son projet d'exposer pourquoi, à ses yeux, il importe peu que les chrétiens soient mis en présence d'une entreprise « naturelle » puisque l'imagination, nourrie par un regard renouvelé, risquera moins de tomber victime de l'illusion des Lumières de décrire la nature telle qu'elle est, tant et si bien qu'au terme le christianisme sauvera la théologie naturelle en nous redonnant le concept de nature qu'on a cru un temps nous avoir usurpé, sur ce voir sa *Scientific Theology*, I, *Nature*²².

6. Que fait-on avec la théologie naturelle ?

Il n'est pas nécessaire d'accepter l'alternative entendue hier, d'un côté un chemin complet de la rationalité, chemin de la philosophie, et ce serait tout uniment la théologie naturelle et la raison, versus l'acceptation de la révélation. Les choses ne se présentent pas comme cela, car exposé ainsi le problème traite à trop bon compte la connaissance tacite et personnelle, selon une expression de Michael Polanyi. Dans son ouvrage *The Probability of God*, Stephen Unwin va nous dire que tous doivent répondre à la question de savoir s'il est un Dieu, d'accord en cela avec Philippe Deterre, mais que nous ne gagnerons rien à écouter d'un côté Russell ou Schopenhauer, de l'autre côté Descartes ou Anselme, comme s'ils pouvaient mieux que nous répondre à la question « y a-t-il oui ou non un Dieu ? »²³. L'erreur ou l'illusion est de demander à un mortel comme nous de trancher par un oui ou non irrévocables une pareille question. Ce qu'Unwin préconise, c'est de se servir du raisonnement bayésien sur les probabilités conditionnelles pour en arriver à ce que Polanyi aurait nommé une connaissance personnelle. Même de ce point de vue, un Richard Swinburne va arriver à affirmer qu'il est probable que Dieu existe, même qu'il est probable que le Christ soit ressuscité, alors que Wesley Salmon va arriver à la conclusion inverse²⁴.

²⁰ Londres/New York, Wiley-Blackwell, 2008.

²¹ Chichester, Wiley, 2017.

²² Grand Rapids, Eerdmans, 2001.

²³ New York, Crown, 2004.

²⁴ Cf. son « Hume's Arguments on Cosmology and Design » in P. Dowe et M. Salmon (eds.), *Reality and Rationality*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 152-177.

Deuxième partie

1. Saisir Dieu hors de la révélation ?

Je voudrais maintenant faire référence à deux manières d'envisager les expériences que l'on peut avoir de la nature. J'attirerai votre attention sur deux textes, l'un exprimé en langage plus familier, et l'autre plus technique, qui rendent compte de cette expérience humaine confrontée au divin. Dans l'ouvrage qui célèbre ses 50 années de fidélité, *Mon Dieu dont je suis sûr*, Jacques Loew se posait cette question : « Un autre point reste en moi obscur ce n'est pas l'incroyance de beaucoup d'hommes, l'ayant partagée je sais ce qu'elle est, ce qui m'étonne et m'attriste est ceci : pourquoi tant de croyants aujourd'hui, pour qui Dieu est une certitude, deviennent-ils méfiants et grognons dès que l'on affirme que l'intelligence de l'homme, en dehors de toute révélation, peut conduire à Dieu²⁵ ? » Il raconte un épisode où il s'est attiré beaucoup de problèmes parce que, dans un numéro de *Fêtes et saisons*, il avait eu le culot de photographier des coquelicots, des ailes d'abeilles, etc., et de dire « Dieu existe ! ». Si encore, dira-t-il, j'avais mis un point d'interrogation, demandant « Dieu existe-t-il ? », mais non j'affirmais : « Dieu existe » et je proposais un chemin au bout duquel on pouvait, à condition de bien regarder, le rencontrer !

Un autre exemple : ce que Teilhard de Chardin écrivait dans un mémoire destiné à Maurice Blondel :

« Je voudrais trouver une définition de la transformation divinisante de notre être qui la “contredistinguerait”, dans son mécanisme même, de toute autre espèce de transformation ou coupure *naturelle* (comme sont celles qui séparent la matière de la Vie, la Vie de la Pensée...). Mais je me demande si la structure même du monde ne s'oppose pas à cette tentative. La grande coupure du surnaturel est précédée d'autres à-pic - [...] Est-ce que l'homme incroyant, saisi par la révélation cosmique (cf. W. James), n'ébauche pas déjà le geste de l' élu qui se livre à Dieu et qui est saisi par Lui ? Est-ce que l'enseignement suprême de *toute* vie n'est pas la nécessité de mourir si nous voulons vivre...²⁶ »

Quel degré de réalité donner à cette *anima naturaliter christiana* ? La difficulté alors ne serait plus de rejoindre ce que Teilhard aurait appelé « l'esprit chrétien », ce serait d'y échapper, si vous avez suivi la logique de ce

²⁵ Paris, Fayard/Mame, 1983, p. 18.

²⁶ Mémoire du 29 déc. 1919 in *Blondel et Teilhard de Chardin, correspondance commentée*, H. de Lubac (éd.), Paris, Beauchesne, 1965, p. 42.

qui est dit ici. Comment va-t-on faire, lorsque Philippe Deterre nous coupe les ponts, pour reconnaître la génialité de Dieu dans la nature, dans la création ?

2. La question de la nature et de sa génialité

La nature est-elle l'œuvre d'une intelligence géniale ? d'un ingénieur ? On pourrait tourner longtemps autour du terme « génie », mais rappelons-nous que ce qui mérite d'être fait mérite d'être fait à moitié, comme disait Chesterton. Frank Wilczek, prix Nobel de physique et responsable de percées en chromodynamique quantique, dans *A Beautiful Question*²⁷ pose la question : « *Does the World embody beautiful ideas ?* », et il la reformule en se demandant : « *Is the world a work of art ?* », est-ce que le monde est une œuvre d'art ? Il répond que oui, mais il faut encore intégrer la gravitation au modèle standard !

Wilczek, lui-même élevé dans le catholicisme, considérant le Dieu créateur, se dépêche de l'invalider car il est trop au-dessus de nos cogitations pour qu'il soit possible de connaître ses voies, alors que, d'autre part, il est dit tellement près de nous que le seul résumé de son essence serait le mot « amour ».

De Wilczek et ses quarks à Richard Dawkins et son *Magic of Reality*²⁸, la question finit par devoir se poser : se pourrait-il que la nature soit plus attrayante de ce que personne ne l'a faite ? Nous ne sommes pas loin de la position de Philippe Deterre. Certains, tel justement Dawkins ou Peter Atkins l'ont défendu mais ce sont des athées proclamés, non des prêtres travaillant au laboratoire.

La question, à y regarder de plus près, est à poser de deux manières qu'il faut soigneusement distinguer. Première version : un ingénieur travaillant selon nos méthodes éprouvées de constructions aurait-il fait ce monde tel que nous le trouvons devant nous ? Deuxième version : ce monde semble-t-il constitué comme si un être génial en était l'auteur ?

Répondre positivement à la seconde question, – sur la première j'ai déjà montré ici même les difficultés de l'*Intelligent design* par rapport à la coagulation sanguine et je ne vais pas y revenir²⁹ – c'est aussi reconnaître que parfois l'articulation ne se fera pas selon les canons de l'explication ou philosophique ou scientifique. Prenons un exemple, la lecture, importante en philosophie de la religion (et même requise dans la plupart des cours), des *Dialogues sur la religion naturelle* de Hume : tout le monde se demande si

²⁷ New York, Penguin, 2015.

²⁸ New York, Free Press, 2011.

²⁹ Voir la référence donnée en note 10.

Cléanthe ou Philon parle pour Hume, tous oublient la figure de Déméa qui est inspirée à Hume par une lecture approfondie de Malebranche, et ce que dit cette figure de Déméa, c'est que pour faire la rencontre du Dieu créateur il faut s'élever jusqu'au niveau où on puisse parler de création, et cela c'est davantage mystique que scientifique ou philosophique³⁰.

3. Quelles sont les promesses de la théologie naturelle ?

Neil Ormerod, directeur de l'Institut de Théologie de la Australian Catholic University, remarque la même chose que Pascal Ide qui le fit au colloque 2015 de la Chaire Science et religion à Lyon, c'est-à-dire que tous deux notent que, lorsqu'il s'agit de partir du monde pour suggérer l'existence de Dieu, on a là un champ qui a été abandonné par presque tous les catholiques. Parlant de *Dieu, son existence et sa nature* de Réginald Garrigou-Lagrange³¹, Ide rappelait qu'il s'agit presque du dernier ouvrage francophone qui se risquerait à démontrer rationnellement que Dieu existe, avec pour seule exception l'ouvrage de Frédéric Guillaud, *Dieu existe : Arguments philosophiques*³². Je vous mets une référence à Yves Labbé, qui documente beaucoup ce passage³³.

En face d'une transition d'une culture davantage cosmologique vers une culture anthropologique, les « voies » de Thomas d'Aquin furent un énoncé de confiance en la raison humaine, et également l'énoncé de sa subordination à la raison divine, donc il s'agissait d'affirmer une signification religieuse de la culture cosmologique, sans réduire Dieu à la nature. Notre contexte n'est pas anthropologique face à un contexte cosmologique, avec Ormerod je dirai qu'il est hyper-anthropologique³⁴. Nous avons perdu pied face aux significations cosmologiques, et dans des élans kierkegaardiens passionnés, nous les envoyons promener, ce qui est une erreur au plan du raisonnement philosophique.

L'instrumentalisation de la raison en notre âge a conduit à une perte de confiance en celle-ci, et à une vision qui est tronquée. La culture n'a pas

³⁰ *Dialogues Concerning Natural Religion*, II^e partie, R. Popkin (éd.), Indianapolis/Cambridge, Hackett, 1980, p. 13-14 ; trad. fr. *Dialogues sur la religion naturelle*, M. Malherbe, Paris, Vrin, 1987, où le passage est en p. 67-68.

³¹ Paris, Beauchesne, 1914.

³² « Les quatre sens de la nature » in *Controverses sur la création : Science, philosophie, théologie*, p. 351 référant à l'ouvrage de Guillaud, Paris, Cerf, 2013.

³³ « La connaissance naturelle de Dieu en théologie (1950 - 2000) », *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 77, n° 3, 2003, p. 43-74.

³⁴ « In Defence of Natural Theology: Bringing God into the Public Realm », *Irish Theological Quarterly*, vol. 72, n° 3, 2007, p. 227-241 ; *Id. A Public God: Natural Theology Reconsidered*, Minneapolis, Fortress Press, 2015.

seulement besoin d'une restauration des significations cosmologiques, elle a besoin d'un renouveau de la raison. Je vous renvoie à Montague Brown, *Restoration of Reason*³⁵.

La théologie naturelle rejette l'instrumentalisation de la raison, sa subordination au domaine de la vie pratique, - qu'est-ce qui pourrait être moins pratique que de tenter d'établir l'existence de Dieu ? Ce qui est affirmé par elle, c'est l'orientation primordiale de la raison vers la vérité et la réalité, et loin d'être un acte d'*ubris*, elle situe la raison humaine dans une infrastructure plus large qui est celle de la raison divine dont elle n'est qu'une participation limitée. Une théologie naturelle permettra de s'assurer d'une réaffirmation des significations cosmologiques et elle n'aura pas pour effet une réduction de Dieu au monde naturel.

Il y a également une dimension politique, au sens large, noble et ancien du terme *politikos*. La modernité a exclu le sacré du domaine public, puis elle s'est livrée à une privatisation de la religion, adoptée pour maintenir une sorte de tolérance religieuse, mais qui s'oppose aux traditions religieuses qui sont communautaires et s'orientent vers une forme de socialisation, vers un vivre-ensemble. Je rappelle la critique de Feyerabend : la science occidentale individualiste et atomistique puis encourageant la consommation effrénée est responsable de la destruction d'une bonne part de la diversité des espèces. Finalement, la présence de l'Islam, sa résistance face à cette privatisation de la religion en est symptomatique. Les velléités de retour à une forme de chrétienté chez plusieurs catholiques ne doivent pas être éludées non plus.

Dans un pareil contexte, une théologie naturelle rigoureuse affirmera la place de la religion dans la vie publique et dans la société, puisqu'elle insiste à tenir cette thèse de l'accessibilité publique de Dieu. C'est une condition de salut d'une civilisation occidentale qui aurait retrouvé le sens de la raison.

³⁵ Grand Rapids, Baker Academic, 2006.

Débats

Bertrand Souchart. J'ai hésité à faire cette remarque toute à l'heure dans la discussion, mais je vais la faire maintenant. Depuis hier, je me pose la question en voyant les deux Philippe, Deterre et Gagnon, celle de la confiance ou de la résistance à la théologie naturelle. J'ai quatre remarques. La première est qu'il me semble que la science a son autonomie, je pense que c'est ce que dit Philippe Deterre. La science n'a rien à dire à Dieu, elle n'a rien à dire sur Dieu. La science n'a rien à dire sur Dieu, on est bien d'accord, parce qu'elle a son autonomie. C'est la philosophie de la nature ou la réflexion sur la science qui pourrait dire quelque chose sur Dieu, mais la science n'a rien à dire sur Dieu. Donc on a cette position de l'autonomie de la science qui ne peut rien dire sur Dieu. La deuxième chose, c'est que la théologie naturelle se développe avec une vision mécaniste, là tu l'as rappelé, qui engendre certainement une idole dans le regard sur Dieu. La vision mécaniste de la nature fait un Dieu fabricant ou donne un scénario et ça aussi, j'entends bien que c'est une objection et finalement nous avons intégré Kant où la physique est sans métaphysique, pardon, on a intégré le premier Kant, celui de la *Critique de la raison et pure*, et pas celui de *La Critique de la faculté de juger*. Donc après Kant et l'autonomie de la science et dans le refus d'une vision mécanique de la nature, pour ces deux raisons la théologie de la nature n'aurait plus lieu d'être. Cependant et c'est ma troisième remarque, il me semble que cette position finalement nous rend fils d'Augustin, selon son côté obscur. Il se trouve que j'ai lu un livre récemment que je n'avais pas encore lu, que j'aurais dû lire depuis longtemps, *Le Surnaturel* de de Lubac. De Lubac nous dit bien qu'il y a un désir naturel de voir Dieu. Mais dans la tradition augustinienne, c'est aussi ce qu'a dit aussi Philippe Deterre, il y a un repli sur la conscience de soi, et on élimine un peu la nature et finalement la voie cosmologique est éliminée et, ainsi on est fils de la scolastique qui montre une nature pure, qui ne peut pas aller au-delà. La surnature est déconnectée de la nature. Cette position opère une scission entre la nature et la grâce, une scission entre la nature et la surnature. Finalement nous n'avons pas intégré peut-être ce qu'a dit de Lubac. C'est-à-dire que je ne vois pas comment on peut intégrer le désir naturel de voir Dieu en tout homme, si il n'y a pas une théologie de la nature. Je pense qu'on reste victime, je dirai, du côté obscur de Saint Augustin, avec une forme de scission entre la nature et la surnature, entre la nature et la grâce, dans ce refus de la théologie de la nature. Par ma quatrième remarque, je voudrais dire

que je suis un peu gêné quand on rejette la théologie de la nature pour une autre raison. Certes il est légitime de rejeter une théologie à partir d'une mécanique de la nature. Cependant que fait-on premièrement des autres cultures et deuxièmement que fait-on des petits si la révélation de Dieu est réservée à ceux qui lisent la Bible ? J'avais été frappé en ayant lu un livre sur les aborigènes en Australie de voir comment ils arrivent finalement à avoir une théologie naturelle, et à croire en un premier principe. Souvent la révélation de Dieu, elle passe par la nature dans les autres cultures et elle passe dans la nature pour ceux qui n'ont pas accès à la science et qui sont plus simples. Donc, je trouve que rejeter la théologie de la nature, ce peut être légitime pour nos raisons simplement occidentales, car nous avons un problème avec notre science, avec notre mécanisme. Mais *quid* des autres cultures, *quid* des petits qui continuent de s'émerveiller des spectacles de la nature ? Bref, ce rejet de la théologie de la nature me paraît, je résume, un problème occidental avec la science, c'est un problème augustinien de scission entre la nature et la grâce et c'est un problème peut-être de l'occident par rapport aux autres cultures.

Philippe Gagnon. J'ai insisté sur le fait que, sans aller chercher les aborigènes, dans maints lieux aux États-Unis, là où il y a un élan formidable de la philosophie de la religion qui parfois aussi peut se nommer théologie naturelle, moi j'ai été témoin de démarches intellectuelles de gens qui se sont convertis au christianisme, parce qu'ils ont fait travailler leur intelligence sur des problèmes réels, sur la question de Dieu. Et quand on nous dit que cela ne convertit personne, c'est tout simplement faux. Je l'ai eu devant moi.

Philippe Deterre. Je vais donc essayer de répondre... Je ne cherche pas à éliminer tout travail rationnel et encore moins à avoir une position surplombante valable pour tous les temps et toutes les cultures. Je pars de là où je suis, là où j'ai les pieds, c'est-à-dire les laboratoires de recherche scientifique où je travaille. Ensuite je ne cherche pas à « interdire » la voie de la théologie naturelle. Je cherche simplement une autre voie : je l'ai exposée devant vous en tremblant, parce que cela peut scandaliser et malheur à celui qui scandalise ses frères. Cette voie, celle du Dieu crucifié, est différente de celle de la théologie naturelle, parce que dans mon histoire personnelle, et dans celle de beaucoup de gens que je rencontre, la nature ne console de rien du tout. J'essaie de me confronter à cette question massive du mal et du malheur à laquelle, la foi chrétienne, après la foi biblique, s'affronte avec difficulté et sans la régler. C'est la seule lumière qui me permet de continuer à vivre et de continuer à faire jouer ma raison dans ce monde, y compris dans la recherche scientifique, aussi difficile cela soit-il aujourd'hui. Je cherche effectivement à faire jouer la raison non seulement sur la nature, mais c'est à cause de Jésus-

Christ. Et ensuite, il me semble que je peux en raison retrouver et « récupérer » tout ce qui est dit en théologie naturelle, avec par exemple, la théologie de la récapitulation en Christ. Donc je ne prône pas du tout la disqualification de la raison. Au contraire, il y a intérêt à faire jouer sa raison pour continuer à se battre contre le mal et le chaos. Quand un astrophysicien, un physicien ou un biologiste essaie malgré tout de réaliser une toute petite parcelle de rationalité dans un l'océan de l'énigme du monde, il travaille contre le chaos. Selon moi, il travaille dans le sens du Dieu créateur. Selon la Genèse, le Dieu créateur, c'est celui qui se réjouit quand l'homme nomme, quand l'homme permet d'avancer en raison et d'avoir quelques appuis pour se battre contre la question massive du mal et du malheur.

Isabelle Roussel. Je m'excuse par rapport à une question de béotienne, parce que je ne suis pas du tout théologienne, je fais de la climatologie. J'ai été, comme quelqu'un l'avait souligné d'ailleurs, frappée dans le DVD introductif par la primauté masculine et je pense et retrouve encore cette primauté au fil de vos discussions. Et j'ai l'impression de voir, mais peut-être ai-je tort, une tradition catholique masculine et une tradition anglo-saxonne plus féminine. Et j'avance une hypothèse, c'est que les catholiques ont la Vierge Marie dont vous n'avez pas du tout parlé qui peut servir justement d'intermédiaire puisque le rôle de la femme c'est d'assurer, à travers la création, une médiation puisque, d'ailleurs, les déesses mères sont féminines, Demeter... C'est ce rôle de la femme que les catholiques ont peut-être dévolu à la Vierge Marie, qui leur permet d'avoir une médiation entre la nature et Dieu, alors que pour les anglo-saxons la nature est beaucoup plus prenante car elle correspond à une relation directe avec Dieu.

Michel Simon. Un interlude dans ce débat passionné. Nous sommes au début du XVII^e siècle, c'est tout de suite après Galilée et un jeune homme de 25 ans écrit dans son journal privé, écrit en latin, "*tria mirabilia fecit Deus*", trois choses étonnantes, mystérieuses, admirables : "*aliquid ex nihilo*", quelque chose surgit de rien et du néant, "*Hominem Deum*", le Christ, et la troisième chose, je vous le donne en mille "*liberum arbitrium*". Ce jeune homme de 25 ans, c'était René Descartes. Il me semble que la première des "*mirabilia*" : "*aliquid ex nihilo*" nous met plutôt du côté de ce qui interroge tous les hommes qui mènent leur existence dans ce tiers entre Dieu et l'homme qui est le monde, le cosmos, l'univers. Il me semble que la question anthropologique de la liberté comme singularité dans l'univers et ses lois est une question anthropologique qui se pose aussi à tous les hommes et qui nous met aussi du côté de la raison interrogeante sur notre expérience dans le monde, alors que évidemment "*Hominem Deum*" met du côté de la théologie révélée.

Bernard Saugier. C'est un peu un commentaire et peut-être une question à Philippe Deterre. Ce que tu as dit sur le mal, cela m'a fait penser un peu à la parabole du bon grain et de l'ivraie. Il y a dans la nature du bon et du mauvais, c'est vrai qu'il y a des phénomènes qui nous semblent tout à fait scandaleux, mais enfin qui se déroulent. Il y a, par exemple ce problème de l'entropie qui ne cesse d'augmenter dans l'univers et qui conduit à une uniformisation des conditions, et à terme à l'univers glacé décrit par de nombreux chercheurs. Mais il y a dans cet univers des petits endroits où il y a localement une diminution d'entropie. C'est le cas dans les étoiles et aussi, par exemple sur notre planète, avec le soleil et la photosynthèse. Fabien Revol l'avait rappelé, la photosynthèse permet la vie sur terre. La vie existe-t-elle en dehors de la terre ? Si l'on sort de notre système solaire, les astrophysiciens ont trouvé à peu près 3 000 planètes extra-solaires aujourd'hui, mais encore aucune qui soit susceptible de porter la vie, parce qu'il faut quand même des conditions un peu particulières (taille de la planète, distance à son étoile, etc.). Ainsi l'augmentation d'entropie serait du côté du mal, et sa diminution du côté du bien... Je fais un parallèle avec notre attitude d'humains, dont la tendance naturelle est souvent de nous affronter et cela conduit à la guerre. Ce qui nous est demandé comme disciples de Jésus-Christ, c'est d'essayer d'apporter la paix, un peu d'amour là où on est, et il me semble que cela participe d'un élan général de lutte contre l'augmentation de l'entropie, en permettant à l'autre d'exister. Ce mouvement qu'on peut constater sur notre planète, je le vois comme un accompagnement de la création par séparation. Donc je ne vois pas de raison de rejeter une approche de théologie naturelle au sens où tu le fais, je trouve qu'il y a une manière positive de contempler l'univers : même s'il s'y passe des événements qui nous paraissent scandaleux (l'ivraie), il contient aussi la possibilité de la vie (le bon grain).

Pierre Léna. Je prolonge brièvement la réflexion de Philippe Deterre avec lequel je me sens très profondément en accord. Si j'observe les physiciens du XX^e siècle, de grandes figures, Heisenberg, Einstein, Schrödinger en particulier, ont été, disons, sur la pente de la théologie naturelle, avec des modalités différentes : constatant le mystère du monde révélé par leurs travaux, s'interrogeant alors et adhérant à un au-delà du monde, à une forme de transcendance. Puis il y eut une transition, probablement marquée par Jacques Monod, que vous avez évoqué à l'instant, marquée par un refus du mystère, de l'ouverture à la transcendance. Aujourd'hui il me semble, à côtoyer beaucoup les cosmologistes, de biologistes, que ce refus est devenu très fréquent. C'est quand même une interrogation que de voir cette inflexion très forte. Est-ce que pour autant ces scientifiques là, ces explorateurs des limites du cosmos ou du

vivant sont sourds à l'interrogation posée par l'existence du mal ? J'ai envie de répondre non, parce qu'on voit surgir cette réflexion sur l'éthique chez ces mêmes scientifiques et avec une intensité et une force que je trouve extraordinaires. Il est vrai qu'elle ne conduit pas directement à l'Évangile ni à une interrogation sur le salut, mais peut-être n'en est-on pas très loin ? On n'est pas dans une réponse affirmée, en plus ou en moins, on est dans le domaine de l'interrogation. Ce pourrait être une ouverture possible au christianisme en particulier ? Mais, en tout cas, ce souci-là, ce souci d'humanité au sens le plus fort du terme me paraît d'autant plus présent que le refus d'une lecture d'une intervention divine dans le déroulement de la cosmologie ou de la biologie, pour ne citer que ces deux domaines, est intense.

Philippe Gagnon. Je voudrais caractériser ce que je crois être le défaut de la position que je rejette, et je vais le faire vraiment sans égratigner Philippe Deterre. Tout le monde, sauf Pierre Léna, est en train de le rôtir un peu. J'ai beaucoup d'estime et d'affection pour Philippe Deterre. Il y a un texte qui m'a beaucoup impressionné, c'est un texte d'Olivier Clément, celui où il réagit à *Dominus Jesus*, la déclaration vaticane de 2001 sur l'unicité du Christ parmi toutes les voies de salut, alors que son texte à lui s'intitule : « Une fidélité sans espérance ». Il y cite Pavel Florensky selon qui il n'y a qu'une seule religion d'aspects différents dans l'humanité. Et Clément note le défaut d'une vision concentrique catholique qui s'accompagne d'une conception solaire, qui rappelle la participation dégradée du néo-platonisme, une critique que Schillebeeckx a formulée également. On aurait une lumière de plus en plus affaiblie, qui parvient à des cercles de plus en plus extérieurs, mais elle provient du seul soleil catholique. Et ce que Clément note, un homme comme vous le savez d'une culture immense, c'est que d'autres images sont possibles dans sa tradition à lui, la tradition orthodoxe, et elles sont sans doute plus proches de la vérité. L'Église, elle est partout présente en un sens profond, elle englobe le cosmos, l'humanité, tout être humain est à l'image de Dieu, tout l'univers est la création de Dieu, et il propose cette image de l'arbre où le ciel et la terre communiquent, et il y a des zones plus ou moins irriguées bien sûr. On se demande ; est-ce qu'il y a l'apostolicité ? est-ce que c'est encore l'Église ? est-ce que le salut va se rendre jusque là ? Mais on ne saurait diviser l'Esprit, et Olivier Clément de dire qu'il y a des compensations inattendues, des équilibrages qui se produisent. Et moi ce que je reconnais dans la position à laquelle je m'oppose dans ce débat, et dans un débat parfois on durcit, parce qu'il y a des choses que nous confesserions en commun avec Philippe Deterre sans même hésiter, mais ce que je reconnais là dedans c'est une odeur de sacristie, c'est du cléricalisme déguisé qui survit sur le respirateur artificiel, à

l'effet que si on n'accepte pas le *package deal* du Dieu de Jésus-Christ, eh bien c'est Dieu qu'on rejette. C'est cela la position de Karl Barth : si on n'a pas la totalité de la connaissance de Dieu, comme elle nous vient en Jésus-Christ, eh bien on n'en a pas du tout. Ce qui à mon sens est inacceptable, formellement inacceptable, c'est rejeter les saints païens de l'Ancien Testament, c'est rejeter tous ceux qui cherchent et avancent à sa lumière. La raison pour laquelle je vous disais qu'il y a une odeur insupportable de sacristie à mes yeux, je n'accuse pas Philippe Deterre, pour moi c'est le problème de cette position. Cela manque d'universalisme.

Philippe Deterre. Je voudrais redire ici ce que j'ai dit tout à l'heure avec passion, peut-être trop. Je ne coupe aucun arbre. Pas plus celui de la théologie naturelle qu'un autre... J'essaie simplement de partir de là où je suis, et là d'être un pasteur, c'est-à-dire d'écouter par quelles portes les choses s'ouvrent. Si c'est le divin dans la nature, pourquoi pas ? Et ce que j'entends en biologie est moins la question de la beauté de la nature que celle que Pierre Léna a redite sur les interrogations éthiques : que faire par exemple avec les découvertes sur le microbiote et avec la technique Crispr-Cas9 ? Il me semble que la tradition chrétienne a entre les mains - si j'ose dire - un trésor extraordinaire sur la création et que la théologie naturelle n'en explore qu'une petite partie. Il y a d'autres harmoniques dans la théologie de la création qu'il nous faudrait déployer, par exemple avec ce que Benoît Bourguine nous en a dit, ou encore ce que l'exégète Paul Beauchamp a réfléchi sur le Sabbat. Rappelez-vous ce que nous avons chanté tout à l'heure à l'eucharistie : *Arbres humains jouez de vos oiseaux, jouez pour Lui des étoiles du ciel qui sans parole expriment la clarté ; jouez aussi des anges qui voient Dieu.*

Nature et nouvelles spiritualités - retour du gnosticisme ou messianisme biblique déformé ? L'étrange cas de la communauté de Findhorn

Peter Bannister¹

Depuis quelques décennies, les sociologues constatent l'essor dans le monde occidental de « nouvelles religiosités » dont les adhérents se définissent en tant que « spirituels mais pas religieux » (de l'anglais « *spiritual but not religious* »). Tendence très marquée dans les pays anglo-saxons, accompagnant le déclin visible des églises chrétiennes, elle concerne aussi la France où elle constitue notamment un facteur important dans le dialogue entre science et religion. Prenant l'exemple concret de la communauté de Findhorn, éco-village au Nord de l'Écosse parfois décrit comme le « Vatican du Nouvel Âge² », on peut poser la question de la relation entre l'homme et la nature dans une mouvance critique envers le scientisme matérialiste mais aussi réfractaire par rapport aux dogmes religieux. L'histoire de Findhorn présente un cocktail paradoxal d'éléments très hétérogènes et apparemment incompatibles les uns avec les autres, où se côtoient gnosticisme et Ste Thérèse d'Avila, animisme et Teilhard de Chardin, méditation orientale, OVNI et eschatologie chrétienne. Ce qui nous invite à de multiples questionnements. Quelles sont les racines de l'éco-mysticisme à la Findhorn ? Comment la communauté a-t-elle évolué depuis ses débuts en 1962 ? Le Nouvel Âge représente-t-il une menace pour le christianisme, une opportunité pour l'évangélisation, ou bien les deux à la fois ?³

¹ Administrateur du site scienceetreligion.com, master en théologie, Chaire Science et Religion de l'Université Catholique de Lyon.

² <http://www.scotsman.com/lifestyle/the-coming-of-a-new-age-1-1379226>

³ Les réflexions suivantes étaient accompagnées par trois vidéos tournées à Findhorn en 1973, 2010 et 2016.

Pourquoi étudier Findhorn ?

D’abord, Findhorn est sans doute le site historiquement lié au Nouvel Âge qui est le plus proche du thème du présent colloque, c’est-à-dire le regard sur Dieu et la Nature (même s’il n’est pas toujours facile de définir ces deux termes dans la compréhension des adeptes de la communauté écossaise).

Deuxièmement, je voudrais viser un site concret pour des raisons méthodologiques. Le terme « Nouvel Âge » désigne une nébuleuse de croyances et pratiques sans grande cohérence interne, qui tend à résister aux généralisations : plutôt que de le décrire par des énoncés d’ordre global, il vaut mieux commencer en analysant des cas spécifiques avant d’essayer de dégager des tendances plus générales. Si les spécialistes dans le domaine (tels que Wouter Hanegraaff à l’Université d’Amsterdam ou Steven Sutcliffe à l’Université d’Édimbourg) s’accordent largement sur la généalogie du Nouvel Âge - en soulignant le rôle central de la Théosophie moderne - son éclosion ne représente pas un développement doctrinal classique. Son évolution est plutôt non-linéaire, marquée par l’empreinte de personnalités fortes (Helena Petrovna Blavatsky, Rudolf Steiner, Alice Bailey...) et leurs interactions parfois complexes, donc par la contingence historique, ainsi que par un certain irrationalisme dans le sens où les nouvelles religiosités se caractérisent souvent par une contestation forte des normes de l’analyse rationnelle.

Ensuite, la communauté de Findhorn présente un développement en trois phases assez représentatives des nouvelles religiosités. D’abord un début qu’on pourrait qualifier d’“apocalyptico-mystique” allant jusqu’au milieu des années 1970s, quand la vision englobante de la transformation de la société, voire de la planète Terre, cède le terrain au développement individuel, à des approches plus thérapeutiques sous l’étiquette “*Mind-Body-Spirit*”. Par contre, il paraîtrait que nous assistons actuellement à un regain d’intérêt pour une vision planétaire et une eschatologie à la fois individuelle et collective. Cette troisième phase, appelé “*The New Story*” (La Nouvelle Histoire) dans le vocabulaire de Findhorn, semble aller de pair non seulement avec un réveil écologique, mais aussi avec un élan métaphysique lié à l’engouement international pour les récits de mort imminente⁴.

Finalement, ce qui nous interpelle à Findhorn dans le contexte de ce colloque, c’est la tentative d’intégration (certains diraient l’usurpation) d’éléments chrétiens dans la vie de la communauté. La journée communautaire

⁴ Citons ici le grand succès populaire du colloque “La Conscience et l’Invisible” à Paris en février 2017, où l’un des intervenants principaux, le neurochirurgien et “expérimenteur” Eben Alexander III, avait parlé à Findhorn en 2015.

comporte notamment de la méditation avec “chant sacré” dans un “sanctuaire” appelé “Taizé” d’après la communauté chrétienne œcuménique du même nom (avec laquelle je collabore en tant qu’organiste). Fait à la fois frappant et troublant, des éléments liturgiques à l’origine *strictement* chrétiens se trouvent mélangés d’une manière ouvertement syncrétiste avec les mantras orientaux, syncrétisme confirmé par le fait que les Findhorniens peuvent poursuivre leur journée par des ateliers consacrés à l’astro-chamanisme, à l’énergie magique des cristaux, au Reiki, à l’accès aux chakras...

Menace gnostique ou praeparatio evangelica ?

La communauté de Findhorn présente depuis l’origine un visage double, ambigu. D’un côté, on y trouve tous les exotismes spirituels qui envahissent l’Occident depuis et par le moyen de l’essor de la Société Théosophique au XIX^e siècle. Connaissant beaucoup de chrétiens qui sont intrigués par le Nouvel Âge, une mise en garde par rapport à certaines pratiques semble indispensable, surtout voyant le nombre d’anciens adeptes ayant ensuite eu recours aux ministères d’exorcisme et de délivrance exercés par le clergé catholique. De l’autre côté, pourtant, nous avons aussi les vestiges d’une authentique attente messianique dont les racines chrétiennes restent reconnaissables même sous les débris de l’héritage théosophique. Une attente que nous trouvons non seulement chez Teilhard de Chardin (dont la récupération par le Nouvel Âge est un sujet à part entière) mais aussi chez un grand nombre de mystiques chrétiens modernes pleinement approuvés par l’Église.

Si on regarde le Nouvel Âge dans son rapport ambivalent avec le christianisme en général et en particulier une mystique chrétienne trop souvent évacuée de la théologie actuelle, on pourrait peut-être avancer la thèse suivante : ce que l’Église refoule de sa propre tradition risque de refaire surface ailleurs d’une manière déformée. Des personnes en état de “manque spirituel” (souvent issues de milieux chrétiens mais plutôt hostiles aux institutions religieuses jugées arides et conformistes) opéreront un “faux ressourcement”, pour parler dans les catégories de la Nouvelle Théologie, afin de se construire un cadre théorique global pour leurs intuitions expérientielles en puisant dans les sources les plus douteuses, telles que les “révélations” de Mme Blavatsky ou des “channels” actuels. Ceci semble inévitable si la théologie chrétienne ne met pas en valeur ses propres ressources mystiques.

Et pourtant... le Nouvel Âge présente beaucoup de points de contact pour un christianisme qui serait capable d’apprécier certains de ses éléments.

- Refus du matérialisme scientifique, du rationalisme et de la logique binaire.
- Refus de la séparation entre l'homme et la nature.
- Refus d'une vision de Dieu basée sur la pure hétéronomie qui exclurait le Divin du monde naturel.
- Rejet du désenchantement du cosmos opéré par la modernité.
- Vision anthropologique plutôt critique envers l'individualisme occidental.
- Quête d'une véritable transformation ontologique (assez proche de la divinisation dans le christianisme oriental), rejet d'une sotériologie uniquement 'juridique'.
- Désir d'une communion entre les morts et les vivants (on pourrait interpréter les pratiques spirites comme une version déformée de la Communion des Saints).
- Dimension prophétique et attente eschatologique : le Nouvel Âge, tout comme la théosophie, est bâti en grande partie sur ce que la tradition catholique appellerait des révélations privées, acceptées sans aucun discernement. Ici nous pouvons parler d'une expatriation du prophétisme authentique dont l'existence *post-biblique* est affirmée explicitement par le catéchisme de l'Église catholique (§66 et §67) et qui est à l'origine de beaucoup de dévotions officielles de l'Église, telles que le Rosaire (St Dominique), la dévotion au Sacré-Coeur (Ste Marguerite Marie Alacoque) et la Divine Miséricorde (Ste Faustyna Kowalska (1905-1938), dont les révélations sont clairement eschatologiques, parlant du Retour du Christ à plusieurs reprises. Il est frappant de constater la simultanéité historique entre les *intuitions* de figures en marge du christianisme, tels que Rudolf Steiner ou Alice Bailey, et les visions de cette religieuse polonaise d'abord condamnée par l'Église mais réhabilitée sous Jean-Paul II. Et si on interprétait l'apocalyptique prôné par le Nouvel Âge comme un défi pour une Église qui a négligé sa propre espérance messianique ? Comme nota Teilhard : « Nous continuons à dire que nous veillons dans l'expectation du Maître. Mais en réalité, si nous voulons être sincères, nous serons forcés d'avouer que *nous n'attendons plus rien*. Il faut, coûte que coûte, raviver la flamme. Il faut à tout prix renouveler en nous-mêmes le désir et l'espoir du Grand Avènement⁵. »

⁵ Pierre Teilhard de Chardin, *Le Milieu Divin*, p. 182.

John Haught et la théologie de l'advenir

Pierre Bourdon¹

Argument proposé : Ce carrefour sera consacré à la théologie de l'évolution de John Haught. Nous commencerons par en présenter les aspects scientifique, anthropologique, métaphysique, et théologique. Nous essaierons de les comprendre et de les situer dans l'horizon de la théologie naturelle contemporaine. La "théologie de l'advenir" de Haught suscite beaucoup de questions dans chacune des dimensions citées. Par exemple : sur sa notion d'information, sur celle d'anticipation, sur sa compréhension de la réalité, et enfin sur leur usage théologique. Nous laisserons donc un temps important à la discussion de toutes ces questions délicates mais profondes et stimulantes.

Plan proposé :

1. Introduction : l'auteur et sa théologie naturelle
2. Aspect scientifique : évolution et information
3. Aspect anthropologique : l'homme anticipatif
4. Une métaphysique de l'advenir
5. Vers une théologie de l'évolution
6. Conclusion et discussion

1. Introduction : l'auteur et sa théologie naturelle

John Haught, né en 1942, est un théologien catholique laïc, docteur en théologie de l'Université Catholique d'Amérique à Washington DC en 1968. De 1969 à 2005 il fut professeur à l'Université de Georgetown à Washington (rapidement passé en fin de carrière à St John (SJU) à New York et à l'Université Pontificale Grégorienne à Rome).

Ayant soutenu une thèse sur les fondations de l'herméneutique de l'eschatologie, Haught s'est spécialisé dans l'étude des rapports entre science et religion sous les angles de la cosmologie et de la biologie. Constatant

¹ Prêtre, enseignant à l'Institut Catholique de Paris, docteur en théologie, docteur ès sciences physiques.

l'inadéquation d'une métaphysique thomiste pour appréhender l'évolution il se tourna vers les penseurs du XX^e siècle ayant réfléchi sur les rapports entre science et évolution et philosophie et théologie tels que Whitehead, Teilhard de Chardin, Polanyi et Jonas, et des théologiens tels que Tillich, Pannenberg, Moltmann et Peters.

Il se trouva confronté d'une part au néo-darwinisme matérialiste de Gould, Denett, Coyne, Dawkins, Harris et Hitchens, d'autre part au créationnisme du « Dessein Intelligent » et leur opposa une « métaphysique du futur » prenant en compte la contingence de l'évolution. Il argumente que l'intelligibilité de l'évolution requiert plusieurs « horizons d'enquête » permettant une cohabitation non concurrente de la science, en particulier de l'évolution en biologie, et de la foi religieuse.

Fondée sur un triptyque théologique formé par Teilhard de Chardin, Whitehead et Tillich, la pensée de John Haught rejoint, par un autre chemin, les intuitions eschatologiques des grandes christologies allemandes contemporaines représentées notamment par Pannenberg et Moltmann. Nous allons présenter puis discuter sa tentative de bâtir une « théologie de l'évolution ».

John Haught a publié de nombreux ouvrages dont *Science and Religion: From Conflict to Conversation* (1995), *God After Darwin: A Theology of Evolution* (2000) [abrégé GAD], *Deeper than Darwin: the Prospect for Religion in the Age of Evolution* (2004) [abrégé DTD] ; *Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science* (dédié à Teilhard, 2006 [abrégé INE]) ; *Making Sense of Evolution: Darwin, God, and the Drama of Life* (2010).

2. Aspect scientifique : évolution et information

- Nous vivons dans une nature hiérarchisée, moins évidemment par son origine « sacrée » que par sa structuration en niveaux imbriqués de réalité, qui justifie que l'histoire ne se réduise pas à la psychologie, ni la psychologie à la physiologie, ni la physiologie à la biologie moléculaire, ni celle-ci à la chimie, ni celle-là à la physique élémentaire. Ou encore, du point de vue chronologique : parce que l'énergie-matière devient atomes puis molécules puis systèmes moléculaires puis cellules puis pluri-cellulaires puis organismes organisés puis encore conscience, d'abord élémentaire puis réflexive. JH propose de comprendre cette évolution comme une histoire de l'« information », au sens de l'ordre et de la forme : « l'information est l'organisation

globale d'éléments en formes et arrangements intelligibles » (GAD, p. 74).

- L'information n'est pas physiquement distincte des transformations de la matière-énergie, mais elle l'est logiquement. Elle signifie l'utilisation des régularités d'un niveau de réalité en vue d'une structuration, ou d'une unité, d'un niveau supérieur, ce qui nécessite la vision hiérarchique sus-mentionnée². Il faut bien comprendre que la régularité ne s'oppose pas à cette émergence de nouveauté d'un autre ordre, mais qu'au contraire elle la permet³ ! Les exemples vont des conditions aux limites physiques (cavité électromagnétique, enceintes...) aux fonctions les plus hautes (morales, culturelles...) en passant par le vivant dont les fonctions physiologiques exigent souvent la collaboration organisée et coordonnée de nombreux niveaux (vision, préhension...) et dans lequel, bien entendu, le rôle d'une information génétique codée a été si bien démontré.

- Pour JH, l'information semble se situer dans un domaine des « possibles » différent de celui des choses⁴, attendant passivement de s'incarner, ou de s'engrammer, lorsque les circonstances le permettront. Mais même les possibilités, comme dit Whitehead, doivent résider quelque part⁵... Tout ceci conduit JH à affirmer que la pertinence éventuelle de la théologie pour l'évolution doit se comprendre en termes d'information et non d'action (micro) efficiente. Mais cette tendance à l'accroissement de l'information, si elle concerne tout le cosmos (matière – vie – conscience), concerne aussi l'homme. En fait, elle culmine en lui et en son esprit qui semble être, de l'univers, l'entité la plus organisée et la plus apte à saisir et à intégrer dans une unité toute espèce d'information.

² GAD p.77 :« L'introduction physiquement non-invasive d'information peut entraîner une nette discontinuité ontologique, quand bien même une stricte continuité des régularités naturelles prévaut au niveau chimique inférieur. ».

³ Car la régularité à un niveau naturel n'implique pas le déterminisme de tout le cosmos. Au contraire, elle permet l'émergence de nouveauté à un autre niveau, car sans régularité règne un chaos dans lequel il n'y a ni émergence ni durée ni nouveauté.

⁴ Exemple de la p. 76 de GAD : la continuité/discontinuité pendant l'écriture sur une page lorsque l'auteur passe de signes aléatoires à une phrase sensée.

⁵ Pour Whitehead, elles résident dans la nature primordiale (par opposition à conséquente) de Dieu.

3. Aspect anthropologique : l'homme anticipatif

- L'ouverture à l'avenir est constitutive des émergences successives de l'univers, dont la seule causalité matérielle et déterministe ne rend pas compte. L'émergence des animaux supérieurs fait passer cette ouverture à la conscience et à la poursuite active (par opposition à l'attente passive de son irruption). La causalité matérielle ne permet pas de comprendre comment l'évolution du cosmos saute de la matière à la vie, de la vie à la conscience, et de la conscience élémentaire à la faculté d'anticipation qui caractérise en ce moment mon esprit. Selon JH en effet, l'esprit humain ne peut fonctionner sans anticiper la vérité⁶. Car la vérité est l'horizon incontournable, le critère, et le but de toute performance intellectuelle, même lorsqu'elle affirme ne pouvoir l'atteindre ! JH pense que la vérité anticipée a toujours déjà saisi l'esprit et l'a invité à se rendre à elle. Pour la chercher, l'esprit doit donc la respecter et la désirer (INE, p. 202). En fait, la confiance en l'intelligibilité de l'univers et en la pérennité de la vérité sont toutes deux nécessaires au dynamisme de l'intelligence.

- Selon JH, la preuve de cela ne peut résider dans la science, dont l'empirisme étroit exige de ne comprendre qu'en fonction de ce qui fût. Mais elle peut résider dans le scientifique, s'il considère le dynamisme de sa propre intelligence, et s'il s'ouvre à l'expérience d'être « saisi par une plénitude d'être, d'intelligibilité, de vérité, et de bonté qui suscitent en lui les impératifs de l'attention, de l'intelligence, de la critique, et de la responsabilité » (INE, p. 215). Ces impératifs sont, selon Lonergan, ceux qui promeuvent les intérêts du désir humain de connaître et ce sont eux que JH prend comme critères ultimes de la vérité humaine. Une telle anthropologie a clairement des conséquences théologiques, notamment sur l'espérance chrétienne d'une ultime récapitulation. Nous en reparlerons au §5.

- JH rejoint aussi Polanyi, dont la théorie tacite de la connaissance a explicitement pour but de restaurer la confiance en la capacité humaine de connaître, et qui réalise elle aussi ce programme en établissant, selon une perspective évolutionniste, la conaturalité entre l'esprit de l'homme et la réalité cosmique qui l'a engendré. JH répond par exemple à ses critiques matérialistes, ou naturalistes, que, logiquement, l'anticipation de l'esprit peut en effet être une illusion

⁶ Cette affirmation se fonde sur Lonergan mais aussi sur Polanyi et son intégration tacite dans une unité de sens, sens qui est la « matière » de la vérité.

ou une ruse adaptative, mais que la réduire à cela revient à anéantir toute confiance en nos capacités de connaître et de comprendre (INE, p. 207). Par contre, il reconnaît que son hypothèse n'est, pour l'instant, ni évidente ni avérée, parce que l'évolution n'est pas terminée et que le cosmos est encore en état de création (continuée). C'est pour cela que l'espérance, plutôt que le scepticisme, est l'attitude adaptée à la fois à l'évolution et à l'esprit humain : « Car nous avons été sauvés, mais c'est en espérance ; voir ce qu'on espère, ce n'est plus espérer : ce que l'on voit, comment peut-on l'espérer encore ? Mais nous, qui espérons ce que nous ne voyons pas, nous l'attendons avec persévérance » (Rm 8, 24-25).

4. Une métaphysique de l'advenir

- Il doit être clair qu'il s'agit ici d'options métaphysiques et que JH ne se bat pas contre la science, mais contre une philosophie naturaliste qui se prévaut de la science. Il qualifie celle-ci de « morte » ou de « passiste », dans la mesure où le passé seul y détermine l'avenir, sans qu'aucune nouveauté n'y semble même possible. Pour elle, toute la profusion de la vie est due au seul déploiement déterministe, car la relation de cause à effet matérielle n'est jamais un « hasard », de la potentialité latente dans l'univers primordial (GAD, p. 92-93). Elle ne convient donc pas à un univers en évolution. Il lui oppose donc ce qu'il appelle lui-même une « métaphysique du devenir » (ou de l'advenir) : « l'expression philosophique de l'intuition que toutes choses reçoivent leur être d'un futur matriciel inépuisable ». Cette métaphysique qui donc est nécessaire aux sciences, est aussi, selon JH, celle de la Bible (cf. GAD, p. 96-101). Elle s'ancre dans l'expérience humaine d'être « saisi par le futur ». Et le fait que cette expérience ait bien été saisie par la plupart des religions, ne l'invalide pas pour autant !

- Pour reprendre au niveau métaphysique l'« information », qui a été brièvement introduite au niveau physique, JH ajoute que celle-ci est, dans l'univers, la « matière » ou la mesure du sens. Par conséquent, en accord avec sa vision de la réalité comme émergence hiérarchique et progressive de sens et d'unité, la « valeur de réalité », ou la réalité ontologique, des choses se mesure à son « degré d'ouverture au futur, au royaume des nouvelles possibilités informationnelles, dont l'origine ultime (*archè*) est théologiquement

comprise comme Dieu » (GAD, p. 78). Dit autrement, l'information intègre les éléments en un tout signifiant⁷ qui n'est pas imaginaire, mais qui est au contraire la forme (*form* ou *pattern*) sans laquelle rien n'a d'actualité. La vie en particulier tend, selon JH, à l'intégration et à l'organisation, que les causes matérielles ne peuvent engendrer, et que la méthode analytique « abstrait ». Or, pour JH, le plus réel, s'il est ce qui permet et engendre ce mouvement, n'est ni dans le passé (matérialisme), ni dans un éternel présent (platonisme), mais dans l'avenir⁸ (GAD, p. 94-95). Haught s'inspire clairement de Teilhard pour lequel cet avenir transcendant ultime de l'univers en phase d'unification s'appelle « omega ».

- JH s'inspire aussi de Whitehead, qui avait bien montré que le matérialisme délaisse l'impulsion (ou effort : *nisus*), la coopération, la relationalité, et l'indétermination caractéristiques des êtres et des processus vivants (DTD, p. 129)⁹. Il affirme avec lui que « pour appréhender la véritable réalité de l'évolution, il faut désormais retirer la couche de physicalisme qui nous masque le flux narratif de la vie » (DTD, p. 128). Or pour cela, le darwinisme n'est certes pas un obstacle mais plutôt une inspiration. Bien entendu, aucune théorie scientifique ne peut, et ne doit, fonder ou justifier une option métaphysique (ou épistémologique), mais la réalité, et la prégnance, du caractère évolutif de la vie, invitent puissamment à sortir de tout fixisme, platoniste (idées éternelles dégradées) ou aristotélicien (devenir prédéterminé).

Après cet aperçu de la métaphysique du devenir de JH, venons-en enfin à la théologie qui lui correspond, voire qui la guide.

5. Vers une théologie de l'évolution

- Nous avons déjà évoqué au §3 la question de l'espérance, qui est source de dynamisme pour la raison, qu'elle soit religieuse ou scientifique. Il faut ajouter que l'intelligence comprend par intégration et par synthèse, et que c'est bien une ultime synthèse (récapitulation)

⁷ C'est exactement, selon Polanyi, le pouvoir primaire fondamental d'intégration tacite de l'esprit humain.

⁸ Cette « conversion » est difficile car elle s'oppose à la causalité intuitive et physique qui ne va que du passé vers l'avenir ! La physique et les autres sciences naturelles opèrent, selon Haught, dans l'abstraction par rapport à la nature concrète. Ceci rappelle la position de Whitehead (cf. séminaire doctoral ICP n°10).

⁹ JH se réfère à A.N. Whitehead, *Science and the Modern World* (1925), en partie à la distinction entre philosophies « matérialiste » et « organistique » du chapitre 9 : « Philosophy and Science ».

de ce genre qu'anticipe l'eschatologie chrétienne. Or dans une perspective chrétienne, il est clair que l'ouverture à l'avenir de l'univers repose non sur le vide mais sur ce réservoir de possibles, ou plutôt cet horizon de promesse, qu'est Dieu lui-même. Un Dieu qui, de l'avenir, vient à la rencontre du présent pour le libérer du cycle sans issue de la répétition, i.e. qui détient, selon l'expression de JH : le « pouvoir du futur ». Un Dieu qui respecte même la contingence de la Création, sans laquelle il ne pourrait y avoir de véritable ouverture à l'advenir, et qui ne révèle pas à l'avance le sens et la cohérence des événements qui participent pourtant à son dessein de salut. Finalement, la synthèse de contingence, de régularité, et de temporalité, nécessaire à l'évolution, et que les sciences prennent pour acquise, est celle qui découle de la « métaphysique du futur impliquée par la vision biblique d'un cosmos sous-tendu par la promesse d'un futur absolu » (GAD, p. 112).

- Pour faire le lien avec le §2 sur l'information, JH précise que cet horizon de promesse est le lieu de retraite d'un Dieu qui agit par information et par une sorte d'« inaction efficace » qui informe le visible sans y interférer, et qui ni n'envahit ni ne délaisse. On trouve dans la doctrine taoïste du *wu wei* cette idée d'une réalité ultime qui constitue le fond de la réalité et, par là, la conforme sans y agir au sens empirique¹⁰. Seul la reconnaît le disciple qui s'efforce de s'y conformer lui-même, notamment en l'accueillant plutôt qu'en cherchant à s'en saisir et à la manipuler. Pour le chrétien, cette « inaction » peut évoquer la kénose du Christ et son pouvoir voilé par l'humilité. Lui aussi révèle la réalité qu'il semble subir à ceux qui accueillent sa vérité, et se dérobe à ceux qui veulent le contrôler. Et Lui aussi nous porte avant tout à l'espérance, par une conversion « à l'advenir » qui, selon JH, est surtout présente dans la religion des pauvres.

- Pour faire le lien avec le §3 sur l'anthropologie, JH ajoute que, le Dieu biblique invitant sans cesse à marcher vers un avenir inconnu, il réclame de la part de l'homme à la fois confiance, passion, et engagement. Or il s'agit là, selon Polanyi, des trois conditions de toute connaissance. Nous les avons en fait déjà évoquées : dans la

¹⁰ Peut-être est-ce proche de la façon dont la forme mathématique et symétrique des quatre interactions fondamentales informe la réalité sans y agir elle-même ? C'est la matière-énergie qui y agit, mais toujours suivant la forme que décrivent ces interactions.

confiance en la capacité de connaître la vérité, et dans la passion et l'engagement pour la vérité (qu'il faut respecter mais aussi désirer). La dynamique biblique correspond donc, également au niveau anthropologique, à celle de l'esprit anticipatif de l'homme et elle promeut son désir de connaître, ce qui, rappelons-nous, était le critère de la vérité choisi par JH pour l'esprit humain.

- Pour faire le lien avec le §4 sur la métaphysique de l'advenir, le précurseur en est pour Haught, comme nous l'avons déjà mentionné, Teilhard (1881-1955). Teilhard s'est abondamment plaint d'une théologie attachée à l'être et au passé plutôt qu'au mouvement et au futur, mais il n'a pas systématiquement développé ses intuitions théologiques, pourtant en avance sur leur temps. Son contemporain Tillich (1886-1965) l'a plus fait, dans la même veine, en précisant que Dieu ne peut aimer qu'une Création en évolution, car c'est seulement ainsi qu'elle peut être libre de l'aimer en retour, et que dans une telle Création, accomplissement et tragédie sont inévitablement mêlés pour conduire à une fin nécessairement nouvelle et inattendue¹¹. Mais cette « existence nouvelle » (*New Being*) est pour JH trop verticale et semble entrer par effraction dans une Création qui est demeurée, par rapport à elle, étrangère et séparée. Il lui manque donc de conférer un sens et une pertinence eschatologiques à l'histoire et à l'action humaine, promettant ainsi à l'homme un Royaume qui ne lui soit pas purement extrinsèque (tendance protestante ?).

6. Conclusion

Nous avons essayé d'introduire la notion d'information par laquelle JH comprend théologiquement l'évolution, et toute l'histoire cosmique, comme une « in-formation » de l'univers. Nous avons ensuite vu que cette histoire culmine en l'homme qui à la fois résume et rassemble en lui cette information. C'est donc sur lui, et sur son esprit, que JH s'appuie pour confirmer sa vision personnelle du sens de cette histoire naturelle. Cette vision est selon lui corroborée par la science contemporaine, à partir de Darwin, mais elle est aussi celle qui rejoint le mieux l'intuition religieuse juive et chrétienne. Malheureusement, cette intuition a été dévoyée, dans la tradition théologique chrétienne, par une métaphysique fixiste, à laquelle JH oppose sa « métaphysique de l'advenir ». Nous avons montré par quelques exemples en

¹¹ Cf. Paul Tillich, *Systematic Theology*, Chicago U.P., 1963. Par exemple : vol. 2 p.10-12.

quoi cette métaphysique correspond bien à une vision évolutionniste globale, à la fois scientifique, anthropologique, et théologique. Au terme de cette présentation, nous sommes conscients que demeurent beaucoup de questions et d'objections possibles. Il est donc temps pour notre discussion. Merci de votre attention.

Quelques définitions de John Haught

- « [l'information est] l'organisation globale d'éléments en formes et arrangements intelligibles. » (GAD, p. 74).
- « L'endurance constante de la vérité n'est cependant pas quelque chose que l'esprit peut saisir ou fixer mais plutôt ce qu'il anticipe dans tout acte de connaissance. » (INE, p. 202).
- « Par 'métaphysique du futur' j'entends simplement l'expression philosophique de l'intuition que toutes choses reçoivent leur existence d'un inépuisable futur-source que nous pouvons appeler 'Dieu'. » (GAD, p. 98).
- « Le Dieu de l'évolution ne prédétermine pas l'avenir et il ne se réserve pas non plus égoïstement la joie de créer. Il partage au contraire avec toutes ses créatures leur ouverture à un futur indéterminé. Une telle interprétation n'anéantit pas la hiérarchie cosmique mais, par son ouverture à une existence nouvelle, elle donne un sens propre à chacune des époques du déploiement de la nature, y compris à celle de l'histoire de l'humanité dans un univers encore inachevé. » (GAD, p. 217).

Teilhard et la théologie naturelle

François Euvé¹

À ma connaissance, l'expression « théologie naturelle » ne se rencontre pas chez Teilhard. En revanche, sa démarche peut être qualifiée d'apologétique², dans la mesure où il vise à réconcilier deux visions du monde réputées antinomiques, la connaissance scientifique et la foi chrétienne. La science et la foi chrétienne constituent les deux axes de sa vie et de sa pensée. Il a l'intuition que les deux expriment une seule et même chose. Il ne veut pas, car il ne peut pas dissocier l'amour de Dieu et l'amour du monde, d'un monde que la science permet de mieux connaître.

Cette démarche apologétique revêt deux aspects. Un aspect critique : accorder l'expression de la foi chrétienne à nos connaissances sur le monde (évolution, dimensions de l'univers) suppose de rejeter les représentations désormais caduques. Un aspect constructif : montrer ce que le christianisme peut apporter à cette vision du monde, comment il peut la prolonger, voire la « sauver » (le Christ « sauveur de l'évolution »).

Son apologétique est de type rationnel. Pour lui, « Dieu est connaissable par la raison humaine » (X, 39)³, conformément à l'affirmation catholique traditionnelle, explicitement énoncée à Vatican I (*Dei Filius*). De fait, sa

¹ Jésuite, physicien de formation, professeur de théologie et rédacteur en chef de la revue *Études*.

² Cf. le titre de l'ouvrage d'Henri de Lubac, *Teilhard de Chardin missionnaire et apologiste*, Toulouse, Prière et vie, 1966. Aussi : « S'il fallait qualifier d'un mot la tendance fondamentale que le Père Teilhard manifeste dans son œuvre, je n'hésiterais pas à dire qu'il est un apologiste ». Il s'agit en effet de « présenter la Révélation dans une perspective qui incline la raison » (Bruno de Solages, *Teilhard de Chardin. Témoignage et étude sur le développement de sa pensée*, Toulouse, Privat, 1967, p. 380). Ou encore : Christian d'Armagnac, « La pensée du Père Teilhard de Chardin comme apologétique moderne », *Nouvelle revue théologique*, 84/6 (1962), p. 598-621.

³ Le nombre en caractère romain, ici et dans la suite, réfère aux tomes des œuvres de Teilhard de Chardin parues aux éditions du Seuil entre 1955 et 1973, le numéro de page dépend de l'édition consultée. Tome I : *Le Phénomène humain*, Tome VI : *L'énergie humaine*, Tome IX : *Science et Christ*, Tome X : *Comment je crois*.

démarche cherche à se présenter le plus possible comme une démarche scientifique, plus que philosophique ou théologique⁴.

Il n'y a d'ailleurs chez lui nul besoin d'une instance divine pour rendre compte scientifiquement des phénomènes de la nature. « Nous ne sortirons jamais *scientifiquement* du cercle des explications naturelles. Il faut nous y résigner » (X, 38). Dieu n'intervient pas comme cause explicative, cause efficiente, qui viendrait compléter un discours scientifique insuffisant. Il refuse toute idée d'un Dieu « bouche-trou ».

Une bonne partie de son œuvre procède d'un examen « phénoménologique » : il s'agit de « voir » le monde qui nous entoure. « *Rien que le Phénomène, d'abord* » (I, 21). C'est la méthode scientifique qui sert de guide, en écartant tous les préjugés, tout ce qui serait inspiré par une idéologie quelconque⁵.

C'est cette démarche qui, selon lui, permet de dégager quelques propositions :

- L'univers est en évolution.

- L'évolution procède selon un « loi de complexité-conscience ». Plus on avance dans le temps, plus la complexité augmente, et plus la conscience se singularise. Dans les organismes vivants, cela se marque par le progrès de la cérébralisation.

- La tendance des êtres est au rassemblement. L'évolution se présente dans un premier temps comme buissonnante, engendrant des êtres toujours plus différents. Mais une autre tendance se fait jour vers davantage de rapprochement. Cela se manifeste en particulier au sein de l'humanité : après une première phase de dispersion à partir du foyer initial, un réseau se tisse de plus en plus serré (la noosphère).

Il y a donc pour Teilhard des directions évolutives, et même un phénomène d'orthogenèse. Il est conscient que cela ne fait pas l'unanimité parmi les savants. Mais, selon lui, c'est une idée qui peut se réclamer de la démarche scientifique.

Il n'en reste pas moins qu'à ses yeux, la connaissance scientifique est insuffisante pour comprendre en vérité ce qu'est le monde. Sa vision de la

⁴ Cf. l'Avertissement du « Phénomène humain » : ce livre doit être lu « uniquement et exclusivement comme un mémoire scientifique ».

⁵ Mais il sait bien qu'« il n'y a pas de fait pur » (I, 22).

science est plus complexe qu'il n'y paraît. Il ne s'agit pas seulement d'expliquer mais de comprendre.

Dans un texte de 1921, « Science et Christ » (tome IX des *Œuvres*), il présente son épistémologie en opposant deux démarches de l'esprit, une démarche analytique (typique de la science) et une démarche synthétique.

La première consiste à décomposer un système en éléments simples pour pouvoir en comprendre le fonctionnement. « Le premier mouvement de l'esprit qui veut savoir en quoi consiste une chose, c'est de la mettre en pièces, c'est de l'analyser » (IX, 50). C'est la démarche de la science, qui est « essentiellement une analyse ». Elle repose sur un schème mécanique (les entités qui composent le monde sont constituées d'éléments décomposables ; les systèmes ne sont rien de plus que la somme de leurs composantes). De ce point de vue, on pourrait penser que la science nous accule au matérialisme (IX, 53).

Pour Teilhard, cette démarche est insuffisante si l'on veut comprendre en vérité ce qu'est le monde, car elle va de l'unifié vers le multiple. Elle réduit la réalité des choses à une pulvérisation d'atomes. « Par l'analyse, nous avons laissé échapper ce qui fait le prix et la solidité des êtres ». « Nous avons laissé la statue pour étudier le grain de marbre » (IX, 55). Ce n'est pas l'ensemble des grains qui suffit à nous faire comprendre ce qu'est la statue. Pour comprendre vraiment ce que sont les choses, ce qui fait leur « consistance », il faut donc une démarche synthétique, qui prend le système dans sa globalité. « L'Absolu, le Compréhensible, est au centre, dans la direction où tout s'accroît jusqu'à ne faire qu'un. Toute chose est quelque chose de plus que les éléments dont elle est composée » (IX, 56).

S'agit-il encore de science ? On pourra y reconnaître une sensibilité à la complexité, comme nouvelle démarche scientifique qui prend congé de l'analytique classique (appliquée à des systèmes qui, justement, ne sont pas « analytiques »).

C'est là qu'il s'agit de préciser ce que l'on entend par « science » dans la manière d'appréhender le monde. Il est clair que Teilhard ne tient pas le modèle mécanique, si influent dans la science des temps modernes jusqu'aujourd'hui. Il n'est pas surprenant que sa démarche soit si violemment critiquée par les tenants d'un modèle mécanique en biologie.

C'est le lieu de se rappeler que l'adoption d'un modèle mécanique avait aussi une visée apologétique. Il s'agissait de se démarquer du modèle organique qui prévalait à l'époque de la Renaissance (cf. Giordano Bruno)

dans lequel on présentait une forte influence païenne⁶. Pour ceux qui étaient influencés par un retour de courants ésotériques (hermétisme) au XVI^e siècle, Dieu était vu comme « l'âme du monde ». L'immanence l'emportait sur la transcendance. Par réaction, des physiciens mettent en avant un Dieu aussi extérieur au monde que l'artisan l'est à l'égard de son œuvre. Selon l'expression de Newton, Dieu est le « Seigneur du monde » (*dominus mundi*) et non pas son « âme » (*Scholium generale* qui termine les *Principia*).

Cette apologétique moderne procède d'un examen de l'« admirable arrangement » (Newton) pour en déduire l'existence d'une instance qui est à l'origine de cet arrangement. C'est la démarche de William Paley, dont le modèle est implicitement mécanique (l'image de la montre, qui évoque une intelligence fabricante). La représentation de Dieu qui s'en dégage est donc celle de l'horloger.

La démarche de Teilhard n'est pas de ce type. Il ne voit pas le monde comme une machine dont l'arrangement refléterait la perfection ingénieuse du créateur. Le monde est en évolution, en genèse, à partir d'un chaos initial. Ce n'est pas le spectacle du monde à un instant donné qui fait apercevoir le créateur, mais la considération de son « gradient ». Dieu peut être vu comme une force évolutive (le Christ « évoluteur »).

Mais cette considération reste ambivalente. L'évolution du monde est soumise à des forces contraires. Il y a bien des forces de rassemblement, mais aussi des forces de dispersion. La simple observation suffit-elle à discriminer ces forces ? On peut en douter.

Ce qui importe est plutôt la capacité d'engagement des humains dans la réalisation du processus, dans la constitution de ce rassemblement qui marque l'accomplissement de l'évolution.

Ainsi, l'apologétique ne relève pas simplement de la connaissance - objective, distanciée - du fonctionnement du monde qui en exhiberait une harmonie profonde qui, à son tour, renverrait à une instance qui en serait à l'origine. Elle relève davantage de l'*action* d'entités libres qui sont invitées à réaliser cette harmonie.

C'est là que l'on retrouve la démarche synthétique mentionnée plus haut. La synthèse répond à une aspiration de l'homme, mais elle ne se fera pas toute seule. Elle nécessite une instance qui la réalise. C'est l'action humaine qui prend le relais.

⁶ Sur cette question, on pourra se reporter par exemple à Reijer Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science*, Edinburgh, London, Scottish Academic Press, 1972.

Finalement, on pourrait dire que l'apologétique teilhardienne repose moins sur la science que sur la *technique*. Le monde se construit et Dieu se révélera pleinement au terme de ce processus.

On peut objecter qu'il n'est pas évident que l'action humaine réalise toujours l'harmonie désirée. Ayant traversé de l'intérieur la première guerre mondiale, Teilhard est tout à fait lucide sur l'œuvre des forces de destruction d'origine humaine. Cela aurait pu le pousser à chercher refuge dans une « nature » préservée de toute intervention humaine. Mais il reste confiant que c'est par l'action humaine que se construira l'harmonie désirée. Ce n'est pas le spectacle du ciel, ni celui des beaux paysages⁷ (la nature des romantiques), qui lui donne l'accès privilégié à Dieu, mais bien la personne humaine qui est la « clé de compréhension » du monde (« L'Homme seul peut servir à l'Homme pour déchiffrer le Monde », VI, 26).

On a pu parler d'optimisme à propos de Teilhard. Lui-même emploie ce mot. Mais c'est plutôt un « pessimisme surmonté » par sa foi en la résurrection. C'est elle qui lui permet d'affirmer que la communion s'accomplira.

Il est clair par conséquent que la démarche intellectuelle de Teilhard ne procède pas purement et simplement d'une démarche scientifique, neutre, objective (quoi qu'il en ait dit parfois). Mais l'important est *qu'elle ne contredise pas* la connaissance scientifique honnête. À ce titre, elle vise à être communicable à toute personne « raisonnable », même à celle qui ne confesse pas la foi chrétienne (telle est l'intuition centrale de la théologie naturelle). Il n'en reste pas moins qu'elle est certainement guidée par sa foi chrétienne. Derrière l'idée d'un rassemblement universel, on ne peut pas ne pas voir la visée communionnelle qui est celle de l'Évangile (le Dieu « tout en tous » de Paul ; 1 Co 15,28).

Mais il revient à l'action humaine de lui donner corps. S'il y a bien des « forces » qui guident les processus évolutifs, rien ne se fera sans la mise en œuvre de *libertés*. Ce n'est pas seulement le spectacle du monde (« la grandeur et la beauté des créatures », Sg 13,5) qui renvoie à Dieu, mais l'œuvre des créatures lorsqu'elles réalisent cette harmonie. *La lecture du livre de la Nature est indissociable de son écriture.*

⁷ Du fait de ses racines auvergnates, il aime les longues promenades dans la nature. Mais on ne trouve pas chez lui de sensibilité particulière au spectacle de cette nature. C'est l'univers dans sa globalité qui l'intéresse. « Vivre cosmiquement », c'est être en communion *avec le tout*.

L'accent est mis sur l'action humaine. Qu'en est-il de l'action divine ? Les deux ne font pas nombre. Pour Teilhard, l'action divine n'est pas perceptible dans les phénomènes particuliers. Pour deux raisons.

La première est que l'action divine s'exerce sur l'ensemble. « La main de Dieu n'est pas ici, ni là. Elle agite tout l'ensemble des causes sans se découvrir nulle part » (X, 37). Elle ne peut pas se localiser dans un phénomène isolé (cf. III, 188).

De plus, son mode d'action ne s'impose pas de l'extérieur. C'est « le pouvoir de se faire sentir au cœur de chaque élément du Monde individuellement » (X, 37). Comme le Dieu de Whitehead, le Dieu de Teilhard agit par « persuasion ». Il serait plus juste de dire qu'il agit *au sein d'une relation*, d'un dialogue, d'une alliance. À ce niveau, son action est tout aussi insaisissable, « à force d'intimité » (*ibid.*).

On peut dire ainsi que « le point d'application de la Force divine est, par essence, extra-phénoménal ». La conséquence en est que « nous ne serons jamais amenés scientifiquement à voir Dieu » (X, 38). Encore une fois, dans le champ scientifique, il n'y a nul besoin de faire appel à une instance divine pour rendre compte des phénomènes naturels.

La démarche de Teilhard montre que la relation entre théologie et science est à double sens. Il n'y a pas de théologie qui n'implique pas une certaine connaissance du monde physique et il n'y a pas de science qui ne procède de quelque présupposé, autrement dit, d'une certaine « foi ».

Atelier « Pierre Teilhard de Chardin et la Théologie Naturelle » avec François Euvé

Résumé des questions / réponses des participants de l'atelier

1 : Est exposé un schéma à partir de l'évolution chez les végétaux (algues, fougères, plantes à fleurs). La complexité croissante se comprend par apport d'information. Quand il y a stabilisation d'espèces, il y a des régulations qui s'installent. Quand il y a franchissement d'un seuil, il y a acquisition de nouvelles régulations par transfert d'information.

Il est rappelé que Pierre Teilhard de Chardin (PTdC) connaissait bien la science de son temps, en particulier la tendance de montée d'ordre par apport d'énergie et d'information « luttant » contre le désordre entropique. Par ailleurs, il connaissait les travaux de Georges Lemaître.

2 : N'y a-t-il pas contradiction entre ce que dit PTdC sur le rassemblement et l'histoire de la vie qui montre une grande diversification des organismes vivants ?

En fait, PTdC parle de communion entre des entités constituées de leur différence réciproque. Il aurait pu (il ne l'a pas fait) utiliser le modèle trinitaire pour parler de cette communion. Pour PTdC, le multiple fait penser à la poussière.

3 : Exemple de montée de complexité ?

Passage d'atomes séparés aux molécules, ou organismes pluricellulaires par rapport aux unicellulaires.

4 : Alors que Bergson, dans l'évolution créatrice, insiste sur le buissonnement de l'évolution du vivant, PTdC insiste sur le rassemblement et les pointes de l'évolution qui conduisent, par exemple, à l'apparition des êtres humains.

La communion chez PTdC suppose la pluralité. Il utilise une dialectique centration-décentration. Par exemple, le bébé humain est dépendant de ses parents, adulte il devient autonome, puis il y a décentration vers les autres et vers Dieu.

5 : La conception théologique de PTdC (action créatrice intime) fait penser plus à Hegel qu'à la Bible.

PTdC cite peu les philosophes. Le point oméga n'est pas un point d'aboutissement mais peut être atteint à travers une métamorphose radicale. L'Univers comme les êtres humains n'atteignent leur accomplissement qu'à travers la mort, vers une la métamorphose radicale. Il faut tenir compte aussi de la valorisation du travail humain. Dans « le milieu divin », PTdC développe deux aspects : En quoi l'activité humaine est participation à l'activité divine et la divinisation des passivités (tout ce que l'homme subit). Ce qui peut s'exprimer ainsi : c'est par l'abandon en Dieu que se fait la communion ou encore la mort comme lieu de la décentration maximum.

6 : Que peut-on dire du rapport nature / grâce chez PTdC ?

Pour PTdC la personne humaine a de l'importance par son esprit (conscience-esprit-âme). Chez tout être humain, il y a un « dedans » (subjectivité-conscience). Du fait de la continuité-discontinuité (seuils) dans l'évolution, quel « dedans » pour les autres êtres vivants ? PTdC ne fait pas de clivage entre la nature (où Dieu serait absent) et l'intervention divine qui serait la grâce. L'action divine est présente partout, pour le mystique PTdC qui est un homme d'intuition plus que de conceptualisation.

7 : Importance des seuils chez PTdC ? Sur la conscience.

Pour PTdC, il y a deux seuils, celui de la vie et celui de la conscience. Ce qui permet à l'homme d'être caractérisé par sa liberté et de pouvoir dire qu'il sait qu'il sait. PTdC utilise indifféremment conscience ou « dedans ». Dans les études en neurosciences, l'expérimentateur peut étudier le « dehors » (par électrodes ou imagerie) et faire confiance en la parole de la personne étudiée qui ressent. La difficulté chez l'animal, c'est que l'expérimentateur n'a pas accès au dedans.

8 : Comment PTdC décrit l'action créatrice de Dieu dans cette montée de complexité entraînant le développement de l'autonomie des créatures ?

Pour PTdC, c'est cette montée en complexité qui est l'action créatrice. Pour PTdC, l'action divine est une création permanente plus qu'une création initiale (origine au sens de tout instant) et ne se révélera qu'au terme de l'histoire. De plus, il existe une forme d'accomplissement dans la personne de Jésus-Christ. Dans un moment du temps, il y a un accomplissement qui est donné (Christ plus point oméga que Christ de l'histoire). L'action divine n'est pas à l'extérieur des lois de l'évolution ou encore, toute l'histoire de l'Univers reflète l'action divine. L'évolution est un signe livré à notre interprétation.

9 : Comment parler de l'aboutissement de l'Univers ?

Après la mort, il y a triomphe de l'esprit, le rassemblement l'emportera sur les forces de destruction. L'aboutissement n'est pas une deuxième création après une destruction totale de la première, mais il s'agit à travers la mort (de l'homme et de l'Univers) d'une transformation radicale. Si le grain ne meurt (Jn 12, 24 et 1 Co 15, 36), le corps ressuscité est autre chose que le grain, mais c'est à partir du grain. Il est à signaler que, chez PTdC, il n'y a rien de précis sur le rapport jugement dernier (avec en perspective un salut universel) et point oméga.

10 : Que pense PTdC sur le seuil animal / homme ou y a-t-il des intermédiaires ?

Pour lui, il y a seuil (le seuil pourrait être lié à l'homo qui a pratiqué l'inhumation, le défunt étant reconnu un semblable à lui-même). PTdC ne localise pas dans l'espace ou le temps le seuil animal / homme. Pour lui, le seuil n'est pas incompatible avec la continuité. Si le concept de conscience implique un seuil, PTdC est très conscient de la continuité, suite à ses recherches de fossiles d'australopithèques en Afrique du Sud. Tout dépend de l'échelle temporelle utilisée.

La vision de la nature dans Laudato si'

Bernard Saugier¹

La nature est belle et sa contemplation nous amène à louer son créateur. Mais elle a été créée inachevée, avec des fragilités et des sources de souffrance. Actuellement une minorité de la population humaine exploite à son profit l'essentiel des ressources terrestres. Les êtres humains sont appelés à continuer la création en respectant ses lois internes et sa beauté, en partageant ses ressources entre tous les humains, avec le souci des plus pauvres et aussi des autres créatures qui sont aussi aimées de Dieu, dans l'esprit de St François d'Assise. C'est à cette "écologie intégrale" que nous invite le pape François.

L'encyclique *Laudato si'* lie l'écologie à une écologie humaine ainsi qu'à un développement durable. Elle en établit un tel fondement qu'il sera bon de développer par la suite. En effet, ce document établit clairement que les hommes sur Terre sont dans une maison commune. Le sous-titre de l'Encyclique est : « sur la sauvegarde de la maison commune ». Cette maison tout homme a à s'en occuper. Mais tous les hommes n'y sont pas égaux et certains n'ont pas de quoi vivre. Aussi *Laudato si'* pointe-t-elle que les plus pauvres ne doivent pas être délaissés car tous les hommes dans cette maison sont solidaires les uns avec les autres. La partie de la population qui vit bien doit apprendre à vivre autrement en ne gaspillant pas les ressources qui appartiennent à tout le monde, en sachant les respecter car ces ressources ne sont pas inépuisables. Il faut apprendre à partager et à vivre autrement c'est-à-dire par exemple, en prenant conscience qu'il y a des activités qui sont consommatrices de beaucoup d'énergie et d'autres peu ou pas du tout. Pourquoi ne pas choisir ces dernières quand on en a le choix ? Apprendre à choisir c'est toute une éducation.

Par ailleurs, on s'attend à ce que consommation et développement humain aillent de pair, et c'est vrai pour les pays pauvres. Mais plus la richesse de la population augmente, plus il y a de déséquilibre entre les deux. Ainsi, dans des pays développés comme le nôtre la consommation augmente beaucoup plus que le niveau de développement. C'est donc maintenant, avant qu'il ne soit trop tard, qu'il faut dans nos pays riches revenir à une véritable écologie. Cela signifie redonner à tout homme toute sa place et limiter la consommation à ce

¹ Professeur honoraire d'écologie végétale à l'Université Paris-Sud, membre de l'Académie d'Agriculture de France.

qui est nécessaire pour un développement humain équilibré. Cela signifie changer nos habitudes de vie. Le pape François exhorte à réorienter toute économie vers le bien humain. Mais comment lutter face aux pouvoirs de décision qui viennent souvent de multinationales et qui privilégient leur profit plutôt que le bien commun ? Comment faire intervenir une certaine sagesse dans un tel monde ? Vers où va ce monde ? Et pourtant *Laudato si'* nous demande de ne pas désespérer ! Ce n'est pas l'économie qui doit diriger la politique, mais la politique qui doit diriger l'économie.

Il ne faut pas oublier qu'on est tous participants de la création comme le rappelle *Laudato si'*. C'est donc chacun à son niveau qui a à œuvrer. Là réside notre espérance de participation à la création. Participer au développement de l'écologie correspond à une certaine participation à la création. L'Église n'est pas pionnière dans un tel domaine et plus particulièrement l'Église occidentale. Il ne faut pas oublier que le Pape vient d'Amérique latine où les problèmes liés à l'écologie sont nombreux et où le nombre de pauvres est grand. Tout comme le Pape, les conférences épiscopales d'Afrique, d'Asie ou d'Océanie sont très sensibles à ces problèmes. En Occident, ce sont les protestants et même les orthodoxes qui ont été précurseurs dans la prise de conscience écologique de l'Église.

Il faut noter qu'il existe des courants écologiques radicaux dont certains vont même jusqu'à déclarer l'espèce humaine comme nuisible.

Actes du Colloque de l'Association des Scientifiques Chrétiens 4 mars 2017 au Collège des Bernardins

*organisé en partenariat avec le Département Éthique biomédicale
du Collège des Bernardins*

Personne humaine et génome

Intervention sur le génome, l'éthique a-t-elle son mot à dire ?

Comment parler des manipulations génétiques au delà des mythes entretenus par certains vulgarisateurs en mal de sensationnel ? Certaines de ces manipulations, dont le Crispr-Cas9 constituent un progrès technique indéniable. D'une part, c'est l'espoir de nouvelles thérapies géniques ; d'autre part, cela suscite le débat notamment à cause de potentielles dérives quand on touche aux cellules germinales.

Si le technicien / médecin peut avoir un action sur l'identité de son compagnon d'humanité, s'il a le pouvoir de modifier son être, il importe de s'interroger sur les limites éthiques devant être mises face à un tel pouvoir et sur la possibilité de leur respect.

Ce colloque a aussi été l'occasion de faire un point sur les futures avancées de la génétique, sur son lien avec l'épigénétique, mais aussi de s'interroger sur une certaine vision qui consisterait à réduire la personne humaine à son génome.

Pour illustrer les propos de ce colloque, voici les contributions de quatre intervenants.

Dominique Folscheid La personne humaine au défi de la génétique.

Axel Kahn Hérité, gènes et manipulations génétiques, quelques réflexions.

Alexandra Henrion-Caude Révolutions et évolutions de la génétique...
Un SOS lancé à la conscience de l'homme.

P. Brice de Malherbe Regard d'un théologien.

L'article de Michel Morange dont le titre est "Le déterminisme génétique et ses limites" paraîtra dans le numéro 50 de « Connaître ».

La personne humaine au défi de la génétique

Dominique Folscheid¹

Comment situer la génétique par rapport à la personne humaine ? On pourrait penser, avec Kant, qu'il n'y a aucun rapport possible entre les deux, en raison du clivage maître entre l'ordre de la nature, qui est le champ de la science et de la technique, et celui de la moralité où s'inscrit la personne. Mais ce clivage est-il soutenable anthropologiquement ? Tout dépend de ce qu'on entend par personne humaine, plus précisément du rapport entre elle et son corps, et finalement de la nature même de ce corps.

1. Comment parler de « la personne » ?

On rencontre deux difficultés. La première est qu'il s'agit d'un concept historique qui suppose un travail continu accompli dans l'histoire pour dévoiler pleinement son essence. La seconde provient des embarras dus à la sémantique.

Ceci dit, en schématisant à outrance (*voir l'annexe pour une approche du concept historique et philosophique*), nous pouvons faire nôtre la plus fameuse définition, donnée par Boèce (dans le contexte des luttes contre l'arianisme) et constamment reprise ensuite : la personne est « une substance individuelle de nature rationnelle ». Laquelle définition sera précisée par Thomas d'Aquin qui pour éviter toute confusion de *substance* avec essence, change ce terme en subsistance, « ce qui existe en soi et par soi et non dans un autre »².

Mais, clairement, une belle définition métaphysique de la personne n'est pas suffisante ; il faut aussi prendre en compte les déterminations particulières qui expriment concrètement la personne, et dont la résultante est une identité singulière : une personnalité.

Le risque est alors de juger la valeur de la personne en fonction des particularités de sa personnalité. À cela on répond, sur le terrain moral, qu'il ne faut pas « faire acception de personne ». Mais fondamentalement, c'est saint

¹ Professeur des Universités, philosophe, Université Paris-Est.

² Voir références dans l'annexe.

Paul qui voit juste : « Il n'y a plus ni Juif ni Grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme : car vous n'êtes tous qu'une personne dans le Christ Jésus » (Gal 3, 28).

Notons qu'il n'y a pas ici de mot pour dire *personne*, seulement une périphrase signifiant que tous ne font qu'un dans le Christ. Or comme le Christ est réellement incarné, cette unité se fonde sur son corps. Qui devient alors le levier mystique sur lequel s'appuyer pour faire tomber tous les masques qui cachent la personne (le *prosopon*, visage physique).

Dans le registre de l'agir chrétien, nous sommes invités en plus à reconnaître la personne du Christ en la personne de n'importe qui. Le Christ élevé au statut d'« archichair », comme dit Michel Henry, présent mystiquement chez tous les humains, puisqu'ils ne font qu'un dans le Christ. Ce qui dépasse sans l'invalider pour autant la « règle d'or », qui impose de ne pas faire à autrui ce qu'on ne voudrait pas qu'il soit fait à soi-même (ce que, depuis Kant, nous traduisons par respect de la personne).

Inutile d'ajouter qu'au regard de l'histoire du monde, le *prosopon* a fait de la résistance. Parce que pour voir la personne à travers ses manières d'être et d'apparaître, il faut une optique convertie à l'amour inconditionnel du prochain. Il faut être un saint !

Pour rompre avec la fascination du *prosopon*, il faut alors suivre Levinas, qui a bien compris que l'éthique était d'abord une optique. Ce qu'il traduit dans une formule choc, selon laquelle il ne faut même pas prêter attention à la couleur des yeux de l'autre si l'on veut en rencontrer son « visage », qui relève de l'*éidos* (viage comme idéalité) et non du *prosopon*.

2. Du clivage méthodologique au naturalisme intégral : abolition de la personne ?

Nous entrons maintenant dans un tunnel dont nous ne sommes pas près de sortir : celui qui a vu apparaître le champ qui a permis les fulgurants progrès scientifiques et techniques qui ont construit notre monde actuel. Or dès la révolution philosophique qui a bouleversé la donne dès le début du XVII^e siècle, on constate que la quête de savoir s'est liée à jamais à la quête de pouvoir. Ce que Nietzsche a traduit en une belle formule : la question n'est pas de savoir ce que sait la science, mais ce que veut la science.

C'est évident quand on consulte le programme de transformation technique du monde et de l'homme exposé par Francis Bacon dans son utopie de *La nouvelle Atlantide*. Tout ce que nous pouvons rêver de la technoscience y

figure en toutes lettres. Mais c'est à Descartes que nous devons l'invention du champ du progrès technoscientifique : la substance étendue, c'est-à-dire le réel qui permet la science de l'ordre et de la mesure. Or comment apparaît-elle ? Elle n'est que l'autre de la substance pensante. Descartes reprend donc le terme de substance pour désigner la personne. Mais sa définition a changé, au moins dans un premier temps : la personne est identifiée à son âme, comprise comme pensée pensante en première personne : *ego cogito*.

À ce stade, il y a donc deux substances, deux réels, radicalement hétérogènes. Qu'en est-il alors du corps ? Il est saisi par l'esprit que je suis comme étranger, « tel qu'il paraît en un cadavre ». Or ce corps est une fiction, créée pour les besoins de la technoscience, comme le démontre la fable de style baroque qui inaugure son *Traité de l'homme* : « Je suppose que le corps n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre, que Dieu forme tout exprès, pour la rendre le plus semblable à nous qu'il est possible ». ³ Mais c'est grâce à cette réduction que nous pouvons espérer nous rendre « comme maîtres et possesseurs de la nature », ce petit « comme » signifiant que nous ne pouvons être créateurs en second que grâce à cette prime création qui est l'œuvre de Dieu.

Et pourtant c'est un corps auquel manque la vie, sans laquelle il n'est pas celui d'un vrai homme. ⁴ La réalité vraie est donc la confusion intégrale de l'âme et du corps de l'homme tant qu'il est vivant : rétablissement de l'unité de la personne.

Reste à éviter tout débordement provoqué par la technoscience devenue maîtresse du corps machine. Ce qui conduit Descartes à s'affirmer comme créature de Dieu en s'interrogeant sur son origine.

Serais-je moi-même l'auteur de mon être ? Si c'était vrai, je me serais donné toutes les perfections, ce qui n'est pas le cas. Serais-je alors le produit de mes parents ? Impossible, parce que ces parents « desquels il semble que je tire ma naissance » ne peuvent pas m'avoir « fait et produit en tant que je suis une chose qui pense, puisqu'ils ont seulement mis quelques dispositions dans cette matière, en laquelle je juge que moi, c'est-à-dire mon esprit, lequel seul je prends maintenant pour moi-même, se trouve renfermé » ⁵. Or en tant que chose qui pense, j'ai découvert en mon esprit l'idée de l'infini, idée que je suis incapable de produire moi-même parce qu'elle déborde de toutes parts mes

³ Descartes, *Traité de l'homme*, O.C., Pléiade, 1953, p. 807 et 873 (souligné par moi).

⁴ *Lettre à Elisabeth*, 28 juin 1643.

⁵ Descartes, *Méditations*, III, éd. bilingue Rhodis-Lewis, Paris, Vrin, 1966, p. 48-51.

capacités. Cette idée provient donc de cet Autre qui possède toutes les perfections, que l'on appelle Dieu. Conclusion : je suis une créature de Dieu.

Conséquence pour la médecine : la médecine scientifique dont Descartes lui-même a rêvé est une médecine impossible, elle ne vaut que comme une sorte d'art vétérinaire polarisé sur le corps machine, elle n'est pas médecine de l'homme.

Un changement radical survient un siècle plus tard, en 1748, quand La Mettrie, un médecin, publie son *Homme machine*. Cette fois l'homme est tout entier machine et c'est désormais sur cette base qu'il faut travailler pour lui procurer jouissance et bonheur. Pour La Mettrie, il n'existe qu'« une seule substance, diversement modifiée ». L'appareil technoscientifique peut donc déployer sa toute-puissance sur l'homme, tout ce qui échappe par définition à ses prises - à l'époque, cela se disait son âme - est éliminé. La seule anthropologie qui vaille est désormais naturaliste et matérialiste.

On aura ensuite des décennies de naturalisme technoscientiste, animé de l'intérieur par l'idéologie du progrès infini et sédimentaire. J'anticipe sur les dates, mais j'inscris dans cette mouvance l'apparition des théories évolutionnistes. Déjà réduit à un grand Horloger, à l'Artisan de l'univers, le Dieu créateur va céder sa place à la Nature créatrice. Ce qu'elle est effectivement, mais dans son ordre propre, celui qui inscrit l'homme dans la vie de la nature. Le débat est toujours vif, mais il prouve surtout la faiblesse des protagonistes de la controverse en matière d'anthropologie et de philosophie de la nature, sans même parler du respect des limites épistémologiques des discours que l'on tient.

Il en va ainsi du « créationnisme » à l'américaine, qui repose sur une lecture littéraliste, plus bête que méchante, de textes que l'évolutionnisme vulgaire, aussi bête mais bien plus méchant, renvoie à l'obscurantisme d'une époque révolue. Or les textes bibliques ne s'inscrivent pas dans le même champ que la science de l'évolution. En plus, en parlant de l'Adam tiré de la glèbe, ils laissent la porte grande ouverte : au Sixième Jour, « la terre fera sortir l'être vivant pour son espèce... », car Élohim fait que « de la terre sortira la vie » (Gn 1, 24).

Darwin, dans *L'origine des espèces*, ne tombait pas dans la confusion : il conclut son ouvrage en signalant qu'il n'a pour objet que la manière dont le Créateur a opéré - ce qui ouvre le champ à des voies proprement naturelles. La science de l'évolution n'a donc aucune légitimité pour se prononcer sur le fait

qu'il y a ou non Création. Que Darwin ait évolué ensuite est un fait, mais sous l'influence philosophique de Spencer et celle de son cousin Galton.

En reprenant Hegel, on aurait trouvé une bonne manière d'arbitrer. Qu'est-ce que la nature ? Elle est « l'être-hors-de-soi de l'Idée », l'Autre de Dieu, ce qui la définit comme pure extériorité⁶. Dieu permet donc le « laisser aller » de la nature à ses propres forces, sur un mode inversé de ce qui se passe en Dieu. Au lieu de sa volonté, elle est le règne de la nécessité, du hasard et de l'aléa, sans moralité aucune.

De ces difficultés, Kant avait eu l'intuition. Convaincu que le savoir scientifique sous toutes ses formes pouvait constituer une machine à ruiner le statut de l'être humain comme personne, il a posé un barrage : « j'ai dû abolir le savoir pour laisser sa place à la foi » - entendons la foi pure de la raison, c'est-à-dire la morale. Avec pour rançon à payer le clivage entre l'ordre de la nature et celui de la liberté. La science ne verra donc en l'homme qu'un phénomène, seule la morale le respectera comme fin en soi, c'est-à-dire comme personne. Quant à la nature, elle sera objet de science physique, bien distincte de l'éthique comme science de la liberté.

Pour s'en tenir là, le champ de légitimité du discours de la science est bien délimité, il a ses limites intrinsèques, et il n'a rien à dire en ce qui concerne la personne. Celle-ci s'impose dans son ordre propre, mais à condition qu'elle soit reconnue comme telle, puisque selon ce schéma, elle s'inscrit dans le champ de la liberté. Et ceci doublement, car si la personne se caractérise comme liberté, cela vaut pour la personne considérée en elle-même, mais aussi pour ses relations avec les autres personnes libres. Or quand une liberté rencontre une autre liberté, il peut y avoir conflit. Et parce que la liberté est puissance des contraires, comme l'a dit Aristote, il se peut qu'une personne ne soit pas reconnue comme personne par une autre. Pour Hegel, cela nous donne cette lutte fondatrice pour la reconnaissance inscrite dans la dialectique du maître et de l'esclave. Pour Kant, la non-reconnaissance est une transgression d'ordre moral, bien qu'il faille aussi recourir au droit pour régler les relations entre les personnes. Bref, être une personne et être reconnu comme telle ne vont pas de soi.

3. Atouts et limites de la génétique

La seule question qui nous importe ici, tant le sujet est vaste, est de savoir si la génétique se maintient dans le champ de légitimité de la science

⁶Hegel, *Encyclopédie, III, Philosophie de l'esprit*, tr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, § 381, add., p. 385.

biologique, ou bien si elle est utilisée pour conforter la réduction de la personne à sa donne naturelle, et en tirer par là de nouveaux projets d'action.

Dans un livre qui a fait fureur en son temps, *Le hasard et la nécessité*, dont le titre vaut tout un programme, Jacques Monod a adopté la seconde option. Il renvoie en effet à un auteur antique, Démocrite, dont Épicure a révélé l'intérêt existentiel et moral de se référer à son atomisme spéculatif, pourtant négateur de la vie : parce qu'il nous permet de ne plus craindre la mort. Or même si Monod admet que la théorie moléculaire du code ne nous permettra sans doute jamais de « *prédire et résoudre toute la biosphère* », il estime que le secret de la vie « *est aujourd'hui en grande partie dévoilé* », ce qui constitue un événement considérable à tous points de vue⁷. Se contenter de « l'éthique de la recherche » pour limiter les débordements possibles n'est donc pas satisfaisant.

On trouve la même conviction, mais voilée sous une rhétorique captieuse, dans l'idée que l'inventaire du génome humain nous a ouvert « le Grand Livre de l'homme », reprise du thème ancien du « Grand livre de la Nature ». Mais mieux vaut encore y voir une allusion inconsciente au mythe du Golem, figure de glaise que le rabbin Loew avait animée en lui glissant dans la bouche un parchemin (sur lequel était inscrit EMET(H), le *nom*, pour l'ineffable nom de Dieu, mais ôtez la première lettre, le mot veut dire *mort*)

La comparaison avec un livre suggère que la génétique permet de décoder le message transmis par les gènes, donc nous fournir un texte qui dévoile ses derniers secrets. Mais cette comparaison n'a aucun sens parce que, précisément, il manque le sens. Ce n'est que par abus de langage que les séquences décryptées sont prises pour des phrases. Comparaison pour comparaison, ce n'est pas parce qu'on a identifié toutes les touches d'un piano qu'on peut en tirer du Mozart. Ou parce qu'on aurait obtenu toutes les lettres qui sont utilisées dans les tragédies de Shakespeare que l'on peut du même coup en tirer ses tragédies.

De même, il est naïf de gloser sur l'infime différence entre le chimpanzé et l'homme, qui ne différeraient que de 1,6 % (ce qui donne entre 95 % et 99 % de gènes communs, selon qu'on tient compte de fragments d'ADN présents ou pas). L'homme ne serait-il humain qu'à 1,6 %, simiesque pour l'essentiel ? Or l'homme n'est pas un super-singe, ni le singe un sous-homme. On oublie ici l'effet de la combinatoire, qui est énorme. Axel Kahn en donne un exemple : entre la proposition « la peine est grande » et « la reine est grande », une seule lettre sur seize est changée, et le sens est tout différent⁸. De toutes façons, une

⁷ Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, Paris, Seuil, 1971, p. 12.

⁸ Axel Kahn, *Et l'homme dans tout ça ?*, Paris, NiL éditions, 2000, p. 188.

différence génétique au sein du génétique n'a rien à voir avec la différence requise par l'anthropologie.

On retrouve ici la plaisanterie de Hegel à propos de la phrénologie, qui prétendait tout dire de l'homme à partir de ses localisations cérébrales. Or comme le crâne est ce qu'il y a de plus dur dans la tête de l'homme (d'où la fameuse « bosse des maths »), et comme c'est lui qui exerce les pressions sur le cerveau, il faut en conclure que « l'esprit est un os ». Depuis l'apparition de la génétique, doit-on plutôt dire que « l'esprit est un gène » ?

Beaucoup le croient, comme en témoignent les discours tenus par des scientifiques de haut niveau qui estiment aboli le clivage entre les humains et les animaux, ou qui pensent que l'on naît prédélinquant (reprise des thèses de Lombroso sur le « criminel-né », avec cette fois l'arme de la génétique pointée sur les pédophiles potentiels). Thèse absurde, car à supposer qu'on trouve le gène de la pédophilie chez tous les pédophiles identifiés et condamnés, il faudrait encore démontrer qu'on ne retrouve pas un tel gène chez les non-pédophiles. Cela n'empêche pas que la « biologie des passions », fasse fureur, au moins en librairie. On invoque alors des expérimentations faites sur les animaux, oubliant qu'en cherchant les clefs de l'anthropologie dans la zoologie, on n'obtient que de la zoologie. Le biais, ici, est dans la méthode. Ce qu'oublie bien des auteurs réunis par Jean-Pierre Changeux, apôtre de l'homme neuronal, qui tendent à réduire l'éthique elle-même à un déterminisme génétique, puisqu'elle ne serait finalement qu'une stratégie élaborée par la vie pour s'autoréguler en l'homme. On est ici tout proche de la théorie du gène égoïste de Richard Dawkins - reprise, pour le fond, de la thèse de Schopenhauer sur la « ruse de la nature », qui nous rend amoureux pour assurer la reproduction de l'espèce dans les meilleures conditions⁹.

Au bout du compte, il faut bien voir que l'on reproduit ici la vieille croyance au destin : c'était écrit - dans les gènes et non plus dans les astres ou le cosmos. Une manière plus efficace qu'une autre de s'exonérer de sa responsabilité morale. Aussi de satisfaire la blessure de son propre narcissisme. À ce stade, c'est d'illusion de déterminisme et non de liberté qu'il faut parler. Car si le déterminisme est incapable d'expliquer la liberté, la liberté est capable d'expliquer pourquoi on affirme le déterminisme : pour légitimer des besoins d'ordre idéologique.

Cela n'empêche pas la génétique scientifique, et non imaginaire, de produire des effets sur nos représentations de l'homme et nos pratiques.

⁹ Jean-Pierre Changeux, *Les fondements naturels de l'éthique*, Paris, Odile Jacob, 1993.

Certains d'entre eux sont ambigus ou ambivalents, comme c'est le cas de la « *predictive medicine* », qui renvoie d'un côté à la médecine préventive, de l'autre à la simple information, dont il résulte un savoir dont la médecine ne peut rien faire puisqu'elle se révèle impuissante. Or l'information sur une menace génétique quelconque nous renvoie directement à la réduction de notre libre destinée à un destin, comme c'était le cas pour Œdipe. Mais ce qui est certain est l'information, et l'on devra vivre au présent un avenir incertain. Comment vivre avec une annonce de chorée de Huntington, abrégeant la vie ? L'un des premiers à avoir subi le test a acheté un bateau baptisé « *No Problem* ». Pour une pathologie moins grave, une dépistée disait, après un test, « je suis née morte ».

En revanche, pour un certain nombre de pathologies (par exemple le diabète) l'information permet de prendre au plus vite les mesures qui s'imposent. À condition, bien entendu, que la vie n'ait pas été interrompue à l'état embryonnaire. Or la génétique est l'outil idéal pour pratiquer le diagnostic préimplantatoire et de diagnostic prénatal. Sachant que les réactions d'intolérance à l'égard des défauts génétiques comme des simples risques progressent rapidement aujourd'hui, on est déjà entrés dans une forme douce d'eugénisme négatif (le « kakogénisme »). Quand on parle de « d'éradiquer la trisomie 21 », il faut entendre qu'il s'agit d'éliminer les trisomiques. Ce qui diffère grandement de l'éradication de la variole, qui ne concerne que l'agent pathogène.

Pour l'avenir, certains vont beaucoup plus loin. En font foi les propositions de Francis Crick et James Watson, qui proposent la sélection des nouveau-nés au 40^e jour après la naissance, leur bilan génétique, s'il est positif, valant passeport pour la vie. Pour les personnes déjà nées, averties de leur prédisposition au cancer par les gènes BRCA 1 et 2, cela donne le syndrome-Angelina-Jolie, un choix terrible à faire entre surveillance renforcée et mutilations très graves, qui vont hypothéquer l'existence, alors que le risque ne se réalisera pas forcément et que le cancer peut toujours changer de cible.

Pour en rester à l'impact de la génétique sur nos représentations de la condition humaine, il en est d'autres qui, cette fois, sont entièrement positifs.

Il en va ainsi du racisme - même si l'on admet qu'il n'a pris une forme cautionnée par la science que depuis Linné, pour se trouver conforté par Galton et autres théoriciens racialisés des XIX^e et XX^e siècles. Ainsi Haeckel, le créateur du terme « écologie », un bon darwinien soutenant que « Dieu est gazeux », a-t-il fortement contribué à fonder le mythe des Ariens. Et l'on sait

comme les Nazis ont invoqué la « science » pour garantir l'infériorité humaine des juifs.

On aurait pu se douter depuis longtemps que les races humaines n'existent pas, vu que tous les humains sont interféconds. Mais grâce à la génétique, tous les habillages racistes ont été balayés : les humains sont génétiquement identiques à 99,9 % et seuls 10 à 15 % de ce 0,1 % varient selon les continents.

En ce qui concerne l'embryologie, la génétique a également permis de comprendre la continuité de l'être commencé depuis la fusion des gamètes. Curieusement, Aristote était déjà sur la bonne piste en faisant de l'âme la forme du corps. Mais son empirisme l'a fait errer : devant des embryons issus d'avortement, il ne constatait qu'une matière informe. Certes, certains intérêts nous font faire de la résistance, comme cela se constate avec la notion de pré-embryon inventée par la Grande-Bretagne pour disposer de matériel expérimental jusqu'au 14^e jour (chiffre symbolique que l'on trouve déjà chez Pythagore !). Mais cela n'empêche pas que la génétique a permis de résoudre le problème de la fonction respective des sexes en matière de procréation. On sait qu'Aristote pensait que l'homme fournissait la forme avec son sperme, la femme n'étant qu'une matrice. Il est vrai que les scientifiques ont longtemps hésité sur ce point : en 1677, on a cru que la tête du spermatozoïde figurait un homuncule. Erreur symétrique avec l'ovisme de 1827, l'ovule étant supposé contenir le petit être préformé. Enfin August Weissmann est venu, et la génétique a rétabli l'égalité entre gamètes mâles et femelles.

4. La personne menacée ?

Une nouvelle vague d'imaginaire est en train d'apparaître à l'horizon, née de la mouvance transhumaniste. Il s'agit cette fois de métamorphoser certains traits spécifiques de la condition humaine et, comme il fallait s'y attendre, on mise pour une part sur la génétique pour obtenir des résultats concrets - par exemple, prolonger considérablement notre durée de vie, voire nous assurer l'immortalité. Mais sans aller si loin, on espère pouvoir déjà opérer des modifications sur le patrimoine génétique lui-même. En vue d'accroître les capacités de la médecine, bien sûr, mais aussi de produire du neuf. Car il n'y a aucune illusion à se faire : tous les progrès opératoires accomplis en génétique sont nécessairement ambivalents.

Sur ce point, on fait beaucoup de bruit à propos de la vulgarisation de l'outil Crispr-Cas 9, qui permet de « bricoler » les gènes pour en supprimer, en

ajouter, ou en rendre certains muets. En jargon, cela se dit « édition »¹⁰. Certains en déduisent que l'on va bientôt pouvoir « éditer » ou plus exactement « monter » des enfants, comme cela se dit quand on travaille sur un film, au lieu de se contenter du tamisage des embryons produits par AMP, puis filtrés par le diagnostic préimplantatoire, pour ne retenir que le « mieux-disant moléculaire », pour reprendre l'expression de Jacques Testart.

Que la médecine puisse profiter d'un tel outil est très probable. Mais c'est en termes de modifications possibles de la part de nature qui fait de l'homme un homme que l'on pourrait remettre en cause tout ce que l'on a pu dire de la personne. Pour reprendre Kant, c'est en remettant en cause la distinction entre la nature et la liberté que cela pourrait advenir. Plus précisément, en remettant en cause ce qu'est la « nature naturelle » en l'homme, pour changer ce qu'on appelle « nature humaine ».

Dès lors la question qui se pose est celle des HGM, humains génétiquement modifiés. Or les OGM sont déjà en piste, tant pour les plantes que pour les animaux. On en espère non seulement des plantes résistant aux insectes, aux maladies, mais aussi des porcs humanisés pour se procurer des organes à greffer, des plantes sécrétant de la soie, des saumons géants, et peut-être des chimères hommes-singes, pour accomplir des besognes subalternes, avec pour immense avantage qu'on n'aura pas à les respecter comme on doit le faire des personnes.

De bons apôtres, à l'exemple de Tristram Engelhardt, se sont portés volontaires pour assumer la dimension éthique d'un tel projet, ce qui passe par le renoncement à l'éthique telle que nous la connaissons au profit de la « bioéthique », ajustée aux innovations de l'ère « biotech », dans un monde où les systèmes de valeur ne sont plus opératoires. Ce qui conduit, pour repartir sur des bases saines, à mettre en cause la notion de « personne humaine », jugée obscure, confuse, pour tout dire inadéquate. Elle doit donc être « clarifiée », ce qui se fait en distinguant, d'une part, l'homme en tant qu'animal issu de l'évolution, d'autre part la personne proprement dite. D'où il résulte que si tous les humains sont bien des humains, tous les humains ne sont pas pour autant des personnes. On doit donc distinguer les « *human persons* » (humains personnes) et les « *human nonpersons* » (humains non-personnes ou

¹⁰ Les enzymes Cas9 (Crispr associated protein 9) ont la possibilité de couper l'ADN à l'emplacement où une séquence donnée est reconnue. La technique Crispr-Cas9 consiste à associer à l'enzyme Cas9 un guide (un petit ARN reconnaissant la région du génome à couper). Cf. l'article de M. Morange : L'édition du génome, *Études*, octobre 2017 (ndlr).

« impersonnes »¹¹). Certes, nous restons encore libres de reconnaître une personne comme personne. Mais libres aussi de ne pas le faire, notamment à propos des « fœtus, nouveau-nés, retardés mentaux profonds, comateux sans espoir ». Mais allons de l'avant : puisque l'on peut attendre beaucoup des progrès de la science, il faut ouvrir la porte sur autre chose. Or puisqu'il est dès maintenant établi qu'il « n'y a rien de sacré dans la nature humaine », « il n'y a aucune raison pour que cette nature, avec de bonnes raisons et de bonnes précautions, ne puisse être radicalement changée »¹².

La question qui se pose est alors de savoir ce que pourrait faire la génétique en matière de modifications substantielles de la « nature » de l'homme. Parmi les projets affichés, on parle de sélection génique à partir d'exemplaires humains supérieurs, comme les sportifs de haut niveau ou les musiciens de génie. Pour aboutir à quoi ? Peut-être à plus de sportifs courant plus vite, car le physique joue ici un rôle majeur. Mais pour produire de nouveaux Mozart, il ne faut pas y compter. On a beau supposer que le gène fait le génie (d'un terme à l'autre le passage s'impose !), on aura sans doute produit un embryon génétiquement modifié, mais pour qu'il devienne un second Mozart, il faudrait qu'il soit dressé au violon par le terrible papa Léopold. Sans lui, on aura un humain dont les capacités pourraient aussi bien en faire un grand cuisinier, ou un bon marchand de pizzas.

Et encore, cette conclusion somme toute positive ne va pas de soi. On peut aussi bien se retrouver dans la situation décrite dans le roman de Peter James, *Des enfants trop parfaits*. Il commence avec des parents désirant uniquement qu'on supprime le gène néfaste qui a déjà conduit leur premier enfant à la mort. Puis ils se laissent tenter par la liste des améliorations génétiques qu'on leur propose : plus grand, plus beau, moins besoin de sommeil et de nourriture, etc. Ils auront finalement deux jumeaux, mais tellement surdoués que la vie collective deviendra infernale. Et quelques années plus tard, ils recueilleront deux petits vieux réduits à l'état d'épaves. Comme c'est arrivé à Dolly, la célèbre brebis clonée, morte de sénescence avant l'âge.

En voulant à tout prix le « mieux que bien », ce que Hans Jonas nomme « méliorisme », on ne recueillera donc peut-être que son contraire - le « péjorisme ». Mais dans les deux cas on n'aura rien changé à la personne humaine parce que, quoi qu'on fasse, un humain modifié, amélioré ou pas, ne devra jamais son humanité à ce qu'on a fait de lui en modifiant sa donne

¹¹ Tristram Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, New York, Oxford Univ. Press, 1986, p.105-107.

¹² *Idem*, p. 377 (Signalons que l'auteur a nettement minoré ses propos depuis).

génétique. Cloner un humain sera un scandale, mais un vrai clone sera néanmoins un vrai homme. Parce que la « nature humaine » ne découle pas de manière déterministe de ce qu'est la « nature naturelle » de l'homme.

En effet, ce qui décide de l'humanité de l'homme résulte d'un type d'action qui relève de la *praxis* et non de la *poiêsis*. Car la *praxis* désigne ce que l'homme modifie de lui-même par lui-même, c'est-à-dire son humanité, plongée dans le contexte précis d'un environnement humain. Tandis que la *poiêsis* ne concerne que les productions techniques dont les résultats demeurent extérieurs, même s'il s'agit de son patrimoine génétique. Réduit à sa donne naturelle, à sa nature primaire, l'homme est un être nu, dépourvu de tous les attributs qui font la condition animale, espèce par espèce. La vêtue de l'homme - son humanité - vient des habitus que ses dispositions natives lui permettent d'acquérir afin de constituer sa nature spécifique, qu'Aristote nomme « nature seconde ». Ce qui fait de l'homme un homme, ce qui fait son humanité, relève essentiellement du fait qu'il est un être de langage, de désir et de liberté, clés de son agir, condition de l'existence d'un monde, irréductible à la nature. Pour ne retenir qu'un point, on peut dire avec Hans Jonas que l'homme est le seul être moral existant en ce monde. Cela ne veut pas dire que la nature ne compte pour rien. Ni qu'elle ne peut pas nous jouer de vilains tours en oblitérant nos capacités d'accès à notre nature seconde, en oblitérant les conditions qui la rendent possible. Mais nous aurons toujours l'obligation morale de reconnaître néanmoins la personne humaine à travers ces personnalités diminuées.

Que des manipulations génétiques parviennent à produire des humains luminescents, ou transparents, dotés d'ailes ou de nageoires n'y changera rien. Ils ne seront pas autre chose que des humains. La seule question vraiment embarrassante sera celle des chimères, du type chimpanzhomme.

Annexe

La personne : un concept historique et un défi pour l'action

Au-delà de l'usage polysémique du terme de « personne », des embarras proviennent de la sémantique. À partir d'un mot probablement d'origine étrusque, *fersu*, on a en latin *persona*, qui désigne le masque que porte l'acteur de théâtre pour jouer un rôle (*per-sonare* signifie précisément *parler à travers*). Or *persona* est calqué sur le grec *prosopon*, qui désigne d'abord le visage physique, ce qui l'oppose à *eidos*, qui renvoie au visage comme idéalité.

Vient ensuite le sens de masque, la seconde face telle qu'elle nous apparaît, dissimulant ce qui se tient en dessous (*hupostasis*).

Apparaît ainsi un jeu entre l'être et le paraître, leur valeur respective dépendant du point de vue où l'on se place. Si l'on prend pour exemple le masque africain, c'est lui qui exprime le vrai, et non son porteur. Alors que pour Levinas, la figure visible est ce qui masque le « visage » d'autrui, son *idos*, dans la rencontre éthique que l'on fait de lui.

Il n'empêche que l'on aurait tort de juger négligeable la référence au masque de théâtre, car elle relève du génie inconscient de l'invention verbale. Autrement, on ne comprendrait pas le lien entre la personne et le personnage. Car par-delà la métaphore, le théâtre désigne clairement le monde, où nous sommes réellement des acteurs ayant un rôle à jouer.

Mais de quel monde s'agit-il ? Tant qu'il est le *cosmos*, un ordre animé par des puissances divines, il est exclu de parler de personne pour désigner l'être humain comme tel. En effet, les attributs des divinités à l'œuvre se retrouvent aussi bien chez les humains que chez les animaux ou les plantes. Dans les sociétés holistes, la personne est élargie au clan, au groupe, à l'ethnie, elle ne caractérise pas les individus. Chez les Grecs, la notion à privilégier est celle de *daimon*, qui a donné « démon », qu'on peut traduire par *lot de vie*, qu'il soit mauvais ou bon (d'où le terme *eu-daimon*, devenu *bonheur*). Chaque être humain, en naissant, reçoit ainsi son lot, qui détermine une destinée valant quasiment destin, même si l'on n'est plus dans le monde homérique où les humains sont des marionnettes dont les divinités tirent les ficelles.

Sous la pression de la rationalité qu'introduit la philosophie, la situation évolue vers une forme de « personnalisation » des êtres humains, mais la donne « naturelle » maintient des clivages puissants. On est d'abord homme, femme ou enfant, homme libre ou esclave, grec ou barbare, citoyen ou étranger, et s'il fallait parler de « personnes » à propos de chacun de ces êtres, il faudrait ajouter qu'il en est qui sont plus ou moins personnes que d'autres, et certains, comme les esclaves, pas du tout. À Rome, on inventera la *dignitas*, celle qui fait le dignitaire, dignité qui peut s'accorder ou se retirer en fonction du mérite des personnes.

Certains philosophes ont eu des doutes. Ainsi Platon moquait-il le « point de vue de la grue », oiseau stupide qui s'arroge le privilège d'appartenir au genre « grue » et rejette tous les autres vivants dans le genre inférieur des « non-grues ». De son côté, Aristote s'interrogeait sur la notion d'esclave par nature, un être à ce point diminué dans son humanité, à ce point dépendant,

qu'il a son âme dans celle de son maître. Mais alors, comment peut-il avoir un corps, puisqu'il n'existe pas de corps sans âme ? Après moult circonvolutions embarrassées, Aristote suggérera que l'esclavage se mérite. Ce qui signifie que l'on en revient à la case départ : la personnalité de la personne dépend de ses actes. Épictète le dit clairement : certaines choses « dépendent de nous, la personne (*prosopon*) et tous ses actes » (*Entretiens*, I, 22, 9-11). Tout le stoïcisme va dans le même sens : la personne se définit par le rôle qu'elle se donne par libre choix.

Comme l'a fort bien dit Hegel, c'est le christianisme qui a introduit la détermination de l'homme comme « libre personnalité infinie ». C'est une révolution que l'on doit à la théologie, à la christologie, et aux effets de leur conjonction dans l'anthropologie.

Au niveau théologique, la question est de savoir comment penser un Dieu qui se présente à la fois comme absolument unique (il n'y a qu'un seul Dieu) et trinitaire (un seul Dieu mais trois personnes divines). Pour en parler, les Pères de l'Église emploient les termes de *ousia* et *hupostasis*, mais évitent *prosopon* pour ne pas réduire le Père, le Fils et l'Esprit à trois modes d'apparition du même Dieu. L'absolu est ainsi révolutionné dans son concept : au lieu d'être délié de tout, comme l'implique le terme *absolu*, il faut le concevoir comme intrinsèquement relationnel, absolue relation à soi.

Si l'on suit maintenant le récit de la Création dans la *Genèse*, il est dit que l'homme est créé à l'*image* et à la *ressemblance* de Dieu, alors que tous les autres êtres vivants sont dits créés « chacun selon son espèce ». Mais comment passer de l'idée de personne divine à celle de personne humaine, puisque Dieu n'a pas de corps ?

Intervient alors la christologie. On sait les débats concernant la conciliation des deux natures, humaine et divine, en l'unique personne du Christ. De deux choses l'une : ou bien le Fils s'est réellement incarné, et alors il est essentiellement humain, et non divin ; ou bien il est divin, et alors il n'est pas réellement incarné en homme. Positions soutenues, avec des atténuations, par Arius puis Nestorius d'un côté, Eutychès de l'autre. Or pour la foi, le Christ est à la fois humain et divin, et réellement incarné. Ainsi saint Paul : « en lui habite toute la plénitude de la divinité ; corporellement » (2 Col 9). Ou encore Tertullien : « la chair est l'axe du salut ».

Ce n'est donc pas par hasard que le philosophe Boèce (470-524), conseiller du roi arien Théodoric, a défini de façon peut-être insurpassable : la personne est « une substance individuelle de nature rationnelle » (*rationalis naturae*)

individua substantia) (*Traité théologiques*, Paris, GF Flammarion, 2000, p. 63).

Ceci a été constamment repris ensuite, avec des inflexions diverses. Un embarras vient cependant du latin *substantia*, que l'on doit à Cicéron pour rendre à la fois *ousia* et *hupokeimenon*. Dès lors on n'est jamais certain que *substantia* ne désigne pas seulement l'essence.

Thomas d'Aquin reprend Boèce, mais pour éviter toute confusion avec l'essence, qui est commune, il change « substance » en « subsistance » : « ce qui existe en soi et par soi et non dans un autre » (*Somme Théologique*, I, Q. 29). Il veille aussi sur le lien indissociable entre la personne humaine et son corps, car la formule de Boèce pourrait fort bien valoir pour les anges, qui n'ont pas de corps. D'où l'importance de l'individualité, qui rend la personne unique.

Est ainsi définitivement éliminé le *prosopon*, parce qu'il ne peut pas caractériser la personne, mais uniquement sa manière d'apparaître.

Un défi pour l'action

La question qui se pose maintenant est de savoir si une belle définition métaphysique de la personne suffit. Si l'on prend l'incarnation au sérieux, ne faut-il pas prendre aussi en compte les déterminations particulières qui expriment concrètement la personne, et dont la résultante est une identité singulière : une personnalité ?

Or le terme de personnalité est équivoque, puisqu'il désigne aussi bien ce qui fait d'une personne une personne que la manière d'être particulière d'une personne, au niveau physique, psychique, caractérologique, psychologique, avec sa position et son rôle - ce que désignait justement le *prosopon*. Le risque est alors de juger la valeur de la personne en fonction des particularités de sa personnalité.

À cela on répond, sur le terrain moral, qu'il ne faut pas « faire acception de personne ». Mais fondamentalement, selon saint Paul (cf. le passage de l'Épître aux Galates cité dans le texte principal où le mot « personne » n'apparaît que comme périphrase) tous ne font qu'un dans le Christ. Or comme le Christ est réellement incarné, cette unité se fonde sur son corps, qui devient alors le levier mystique sur lequel s'appuyer pour faire tomber tous les masques qui cachent la personne.

Au niveau ontologique, ceci implique que la réalité substantielle de la personne ne dépend pas des déterminations pourtant fondamentales évoquées dans ce texte : le clivage entre les appartenances religieuses, le statut d'homme libre ou d'esclave, la différence des sexes. Au point de vue pratique, la conséquence est que notre accès à la personne requiert une *epochè*, une mise entre parenthèses des modalités d'être d'autrui, si importantes soient-elles. On peut alors parler d'abstraction, mais à condition de comprendre qu'il s'agit d'extraire la personne des déterminations qui la recouvrent comme autant de voiles ou de masques pour faire apparaître ce qu'il y a de plus concret en l'être humain : le noyau dur, de nature ontologique, qui fait de tout être humain, quel qu'il soit, une personne. En effaçant les particularités on atteint l'universel, mais un universel concret, car incarné dans une personne singulière.

Kant, en philosophe, saura en tirer la leçon. Non parce qu'il nous fournit une nouvelle définition de la personne, à laquelle on pourrait toujours en opposer une autre, mais parce qu'il en dévoile les caractéristiques, à savoir qu'elle est unique et insubstituable. Elle s'oppose donc à la chose, qui définit ce qui peut toujours être échangé contre une autre chose ou recevoir un équivalent en argent. Kant en conclut que « ce qui est supérieur à tout prix, ce qui par suite n'admet pas d'équivalent, c'est ce qui a une dignité ». Et que ce qui a une dignité impose le respect.

Hérédité, gènes et manipulations génétiques, quelques réflexions

Axel Kahn¹

Outre l'ADN, quels sont les autres supports de l'hérédité ?

Tout d'abord, l'ARN, qui joue le rôle de l'ADN chez les rétrovirus, comme celui du sida. Puis le prion, protéine dont une conformation particulière serait l'agent de transmission de certaines maladies neurologiques, comme celle de Creutzfeldt-Jakob. Enfin, dans les années 1980, le Britannique Robin Holliday montre que des changements de caractères peuvent être transmis d'une cellule à l'autre sans modification de la séquence de l'ADN. Tout cela ouvre les portes au vaste domaine de l'épigénétique et remet en question la simplicité de l'équivalence entre gène et molécule d'ADN... [Par ailleurs] deux éléments sont fondamentaux.

D'une part, la propriété la plus innée codée par le génome humain est notre capacité à apprendre.

D'autre part, un gène code des propriétés, non un destin. L'effet des gènes sur l'individu dépendra des situations de vie rencontrées, notamment dans l'enfance. Nous en avons un bel exemple avec le gène qui code la monoamine oxydase A (MAO-A). Cette enzyme dégrade les monoamines dans le cerveau. Lesquelles sont liées à la régulation de l'humeur. En 1993, le Néerlandais Han Brunner s'intéresse à une famille dont huit hommes sont des agresseurs violents. Il montre qu'ils sont les seuls hommes de la famille à porter une mutation inactivant ce gène. Mais dans une population plus large, la corrélation entre l'activité plus ou moins forte de ce gène et le comportement n'est pas apparue si nette. En revanche, on constate que les enfants ayant hérité d'un variant à faible activité, donc avec une forte concentration de monoamines, ont quatre à huit fois plus de risques de devenir des adultes violents que la moyenne, si et seulement si ils ont été eux-mêmes maltraités.

¹ Nous reprenons ici des extraits de deux textes du professeur Axel Kahn, relus par ce dernier, dans lesquels il répond aux questions de Marie-Laure Théodule et celles de Sophie Coisne et Annie Kahn ; textes publiés dans le numéro hors-série de la Recherche n° 21 (mars-avril 2017). Nos remerciements vont à cette revue. Pour aller plus loin, voir le livre d'Axel Kahn « *Raisonné et humain* », éditions Nil, 2004.

Qu'en est-il de l'hérédité épigénétique ? Quelle est la part de la transmission culturelle, de l'environnement ?

La transmission culturelle joue un rôle certain. C'est à cause de celle-ci que l'on trouve des familles de médecins comme la mienne, mais les gènes n'y sont pour rien. On a tendance aujourd'hui à élargir le champ de l'épigénétique pour y inclure tout ce qui relève de la transmission culturelle. Or, selon moi, le terme d'épigénèse devrait être réservé à des mécanismes qui modulent l'expression des gènes, c'est-à-dire leur transcription, sans altérer leur séquence et qui sont sensibles à certains facteurs de l'environnement (l'alimentation ou le stress, par exemple). De telles modifications de l'activité génique, quoique réversibles, peuvent se transmettre sur quelques générations. On s'en est aperçu lors d'une étude fondatrice² portant sur la « cohorte de la faim », c'est-à-dire les filles nées à Amsterdam en 1944 et 1945. Le régime nazi avait alors imposé une restriction alimentaire très stricte à la population de la ville. Souffrant de carences multiples, les femmes enceintes à cette époque ont mis au monde des enfants de petit poids, Or, à l'âge adulte, les filles de ces femmes mal nourries ont développé de l'hypertension artérielle et du diabète de type 2, à une fréquence beaucoup plus élevée que la moyenne. Et leurs petites-filles également, bien que leurs mères n'aient pas été exposées à la famine. Les anomalies observées chez les enfants de première génération ont par conséquent été transmises. En cherchant à comprendre ce phénomène, Tessa Roseboom a montré que les femmes souffrant de diabète de type 2 présentent des modifications épigénétiques sur leurs chromosomes, qui sont conservées à la génération suivante.

[... L'hérédité épigénétique] n'est observée jusqu'à présent que sur quelques générations. Ensuite, les choses se normalisent. Car la transmission épigénétique est très liée à l'environnement. Cela dit, au niveau de l'évolution des espèces, on a montré récemment que les modifications épigénétiques pouvaient jouer un rôle sélectif important. Lorsque des organismes vivants se retrouvent dans un environnement défavorable mettant en danger leur survie, des modifications épigénétiques à court terme peuvent leur permettre de s'adapter à l'environnement, et ainsi de ne pas disparaître.[...]

Même si les gènes n'expliquent pas tout, ne jouent-ils pas un rôle déterminant dans la transmission de certaines maladies ?

Les maladies génétiques sont causées par une ou plusieurs anomalies sur un ou plusieurs gènes - des mutations -, qui vont entraîner des défauts de

² Étude conduite par Tessa Roseboom, aujourd'hui à l'Université d'Amsterdam.

fonctionnement de certaines cellules en fonction de l'environnement. Mais toutes les maladies génétiques ne sont pas héréditaires. Pour qu'elles soient transmissibles à la descendance, il faut que ces mutations soient présentes dans les cellules reproductrices, ce qui n'est pas toujours le cas. Par ailleurs, une maladie génétique héréditaire ne sera pas transmise automatiquement aux enfants d'un parent atteint. Tout dépendra de la combinaison des gènes hérités du père et de la mère, et de l'environnement. Enfin, beaucoup de maladies sont liées à plusieurs gènes, qui constituent un facteur de risque mais en aucun cas une certitude qu'elles se développent.

Peut-on corriger des mutations génétiques responsables de maladies ?

La technique révolutionnaire de réparation de l'ADN par l'enzyme Crispr-Cas9 laisse entrevoir la possibilité de modifier les cellules germinales pour corriger des mutations. Cette technique a déjà été employée en 2015 par une équipe chinoise sur des embryons surnuméraires obtenus par fécondation in vitro. Mais, outre les aspects éthiques, cela a peu d'intérêt d'un point de vue médical : dans 98 % des cas de diagnostics pré-implantatoires chez des familles à risque, on obtient des embryons normaux. Il est bien plus simple de les replacer dans l'utérus que d'aller réparer un embryon muté. Le véritable danger de telles techniques est celui de l'homme augmenté. Avec les investissements colossaux de Google dans le transhumanisme et l'amélioration d'un outil comme Crispr-Cas9, les tentatives de modifier des gènes pour fabriquer un surhomme ne sont plus si éloignées que cela.

Comment s'est passée la manipulation des embryons humains à l'aide de Crispr-Cas9, faite en Chine ?

Les chercheurs de l'université Sun Yat-Sen, à Canton, ont pris plusieurs embryons chez des parents qui transmettaient une thalassémie, une forme sévère d'anémie. En utilisant la technique Crispr-Cas9, ils ont testé la possibilité de corriger précisément la mutation. Et ils ont montré qu'effectivement c'était possible. Ils avaient pris la précaution d'utiliser des embryons qui avaient d'autres anomalies et qui ne pouvaient pas être réintroduits dans l'utérus pour induire une grossesse. C'était donc purement expérimental. Mais à l'issue de cet essai, de nombreux effets non désirés ont été observés : erreurs et mutations dans une autre partie de l'ADN, sur un autre chromosome. Ces phénomènes se produisent surtout dans des zones où la séquence de l'ADN est relativement voisine de la séquence de l'acide

nucléique. Cette technique reste donc, dans son état actuel, inemployable chez l'homme. Bien entendu, il ne faut pas rester sur cette expérience. Il est probable que dans deux, dix, ou quinze ans, on parviendra à introduire avec une grande sûreté et une grande propreté la modification désirée au niveau des gènes. Ce dont nous parlons, ce n'est pas tant de l'utilisation de la technologie telle qu'elle existe aujourd'hui, mais de se préparer à ce qu'elle deviendra sans doute dans un avenir proche : une technique améliorée qui permettra d'introduire la modification à l'endroit désiré, y compris chez l'embryon humain.

Justement, que penser de cette idée de corriger une maladie directement sur l'embryon par une telle technique ?

L'idée que l'on modifie de l'ADN afin de corriger une maladie génétique ne m'horripile pas en soi. Simplement, je suis extrêmement pragmatique. Je dis qu'aujourd'hui, pour éviter la transmission de maladies génétiques et éviter la naissance d'un enfant malade, le DPI, le tri d'embryons, et éventuellement le don de gamètes, doivent passer bien avant une technique qui, même si elle est très sûre, conservera une incertitude. Nombre de ceux qui affirment que ce nouvel outil doit être utilisé pour corriger des maladies génétiques ont en tête l'homme augmenté. Certains considèrent que les méga-nucléases ciblées de type Crispr-Cas9 vont donner enfin aux chercheurs le moyen d'aboutir à cela.

Ce que le transhumanisme a en tête, ce n'est pas uniquement l'idée de protéger un individu contre des maladies, c'est aussi d'introduire de nouveaux caractères physiques. Ce fantasme n'a rien de nouveau, il existe depuis très longtemps. En réalité, ce dont on parle, c'est de l'augmentation de telle ou telle capacité. La capacité d'être très grand pour intégrer l'équipe nationale de basket-ball, ou très costaud pour rejoindre l'équipe d'haltérophilie, et ainsi gagner. Il s'agit d'une instrumentalisation de l'individu, c'est-à-dire une contradiction avec l'injonction kantienne « Fais en sorte de considérer l'humanité en ta personne comme en la personne de quiconque, jamais uniquement comme un moyen mais toujours aussi comme une fin ». J'ajouterais que jusqu'à présent, la science, en soignant les malades, en aidant les personnes handicapées à l'être moins, grâce à la création d'outils et de machines, permet aux faibles d'être moins défavorisés face aux costauds, elle s'efforce de compenser les inégalités de la nature. Je condamne une science qui prendrait à son compte la création de nouvelles inégalités constitutionnelles.

Révolutions et évolutions de la Génétique... Un SOS lancé à la conscience de l'homme

Alexandra Henrion Caude¹

À chaque découverte, les scientifiques rendent possible ce que l'on pensait irréalisable. Sauf que les limites de ces découvertes sont souvent situées dans ce qu'elles ne maîtrisent pas. Elles ouvrent le champ du possible, en oubliant de mettre en regard le champ des inconnus, sous la pression d'un besoin de rêves et de sensationnel amplifié par les médias.

Témoignage d'une de nos récentes prouesses techniques, nous savons facilement modifier les lettres du programme que porte l'ADN. C'est la fameuse technique de « l'édition Crispr-Cas9 », qui s'apparente à un effaceur d'encre à deux bouts, et qui devrait être complétée dans les années à venir par d'autres techniques de plus en plus sophistiquées et « fiables ». Cependant, nous ignorons totalement comment assurer le suivi des conséquences de telles modifications sur l'individu modifié, comme sur les générations suivantes, et plus encore sur les autres espèces...

Nous savons aussi mimer les conditions de la reproduction, les dites « techniques de procréation médicalement assistée ». Cependant, nous feignons d'ignorer les conséquences fondamentales sur notre construction épigénétique² et psychologique d'un environnement vital si précoce *in vitro*, statique, dans du plastique, voire parfois dans un congélateur.

Nous savons synthétiser bon nombre de molécules, et même des chromosomes, et les intégrer dans des cellules vivantes, ladite « biologie synthétique ». Mais nous ne comprenons toujours pas pourquoi la synthèse artificielle n'est pas équivalente au naturel, et nous avons toujours besoin d'un écrin pour insérer l'information génétique, afin que le programme soit mis en marche, autrement dit qu'il naisse à la vie.

En bref, nous comprenons beaucoup. Mais nous n'avons toujours aucune idée de ce qui met en vie, autrement dit comment la matière est vitalisée.

¹ Directrice de Recherche Inserm, Hôpital Necker, Paris.

² Voir l'article de Michel Morange sur ce sujet dans le numéro 50 de *Connaître*.

Premiers ingrédients de toute naissance à la vie

Comme une parole transmise, les 3 300 000 000 bases de notre ADN véhiculent l'information nécessaire à un être humain. Pour former notre apparence (notre phénotype), la génétique nous définit comme résultant des interactions entre notre génome (notre génotype) et l'environnement, qui est la composante de tout ce qui nous entoure : ensoleillement, humidité, microbes, nourriture, stress... Une partie de cette transmission résultant de notre environnement a pour conséquence d'allumer ou d'éteindre des gènes : elle se nomme épigénétique. Ainsi, si l'hérédité confère une transmission verticale, elle est aussi horizontale à cause du partage d'interactions avec tout ce qui nous entoure, et en particulier, toutes les espèces, dont leurs informations génétiques. Les molécules que sont les acides nucléiques (ADN-ARN) servent donc de support à une programmation sous-tendue d'un respect strict à chaque espèce, du fait de la transmission verticale.

Cependant, la « parole » génétique et donc les molécules d'ADN, requièrent un écrin (qui constituera la première cellule de l'individu), qui va permettre l'incarnation de toutes ces informations. Cet écrin, c'est l'ovocyte qui provient de la mère, et sans lequel ces molécules génétiques ne sont aucunement génératrices de la vie. Pour le comprendre, le cas des virus est intéressant car si, comme nous, ils contiennent leur propre ADN / ARN, ils ne sont pas considérés comme « vivants » car ils n'ont pas l'autonomie qui leur permette de se reproduire. La reproduction permet donc de générer la première cellule de l'individu, celle qui rend « vivant ». Si ces molécules ne sont pas placées dans un contexte de filiation au travers de cet écrin, elles ne permettent pas de programmer une vie. La naissance au processus vital d'une nouvelle vie est donc le résultat d'un processus formidablement complexe. On parle de reproduction par fécondation (terme scientifique), de procréation (acception métaphysique), ou de conception (selon une acception plus religieuse).

Des applications génétiques partout et pour tout, sans débat public

Les applications de la génétique participent donc à la programmation du vivant, c'est-à-dire au plus intime de nous-mêmes. Elles touchent à de très nombreux domaines : en médecine, en agriculture, en criminalité, en archéologie comme en généalogie... Et pourtant, ces applications ne sont jamais, ou rarement, débattues en société. En 1975, le congrès historique *Asilomar*, qui se tenait sur les organismes génétiquement modifiés, ne s'est tenu qu'entre scientifiques. À nouveau, au mois de décembre 2015, un sommet

international qui s'est tenu sur le thème de « l'homme sous le joug de modifications précises de son génome » (en particulier les modifications faites par ce qu'on appelle l'édition *editing*), ne réunissait que des scientifiques. Serait-ce que nos connaissances ne peuvent pas être comprises des non-scientifiques ou que par pudeur, nous ne souhaitions dévoiler ce que nous ne connaissons pas ? La génétique, qui est présentée comme ayant réponse à tant de nos interrogations en matière de santé, et dont l'objet d'étude est le gène, pourrait-elle être en crise sur l'objet même de son étude ? Au risque d'un jargon scientifique, nous passerons en revue dans la suite de cet exposé l'état des connaissances sur le gène car nous pensons qu'en donnant des clés précises de l'état de nos connaissances, nous incitons les non-scientifiques à prendre part à tout débat portant sur la molécule la plus intime de leur être.

Et sans une définition de ce qu'est un gène...

Peu d'hommes et peu de femmes ont autant donné à la science qu'ils aient été récompensés de deux Prix Nobel... Outre Marie Curie, ce fut le cas de Frederick Sanger, qui a accompagné le XX^e siècle par ses découvertes sur le séquençage, enchaînant ainsi les séquences de protéines en 1935, les séquences de l'ARN en 1967, puis les séquences de l'ADN en 1978. Son effort devait nous permettre de nous plonger dans le livre écrit en langage du vivant, de le déchiffrer et de naviguer d'un type de molécule à l'autre, au travers d'une correspondance admirable. Une aventure passionnante pour les généticiens du XX^e siècle. Et pourtant, contre toute attente, en 1988, soit dix ans après ses dernières découvertes sur le séquençage du génome, le prix Nobel Frederick Sanger annonce qu'il se retire pensant que poursuivre relevait de l'« *anti-climax* ». Que serait cet « *anti-climax* », ce renversement de tendance ?

Le gène, objet d'étude sur lequel se définit la génétique et se base toute la biologie (qu'elle soit moléculaire ou génomique), incarne un curieux objet dont la définition n'a eu de cesse d'évoluer, au gré des révolutions de notre connaissance. S'appuyant très largement sur les travaux du moine Mendel, le gène fut considéré, jusqu'au début du XX^e siècle, comme étant « l'unité discrète de l'hérédité ». Les travaux de Thomas Hunt Morgan et Barbara McClintock révélèrent la notion de *locus*, qui allait être enrichie dans les années 1940 par l'information selon laquelle un gène servait de matrice utile aux protéines, sous la célèbre simplification « un gène, une protéine ». Ce n'est que vers 1950 que la dimension physique de la molécule sera envisagée (grâce à des observations faites avec des rayons X) par Rosalind Franklin, permettant à Watson et Crick de postuler la structure 3D de la molécule de l'hérédité.

Cette double hélice anti-parallèle a donné naissance au « dogme central » de la biologie moléculaire, selon lequel le flux de l'information principale partait de l'acide nucléique pour devenir un produit fonctionnel (protéine). Le concept de « gène nominal » s'imposera dans les années 1980, répondant davantage à des prédictions bio-informatiques de séquence qu'au *locus*. Pourtant, en parallèle, et appuyée par les efforts des différents consortiums internationaux, concentrés à dénombrer les gènes, émergeait la conscience de la complexité de l'ensemble des protéines (dit protéome) et l'existence de grandes étendues d'éléments non géniques, spécialement d'ailleurs dans le génome humain. Pensées sans fonction, ces grandes étendues tombaient dans le désintérêt, affublées du terme « junk » ou « poubelle ».

Et pourtant ! En 1961, Jacob et Monod décrivaient l'éventuelle participation des ARNs aux différents mécanismes cellulaires. En 1975, Marie-Claire King notait déjà que les différences entre l'homme et le chimpanzé étaient possiblement dues aux gènes ne codant pas pour des protéines, donc possiblement les ARNs. Moins de trente ans plus tard, on découvre par hasard le mécanisme permettant à la fleur de pétunia d'avoir une double couleur, non par un codage de plusieurs informations, mais par l'inhibition d'une seule information, laissant par exemple la couleur blanche paraître par inhibition complète de la couleur rose, et mettant en évidence l'impact de petites séquences d'ARN non codants, appelés microARNs, communes à toutes espèces et présentes dans de très nombreux processus biologiques.

À l'aube du XXI^e siècle, le Consortium International de séquençage du génome humain indiquait que seulement 1,2 % du génome était utile. Pourtant, selon l'Encyclopédie des éléments d'ADN, plus de 80 % du génome contient des éléments fonctionnels qui seraient associés à des fonctions dans au moins un des types cellulaires nous constituant. Ces observations ont profondément ébranlé la définition du gène, au point que certains précisent qu'il n'existe pas de gène à proprement parler, puisque toutes les bases du génome sont transcrites dans les deux directions... et que, si la notion de gène doit être révisée, elle se définit par le « transcrit », basculant alors sur une autre dimension que celle de l'ADN, c'est-à-dire celle de l'ARN.

Des orientations qui impliquent donc notre responsabilité vis-à-vis de l'eugénisme

Enrichi par ces considérations scientifiques, on comprend que si le désir de connaître la nature du vivant et d'en dévoiler les secrets, se transforme en volonté de la reproduire, il y a lieu de se sentir à la fois concerné, voire

préoccupé. Lorsque la médecine considère qu'il est dans ses missions d'assister la « procréation » (terme curieusement choisi par rapport au mot plus adapté de fécondation, qu'utilise d'ailleurs l'anglais), est-elle dans le soin ? ou glisse-t-elle vers l'amélioration de vie ? D'une façon plus générale, n'assistons-nous pas à un glissement du normal au normatif ? Ne sommes-nous pas plus enclins à accepter des traits biologiquement néfastes, comme le risque de développer un cancer chez un enfant à naître, plutôt que des traits socialement défavorables, comme le fait de présenter une malformation sans préjudice sur la santé, comme d'avoir six doigts plutôt que cinq ? Et si nous pouvons « réparer » les imperfections génétiques, allons-nous privilégier de façon routinière le recours aux modes de procréation médicalement assistée ?

Ainsi, nous voyons comment une « litanie » de droits abstraits, qui sont les « droits à », se déclinent depuis le « droit à l'enfant » jusqu'au « droit à l'enfant parfait » ; ce qui forme un tunnel vers l'eugénisme. Il convient de discerner qu'à travers ces desseins visant à changer l'homme, à le dessiner au gré de modifications génétiques, à externaliser sa reproduction (en contribuant à l'a-sexuer), nous avons une responsabilité commune.

Le clonage humain : un SOS lancé à toutes les consciences

Un SOS est lancé à nos consciences, qui s'inscrit au-delà de toute compétence scientifique : notre responsabilité commune est d'autant plus angoissante que, contrairement aux idées souvent répandues, le clonage humain n'est plus un spectre. Depuis 2013, la technique est désormais réalisable chez l'homme et les législations française, comme internationale, sont permissives à son sujet. En France, le Code civil précise depuis 2004 que « toute intervention ayant pour but de faire naître un enfant génétiquement identique à une autre personne vivante ou décédée » est interdite, mais un membre de phrase a été ajouté, « sans préjudice des recherches tendant à la prévention et au traitement des maladies génétiques », qui rend caduque l'interdiction ; surtout depuis que la recherche et l'expérimentation sur l'embryon humain sont rendues possibles grâce à la loi de bioéthique de 2013. La porte au clonage humain est désormais ouverte pour une pratique dans un silence collectivement coupable.

Supprimer les verrous législatif et technique ouvre la voie à la création de variétés humaines sélectionnées, traduisant une néantisation de l'homme dans son altérité. Le temps, encore proche, où le monde entier s'accordait à considérer le clonage humain comme un crime contre l'humanité s'éloigne... à mesure que l'embryon humain devient dans nos sociétés un objet familier, dont

l'âme n'est plus évoquée, et que la procréation est toujours plus technicisée. En fait, la familiarité d'une idée ou d'une technique conduit à une perte de réflexion éthique, comme si c'était trop tard puisque c'est déjà là... Sauf que dans le cas présent, nous savons quand nous naissons à la vie mais nous ignorons ce qui nous « met » en vie. Dans ces conditions, comment oser intervenir - et le justifier - dans ces équilibres de vie ? Voire dans ces équilibres de spiritualité si, comme tant d'autres hommes, et comme Aristote, nous y percevons la dimension de notre âme ?

Une orientation vers des progrès éthiques au nom de la paix

Il est donc de plus en plus souvent difficile de discerner entre la technique qui débouche sur un progrès, et celle qui nous prive de nos libertés, voire de nos vies. Une solution ne serait-elle pas de confronter, au moins mentalement, certaines de nos orientations scientifiques à l'existence d'une *Cour Pénale Internationale* dédiée, comme je le propose régulièrement depuis plusieurs années ? En effet, si nos recherches sont éthiques, qu'avons-nous à craindre d'une telle confrontation à cette Cour, même dans le futur ? Pourquoi ne pas s'intéresser dès aujourd'hui à la façon dont cette Cour pourrait juger dans l'avenir nos expérimentations sur les vies humaines (cellules embryonnaires humaines, clonage), nos interruptions du développement humain à des stades plus ou moins précoces (commerce pour les laboratoires de recherche sur les fœtus avortés), notre appréhension commerciale de notre enveloppe humaine comme moyen de production (organes issus de clonage, gestation pour autrui) ? Poursuivre dans ces voies peut-il être compatible avec le respect de la Vie comme de la Justice ? Pour rechercher la Paix, ne faut-il pas en tout premier lieu considérer les liens qui unissent l'homme à sa propre origine, c'est-à-dire à sa propre création, dans son état le plus vulnérable qui est aussi le plus porteur et le plus prometteur de vie, celui de l'œuf ?

Regard d'un théologien

Brice de Malherbe¹

L'océan spirituel est objet d'expérience²

Le séquençage de l'ADN du génome humain, entrepris en 1990 et achevé en 2003, tout en ouvrant des perspectives thérapeutiques, a légitimement soulevé des questions éthiques³. En effet, cette entreprise pose d'abord la question de la vision de l'homme qu'elle peut véhiculer : encourage-t-elle une réduction de la personne humaine à sa constitution génomique, avec un risque de classification des personnes, ou les informations recueillies, sont-elles incluses dans une anthropologie intégrale, prenant en compte l'unité corporelle et spirituelle de chaque personne ? D'autre part, comment le développement de thérapies à partir de l'information et du matériel génomique va-t-il être régulé, sachant l'impact de ces thérapies sur l'ensemble de l'organisme d'une personne, voire sur sa descendance ?

Ces questions trouvent une actualité particulière d'une part du fait de la possibilité de séquencer le génome d'un individu à un coût moins important, d'autre part avec les potentialités entrevues en thérapie génique par le développement de ce qui est appelé l'« édition » du génome. Après être revenu brièvement sur le dossier scientifique, j'aimerais rappeler quelques critères de discernement éthique quant aux actions ayant un impact direct sur le corps humain, avec une insistance sur la prise en compte de l'homme dans son unité corps, âme et esprit.

Contexte scientifique

Nous nous intéressons donc aux interventions sur le génome humain, plus spécialement à la thérapie génique en ce qu'elle cherche à corriger un ADN

¹ Professeur à l'École Cathédrale, Co-directeur du département d'éthique bio-médicale du Collège des Bernardins.

² Gabriel Germain, *Le regard intérieur*, Seuil, 1969, p. 226.

³ Comme à son habitude, l'Église catholique n'est pas restée étrangère à ces développements scientifiques et aux questions éthiques liées. Rappelons à titre de référence le discours du saint pape Jean-Paul II de 1993 à un groupe de travail de l'Académie Pontificale des Sciences sur *Les aspect légaux et éthiques du projet génome humain*. (disponible sur [//w2.vatican.va/content/john-paul-ii](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii)).

considéré comme défectueux⁴. C'est un domaine qui connaît des résultats encourageants, telle la rémission complète d'un garçon de 13 ans atteint de drépanocytose, rémission obtenue grâce à un traitement par thérapie génique à Necker en octobre 2014⁵. C'est un domaine qui bénéficie également aujourd'hui du moindre coût du séquençage du génome, laissant envisager le développement de traitements personnalisés.

Ce domaine connaît aussi ses limites, tel le coût des thérapies, ou le fait que demeurent mal connues les fonctionnalités de la partie de « génome non-codant » actuellement objet de recherche. Un des espoirs suscités par l'utilisation du Crispr-Cas9 serait justement la possibilité d'analyser cette partie du génome selon un article de *Nature Biotechnology*⁶. Enfin, le Comité International de Bioéthique de l'UNESCO souligne que la grande majorité de maladies « dépendent de nombreux gènes ainsi que de facteurs environnementaux et des modes de vie »⁷. Nous comprenons ainsi que l'ingénierie génétique ne peut constituer une solution facile pour traiter la plupart des maladies.

Venons-en à ce qui mobilise ces deux dernières années l'attention en matière de thérapie génique : l'utilisation de Crispr-Cas9. Dans l'article de 2016, déjà cité paru dans *Nature Biotechnology*, Rodolphe Barrangou et Jennifer Doudna reviennent sur les divers domaines de recherche à partir de cette enzyme. En plus du « montage »⁸ du génome, la recherche s'est intéressée au contrôle génomique ciblé en régulant la transcription d'ADN (réduction ou amplification de l'expression d'un gène) et même en régulant les facteurs épigénétiques.

Barrangou et Doudna soulignent par ailleurs que l'utilisation de Crispr-Cas9 en imagerie médicale pourrait permettre de favoriser des thérapies en mettant en valeur à l'écran les protéines modifiées. Ils écrivent également que

⁴ Cf aussi les autres articles de ce numéro. Je suis tributaire ici, à la fois d'un travail commun avec les membres du groupe de veille en bioéthique du diocèse de Paris en 2015, de l'aide de Mireille Leduc pour le choix des articles scientifiques de référence, et d'informations délivrées par les sites *Mediscoop* et *genethique.org*.

⁵ *Mediscoop*, 3 mars 2017.

⁶ Cf. Barrangou R. et Doudna J. A., « Applications of Crispr technologies in research and beyond », *Nat. Biotechnol.* **34**, 933-941 (2016).

⁷ Comité International de Bioéthique de l'UNESCO, *Rapport du CIB sur la mise à jour de sa réflexion sur le génome humain et les droits de l'homme*, 2015, n°103.

⁸ « Montage du génome » est une traduction de « editing of genome » meilleure expression peut-être plus précise que « édition du génome », puisqu'il s'agit de couper, de corriger ou d'insérer des segments d'ADN à la manière dont un technicien coupe et recolle une bande magnétique ou numérique (un des sens d'« *editing* » en anglais).

la non-expression programmée de certains gènes pourrait faciliter les xénogreffes. Enfin, selon eux, des modèles *in vitro* et *in vivo* de maladies humaines seraient possibles malgré le phénomène de mosaïques apparaissant parfois à l'occasion de la modification des gènes par le biais de Crispr-Cas9.⁹

Traitant des applications de ces nouvelles recherches, il convient de rappeler la distinction entre les deux types de thérapie génique : somatique et germinale. Cette dernière posant des questions éthiques particulières, tant par son objet - la modification d'un gène pour que ce gène modifié se transmette ensuite à la descendance du sujet -, que par la manière dont les recherches sont actuellement conduites sur les gamètes et les embryons humains. Entrons précisément dans ces questions éthiques.

Premières considérations éthiques, principe de précaution.

Faut-il souhaiter que la *Silicon Valley* devienne la *DNA Valley* comme le pense John Cumber, organisateur de l'iGEM (international Genetically Engineered Machine)¹⁰ ? Ce serait l'encouragement des développements récents de la biologie synthétique, qui, depuis la bactérie *Mycoplasma laboratorium* élaborée à partir d'un génome entièrement synthétique, passe du décodage de la nature au recodage de la nature, de la lecture de l'ADN à l'écriture de l'ADN¹¹. D'ailleurs, en juin 2016, des chercheurs et industriels dévoilaient le *Human Genome Project-Write*, « le projet d'écriture du génome humain », qui vise à créer un génome humain synthétique¹².

En présence de ces projets, rappelons tout d'abord les mots du pape François dans *Laudato si'* : si la technique, bien orientée, peut « produire des choses réellement précieuses pour la qualité de vie de l'être humain », elle peut aussi nous donner un terrible pouvoir, voire « une emprise impressionnante sur l'ensemble de l'humanité »¹³. La thérapie génique germinale, notamment, expose à un tel risque, et entraîne la nécessité d'une vigilance éthique.

La première expression de cette vigilance sera le principe de précaution, principe rappelé par certains chercheurs, dont Barrangou et Doudna, soulignant qu'un certain nombre de problèmes pratiques et technologiques doivent encore

⁹ Barrangou R. et Doudna J., art. cit.

¹⁰ « La biologie synthétique fait son casting », *www.lemonde.fr*, 14 novembre 2016.

¹¹ Cf. V. Grégoire-Delory, B. de Montera, T. M., « Des machines vivantes en biologie de synthèse ? », in Magnin T., Monsan P. (dir.), *Actes du Colloque Éthique des technologies du vivant*, Librairie Philosophique J. Vrin/Institut interdisciplinaire d'Études épistémologiques, 2014, p. 59.

¹² Jef D. Boeke et al., « The Genome Project-Write », *Science*, 2 juin 2016.

¹³ François, *Lettre encyclique Laudato Si'*, 2015, n°103-104.

être résolu avant l'application de la technique sur l'homme, pour assurer un bon équilibre avantages/risques¹⁴. Principe rappelé en 2015 par le Comité International de Bioéthique (CIB) de l'UNESCO :

« Nous en savons encore trop peu sur les interactions génétiques et les possibles conséquences involontaires de la modification du génome humain. En éliminant quelques prédispositions néfastes, d'autres problèmes pourraient apparaître et exposer les individus et l'espèce humaine elle-même à d'autres risques potentiellement aussi graves que ceux que nous pourrions résoudre¹⁵. »

Le Congrès américain s'est lui aussi basé essentiellement sur le principe de précaution pour interdire de subventionner des recherches incluant le montage génétique d'embryons humains¹⁶.

Dès 2008, la Congrégation pour la doctrine de la Foi invitait à la prudence. D'une part dans le domaine de la thérapie génique somatique, sur laquelle elle porte un regard positif, mais recommande d'observer « le principe général de déontologie selon lequel la mise en œuvre d'une intervention thérapeutique doit nécessairement garantir d'avance que le patient ne soit pas exposé à des risques pour sa santé ou pour son intégrité corporelle qui soient excessifs ou disproportionnés par rapport à la gravité de la maladie que l'on veut soigner ».

D'autre part dans le domaine de la thérapie génique germinale où la Congrégation conclut, du fait que les risques liés à toute manipulation génétique sont importants et peu contrôlables, qu'« il n'est pas moralement admissible, dans l'état actuel de la recherche, d'agir en courant le risque que les dommages potentiels liés à l'intervention génique puissent se transmettre à la progéniture¹⁷. »

Pour le CIB de l'UNESCO, la prudence, ou le principe de précaution, appelle une régulation internationale des recherches et de leurs applications pour garantir notamment « le respect des personnes vulnérables et de l'intégrité personnelle... la non-discrimination et la non-stigmatisation... la protection des générations futures »¹⁸. À propos de ce dernier critère, notons

¹⁴ Barrangou R. et Doudna J., art. cit.

¹⁵ UNESCO, *Rapport du CIB*, n°105.

¹⁶ Cf. *Science*, 5 août 2016. Voir aussi le rapport de l'Académie de Médecine du 29 avril 2016.

¹⁷ Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Instruction « Dignitas Personae » sur certaines questions de bioéthique*, 8 septembre 2008, n°26. Au passage, la CDF précise que « le consentement éclairé du patient ou de son représentant légitime est également requis ».

¹⁸ UNESCO, *Rapport du CIB*, n°116.

que la modification du patrimoine génétique des gamètes ou d'embryons dans les tout premiers stades de leur croissance, impose aux éventuels futurs enfants un conditionnement qui touche les fondements corporels de leur individualité de manière pérenne, contraignant *a priori* leur libre développement¹⁹. Cela invite d'autant plus à la prudence, quand bien même nous pourrions penser que les modifications apportées sont pour un plus grand bien de la personne.

Pourtant, en février 2017, les Académies américaines de médecine et de sciences ont estimé que « Si les scientifiques apprennent à modifier en toute sécurité le code génétique... l'édition germinale pourrait être tentée pour traiter des maladies graves, s'il n'existe pas d'alternative »²⁰ et, allant plus loin, en France, l'Académie des Sciences recommandait de permettre « la modification de la lignée germinale des êtres humains, sous certaines circonstances très précises pour empêcher la naissance d'enfants atteints de maladies graves »²¹.

Respect de certains critères éthiques fondés en anthropologie

De telles déclarations amènent à chercher d'autres critères de discernement que le seul principe de précaution. Xavier Lacroix nous propose ainsi quatre critères :

- L'attention à l'unité de la personne humaine, qui entraîne de ne pas instrumentaliser le corps et de toujours respecter la personne comme une fin, jamais simplement comme un moyen. [On aura reconnu la veine kantienne]
- L'attention à la vulnérabilité qui interdit toute classification à visée discriminatoire des hommes entre eux.
- Le refus d'une logique de toute puissance.
- L'attention aux incidences anthropologiques des pratiques, leur impact sur les relations humaines²².

¹⁹ Cf. J. Habermas, *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?* trad. C. Bouchindhomme, Gallimard, 2002, notamment p. 76-82.

²⁰ Revue de presse génétique, *genethique.org* 15 février 2017.

²¹ *Genethique.org*, 22 février 2017.

²² X. Lacroix, *De chair et de parole*, Bayard, 2007, cité par T. Magnin, « Les nouvelles biotechnologies en questions. En quoi touchent-elles au mystère de la vie et de l'homme ? », in Magnin T., Monsan P. (dir.), *Actes du Colloque Ethique des technologies du vivant*, op. cit., p. 146-147.

Dans une de ses contributions au débat, Thierry Magnin va développer le premier critère, soit l'attention à l'unité de la personne humaine : « La vie n'est pas seulement biologique, c'est-à-dire... un ensemble de processus objectifs et anonymes. Elle est charnelle, en ce sens qu'elle engage la chair, qui est personnelle, corps habité de l'intérieur, lieu où la vie se donne, s'éprouve et se révèle à elle-même. Et c'est en cette vie humaine que le Verbe s'est fait chair, prenant notre condition humaine en toute chose excepté le péché, donnant à tout homme créé à l'image de Dieu une dignité inaliénable jusque dans son corps²³».

À partir de cette expérience humaine éclairée par la foi, il insiste sur la prise en compte d'une anthropologie tripartite, voire quadripartite :

« L'un des critères les plus importants de l'impact de l'utilisation des technologies du vivant à l'humain est celui de la promotion de l'unité du corporel, du psychique et du spirituel... Le respect profond de cette unité des trois dimensions est comme appelé par les liens que les chercheurs mettent aujourd'hui en évidence entre biologie et psychisme, avec l'épigénétique d'une part et les études de plasticité cérébrale d'autre part... Il s'agit donc maintenant de favoriser une éthique prenant en compte l'homme avec ses trois dimensions dans son environnement, soit une forme d'éthique à quatre dimensions. »²⁴

Dans une autre contribution, Magnin revient sur le concept *corps-psyché-esprit* (soma, psuchè, pneuma) fondé sur le texte de Saint Paul, 1 Th. 5, 23 et que l'on retrouve chez Saint Irénée²⁵. Selon lui, « plus que jamais cette anthropologie ternaire semble pertinente comme *toile de fond* pour une utilisation équilibrée des technologies d'aujourd'hui », en prenant en compte également une nécessaire harmonie de chaque personne avec son environnement naturel, social, culturel et spirituel²⁶.

Cette anthropologie est reprise avec des évolutions propres jusqu'à nos jours, en passant par Maine de Biran et un certain nombre d'auteurs mystiques²⁷. Pour mieux comprendre son importance, rappelons les travaux d'Henri de Lubac²⁸. Dès le départ de son enquête historique, ce dernier note que « cette tripartition ne doit évidemment pas être comprise comme

²³ T. Magnin, « Les nouvelles biotechnologies en questions. En quoi touchent-elles au mystère de la vie et de l'homme ? », art. cit., p. 149-150.

²⁴ *Idem*, p. 147-148.

²⁵ Irénée de Lyon, *Adversus Haereses*, V, 6.1.

²⁶ T. Magnin, « Le respect du vivant » in, Académie Catholique de France, *L'homme augmenté conduit-il au transhumanisme ?*, Parole et Silence, 2016, p. 145.

²⁷ Récemment, François Cheng l'a reprise à son compte dans son livre *De l'âme*, Albin Michel, 2016.

impliquant dans l'homme trois substances, ni même trois facultés, elle y discerne plutôt comme une triple zone d'activités, de la périphérie au centre, ou, pour reprendre un mot traditionnel irremplaçable, au cœur ».²⁹

Elle complète l'anthropologie bipartite - corps et âme - plus courante en Occident. Pourquoi ce complément est-il nécessaire ? Plusieurs auteurs sont cités pour alimenter le dossier. René Marill Albèrès parcourt l'histoire à grandes enjambées : « Saint Paul avait distingué trois ordres : le charnel, l'intellectuel et le spirituel. Le dualisme cartésien avait fondu ensemble l'intellectuel et le spirituel, et le rationalisme avait peu à peu réduit l'esprit ainsi créé à n'être qu'un tel acte sans transcendance, ni dynamisme, ni immortalité, destiné seulement à comprendre et réorganiser le monde »³⁰. André Préaux insiste sur le poids de la rationalité scientifique

« Si un savant rencontre la vieille doctrine que l'homme se compose d'un corps, d'une âme et d'un esprit, il se fera scrupule de s'y arrêter, car que signifie « âme » et « esprit » ?... Le malheur est que, dans une société où la science est l'autorité suprême, ce silence équivaut à une négation. Ce qui dissout les erreurs et les complexes, ce qui protège des névroses et des fantasmes, c'est cela qui se trouve silencieusement et discrètement congédié³¹. »

L'oubli de l'esprit comme lieu d'ouverture à la transcendance³² conduit à une amputation de la personne humaine, ce qui entraîne un affaiblissement du respect qui lui est porté. Plus tôt, de Lubac avait repris des passages du commentaire que Luther fit du *Magnificat* :

« la première partie, l'esprit, et la partie la plus haute, la plus profonde, la plus noble de l'homme ; elle est ce qui rend capable de saisir des choses insaisissables, invisible et éternelle. Bref, c'est la maison où habitent la foi et la parole de Dieu. La deuxième partie, l'âme, est exactement le même esprit selon la nature, et accomplissant une autre fonction. C'est l'esprit en tant qu'il anime le corps et agit par lui. Son

²⁸ Henri de Lubac, *Théologie dans l'histoire, I. La lumière du Christ*, Desclée de Brouwer, 1990.

²⁹ H. de Lubac, *Théologie dans l'histoire*, p.115. Plus loin, l'éminent théologien précise : « Pour Paul, et plus explicitement pour Origène, l'âme est le siège même de la personnalité, l'être raisonnable et volontaire, qui juge et se détermine librement. Elle est le lieu de la décision. Selon l'orientation prise par l'âme, l'être humain deviendra « charnel » ou « spirituel » (*pneumatikos*), p.185.

³⁰ R.-M. Albères, *L'aventure intellectuelle du XX^e siècle*, 2^e édition, 1959, page 47, cité par Lubac p. 172 avec une erreur sur le nom de l'auteur (Albarès).

³¹ A. Préaux, *Le vide et le néant*, dans *Le Vide*, Hermès, 6, 1969, p. 95, cité p. 172.

³² De Lubac note une inversion de vocabulaire : au XX^e siècle, « l'«esprit» étant devenu, dans la dichotomie moderne aplatissante, le corrélatif immédiat du corps, c'est «l'âme» qui a pris sa place, chez ceux qui n'ont pas pris leur parti de cet aplatissement », p. 174.

rôle propre consiste à saisir... Les choses que la raison peut connaître et sonder ».

De Lubac poursuit la citation « quant au troisième terme, le corps, sa fonction est d'«agir» » et de « mettre en pratique la connaissance de l'âme et la foi de l'esprit »³³.

Luther compare les trois dimensions de la vie humaine avec les trois lieux du Temple de Jérusalem : l'esprit de l'homme « est *sanctum sanctorum*, la demeure de Dieu dans la nuit (dénuée de lumière) de la foi, car il croit ce qu'il ne voit ni ne sent ni ne comprend. Son âme est le *sanctum* : là se trouvent sept lumières, à savoir toute espèce d'intelligence, de discernement, de sciences et de connaissance des choses corporelles et visibles. Son corps est *atrium* : il est manifeste pour chacun, en sorte que l'on peut voir ce qu'il fait et comment il vit ³⁴ ».

De Lubac note cependant que chez Luther la dichotomie spirituelle de la chair et de l'esprit compte plus que cette trichotomie. Quoiqu'il en soit, une fois rappelé l'essentiel de cette anthropologie tripartite, quelles conséquences éthiques pouvons-nous en tirer ? Selon Magnin, on pourra « se poser la question de l'impact de telle ou telle intervention technologique sur l'humain en termes d'harmonie ou de dysharmonie entre ces trois dimensions... Les approches scientifiques soulignent elles-mêmes que si l'on veut honorer la complexité du vivant, il faut reconnaître une distinction entre les fonctionnalités et le vécu, entre le vivant et la vie : la vie comporte toujours quelque chose de reçu, quelque chose qui échappe, sinon ce n'est plus la vie ! »³⁵

De ce point de vue, notons que les recherches actuelles concernant les possibles applications à partir de Crispr-Cas9 à la thérapie génique impliquent souvent des embryons humains réduits à leur seule matérialité. Dès avril 2015 une équipe chinoise avait annoncé avoir utilisé cette technique sur des embryons humains non viables, pour voir si elle permettrait d'enrayer la bêta-thalassémie³⁶. Le 1^{er} février 2016, une équipe de l'Institut Francis-Crick de Londres, a reçu de la *Human Fertilisation and Embryology Authority* l'autorisation de procéder à des recherches modifiant la structure génétique des embryons humains, à l'aide de la technique Crispr-Cas9. Il s'agirait

³³ H. de Lubac, *Théologie dans l'histoire*, p. 164.

³⁴ *Idem*, p. 165.

³⁵ T. Magnin, « Le respect du vivant », art. cit., p. 146.

³⁶ Cf. « Crispr/Cas9-mediated gene editing in human tripronuclear zygotes », Liang P. et al., *Protein Cell* **6**, 363–372 (2015).

d'investiguer sur les gènes en jeu lors du développement des cellules qui vont ensuite former le placenta, pour essayer de déterminer pourquoi certaines femmes font des fausses couches. Il faudrait de 20 à 30 embryons par gène étudié³⁷. L'embryon humain est chosifié jusqu'à la destruction. Nous en sommes ainsi arrivés à une banalisation de l'utilisation massive d'embryons humains pour la recherche, niant toute dimension spirituelle à ces êtres humains dans les tout premiers stades de leur développement, alors qu'aucune donnée sérieuse ne permet de déceler un moment où l'on passerait d'une non-appartenance à l'humanité à une appartenance effective à l'humanité, sauf à ce que ce moment soit fixé formellement, dans le seul but de disposer d'un abondant matériau de laboratoire³⁸. Enfin, « de telles manipulations favorisent une mentalité eugénique et introduisent une stigmatisation sociale indirecte envers ceux qui ne possèdent pas certaines qualités particulières... [D'où la question redoutable de savoir] à qui il reviendrait de déterminer lesquelles parmi ces modifications seraient positives et lesquelles ne le seraient pas »³⁹.

Nous serions dans une logique de « Bébés génétiquement modifiés ». À noter que l'alternative proposée par certains du diagnostic prénatal ou préimplantatoire pour « prévenir » des maladies génétiques⁴⁰, pose le même genre de questions éthiques.

Au travers de ces critiques, nous percevons la tentation de juger la valeur de l'être humain avant tout à partir de son patrimoine génétique, en oubliant les autres dimensions de son être : ses facultés intellectuelles et affectives, sa vie intérieure et son ouverture à la transcendance. Au contraire, Thierry Magnin plaide pour une approche s'inspirant de l'expérience des soins palliatifs, où « l'on cherche à prendre soin de l'homme dans sa globalité » et dans le respect de sa vulnérabilité. Cette approche globale permet « de discerner ce qui va dans le sens de l'accomplissement de l'humain et de rendre ainsi plus performantes les technologies modernes »⁴¹. Cette approche globale

³⁷ Cf. *Le Monde*, *Le Parisien*, *Mediscoop*, 2 février 2016.

³⁸ La Congrégation pour la Doctrine de la Foi précisait par ailleurs : « Dans l'hypothèse de l'application de la thérapie génique à l'embryon, il faut ajouter qu'on ne peut la réaliser que dans le cadre technique de la fécondation *in vitro*, ce qui l'expose à toutes les objections éthiques relatives à ces procédés ». Instruction *Dignitas Personae*, n°26. Ajoutons que les gamètes sont également manipulés en dehors de tout processus procréatif.

³⁹ *Dignitas Personae*, n°27.

⁴⁰ Cf. Barrangou R. et Doudna J., art. cit. ; M. Morange, « La modification du génome humain. De projets sans techniques à des techniques sans projets », in Académie Catholique de France, *L'homme augmenté conduit-il au transhumanisme ?*, Parole et Silence, 2016, p. 75.

⁴¹ T. Magnin, « Le respect du vivant », art. cit., p. 148.

permet aussi de rétablir la santé physique à sa juste place : un bien important pour l'homme, mais pas son bien suprême.

Conclusions

Henri de Lubac citait son confrère et ami Daniélou rappelant que « le christianisme est un humanisme intégral, c'est-à-dire qui développe l'homme à tous les niveaux de son expérience ». Aussi Daniélou distingue-t-il le « niveau animal et biologique », le « niveau intellectuel et humain » et « le niveau ultime de la vie de Dieu »⁴². Les recherches sur le génome humain et les applications qu'elles entraînent doivent préserver cette vision intégrale de l'homme si elles veulent être véritablement au service du développement humain, tant individuel que communautaire « La vie humaine au temps des nano-biotechnologies ne peut se réduire à un ensemble de modules reprogrammables en interaction, elle n'est pas une matière à projet au sens où la considère les transhumanistes qui veulent augmenter l'humain par la technoscience... Si ce n'est le projet d'un accomplissement véritable de la personne humaine dans sa liberté et sa globalité corps - psyché - esprit »⁴³.

Alors que la thérapie génique somatique peut être accueillie comme une avancée prometteuse, moyennant les précautions communes à toute recherche et à tout protocole thérapeutique, la thérapie génique germinale soulève de graves questions éthiques, déjà exprimées par certains membres de la communauté scientifique internationale. Il convient de respecter l'article 13 de la Convention d'Oviedo, ratifiée par la France : « une intervention ayant pour objet de modifier le génome humain ne peut être entreprise que pour des raisons préventives, diagnostiques ou thérapeutiques, et seulement si elle n'a pas pour but d'introduire une modification dans le génome de la descendance. » La thérapie génique germinale n'offre pas aujourd'hui les qualités nécessaires à une action thérapeutique respectueuse de la dignité humaine et de l'égalité entre les hommes.

⁴² J. Daniélou, *Mythes païens, mystère chrétien*, Fayard, 1966, p. 103, cité par H. de Lubac, *Théologie dans l'histoire*, p. 199.

⁴³ T. Magnin, « Le respect du vivant », art. cit., p. 146. Magnin a repris ses considérations dans son livre *Penser l'humain au temps de l'homme augmenté*, Albin Michel, 2017.

1966-2000 : Confier l'Évangile au monde scientifique et technique de l'Essonne

Marcelle L'Huillier¹

Un dialogue qui se noue entre le monde scientifique et l'Église de l'Essonne

Dès le début, l'Église de l'Essonne² a été attentive à ce qui se passait parmi les scientifiques dans l'ancien doyenné de Palaiseau, sur le « *Plateau de l'atome* » au CEA de Saclay (fondé en 1955) et dans les autres laboratoires de recherche, l'Université et les Grandes Écoles de la vallée de l'Yvette et du plateau, de Palaiseau jusqu'à Gif. Les aumôniers franciscains de la Faculté des sciences d'Orsay (créée en 1955), Alain Richard, Claude Ledan et ceux des Grandes Écoles (Institut d'Optique 1967, Polytechnique en 1976 à Palaiseau, Supélec sur le Plateau du Moulon 1975, ...), les Pères Henri Bernon à Gif, Jean Schmickrath à Lozère, Paul Guérin à Palaiseau, les jésuites Jean Dumort, Étienne Garin, puis Patrick Langue à l'École Polytechnique - et combien d'autres pasteurs ! - ont accompagné dans leur cheminement nombre d'étudiants, de scientifiques, de techniciens et d'administratifs.

Découvrant là, en 1980, un monde qu'il ignorait, le P. Hilaire Barbier y a joué un rôle capital en aidant à faire se rencontrer des scientifiques, des étudiants doctorants, des ingénieurs, des philosophes et théologiens. François Senaux, jeune prêtre ordonné en 1979, venait d'écrire un petit ouvrage : « *Dire sa foi dans une culture scientifique* ».

En novembre 1980, le journal *La Croix* réalisait une enquête « *La science et l'avenir de l'homme* » à laquelle j'ai participé avec un autre physicien d'Orsay, Gérard Torchet, en publiant plusieurs pages sur la physique. Jean-Marie Brunot (Bayard Presse) de son côté montait une soirée-débat « *Science,*

¹ Physicienne, secrétaire de l'association « *Foi et Culture Scientifique* ».

² La création du département de l'Essonne prévue par la loi du 10 juillet 1964 a pris effet le 1er janvier 1968 (Décret n° 67-792 du 19 septembre 1967). Le nouveau diocèse de Corbeil a été érigé le 9 octobre 1966, puis a pris pour nom celui de Évry – Corbeil-Essonnes le 11 juin 1988. Son premier évêque fut Mgr Albert Malbois jusqu'au 13 septembre 1977. Mgr Guy Herbulot lui a succédé le 12 mai 1978.

culture et foi » à Grenoble. Ce débat avec Jacques Blanc, Régis Mache et Jacques Valentin à l'église Saint-Jean rassembla 1 200 personnes.

Hilaire Barbier suggéra alors à André Géraud d'organiser un débat similaire à la Faculté d'Orsay. Le projet aboutit grâce à Jean-Marie Brunot et une longue préparation par une équipe d'une dizaine de scientifiques du campus réunis autour du Père Barbier et de Michel Cerles à l'aumônerie de la Faculté. Un colloque³ eut lieu 23 avril 1983 : « *Science et foi, deux raisons de vivre ?* » avec plus de 500 participants. Une trentaine de personnes se sont retrouvées ensuite dans trois groupes de réflexion, un premier à Orsay sur "Science et théologie" autour d'Antoine Obellianne, de Georges Armand et de Christian Montenat, un second sur l'éthique et un troisième avec une visée pastorale autour de Michel Cerles. Seul le premier perdurera et ses réflexions nourriront un ouvrage « *Quête de sens : Des connaissances à la foi* » qui paraîtra en 2005.⁴

Puis au cours de sa visite pastorale, Mgr Guy Herbulot rencontre "le monde de la recherche" le soir du 8 janvier 1985. Cette rencontre préparée par une vingtaine de personnes autour d'Hilaire Barbier va rassembler plus de 80 scientifiques chrétiens à Gif (à la salle municipale de la Terrasse). Elle met en route à Gif, à partir de mars 1985, un nouveau groupe animé par Dominique Grésillon et Antoine Obellianne : son but est de donner à la foi son statut dans une culture scientifique, car précisent-ils, « il n'y a pas de vivant sans foi » et « avoir foi, c'est avoir un projet, un désir de vivre »⁵.

Il faudrait citer aussi le travail fait au niveau des étudiants par leurs aumôniers les Pères Jean-Marie Dubois, Michel Cerles, Stanislas Rougier, Gérard Guitton, et Roger Wilhelm. SOPHIA, Inter-Aumôneries avec les Grandes Écoles, est née à cette époque.

Deux autres événements vécus sur la Faculté d'Orsay sont le signe d'un dialogue renoué entre le monde scientifique et l'Église :

- Le 27 octobre 1986, quelques étudiants et membres du personnel fréquentant l'aumônerie de la Fac, organisent dans un amphi de la Faculté

³ Avec la participation de Paul Germain, Geneviève Lemaire, Georges Kowalski, Guy Lafon, Émile Poulat et Henri Tintant.

⁴ Georges Armand et Antoine Obellianne, (Éditions La Bruyère).

⁵ Ce groupe écrira une contribution « *Dire la foi chrétienne aujourd'hui pour un scientifique* » dans l'ouvrage collectif introduit par Jean Delumeau « *Le Savant et la Foi* » (Flammarion, 1989). Ont participé à sa préparation : A. Cottenceau, M.-V. Dauvisis, M.-A. Delsuc, J.-Y. Duchêne, J. et J. Garnier, D. Grésillon, G. Janninck, B. Jubault, A. Lansart, M. le Maire, B. Lepoivre, P. Liénard, C. et X. Lusinch, J. Leroy, A. Obellianne, P. Pajot, T. Pajot, G. Pons, C. Raquin, J. Robinet, A. Rosengard, B. Saugier, M. Trocheris.

“*Une heure pour la paix*”, en union avec la rencontre interreligieuse proposée par Jean-Paul II à Assise et son appel à une journée mondiale de prière.

- Le 12 février 1987, le Cardinal Jean-Marie Lustiger est l'invité du Centre Scientifique d'Orsay, dans le cadre des “conférences d'intérêt général” organisées par Ernest-Marie Laperrousaz. Plus de 300 personnes assistent à sa magistrale conférence : “*Science sans conscience n'est que ruine de l'âme*”.

Le synode de 1987 - 1990 : le monde scientifique parmi les 3 populations prioritaires

Les découvertes et le progrès technique ont transformé radicalement les manières de penser, les modes de vie. Les sciences et les techniques ont bouleversé les possibilités d'action sur la nature et jouent un rôle de moteur dans la croissance économique. Cette croissance profite à ceux qui peuvent s'adapter à des mutations rapides par leur formation et leur savoir-faire, mais elle laisse de côté une part croissante de la population.

L'Essonne est un département fortement marqué par la recherche scientifique. Il y eut au fil des 3 ans du cheminement du synode une prise de conscience croissante de l'enjeu, pour l'Église diocésaine, de relever le défi de la modernité. Les scientifiques chrétiens sont nombreux en Essonne, ils ont conscience d'une responsabilité particulière de parler et d'agir en conformité avec l'Évangile. Ils ont demandé à l'Église diocésaine qu'elle s'ouvre à la modernité et appuie leur engagement et leur vie de foi.

Le Père jésuite Joseph Thomas, théologien du Conseil épiscopal et expert au synode, y a beaucoup aidé.⁶ Au moment du vote des objectifs prioritaires, il fit une intervention décisive :

« Il ne s'agit pas d'obliger le monde à rentrer dans l'Église telle qu'elle est, mais de faire de l'Église, une Église pour le monde tel qu'il est. »

⁶ Lors de la consultation initiale “*Á vous la parole*” (plus de 7 000 réponses), les “sciences et techniques” n'arrivent qu'en 29^e position (sur 30 !) parmi les thèmes d'intérêt. En juin 1988, le vote des délégués synodaux classe 12^e le dossier “*foi, sciences et techniques*” (il n'a recueilli que 119 voix sur 443). Georges Armand, Dominique Grésillon et Antoine Obellianne du groupe de Gif proposent le 24 juin 1989 au secrétariat du synode le thème 15 : “*Science et foi*”. L'article 1.2 “*Foi et culture scientifique*” qui s'en inspire est d'abord rejeté par l'assemblée synodale de novembre 1989 (à une voix près), puis adopté (par 277 voix sur 389) après amendement ; le texte est placé dans le 1^{er} chapitre du livret synodal “*Pour une foi éclairée face aux questions de notre temps*” et approuvé en juin 1990 par 322 voix sur 333. L'article 2.3.4 “*Écologie*” a été facilement adopté dès 1989 par 294 voix sur 322.

Et le Père Thomas d'ajouter :

« Le monde scientifique et technique - la haute recherche - ce n'est pas le problème de la conciliation entre ce que l'on raconte de la Création et du Big-bang ! C'est là que naît une culture nouvelle, c'est là que des hommes posent l'acte de recherche scientifique, de ce fait, bâti sur une nouvelle logique, une nouvelle manière de voir et de vivre les choses ! Et là aussi, comme je l'ai dit hier soir, nous ne pouvons pas leur imposer l'Évangile, "notre Évangile", nous avons à le leur confier. »

Le synode retint donc parmi les objectifs prioritaires pour l'évangélisation le « monde scientifique et technique » avec la motivation suivante :

« L'importante concentration et le développement des milieux scientifiques et techniques dans le département, leur rôle influent dans l'élaboration de la société future requièrent de l'Église de l'Essonne un dialogue qui permette une compréhension et un enrichissement mutuel. »

La réflexion et le dialogue progressent à l'intérieur de l'Église et par rapport à la société

L'Essonne continue à se développer à grande allure dans les années 90. Évry hébergeait depuis 1974 Arianespace, le Gépole s'y implante en 1998 ; l'université d'Évry est créée en 1991. En 1997, les entreprises de haute technologie emploient 10 % de la population active de l'Essonne. Le nombre d'implantations de centres de Recherche et Développement et de sièges sociaux de grandes entreprises High Tech augmente sur le Plateau de Saclay et ses environs.

Le synode a dynamisé le travail des groupes de scientifiques chrétiens. Des équipes naissent à Orsay, Massy, Palaiseau et Saclay, des contacts se créent entre les groupes.

Des membres du groupe de Gif viennent de prendre publiquement la parole : « *Des scientifiques s'expriment sur leur foi* », en octobre 1990, à Gif, à la salle municipale de la Terrasse. Le groupe se constitue le 1^{er} octobre 1991 en une association loi 1901 "*Foi et Culture Scientifique*" (FCS) avec à son bureau Dominique Grésillon, Jean Leroy et Marc le Maire. Le théologien Christoph Theobald accompagne la réflexion de l'association. Ses membres viennent de toute l'Île de France. En juin 93, paraît le premier numéro de "*Connaître*", la revue de l'association (tirée en 200 exemplaires). Philippe Auroy en est le rédacteur en chef.

Plusieurs membres de FCS participent à la vie de l'Église en Essonne en organisant des débats publics. Ils rédigent un rapport pour la visite *ad limina* de Mgr Herbulot à Rome en janvier 1992. Ils interviennent dans des colloques, les aumôneries d'étudiants, pour des cycles de formations diocésaines ou locales, à la messe télévisée en 1993 sur le thème "science et foi"...

Avec l'association "*les Vendredis de Gif*", un nouveau débat « *L'éthique aux prises avec la génétique* » est organisé à Gif, le 19 janvier 1996 ; il rassemble un public d'une centaine de personnes venues écouter Olivier de Dinechin et Charles Auffray. Le 10 avril suivant plusieurs membres de FCS participent à la "Fête cathédrale".

Comme le demandait le synode, le Père Olivier Morand, vicaire général, constitue une équipe diocésaine pour analyser les besoins et mettre en œuvre une pastorale du monde scientifique. Cette équipe⁷ accompagnée par Christoph Theobald a été un lieu de réflexion. Elle a favorisé plusieurs actions, dont, avec l'aide du journal *La Croix*, le forum "*Foi, Culture scientifique et Vie en société*" à l'IUT d'Évry, le 14 novembre 1992 (une centaine de personnes y participent). Un compte-rendu détaillé est diffusé en 200 exemplaires et un résumé dans le N° 19 de janvier/mars 1993 des "*Cahiers du forum*" de l'U.O.C.F⁸).

L'équipe diocésaine rédige en 1994, pour le "Conseil pontifical pour la culture", une contribution sur le thème « *Dire Dieu à l'homme d'aujourd'hui* »⁹. Elle entreprend aussi une étude sur les Entreprises de haute technologie en Essonne¹⁰.

En 1996, Mgr Herbulot convoque un second synode ; il demande à ses neuf conseils de faire le point pour redynamiser la mission. Le Père Marie-Abdon Santaner¹¹ précise : « Il s'agit, pour l'Église, de prendre en compte tous les changements de cadre et de conditions de vie que le déroulement des temps opère dans l'existence des hommes. Ainsi l'appel de l'Évangile peut s'exprimer à travers elle au bénéfice des hommes, dans leur existence telle qu'ils la vivent ou telle qu'ils auront à la vivre dans le proche avenir. »

⁷ Georges Armand, Olivier de Bayser, Dominique Grésillon, Georges Guiol, Marcelle L'Huillier, Olivier Morand, Antoine Obelliane, Gérard Roche, Christoph Theobald, puis Pierre Finet.

⁸ Créée en 1858, l'Union des Œuvres Catholiques de France (U.O.C.F) est, dans les années 80, devenue "Le Forum des Communautés Chrétiennes".

⁹ Georges Armand, Olivier de Bayser, Georges Guiol, Marcelle L'Huillier.

¹⁰ Enquête réalisée par Père Georges Deptula, Georges Guiol et Gérard Roche.

¹¹ Capucin, il était déjà expert au premier synode et a comme théologien du Conseil épiscopal succédé au Père Thomas décédé en 1992.

Du synode 1997 à l'année jubilaire 2000 : ouvrir des voies nouvelles

Le contexte social a beaucoup évolué depuis 1990. Le public exprime des demandes, notamment dans le domaine de la santé. Des comités d'éthique ont été mis en place. Une remise en cause radicale des sciences a aussi émergé : critique écologique, désaffection des études scientifiques par les jeunes, montée de l'irrationnel... On a pris conscience que la résolution des questions posées à l'humanité ne relève pas seulement de la science et qu'elle fait appel à la responsabilité de tous, spécialistes et non-spécialistes, croyants et agnostiques.

FCS envoie en février 1997 une contribution pour le synode. Elle invite à développer le dialogue et la réflexion dans l'Église diocésaine pour promouvoir une foi intelligente et responsable face aux découvertes scientifiques et repérer ce que la culture scientifique apporte à l'Église. Face à la pression de la pensée unique, aux prétendus déterminismes économiques ou biologiques et toutes leurs conséquences sur l'homme, FCS demande à l'Église de continuer à appuyer la recherche de solutions alternatives et à inviter chacun à prendre ses responsabilités.

La priorité synodale "monde scientifique et technique", précise-t-elle, est plus que la question du dialogue entre les hommes de science et les chrétiens. Approche du réel parmi d'autres, la connaissance scientifique n'épuise pas le tout de l'expérience humaine et laisse ouverte les questions de sens. L'enjeu est que l'homme moderne, marqué par la rationalité scientifique, mais désorienté sur le sens qu'il peut donner à sa vie, réveille sa conscience et parvienne à trouver son unité et une orientation claire à son action. Cela engage toute l'Église diocésaine, il lui faut ouvrir des voies nouvelles et aller plus au large.

FCS souligne en particulier :

- l'urgence de la participation des chrétiens au débat politique sur la société future et en particulier aux débats éthiques.

- le besoin de groupes de réflexion pour aider les scientifiques et les techniciens chrétiens à vivre leur vie professionnelle en chrétien et à orienter leurs travaux pour permettre d'aménager un monde plus humain.

Le synode de 1997 confirme la priorité de 1990 concernant le monde scientifique et technique, mais aucune proposition précise n'est retenue.

FCS poursuit sa réflexion sur des thèmes variés : Évolution et Création¹², le Mal, la Résurrection, la Vérité, le Credo, liberté et responsabilité du chercheur, des questions de bio-éthique, l'enseignement des sciences, "*Fides et ratio*", expérience spirituelle et rationalité... Le théologien jésuite François Euvé rejoint FCS en 1999. Des contacts multiples commencent à porter leurs fruits, en particulier grâce au travail de Bernard Michollet (Lyon) et de Philippe Deterre, prêtre de la Mission de France.¹³

Même si de nombreux scientifiques participent à la vie des communautés paroissiales, celles-ci restent peu concernées par cette pastorale. Des propositions de type nouveau sont faites : Jacques Dovèze, avec l'aide de Philippe Kauffer, monte en 1998 un projet d'animation "science et foi" à l'abbaye bénédictine de Limon. Un pèlerinage diocésain, "*D'Évry à Lisieux : Expérience spirituelle dans un monde de rationalité*" a lieu le 11 avril 1999, avec la participation de Mgr Herbulot.¹⁴

Une action de grâce

À l'invitation de Jean Mansir, l'équipe diocésaine¹⁵ dans un dossier "*XXI^e siècle la planète scientifique*" (Info 91, avril 2000) a présenté quelques interrogations suscitées par les mutations de notre société¹⁶ : évolution de l'emploi, nouveaux moyens de communication, décryptage du génome humain, protection de l'environnement. Elle s'est efforcé de faire prendre conscience que l'engagement politique, débattre en public de multiples questions inédites, notamment en matière d'éthique, communiquer la foi dans un langage audible aujourd'hui, réclament formation et compétence et un approfondissement spirituel. Elle invite à rendre grâce pour le chemin déjà parcouru depuis la naissance du diocèse.

¹² Christoph Theobald, Bernard Saugier, Jean Leroy, Marc le Maire et Dominique Grésillon, publieront en 2006, « *L'Univers n'est pas sourd* » (Bayard, 2006).

¹³ Cela aboutira le 1 avril 2001 à la création du "*Réseau Blaise Pascal*" rassemblant sur "Sciences, Cultures et Foi" des chercheurs, philosophes et théologiens francophones, des groupes situés dans des villes universitaires, en France, en Belgique, en Suisse et au Québec.

¹⁴ Jacques Dovèze, Marc Évryard, Pierre Finet et Dominique Grésillon le préparent avec Christoph Theobald.

¹⁵ L'équipe est animée à partir de 1996 par Pierre Finet, Délégué épiscopal chargé du "Monde Indépendant", Olivier Morand ayant été appelé à préparer l'inauguration de la Cathédrale d'Évry et "la Fête Cathédrale" de Pâques 1996.

¹⁶ Dossier réalisé par Marc Évryard, Pierre Finet, Dominique Grésillon, Georges Guiol, Maryvonne Legros, Marcelle L'Huillier et Bernard Saugier.

« L'année jubilaire nous donne l'occasion de faire un bilan. Il y a peut-être encore à œuvrer pour réconcilier science et foi, mais surtout pour nous chrétiens à regarder la modernité avec lucidité et le courage de l'espérance. Cette année est placée aussi sous le signe de l'action de grâce. Par notre métier, il nous est donné de mieux apprendre à connaître et à contempler le cosmos dans sa beauté ou de participer au développement d'un monde que nous voulons plus humain et solidaire. Puisseons-nous, par ce dossier, transmettre quelques échos de la louange qui nous habite. »

In memoriam : Michel Simon

Nous avons appris le décès brutal de Michel Simon, prêtre, philosophe, du Centre Théologique de Meylan, près de Grenoble. Michel Simon était une figure du Centre depuis ses débuts, quand le séminaire devint un lieu de formation pour les laïcs, il y a plus de 40 ans.

Philosophe, chercheur aussi en dialogue avec le monde des neuro-sciences, le P. Michel Simon fait partie de l'histoire du Réseau Blaise Pascal. C'était un homme d'une grande culture, passionné et passionnant, un grand travailleur, qui savait tellement bien faire entrer ses auditeurs dans la pensée complexe d'un auteur... C'était un ami de beaucoup. Il était la cheville ouvrière de groupe « Conscience et Neurosciences », qui travaille la question depuis les années 80. On trouvera quelques traces du travail de ce groupe sur le site du réseau, et dans la dernière livraison de notre revue « *Connaître* »¹.

¹ « Sommes-nous réellement des êtres libres ? Les découvertes et les limites des neurosciences », *Connaître* n° 47, pp. 65-83 et « Denis Forest : Neuroscepticisme. Les sciences du cerveau sous le scalpel de l'épistémologie », *ibid.* pp. 84-94.

CONNAÎTRE

Cahiers de l'Association Foi et Culture Scientifique
Réseau Blaise Pascal

SOMMAIRE

N° 46, Juin 2017

Numéro spécial

<i>Éditorial</i>		3
<i>La Chaire Science et Religion</i>		4
<i>Physique et métaphysique de la création</i>	Frédéric Crouslé	5
<i>Comment avec Thomas d'Aquin prendre Auguste Comte à rebours</i>		
<i>Les miracles de Jésus sont-ils en contradiction avec la science ?</i>	Mark Harris	20
<i>Le Logos, horizon de la pensée scientifique</i>	Giuseppe Tanzella-Nitti	35
<i>Une dialectique grecque pour réfléchir à l'immanence et à la transcendance divine dans l'univers</i>	Bertrand Souchart	53
<i>La théorie des formes chez René Thom : une lecture philosophique</i>	Michel Raquet	72
<i>L'immanence et la transcendance divine dans l'univers à la lumière de l'acte d'être : E. Gilson, G. Siewerth, H. André</i>	Michel Collin	83
<i>Le foisonnement du vivant : des origines de la vie à l'adaptation et au remplacement</i>	Jean-Marie Exbrayat	93
<i>Milton Munitz et le concept-limite d'« illimitation » en cosmologie</i>	Philippe Gagnon	104
<i>Nature and Beyond – Dieu transcendant, Dieu immanent dans la nature</i> Colloque de l'ESSSAT (Lyon, 17-22 avril 2018)		11

CONNAÎTRE

Cahiers de l'Association Foi et Culture Scientifique
Réseau Blaise Pascal

SOMMAIRE

N° 48, Novembre 2017

Éditorial 3

LA NATURE NOUS PARLE-T-ELLE ENCORE DE DIEU ?

Actes du colloque du Réseau Blaise Pascal, 25-26 Mars 2017

Le livre de la Nature Documentaire Fabien Revol et Virginie Berda 5

**La métaphore du « livre de la Nature » :
quelques références historiques** François Barriquand 23

INTERVENTIONS ET DÉBATS

À la croisée des chemins, la Nature Jean-Michel Maldamé 27

Gesché et la théologie naturelle Benoît Bourginge 53

Disputatio : La Nature nous parle-t-elle encore de Dieu ?
textes de Philippe Deterre et Philippe Gagnon 77

ATELIERS THÉMATIQUES

**Nature et nouvelles spiritualités - retour du gnosticisme ou messianisme
biblique déformé ? L'étrange cas de la communauté de Findhorn** Peter Bannister 99

John Haught et la théologie de l'advenir Pierre Bourdon 103

Pierre Teilhard de Chardin et la théologie naturelle François Euvé 112

La vision de la nature dans *Laudato si'* Bernard Saugier 121

PERSONNE HUMAINE ET GÉNOME

Actes du colloque de l'Association des Scientifiques Chrétiens, 4 Mars 2017

PRÉSENTATION DU COLLOQUE 123

La personne humaine au défi de la génétique Dominique Folscheid 124

**Hérédité, gènes et manipulations génétiques,
quelques réflexions** Axel Kahn 140

**Révolutions et évolutions de la Génétique...
Un SOS lancé à la conscience de l'homme** Alexandra Henrion Caude 144

Regard d'un théologien Brice de Malherbe 150

Articles

**1966-2000 Confier l'Évangile au monde
scientifique et technique de l'Essonne** Marcelle L'Huillier 160

In memoriam : Michel Simon 168

Abonnements, anciens numéros 169