

N° 52

Numéro Spécial



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° 52 – Novembre 2019

Rédacteur : Dominique LEVESQUE

Comité de rédaction :

Christophe BOUREUX, Marie Odile DELCOURT, Dominique GRÉSILLON,

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

Jean-Michel MALDAMÉ, Bernard MICHOLLET,

Blandine RAX, Bernard SAUGIER,

Rémi SENTIS, Christoph THEOBALD

Ce numéro : 12 Euros

Revue « Connaître », 13 rue Amodru, 91190 Gif-sur-Yvette

<https://secteurpastoraldelyvette.fr/files/FCS/Revue-Connaître.pdf>

revue-connaître@secteurpastoraldelyvette.fr

ABONNEMENTS (voir page 87)

ISSN : 1251-070X

CONNAÎTRE

Cahiers de l'Association Foi et Culture Scientifique

Réseau Blaise Pascal

N° 52, Novembre 2019 : SOMMAIRE

Éditorial 3

Faut-il penser la transcendance divine à partir de la mécanique quantique ? 5
Mathieu Guillermin

Immanence et transcendance. Une relecture de l'articulation cause première-causes secondes à la lumière de l'être comme amour-don 15
Pascal Ide

Transcendance divine et humilité divine 29
Denis Edwards

Terre Sacrée, Vie Sacrée : Une Réflexion sur le Divin Immanent 47
Philip Clayton

La transcendance interne à l'immanence dans l'économie du sens et du salut en christianisme 59
Christophe Boureux

Le Cosmos, écho de la Parole de Dieu 74
Bernard Michollet

Abonnements, anciens numéros 89

Éditorial

Ce numéro 52 de *Connaître* est, après les 46 et 49, le troisième publié dans le cadre d'une collaboration qui s'est établie sur une période de trois ans entre la Chaire Science et Religion de l'Université Catholique de Lyon et l'Association Foi et Culture Scientifique. Les articles de ces trois numéros sont les textes d'interventions données dans le cadre du séminaire de recherche de la Chaire « Immanence et transcendance divine dans l'univers ».

Le texte de Mathieu Guillermin introduit à la pensée de Bernard d'Espagnat. Les questions posées par le formalisme de la physique quantique quant à une caractérisation objective du réel ont conduit ce physicien à développer la thèse du « Réel voilé ». Celle-ci attribue à la réalité une part d'inconnaissable par la seule approche expérimentale, laissant « ... le champ libre à d'autres modes de quêtes, notamment aux démarches religieuses... ». Mathieu Guillermin discute du bien fondé de la thèse épistémologique de d'Espagnat et de celui des approches alternatives existantes.

Pascal Ide sur la base de la distinction entre cause première et cause seconde reprend celle entre transcendance et immanence. Exposant de manière critique les positions de la théologie médiévale, il propose de voir la relation entre Créateur et créatures moins sur le mode de la cause que sur celui d'un don réciproque.

La cosmologie scientifique inscrit l'état actuel de l'univers, de la Terre et de notre biosphère dans une évolution qui peut, à la fois, manifester et occulter la transcendance d'une création divine. S'appuyant sur les écrits de la tradition patristique, Denis Edwards suggère que le trait essentiel de la transcendance de Dieu se révèle, par l'Incarnation, être un amour radical qui se donne et s'humilie.

Abandonnant la perspective traditionnelle d'un divin transcendant, nombre de personnes aujourd'hui adoptent le point de vue d'un divin totalement, seulement immanent. Dans son article Philip Clayton présente, emblématique de ce courant de pensée actuelle, l'hypothèse Gaïa de Lovelock. Celle-ci voit l'évolution dynamique de notre biosphère comme intentionnelle et impliquant prévision et planification. Si de tels point de vue et hypothèse peuvent être qualifiés de panthéiste, ils rappellent, comme le souligne et le développe Philip Clayton, ainsi que les auteurs cités dans son exposé, que : « Aucune théologie écologique ne peut exister sans un accent fort mis sur l'immanence du divin.. »

Transcendance et immanence perçues comme antinomiques conduit à une situation d'opposition radicale entre science et religion, l'une s'occupant de

l'immanence et l'autre de la transcendance. Dans la continuité des théologies de Karl Barth, de Karl Rahner, à la recherche d'une formulation neuve de la relation transcendance/immanence, Christophe Boureux développe trois voies, trois registres pour penser, formuler l'articulation entre transcendance et immanence dans le contexte du monde présent profondément marqué par les drames inhumains de sa récente histoire et l'emprise de la technologie scientifique.

La *Genèse* décrit la Parole de Dieu créant du chaos l'univers et le regard de Dieu en appréciant l'ordre et la bonté. Dans l'antiquité, les Grecs voient aussi l'univers comme monde ordonné : un cosmos. Depuis le XVII^e siècle, les sciences développent une conceptualisation, soumise à l'expérience et l'observation, présentant l'univers comme un cosmos évoluant selon de stricts principes internes de causalité. Mais, tant les critiques épistémologiques que philosophiques montrent l'impossibilité d'une identification réductrice de l'univers au cosmos élaboré par les sciences. Dans ce contexte, quel rapport établir entre cosmos et Création ? La théologie de Saint Irénée ouvre une voie pour percevoir, c'est le titre de l'article : Le cosmos, comme écho de la Parole de Dieu.

Bernard Michollet et Christophe Boureux

L'Association Foi et Culture Scientifique remercie vivement la Chaire Science et Religion de l'Université Catholique de Lyon pour cette collaboration de trois ans qui a permis aux lecteurs de Connaître de bénéficier des débats et réflexions théologiques actuels sur des thématiques au centre de ses propres intérêts.

Dominique Levesque

Ce numéro est publié, comme depuis le numéro 45, dans le cadre de la convention avec la Chaire Science et Religion de l'Université Catholique de Lyon.



Faut-il penser la transcendance divine à partir de la mécanique quantique ?

Mathieu Guillermin¹

Introduction

Le physicalisme, forme moderne de matérialisme, stipule que tout est physique ou que tout émerge du physique (Stoljar 2017). Bien que le physicalisme puisse prendre différentes formes, la plupart de ses instances sont en radicale opposition avec de larges pans des discours religieux. Par exemple, la complétude physique est une thèse centrale du physicalisme qui s'avère difficilement compatible avec l'idée d'une persistance de la conscience au-delà de la mort ou celle d'une action divine sur les réalités humaines (Angel 2010). Le physicalisme apparaît donc comme un obstacle à dépasser pour aborder la question de la transcendance divine. À partir de son analyse de la physique quantique (d'Espagnat 1994, 2002, 2015), Bernard d'Espagnat élabore la thèse du *réel voilé* qui permet de s'émanciper du physicalisme en affirmant que la physique ne décrit que les phénomènes et non le réel indépendant.

Dans cet article, je souhaiterais défendre la possibilité et l'intérêt d'explorer des solutions alternatives à la question du rapport entre physique et religion (avec notamment la question de la transcendance divine). Après une rapide exposition des grandes lignes du débat sur l'interprétation de la physique quantique qui constitue le terreau de départ de d'Espagnat, j'exposerai la thèse du réel voilé en étudiant la manière dont elle permet de s'émanciper du physicalisme. Je suggérerai ensuite qu'il pourrait être souhaitable d'explorer d'autres options et ébaucherai une alternative possible.

Controverse EPR et réalisme

Pour bien comprendre la thèse du réel voilé et son apport à la compréhension des rapports entre science et religion, il convient de revenir au cœur du bouleversement qu'amène la mécanique quantique dans la manière de

¹ Mathieu Guillermin, physicien et épistémologue, est maître de conférences à la Faculté des Sciences de l'Université catholique de Lyon.

décrire un système physique². Dans l'approche classique, on conçoit les systèmes physiques comme des entités pourvues de propriétés bien définies à chaque instant, et ce indépendamment de ce que font ou pensent les observateurs (théories, opérations de mesure...). Cette conception, que d'Espagnat nomme « réalisme objectiviste » (d'Espagnat 2002, 77 et Annexe 1), conduit à représenter un système physique par la description des propriétés qu'il possède (un ensemble de nombres qui indique sa position, sa vitesse, sa masse...). Dans ce contexte classique, le fait qu'un observateur prenne connaissance ou non de ces propriétés (par une opération de mesure), ainsi que la manière dont il s'y prendrait (détails des opérations de mesure), ne jouent aucun rôle substantiel. Pour d'Espagnat, la physique classique est à « objectivité forte » : elle ne fait intervenir que les objets physiques sur lesquels elle porte, « sans aucune référence au *sujet* qui connaît, ou acquiert, ou vérifiera son contenu » (d'Espagnat 2002, 110–111).

Il en va bien différemment avec la mécanique quantique. Les opérations de mesure ne peuvent plus être systématiquement considérées comme marginales et négligeables. Lorsqu'il s'agissait de mesurer la position ou la vitesse d'un ballon ou d'une voiture, l'influence des photons (ou autres particules) mobilisés était tout à fait négligeable dans la plus grande majorité des cas. Mais que se passe-t-il lorsque l'on souhaite mesurer la vitesse ou la position d'un photon ou d'un électron ? Les opérations de mesure deviennent alors centrales et précèdent (au moins méthodologiquement) la représentation d'un système par ses propriétés physiques. Au cœur du formalisme quantique, on trouve deux outils mathématiques principaux : l'état quantique du système (la fonction d'onde) et les observables (opérateurs mathématiques qui représentent les opérations de mesure). En général, une observable transforme l'état du système sur lequel elle s'applique en l'un de ses *états propres*. L'opération de mesure associée modifie donc l'état du système. La règle générale en mécanique quantique est ainsi que le résultat d'une opération de mesure ne peut pas être considéré comme représentatif de ce qu'était le système avant la mesure. Ce type de raisonnement n'est autorisé que dans le cas particulier d'un système déjà dans un état propre d'une observable avant la mesure. L'application de l'observable ne transforme alors pas l'état du système. Le résultat de la mesure peut donc être considéré comme révélant l'état préexistant du système. Pour d'Espagnat, ce rôle explicite accordé aux opérations de mesure introduit une référence à l'observateur. La mécanique quantique est donc à « objectivité [seulement] faible » et non à objectivité

² L'exposition qui suit ne fera qu'effleurer une question extrêmement complexe. Pour plus de détails, voir par exemple : Laloë 2001 ; Bell 2004.

forte. L'objectivité demeure néanmoins car les prédictions de la théorie sont censées être valables « pour n'importe quel observateur » (d'Espagnat 2002, 110–111).

À ce stade, on pourrait être tenté de croire que le fossé classique-quantique n'est finalement pas si grand. On commence par une description à objectivité faible prenant en compte les opérations de mesure pour, *in fine*, retrouver une description à objectivité forte des systèmes physiques en termes de propriétés bien définies à chaque instant (conformément au réalisme objectiviste). Mais les choses ne sont pas si simples. De nombreuses propriétés physiques ne sont pas compatibles entre elles (les observables associées ne partagent pas les mêmes ensembles d'états propres, on parle d'observables non-commutatives). C'est le cas, notamment, de la position et de la vitesse. Le résultat d'une mesure de la vitesse d'un système physique dans un état bien défini de position ne pourra pas être considéré comme révélant la vitesse qu'avait le système avant la mesure (et inversement). Ainsi, pour un système dans un état quelconque, la physique quantique nous indique qu'il y aura toujours des opérations de mesure qui ne pourront pas être comprises comme révélant les propriétés possédées par le système avant ces mesures. Et rien, dans le formalisme orthodoxe de la mécanique quantique, ne nous informe sur ce que peuvent être ces propriétés tant que le système n'est pas dans un état propre des observables associées (tant que les mesures correspondantes ne sont pas effectuées). Le formalisme quantique n'attribue pas de vitesse précise à un système dans un état bien défini de position. Il semble donc que la mécanique quantique soit *intrinsèquement* à objectivité seulement faible et qu'elle ne permette pas de fournir des descriptions des systèmes physiques conformes au réalisme objectiviste.

La signification à accorder à ce constat est au cœur de la controverse « EPR » qui opposa, dans la première moitié du XX^e siècle, Einstein, Podolsky et Rosen (EPR) d'une part, à Bohr d'autre part. En prenant la terminologie et l'analyse de d'Espagnat, on peut reconstruire la controverse comme suit : Bohr rejette le réalisme objectiviste, rien ne doit être ajouté à la mécanique quantique. Les propriétés effectivement possédées par un système à un instant donné dépendent des opérations de mesure qui sont réalisées (un système dont on connaît parfaitement la position n'a pas de vitesse déterminée tant qu'on ne mesure pas effectivement cette propriété). Au contraire, EPR se refusent à abandonner le réalisme objectiviste. Pour eux, la mécanique quantique est une théorie inachevée et incomplète. Ils réclament une version à objectivité forte de la mécanique quantique avec des variables supplémentaires permettant de concevoir les systèmes comme porteurs à chaque instant de propriétés bien

définies indépendamment des opérations de mesure. Il faut pouvoir comprendre les mesures sur des systèmes hors états propres comme induisant des perturbations du système, imposant des changements dans les propriétés qu'il possède (par exemple, une mesure de position perturbe la vitesse préexistante du système). Dans leur article de 1935, EPR soutiennent que la théorie quantique non complétée par des variables supplémentaires est incohérente. Elle contrevient au principe de localité à la base de la relativité d'Einstein, qui érige en limite absolue la vitesse de la lumière dans le vide.

La controverse EPR est restée éminemment spéculative jusqu'aux années 60 et aux travaux de Bell qui ouvrirent la possibilité d'un arbitrage expérimental. Comme l'expose d'Espagnat, il est possible, à partir de l'hypothèse du réalisme objectiviste et, notamment, du principe de localité d'Einstein, de dériver des inégalités (les inégalités de Bell), qui peuvent être testées empiriquement (d'Espagnat 2002, 77 et Annexe 1). De nombreux résultats expérimentaux se sont ensuite accumulés pour mettre en évidence la violation de ces inégalités (voir notamment : Aspect, Grangier et Roger 1982). La conclusion est imparable : une au moins des prémisses impliquées dans la dérivation de ces inégalités doit être abandonnée. C'est sur cette base que d'Espagnat élabore la thèse du réel voilé.

La thèse du réel voilé

D'Espagnat soutient, dans le sillage de Bohr, que l'on doit répondre à la violation des inégalités de Bell par l'abandon du réalisme objectiviste (d'Espagnat 2002, chapitres 3 et 9). D'après lui, il est vain de chercher une représentation à objectivité forte du monde au-delà de ce que permet d'établir la mécanique quantique. Bien qu'à objectivité seulement faible, la physique quantique est la bonne théorie pour décrire le monde. Une conséquence majeure découle de cette conclusion.

Notre connaissance du monde, ne pouvant porter sur des objets conçus selon le réalisme objectiviste, concerne donc uniquement les observations que nous ferons dans des conditions expérimentales données. N'étant qu'à objectivité faible, la mécanique quantique « s'exprime au mieux par l'entremise d'un système de *règles de calcul* fondamentales permettant de faire certaines prédictions au sujet de ce qui sera observé » (d'Espagnat 1994, 55). Cette restriction du discours sur le monde aux seuls résultats d'observations permet d'envisager une « coexistence pacifique » entre la mécanique quantique et la relativité d'Einstein (d'Espagnat 1994, 372, d'Espagnat 2002,

116–117). Néanmoins, cette restriction correspond à un rejet du *réalisme scientifique* : la physique n'a pas vocation à décrire le réel indépendant. Elle rentre aussi en profond conflit avec notre compréhension traditionnelle qui, adossée au sens commun, conçoit notre monde macroscopique quotidien comme composé d'objets séparables et indépendants de nous. Pour d'Espagnat, il faut abandonner ce réalisme du sens commun ou ce « réalisme proche » qui repose sur le réalisme objectiviste et l'objectivité forte (d'Espagnat 2015, 203). La théorie de la décohérence (tirée des axiomes fondamentaux de la mécanique quantique) permet d'ailleurs d'expliquer l'apparence classique de notre monde macroscopique (d'Espagnat 2002, chapitre 8). Mais cette apparence n'autorise en rien un retour à l'objectivité forte. Notre monde macroscopique nous apparaît comme composé d'objets séparables et indépendants de nous car nos capacités sensorielles et expérimentales sont limitées. Dans certaines conditions, il est ainsi possible de dissimuler l'objectivité seulement faible et l'invalidité du réalisme objectiviste. Mais, notre monde macroscopique ne peut pas être identifié au réel indépendant, au réel au sens fort. Il correspond plutôt au « “ tout ” – décrit dans un langage objectiviste – de l'expérience humaine régulière et communicable » (d'Espagnat 2002, 147). Notre monde macroscopique doit être conçu comme « une “ réalité empirique ” (ou “ contextuelle ”), définie (un peu “ à la Kant ”) comme étant un ensemble de *phénomènes*, dans lesquels entre de l'humain » (d'Espagnat 2002, 124)³.

Pour autant, Bernard d'Espagnat entend préserver nos intuitions basiques quant à l'existence d'un réel indépendant tant que leur invalidité n'est pas fermement établie (d'Espagnat 2002, 456). Or, le fait que la connaissance ne porte que sur les observations ou la réalité empirique ne prouve pas l'inexistence du réel indépendant. D'Espagnat affirme notamment que nous avons toujours besoin de cette idée car, manifestement, la réalité empirique ne dépend pas que de nous ! Il doit aussi exister une réalité indépendante qui joue le rôle d'un « quelque chose qui dit non » (d'Espagnat 2002, 136 et 276). Et ce réel indépendant n'est pas non plus irrémédiablement inaccessible. Pour d'Espagnat, le réel indépendant est seulement *voilé*. Sans le décrire directement, la mécanique quantique nous en donne « quelques aperçus non totalement trompeurs », comme la non-séparabilité (d'Espagnat 2002, 274). En outre, d'autres « modes de quêtes de l'esprit » (outre celui de la connaissance scientifique) sont aussi susceptibles de nous laisser entrevoir ce réel voilé (d'Espagnat 2002, 451).

³ Pour une exposition plus détaillée de la thèse du réel voilé et de ses liens avec la philosophie de Kant, voir : Guillermin 2018.

Ainsi, la thèse du réel voilé permet de s'opposer au physicalisme, puisque la physique ne parle que des phénomènes et de la réalité empirique, mais laisse le réel indépendant largement inexploré. En cette matière, l'investigation scientifique laisse le champ libre à d'autres modes de quêtes, notamment aux démarches religieuses ou spirituelles. La thèse du réel voilé ouvre donc un espace pour le discours religieux, notamment pour une discussion de la question de la transcendance divine. Comme nous allons l'étudier maintenant, cette approche ne va pourtant pas sans poser certaines difficultés.

Besoin et possibilité d'une alternative ?

Nous venons de le voir, la thèse du réel voilé s'oppose au physicalisme en abandonnant le réalisme scientifique et le réalisme du sens commun. Ces sacrifices ne sont pas anodins. Bien que le réalisme scientifique (qui inclut l'idée que la science parle du réel indépendant) fasse l'objet de nombreux débats en philosophie des sciences (Chakravartty 2017), de nombreux philosophes en font un élément clef de la rationalité scientifique (voir par exemple : Sankey 2008). Le rejet du réalisme du sens commun est aussi problématique. À titre d'exemple, l'analyse sémantique des théories scientifiques montre qu'un emprunt irréductible est fait aux concepts et au vocabulaire de la vie de tous les jours (Putnam 1975, 227). Il n'est donc pas évident que la physique soit légitime dans une opposition totale au sens commun. De plus, on peut reprendre l'argumentation de d'Espagnat : le rejet de nos intuitions réalistes les plus basiques ne doit être accepté qu'en ultime recours, si l'on s'y trouve absolument contraint.

Or, il est important de bien comprendre que ce n'est pas la physique quantique elle-même qui impose le rejet des réalistes scientifique et du sens commun. La signification de la violation des inégalités de Bell est loin d'être triviale. Déjà, à partir du jeu de prémisses utilisé par d'Espagnat, on aurait pu rejeter le principe de localité au lieu de l'hypothèse du réalisme objectiviste. D'Espagnat est le premier à reconnaître le caractère conjectural de sa démarche (d'Espagnat 2002, 395). L'admission d'une certaine forme de non-localité est d'ailleurs privilégiée par de nombreux auteurs attachés au réalisme (scientifique). Il existe des versions réalistes alternatives à la mécanique quantique orthodoxe, comme la théorie de de Broglie-Bohm (Bohm et Hiley 1993 ; Gondran et Gondran 2014). De plus, de nombreux jeux de prémisses différentes peuvent être pris pour point de départ, conduisant à d'autres interprétations de la mécanique quantique (voir par exemple : Laloë 2001 ;

d'Espagnat 2002, 77 et annexe 1 ; Griffiths 2002 ; Hartle 2008 ; Blaylock 2010).

On pourrait prolonger indéfiniment la discussion sur l'interprétation de la mécanique quantique et sur le bien-fondé des réalismes scientifique et du sens commun. Mais là n'est pas mon propos. J'espère seulement avoir montré qu'il pourrait être intéressant de chercher à répondre au problème posé par le physicalisme sans sacrifier le réalisme (scientifique et du sens commun). Mais cela est-il possible ?

Pour répondre à cette interrogation, il faut en soulever une autre : ne nous trompons-nous pas de cible en visant le réalisme scientifique pour atteindre le physicalisme ? En effet, le problème avec le physicalisme n'est pas tant l'idée que la physique décrit le réel indépendant, que la revendication qu'ultimement seule la physique est pleinement rationnelle et délivre une connaissance authentique. Il me semble que cette revendication est largement orthogonale à la question du réalisme scientifique, et qu'elle prend (au moins) certaines de ces racines dans un arrière-plan épistémologique spécifique, d'inspiration cartésienne : connaître c'est établir une « conception absolue du monde » qui ne laisse place à aucun doute concevable, qui soit absolument certaine car élaborée au moyen d'une « enquête pure » totalement objective, isolée de toutes les déterminations spécifiques associées à des enquêteurs particuliers (Williams 2005, chapitre 2). Il est tentant de considérer que la physique incarne cet idéal de l'enquête pure (ou, à défaut, qu'elle constitue la démarche qui s'en rapproche le plus). Selon la « conception reçue de la science » (Ladyman 2002, 94–96), la physique serait une activité neutre et objective de production de connaissance authentique au seul moyen des mathématiques, de la logique et du donné expérimental (conformément aux idées de Hempel et Popper par exemple). La physique recevrait donc le statut d'enquête pure, seule habilitée à élaborer la conception absolue du monde, seule à même de nous apporter des connaissances authentiques (ou au moins de nous en approcher).

Cette conception de la connaissance à travers le prisme de l'enquête pure semble donc être au cœur de la revendication problématique du physicalisme. Si, pour constituer une authentique connaissance, un discours doit être absolument certain et objectif en découlant d'une investigation parfaitement neutre, alors seule la physique (seule la science, si l'on se veut plus scientifique que physicaliste) fournit d'authentiques connaissances. Seule l'image scientifique est pleinement rationnelle et légitime, par contraste avec les autres conceptions et discours (dont l'image manifeste du monde forgée dans notre

expérience quotidienne). Que l'image scientifique porte ou non sur le réel indépendant ne change rien à l'affaire.

Il apparaît donc que, à propos de la question de l'articulation entre discours scientifique et discours religieux sur la transcendance divine qui nous occupe ici, ce ne soit peut-être pas le réalisme scientifique qui doit être mis en cause, mais bien plutôt la conception de la connaissance comme absolument neutre et objective car découlant d'une enquête pure.

L'ébauche d'une alternative pragmatiste

Récapitulons ce que nous venons d'établir. Tout d'abord, l'argumentation de Bernard d'Espagnat sur la mécanique quantique conduit au rejet du physicalisme et ouvre ainsi, à côté de la physique, un espace pour une exploration de la question de la transcendance divine. Mais cette argumentation n'est pas sans échappatoires, échappatoires que l'on pourrait vouloir emprunter dans la mesure où la solution proposée par Bernard d'Espagnat passe par l'abandon des réalismes scientifique et du sens commun (et que cet abandon n'est pas imposé par la mécanique quantique elle-même). Deuxièmement, le réalisme scientifique n'est peut-être pas au cœur du problème de l'articulation entre physique et discours sur la transcendance divine. Le point d'achoppement semble bien plutôt être la compréhension de la connaissance comme découlant d'une enquête pure élaborant une conception absolue du monde, une conception totalement neutre et objective (idéalement libérée de tout doute concevable). Cette compréhension épistémologique sous-tend la revendication physicaliste visant à ériger la physique au statut de seule source de connaissance authentique. Puisque la physique incarnerait (ou se rapprocherait le plus de) l'enquête pure, toute autre forme d'exploration et tout autre discours devrait alors être considérés comme épistémologiquement secondaires et ne pourraient être maintenus qu'à titre pragmatique (au mieux).

En conclusion, nous arrivons donc au constat que le projet d'articulation entre physique et discours sur la transcendance divine, qui passe par un rejet du physicalisme, pourrait nécessiter la critique et le dépassement de ce positionnement épistémologique centré sur les idées d'enquête pure, de rationalité ou d'objectivité par la neutralité, et de conception absolue du monde. Pour la critique, les travaux d'auteurs comme Duhem, Quine, Kuhn ou Feyerabend ouvrent déjà largement la voie. Pour le dépassement, ma sensibilité m'oriente vers les auteurs pragmatistes qui restent attachés au réalisme (mais ce n'est sûrement pas la seule option possible). Putnam, par

exemple, permet d'envisager une compréhension de la rationalité émancipée de l'exigence de neutralité absolue (Putnam 1982). Il ouvre aussi des pistes pour tenter de combiner les intuitions centrales du réalisme (scientifique) avec un pluralisme conceptuel qui autoriserait la coexistence de différentes démarches d'exploration et de connaissance (Putnam 1999, 2012) – sans besoin de hiérarchisation, sans nécessité d'accorder une priorité absolue à une seule de ces démarches (et donc en opposition à l'idée d'une conception absolue du monde)⁴. Dans un tel contexte pragmatiste, il y aurait bien toujours rejet du physicalisme et incomplétude de la physique, sans pour autant restreindre le domaine de cette dernière aux seuls phénomènes en abandonnant le réalisme scientifique. Il y aurait incomplétude car, bien que parlant éventuellement du réel indépendant, la physique ne saurait à elle seule épuiser l'ensemble des discours rationnels possibles et légitimes. En vertu du pluralisme conceptuel, il pourrait y avoir de nombreuses manières différentes de parler du réel indépendant qui nous apportent d'authentiques connaissances. On pourrait vouloir le décrire au niveau physique, aussi bien que discuter certains aspects de nos vies en son sein ou encore aborder la question de la transcendance divine. Le cadre pragmatiste que j'entrevois permettrait de sortir d'une logique de compétition entre les différentes démarches de connaissance pour entrer dans une modalité de complémentarité encourageant au dialogue et à l'enrichissement mutuel.

Références

L. Angel, « The importance of physicalism in the philosophy of religion », *International Journal for Philosophy of Religion*, 67(3), 2010, p. 141-156.

A. Aspect, P. Grangier, G. Roger, « Experimental Realization of Einstein-Podolsky-Rosen-Bohm Gedankenexperiment: A New Violation of Bell's Inequalities », *Physical Review Letters*, 49(2), 1982, p. 91-94.

J. S. Bell, *Speakable and Unsayable in Quantum Mechanics: Collected papers on quantum philosophy*, Cambridge University Press, 2004.

G. Blaylock, « The EPR paradox, Bell's inequality, and the question of locality », *American Journal of Physics*, 78(1), 2010, p. 111-120.

D. Bohm, B. J. Hiley, *The undivided universe: An ontological interpretation of quantum theory*, Routledge, 1993.

⁴ On pourra aussi consulter à ce sujet mon travail de thèse (<https://dial.uclouvain.be/pr/boreal/object/boreal:174320>).

A. Chakravartty, « Scientific Realism », dans E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University, 2017.

B. d'Espagnat, *Le réel voilé. Analyse des concepts quantiques*, Fayard, 1994.

B. d'Espagnat, *Traité de physique et de philosophie*, Fayard, 2002.

B. d'Espagnat, *À la recherche du réel*, Dunod, 2015.

M. Gondran, A. Gondran, *Mécanique quantique. Et si Einstein et de Broglie avaient aussi raison ?*, Éd. Matériologiques, 2014.

R. B. Griffiths, *Consistent quantum theory*, Cambridge University Press, 2002.

M. Guillermin, *Le réel voilé face à la philosophie Kantienne. Entre émancipation et profonde convergence*, Vrin, 2018.

J. B. Hartle, « Quantum mechanics with extended probabilities », *Physical Review A* 78(1) 1, 2008.

J. Ladyman, *Understanding philosophy of science*, Routledge, 2002.

F. Laloë, « Do we really understand quantum mechanics? Strange correlations, paradoxes, and theorems », *American Journal of Physics*, 69(6), 2001, p. 655-701.

H. Putnam, « What theories are not », dans H. Putnam (ed.), *Mathematics, Matter and Method: Philosophical Papers*, to. 1, Cambridge University Press, 1975, p. 215-227.

H. Putnam, *Reason, truth and history*, Cambridge University Press, 1982.

H. Putnam, *The threefold cord mind, body, and world*, Columbia University Press, 1999.

H. Putnam, « On not Writing Off Scientific Realism », dans M. de Caro, D. Macarthur, (eds.), *Philosophy in an Age of Science: Physics, Mathematics, and Skepticism*, Harvard University Press, 2012, p. 91-108.

H. Sankey, *Scientific realism and the rationality of science*, Ashgate, 2008.

D. Stoljar, « Physicalism », dans E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University, 2017.

B. Williams, *Descartes. The project of pure enquiry*, Routledge, 2005.

Immanence et transcendance. Une relecture de l'articulation cause première-causes secondes à la lumière de l'être comme amour-don

Pascal Ide¹

« Dieu est immanent au monde, mais absolument transcendant². »

De même que l'adjectif *immanent* s'oppose soit à transcendant³, soit à transitif⁴, de même l'adjectif *transcendant* peut s'entendre dans un sens soit absolu (le plus souvent référé à Dieu), soit anthropologique⁵ (qui opine vers ce que Jean Wahl appelle la « transascendance »⁶).⁷ Le titre du séminaire nous invite à opter pour le premier membre des deux alternatives.

Si la terminologie de l'immanence et de la transcendance n'apparaît guère dans la grande scolastique pour désigner les relations entre Créateur et créatures, en revanche, on rencontre une distinction aristotélicienne⁸ qui fera fortune au bas Moyen-Âge et jusqu'à aujourd'hui : celle de la cause première et de la cause seconde. C'est à la lumière de cette articulation des modes de causalité que nous allons revisiter la distinction entre transcendance et immanence. Toutefois, cette articulation pose une aporie. Après l'avoir

¹ Pascal Ide, philosophe et théologien (également docteur en médecine), enseigne au Grand Séminaire de Bordeaux.

² Henri Plard, *La mystique d'Angelus Silesius*, Paris, Aubier, 1943, p. 195.

³ Tel est le sens du principe d'immanence chez Maurice Blondel (*Lettre sur l'apologétique*, 1896, p. 28).

⁴ Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, L. VI, 4 et VI, 5.

⁵ Cf. Edmund Husserl, Quatrième des *Méditations cartésiennes* ; Jean-Paul Sartre, « Essai sur la transcendance de l'ego », *Recherches philosophiques*, 1936.

⁶ Cf. « Subjectivité et transcendance », *Société Française de Philosophie*, 4 décembre 1937.

⁷ Sur cette double transcendance, cf. par exemple, Christopher Macann, « Deux concepts de transcendance », *Revue de métaphysique et de morale*, 91 (1986) n° 1, *Phénoménologies*, p. 24-46. Cf. la bibliographie chez Claudie Lavaud, entrée « Transcendance », *Encyclopédie philosophique universelle. II Les notions philosophiques. Dictionnaire*, éd. Sylvain Auroux, tome 2, Paris, P.U.F., 1990, p. 2636.

⁸ Cf. Aristote, *Physique*, II, 3, 195 a 28-31.

exposée (A), nous proposerons une connexion inédite intégrant les positions aporétiques (B).

A) Topique

Partons de la doctrine thomasiennne des modes de causalités (première et seconde), doctrine qui déjà elle-même s'oppose à des conceptions jugées partielles. Nous en soulignerons les limites et introduirons trois autres réponses, elles aussi problématiques.

1) La synthèse thomasiennne

Par souci pédagogique, nous présenterons la doctrine de saint Thomas à partir d'un exposé du théologien fribourgeois Charles Journet sur les différentes théologies des relations entre nature et grâce à partir de la connexion des causalités. Quatre modèles se succèdent, dont le dernier représente la solution thomasiennne⁹. Ce qui est dit dans un cadre théologique peut s'acclimater sans difficulté en philosophie.

1. Les deux premières réponses :

« Deux positions contraires se heurtent constamment au cours de l'histoire. [...] D'une part, la position de Pélagie – moine breton, contemporain de saint Augustin qui le combattra. L'erreur pélagienne consiste à dire que l'*acte bon est décisivement de l'homme seul* [...]. D'autre part, l'erreur exactement opposée, celle qui par exemple est représentée par Luther dans le monde occidental : l'*acte bon vient de Dieu seul* [parce que l']homme est complètement corrompu. L'acte qui le sauve vient de Dieu seul [...]. Si au-dessus de Pélagie et de Luther opposés, vous tracez un arc de cercle et que vous mettez à l'intérieur Dieu et l'homme, [...] vous avez la doctrine catholique ».

2. La conviction commune :

« Ces thèses nettement contraires proviennent d'une même confusion initiale [...] : ou bien c'est l'homme qui fait l'acte bon, alors ce n'est pas Dieu ; ou bien c'est Dieu, alors ce n'est pas l'homme. On vous demande de choisir, or c'est précisément ce qui est faux. Car qui fait l'acte bon ? *Ce sera Dieu et l'homme* ».

⁹ Toutes les citations qui suivent proviennent de Charles Journet, *Entretiens sur la grâce*, Paris, Saint-Maurice, Saint-Augustin, ²1985, p. 39-44.

3. La critique commune :

« Mais une action humaine (créée) et l'action divine (incrée) ne sont pas sur le même plan ! L'action divine est enveloppante par rapport à l'action humaine, elle la suscite, lui donne d'être et de fleurir. Et selon la doctrine catholique, il faut dire : l'acte bon vient de Dieu et de l'homme, de la grâce et de la liberté », c'est-à-dire de la cause première et de la cause seconde.

Dès lors, la question devient : « Comment se coordonnent ou se subordonnent l'action divine et l'action humaine ? Ici nous trouvons deux écoles. »

4. La première solution est élaborée par le jésuite portugais Molina à l'âge baroque :

« Dieu et l'homme, dit-il, agissent à la manière de deux chevaux qui, sur un sentier, le long d'un canal, tirent un bateau. L'action de Dieu et celle de l'homme s'ajoutent comme l'action des deux chevaux. Molina [...] a transposé à l'intérieur du cercle l'erreur précédente, sinon en *opposant*, du moins en *juxtaposant* l'action divine et l'action humaine. Il n'a pas suffisamment compris la différence de plan qu'il y a entre l'action divine et l'action humaine. »

5. La seconde solution est celle de saint Thomas d'Aquin :

« L'action humaine est subordonnée à l'action divine. Ce n'est pas seulement Dieu et l'homme [...], mais Dieu par l'homme, [...] qui fait l'acte bon. La rose est-elle faite par le rosier ? ou bien par Dieu ? ou bien mi-partie par Dieu, mi-partie par le rosier ? Il faut dire : la rose est faite tout entière par Dieu comme cause première, cause enveloppante. Dieu donne au rosier de produire sa rose. Dieu, en touchant le rosier pour lui donner de produire sa rose, ne le diminue pas mais au contraire l'enrichit [...]. Voilà donc le schéma qu'il faut garder, à l'intérieur du cercle : subordination de l'homme à Dieu, toute la richesse de l'homme vient de Dieu comme cause première, *l'acte libre étant à la fois tout entier de l'homme comme cause seconde, tout entier de Dieu comme cause première.* »

Dans les termes de notre problématique, le premier modèle, qui concède trop aux causes secondes, valorise la seule immanence, le deuxième, qui concède trop à la cause première, valorise la seule transcendance, le troisième les juxtapose comme des causes *partielles et concurrentes*, le quatrième, à la fois inédit et équilibré, les articule dynamiquement comme des causes *totales*

et en concours (totus ab utroque), c'est-à-dire comme des causes agissant pleinement chacune dans son ordre propre.

2) Évaluation critique

La solution thomiste n'est pas seulement éclairante, elle est intégrée, puisqu'elle permet de sauver la vérité partielle des différentes réponses partielles à partir d'un point de vue supérieur (en cela, elle imite *in actu exercito* ce qu'elle pense *in actu signato* !). Toutefois, cette solution n'est pas médiane. En effet, en affirmant que la cause première est plus cause que la cause seconde, ne concède-t-elle pas trop à la transcendance et n'exténue-t-elle pas trop l'immanence ? « Toute cause première influe *davantage* sur son effet que la cause seconde »¹⁰, affirme la proposition *princeps* d'un traité néoplatonicien à laquelle Thomas souscrit sans réserve : la cause première est la *cause principale* de l'effet. Par ailleurs, omniscient, omnipotent et immuable, donc impassible, le Créateur ne se laisse en rien déterminer par la créature : s'il donne tout à celle-ci, il n'en reçoit rien en retour. En définitive, le modèle des causes concourantes (*versus* celui des causes concurrentes) reconduit tout à Dieu et n'accorde rien à l'état fini, notamment à la liberté.

De fait, cette doctrine thomasiennne s'obscurcit dès Duns Scot qui propose une « interprétation de la causalité aristotélicienne, non pas en termes de causalité réciproque de causes totales, mais en termes de causalité concourante non réciproque de causes partielles »¹¹. Par ailleurs, sans entrer dans le détail, l'influx causal objectif en général, les quatre espèces de causalité et ses différents modes, au premier rang desquels la distinction entre cause première et cause seconde vont tous, dès le seuil de la modernité, lentement se dissoudre dans la raison¹², pour, avec l'empirisme humien, se réduire à une succession mécanique, avec l'idéalisme critique, à une catégorie de l'entendement, et avec la généalogie nietzschéenne et heideggérienne, à une illusion, celle du fondement.

¹⁰ Thomas d'Aquin, *Commentaire du Livre des causes*, I. 1, trad. et comm. Béatrice et Jérôme Decossas, coll. « Philologie et Mercure », Paris, Vrin, 2005, p. 38. C'est moi qui souligne.

¹¹ André de Muralt, *L'enjeu de la philosophie médiévale. Études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, coll. « Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters » n° 24, Leiden, New York, København, Köln, Brill, 1991, p. XII et XIII. Cf. p. 32-36 et 273-351.

¹² Cf. Vincent Carraud, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, coll. « Épiméthée », Paris, P.U.F., 2002.

3) Nouvelles articulations de la liberté créée et des libertés créées

Face aux limites du modèle traditionnel des causalités réciproques, des philosophes et des théologiens ont exploré d'autres compréhensions des relations entre Dieu et l'homme. Nous en évoquerons très brièvement deux :

1. Le repliement

Dans la conférence fameuse qu'il prononça à l'université de Tübingen en 1984, Hans Jonas demande : « Quel est ce Dieu qui a pu laisser faire [Auschwitz]¹³ ? » Le philosophe juif allemand répond en invoquant un Dieu impuissant : « Ce Dieu-là n'est pas un dieu tout-puissant¹⁴ ! » En effet, qui dit puissance dit relation à un autre : « La 'puissance' est un concept relationnel¹⁵. » Or, dès lors que l'autre existe, il limite la puissance de celui qui veut l'exercer, quand bien même il ne résiste en rien à son action. Donc, la puissance est toujours intrinsèquement limitée par ce sur quoi elle s'exerce : « Il ne peut se faire que toute la puissance se trouve du côté d'un seul sujet agissant. Il faut que la puissance soit partagée pour qu'il y ait en soi puissance¹⁶. » Ainsi, « dans le simple fait d'admettre la liberté humaine réside un renoncement de la puissance »¹⁷. Alors que le livre de Job invoque une surplénitude de puissance divine, Jonas plaide pour un « renoncement à la puissance »¹⁸. De son propre aveu, cette théologie radicalise celle du *Tsimtsoum* (« contraction, retrait, autolimitation »¹⁹, ici de Dieu dès la création) chère à la Cabale lurianique. Pour l'athéisme, la liberté de l'homme mettait Dieu hors jeu. Ici, c'est la liberté divine elle-même qui se met hors jeu – ainsi que la toute-puissance²⁰ – pour accorder toute la place à sa créature.

2. L'enveloppement

Si Hans Urs von Balthasar n'ignore pas l'approche scolastique des causes concurrentes, des causes totales de différents ordres conduisant à un même

¹³ Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, trad. Philippe Ivernel, suivi de Catherine Chalier, « Dieu sans puissance », coll. « Petite Bibliothèque », Paris, Payot et Rivages-poche, 1994, p. 12.

¹⁴ Hans Jonas, *op. cit.*, p. 27.

¹⁵ *Ibid.*, p. 29.

¹⁶ *Ibid.*, p. 30.

¹⁷ *Ibid.*, p. 36.

¹⁸ *Ibid.*, p. 39.

¹⁹ *Ibid.*, p. 38.

²⁰ Pour une critique de cette compréhension de la puissance, cf. Benoît XVI, « Rencontre avec le clergé de Rome, Lectio divina », 23 février 2012, *La documentation catholique*, 109 (2012), p. 310-315, ici p. 314.

effet²¹, il n'emploie presque jamais ces catégories. Par ailleurs, il récuse explicitement la théologie du retrait qui menace les approches non causales de la création et de la Providence ainsi qu'un discours qui affirmerait une initiative de la créature étrangère à Dieu.

En revanche, il préfère penser l'articulation entre liberté divine et liberté humaine en termes d'espace : « La liberté divine est si englobante, qu'au sein de sa vérité unique elle ouvre le champ à d'innombrables aspects : ainsi est-elle capable de ne jamais masquer ni blesser le mystère des spontanités créées²². » Loin d'être seulement une image, le mot *espace* relève d'un registre symbolico-conceptuel²³ que l'on pourrait élaborer comme *enveloppement*²⁴ : la liberté créée est enveloppée en Dieu. Ce panenthéiste, qui n'est nullement panthéiste, est trinitaire : la génération éternelle du Fils par le Père ouvre en Dieu des espaces infinis qui incorporent toutes les voies arpentées par la liberté créée. Enfin, cette inclusion intradivine vaut même pour les actes pécheurs, ces « formes de vie aliénantes », qui sont depuis toujours déjà inclus dans « les chemins de la dérélition qu'il a, comme Dieu, parcourus depuis toujours »²⁵.

4) Cahier des charges

Ainsi, avec des catégories tout autres, nous retrouvons les deux positions extrêmes qui furent écartées par saint Thomas : le modèle du retrait souligne la cause seconde au détriment de la cause pourtant qualifiée de première ; le modèle de l'enveloppement enracine à ce point la liberté humaine dans la liberté créée qu'il paraît en exténuier l'initiative²⁶. Nous oscillons à nouveau entre un excès d'horizontalité et un excès de verticalité.

²¹ Cf. par exemple, Hans Urs von Balthasar, *La Dramatique divine. II. Les personnes du drame. 1. L'homme en Dieu*, trad. Yves Claude Gélébart et Camille Dumont, coll. « Le Sycamore », Paris, Lethielleux, Namur, Culture et Vérité, 1986, p. 352.

²² Hans Urs von Balthasar, *La Dramatique divine. IV. Le dénouement* (1983), trad. inconnue, série « Ouvertures » n° 9, Namur, Culture et Vérité, 1993, p. 441.

²³ Cf. Pascal Ide, *Une théologie de l'amour. L'amour, centre de la Trilogie de Hans Urs von Balthasar*, coll. « Donner raison », Bruxelles, Lessius, 2012, p. 98-137.

²⁴ Cf. Pascal Ide, *Une théo-logique du don. Le don dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar*, coll. « Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium » n° 256, Leuven, Peeters, 2013, p. 323-482.

²⁵ Hans Urs von Balthasar, *Le dénouement*, p. 455.

²⁶ Au point de rendre la damnation difficilement pensable. Si, pour Balthasar – qui a regretté la publicité induite faite à ses propos –, la question de la vacuité de l'enfer est anecdotique, elle est en revanche symptomatique (cf. Pascal Ide, « L'espérance d'un enfer vide selon Balthasar. Thème central ou latéral ? », *Lateranum*, 79 [2013] n° 3, p. 723-738).

Ce bilan négatif dessine un cahier des charges.

1. Dieu qui « a fait toutes choses avec sagesse et par amour »²⁷ n'est déterminé par rien et détermine tout.

2. Dieu ne donne pas seulement une place, mais toute sa place à la création. Immanence et transcendance ne s'opposent ni ne se juxtaposent, mais en quelque sorte se superposent, chacune dans son ordre propre.

3. Cette articulation peut être pensée à partir des catégories de cause première et de cause seconde²⁸, mais repensées à frais nouveaux.

B) Détermination

Les différentes propositions de conjugaison transcendance-immanence partent d'un même présupposé, la causalité entendue au sens antico-médiéval, que ce soit pour l'accepter de manière acritique ou pour la récuser de manière totalement critique. Nous proposons de sortir de cette aporie en réinterprétant la causalité dans les termes d'une métaphysique ou plutôt d'une méta-anthropologie de l'être comme amour-don. Toute causalité créée, naturelle ou humaine, étant mesurée par l'espace et le temps, nous procéderons selon trois voies, onto-topique, onto-chronique et onto-logique.

1) Approche onto-topique

La différence entre la cause première et la cause seconde se traduit de manière spatiale ou plutôt *onto-topique*, c'est-à-dire selon l'extension locale relue à partir de l'être. En effet, ces deux modalités étiologiques agissent de manière radicalement différente : alors que les causes secondes interviennent toujours à la *périphérie*, c'est-à-dire à la surface, la causalité première opère directement *sur le noyau* de l'être.

Les corps interagissent du dehors, jamais du dedans. L'expérience l'atteste : les êtres matériels sont impénétrables les uns aux autres ; ils ne peuvent donc entrer en connexion les uns avec les autres qu'à partir de leur surface, donc de leur extériorité. Les sciences physiques, chimiques et biologiques le confirment : les atomes établissent des liaisons (quelles qu'elles soient : covalente, ionique, liaison hydrogène, etc.) seulement par leurs

²⁷ Quatrième prière eucharistique.

²⁸ Cf. Vatican II, *Gaudium et spes* 36, § 3. Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 306-308.

couches électroniques superficielles ; les cellules sont individualisées par leurs membranes et ne rentrent en contact que du dehors ; les organismes supérieurs élaborent même un organe extraordinairement structuré pour tracer cette interface qui est aussi frontière, la peau²⁹.

Ce qui est vrai du corps l'est, plus encore, de l'esprit : nul n'a accès immédiatement aux pensées, aux émotions et aux décisions d'autrui. Seuls en sont connaissables les signes extérieurs qu'il en donne, notamment à travers le signe par excellence qu'est la parole. La métaphore psychanalytique de la « fusion » est trompeuse : les psychismes demeurent imperméables. Même les anges, qu'une conception naïvement imaginative de l'esprit se représente transparents, ne sont pas poreux les uns aux autres, mais ne communiquent qu'en ouvrant du dedans leur esprit à un autre ange³⁰. Voilà pourquoi la télépathie est ontologiquement impossible³¹.

Tout à l'inverse, la cause première peut et doit agir sur le centre. En effet, seule elle cause et conserve l'être (*esse*) en chaque étant ; et « le premier effet de Dieu dans les choses est l'être même, que tous les autres effets présupposent et sur quoi ils sont fondés »³². Or, pour désigner ce caractère central et fondateur de l'être, saint Thomas emploie le vocabulaire de la plus grande intimité qu'Augustin mobilise pour parler de Dieu : « *esse est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest* »³³. Fort de ce constat, Pierre Boutang commente : « Voilà donc l'*intimior intimo meo* de saint Augustin, passé dans la sous-jacence de toute réalité sensible – et, à plus forte raison intelligible ; en chaque chose le plus profond n'est pas son essence formelle, mais son 'être' qui ne lui appartient pas en propre, sans lequel cette essence tomberait au néant³⁴. »

Par conséquent, si cause première et causes secondes agissent par contact, la première opère au dedans et les secondes au dehors. D'après une distinction géométrique chère à Teilhard de Chardin, l'action de la créature à l'égard

²⁹ La peau humaine est même l'organe le plus pesant (5 kilos en moyenne chez un adulte). Sur ses fonctions, réelles et symboliques, cf. Didier Anzieu, *Le Moi-peau*, Paris, Dunod, 1985.

³⁰ Cf. *Somme de théologie* [désormais *ST*] Ia, q. 107, a. 1.

³¹ Cf. Pascal Ide, « Télépathie », Patrick Sbalchiero (éd.), *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétiens*, Paris, Fayard, 2002, p. 785-787.

³² *Compendium theologiae*, chap. 68.

³³ *ST* Ia, q. 8, a. 1.

³⁴ *Ontologie du secret*, coll. « Quadriges », Paris, P.U.F., 2009, p. 433.

d'une autre créature demeure *tangentielle*, alors que celle du Créateur est *radiale* (et même centrifuge)³⁵.

On objectera que ce qui est refusé à l'autre cause seconde est en revanche exercé par chaque cause créée propre : c'est du dedans – et pour l'homme, de sa liberté ou de son cœur (au sens biblique) – qu'elle agit. En fait, l'Aquinat a amputé la formule augustinienne de sa fin (« *superior summo meo* »³⁶) : si l'acte d'être est plus *intime* et plus *profond*, il n'est pas le plus *sublime*, c'est-à-dire le plus *élevé* – ce qui est réservé à Dieu. Ainsi, l'*esse* est central, mais l'influx divin qui le cause *ex altis*, agit au centre de ce centre, *ab immo corde*. Cette conviction, familière aux mystiques, n'est pas étrangère aux philosophes : « Au fond de sa Nuit, notre chair est Dieu³⁷. » Autrement dit, si l'acte d'être est ce qui, en chaque étant, est le plus intime, Dieu lui est encore plus immanent, parce qu'il est aussi Celui qui est absolument transcendant.

L'approche onto-topique permet de se représenter autant l'unité que la distinction et la hiérarchie des modalités causales. Elle montre que la cause première détermine la cause seconde (puisqu'elle ne cesse d'opérer à l'intime), ne fait toutefois pas nombre avec celle-ci (puisque la cause transcendante possède un effet propre, l'être, signifié par un lieu propre, le centre alors que la cause immanente a un effet propre, le déploiement de l'étant dans son opération, signifiée par son lieu propre, intérieur et extérieur) et lui laisse toute la place (puisque, agissant dans le noyau, comme un germe, elle libère tout l'espace notamment extérieur de la rencontre). En revanche, cette approche émerge encore à une perspective méta-physique et ne considère pas l'articulation méta-anthropologique des libertés.

2) Approche onto-chronique

Si les êtres naturels sont mobiles et donc se déploient dans un temps qui mesure leur mouvement, les êtres d'esprit et de liberté se déploient dans une histoire qui configure leur ipséité. La différence entre la cause première et la cause seconde s'incarne de manière temporelle ou plutôt *onto-chronique*, c'est-à-dire selon la temporalité relue à partir de l'être. Quelle sera la projection historique de l'articulation de la Liberté divine et des libertés créées ?

³⁵ Cf. par exemple Pierre Teilhard de Chardin, *Œuvres complètes*. 1. *Le phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955, p. 62.

³⁶ S. Augustin, *Confessions*, L. III, vi, 11.

³⁷ Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000, p. 373.

La cause transcendante exprime sa primauté ontologique par son antériorité chronologique. Cette antériorité caractérise d'abord la cause en elle-même. Autrement dit, l'origine fondatrice se manifeste comme commencement temporel. Le maçon précède la maison, le maître le disciple. Voilà pourquoi l'acte (*énergéia*) qui est parfaitement premier l'est aussi temporellement. Certes, le gland précède le chêne dans l'ontogenèse individuelle ; mais, dans la phylogenèse globale, l'engendré a jailli d'un engendrant qui est un vivant parfait. Cette antériorité se manifeste aussi dans le don fait par la cause première (donatrice) à la cause seconde (réceptive). En effet, la conscience créée est toujours en retard sur le don : la femme sait *a posteriori* le don de la vie en son sein, ceux qui s'aiment ne savent qu'après-coup qu'ils sont amoureux. Cette connaissance qui est toujours re-connaissance met en jeu la mémoire et se conjugue à l'indicatif imparfait : « Notre cœur n'était-il [*en*] pas tout brûlant ? » (*Lc 24, 32*)³⁸

L'autonomie plénière de la cause seconde, quant à elle, se caractérise non seulement par l'existence d'une temporalité où elle peut s'actualiser, c'est-à-dire s'historiciser, non seulement par un *tempo* où elle se déploie et se délie selon son rythme propre, mais aussi par une histoire qui inclut la possibilité de l'échec (*malum pœnæ*, mal subi), voire de la trahison (*malum culpæ*, mal voulu). Autrement dit, la liberté créée qui reçoit germinalement de la Liberté incréée le don de son être et de ses capacités, est l'auteur de son développement, au sens newmanien du terme, seulement si elle bénéficie d'un « espace » patient qui n'exclut nul possible.

Mais comment la temporalité exprime-t-elle que, en creux, la cause seconde n'échappe pas à la cause première et que, en plein, celle-ci continue à déterminer celle-là ? La cause transcendante qui est à l'origine se trouve aussi *au terme*. Celui qui est l'Alpha doit aussi être l'Oméga. Et, de même que l'origine se traduit temporellement par la précédence du point de départ, de même le but se traduit par la postériorité du point d'arrivée. Concrètement, la relecture de l'itinéraire parcouru montre que toute crise et tout faux-pas font désormais sens et ont contribué à la croissance.

Mais comment, là encore au ras de l'onto-chronie, être assuré que le sens enfin lisible n'est pas une construction *a posteriori* ? Une seule réponse l'assure : la cause première l'avait depuis toujours déjà annoncé, donc promis en une parole vraie et efficace. Mais comment, alors, dans l'autre sens, ne pas

³⁸ Cf. l'important sermon de John Henry Newman, *Sermons Paroissiaux*. 4. *Le Paradoxe Chrétien*, Pierre Gauthier (éd.), trad. Marie-Bernard Duvignau et Pierre Poque, Paris, Le Cerf, 1996, p. 224-233.

transformer cette promesse en déterminisme fataliste, cette parole en justification de l'injustifiable et la liberté humaine en mascarade ? Assurément, seule la cause première connaît avec certitude le futurible : du point de vue de l'éternité, tous les moments du temps lui sont contemporains. Là encore, une seule réponse est envisageable du point de vue onto-chronique : la promesse initiale doit être assez explicite pour qu'elle contienne réellement la totalité en germe, mais assez cachée pour que l'homme ne puisse en déchiffrer explicitement le sens qu'au terme ; et l'accomplissement final doit être assez évident pour assurer que Dieu tient toujours ses promesses.

Un exemple éloquent se trouve dans l'Écriture. Aussitôt après la chute de nos premiers parents, Dieu, avant même de les punir, leur promet le salut : « Le Seigneur Dieu dit au serpent : [...] Je mettrai une hostilité entre toi et la femme, entre ta descendance et sa descendance : celle-ci te meurtrira la tête, et toi, tu lui meurtriras le talon. » (Gn 3, 14-15). Sans entrer dans le détail exégétique, ce que l'on appelle à juste titre le *Protévangile* (« première bonne nouvelle ») annonce non seulement la rédemption, mais la victoire. Plus encore, mystérieusement, ce triomphe est assuré non par Dieu, mais par une créature, en l'occurrence une femme. Or, ainsi qu'on le sait, cette prophétie trouve sa réalisation dans le dernier ouvrage de la Bible, le livre de l'*Apocalypse*, qui, au chapitre 12, décrit une femme écrasant la tête du serpent. Donc, ce qui est prophétisé au commencement se réalise pleinement au terme, assurant à la liberté créée que rien, jamais rien, n'échappe à la connaissance et à l'efficacité de la Cause divine³⁹.

Loin de critiquer la métaphysique des causalités ordonnées, cette représentation onto-chronique de l'articulation des modes causaux l'enrichit d'une méta-anthropologie de la promesse, donc du verbe et de l'histoire. Elle permet aussi d'héberger la profonde vérité contenue dans les notions de retrait (la cause seconde se déploie dans le silence qui suit la parole efficace de la promesse) et d'enveloppement (de même que la prophétie et sa réalisation englobent la totalité de l'Écriture, du premier au dernier livre, de même la cause première inclut la totalité de l'histoire et de sa causalité humaine).

Toutefois, que la cause seconde s'éprouve comme autonome jusqu'à l'indépendance ne signifie en rien que Dieu ne sait ni ne cause son acte libre : la causalité métaphysique de Dieu qui conserve son être et la meut n'est pas

³⁹ Un témoin de la Tradition parmi beaucoup : « Quand il dit 'je mettrai des combats entre toi et la femme', Dieu promet une grande œuvre de sa grâce : il annonce que ce diable vainqueur – vainqueur par trahison – la femme actuellement vaincue le vaincra à son tour, et par la force de Dieu. » (Rupert de Deutz, *De Trinitate*, L. III, 19, PL 167, 304).

objet d'expérience ; Dieu ne cesse de déterminer nos actes, ce qui ne signifie pas qu'il les prédétermine⁴⁰.

3) Approche onto-logique

Les approches onto-topique et onto-chronique étaient préparatoires de l'approche proprement onto-logique de la causalité⁴¹. Nous interpréterons celle-ci méta-anthropologiquement à partir de l'être comme amour-don, c'est-à-dire comme communication et communion. En fait, nous n'avons cessé d'en parler. Ainsi, onto-topiquement, la cause première donne l'être au centre pour que, étant reçu au plus intime et au plus secret, ce don premier de l'esse soit déployé *ad intra* en une autocommunication qui constitue l'étant et *ad extra* en une donation de soi qui est une libre réponse d'amour au libre don originaire. De même, onto-chroniquement, la cause transcendante précède toute cause immanente en courant le beau risque de donner gratuitement et lui succède pour couronner la gratuite *redamatio* qu'elle désirait sans l'exiger en vue de l'achèvement plénier qu'est la communion.

Par ailleurs, la métaphysique de Thomas n'est pas dénuée de ressources pour penser la causalité en termes de donation et de réception. En effet, la cause se définit comme « ce dont une chose dépend selon son être ou selon son devenir »⁴². Or, cette dépendance s'enracine d'abord dans la constitution d'un lien. C'est parce qu'un étant a pris l'initiative de communiquer qu'une relation de causalité s'initie. Loin d'être une juxtaposition mécanique et plus encore une illusion psychologique, la causalité est, pour l'aristotélien Thomas, un processus, voire un événement, par lequel la cause donne ce qu'elle a et souvent ce qu'elle est, au bénéficiaire qu'est l'effet. Du côté du causé, ce que l'étant ne peut *se donner* à lui-même, il le *reçoit* – et cela vaut singulièrement de l'être qu'il reçoit de Celui qui est. De même, la *participation* – qu'il interprète en termes de causalité efficiente plus que de cause formelle – est une

⁴⁰ Se fondant sur le concept original de « science des futurs antérieurs libres » (qui est infaillible et relève de la science de vision, non pas de la science moyenne des molinistes), une monumentale synthèse propose que la Providence divine ne prédétermine pas nos élections quant à la spécification (cf. Frère Basile, *Dieu joueur d'échecs ? Prédetermination, grâce et libre arbitre*. Tome 2. *Relecture de saint Thomas d'Aquin*, Abbaye du Barroux, Éd. Sainte-Madeleine, 2018).

⁴¹ Les premières sont plus fondées sur la représentation (le schème) et la troisième sur le concept.

⁴² Henri-Dominique Gardeil, *Initiation à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, IV. *Métaphysique*, coll. « Initiations. Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin », Paris, Le Cerf, 2007, p. 127.

« communication de l'acte à un sujet en puissance. [...] En règle générale, le sujet qui participe est à l'égard de la perfection participée comme la puissance vis-à-vis de l'acte. C'est pourquoi la perfection participée ne peut pas à elle seule constituer le sujet participant : il n'y a pas de participation de l'acte sans puissance proportionnée pour le recevoir »⁴³.

Il est hors de question de développer ici les concepts d'une méta-physique de l'être-amour⁴⁴. Nous partirons d'une analogie (qui est plus qu'une métaphore) : du point de vue anthropologique, la relation patrifiliale exprime dans son asymétrie dative la relation du Créateur à la créature libre. Plus encore, nous mettrons cette analogie en mouvement en méditant philosophiquement sur une histoire (qui est aussi géographie, intérieure et extérieure) mettant en scène l'articulation des libres causalités, première et seconde : la parabole de l'enfant prodigue⁴⁵ interprétée ontologiquement⁴⁶. En exigeant sa part d'héritage de manière anticipée, le fils cadet vit dans une logique de la pure immanence qui tue symboliquement toute transcendance paternelle. Symétriquement, le fils aîné vit dans une représentation de la transcendance qui serait jalouse de sa primauté et avare de ses dons au point de nier l'autonomie joyeuse de la cause seconde. Ne tentant rien pour retenir le prodigue, le père lui donne d'éprouver sans réserve son indépendance dans une durée illimitée et un lieu étranger. Pour autant, la Liberté divine qui était à l'origine ne cesse d'être efficacement présente à la liberté créée : par ses dons grâce auxquels le fils vit humainement loin du père ; plus encore par sa personne qui ne cesse d'habiter le cœur du fils. « Revenant en lui-même », celui-ci découvre en lui non pas le souvenir d'un passé dépassé, mais la promesse d'un bien toujours offert qui lui ouvre un avenir. Aussi, lorsqu'il verra son père accourir à lui, le fils prodigue comprendra-t-il que, même pendant ce retrait, il n'a cessé d'être enveloppé par son amour plus fort que toute infidélité. De sorte que, même s'il est revenu en toute liberté vers son père, cette liberté a jailli, comme d'une source, d'un appel qui n'a jamais fini de murmurer : « Viens vers le Père⁴⁷. »

⁴³ Bernard Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, coll. « Philosophes médiévaux » n° XI, Paris, Béatrice Nauwelaerts, Louvain, Publications universitaires, 1963, p. 54.

⁴⁴ Pour une première ébauche, cf. Pascal Ide, « Métaphysique de l'être comme amour. Quelques propositions synthétiques », *La métaphysique*, numéro coordonné par Emmanuel Tourpe, *Recherches philosophiques*, 6 (2018), p. 29-56.

⁴⁵ Cf. *Évangile selon saint Luc*, chap. 15, v. 11-32.

⁴⁶ Cf. Ferdinand Ulrich, *Gabe und Vergabung*. Ein Beitrag zur biblischen Ontologie, Einsiedeln, Johannes, 2006.

⁴⁷ Ignace d'Antioche, *Lettre aux Romains* VII, 2.

Conclusion

En proposant une interprétation des relations de l'immanence et de la transcendance à partir de la double causalité totale et subordonnée, elle-même relue à la lumière de l'être-don, nous rendons hommage notamment au deuxième terme de la problématique. En effet, dans sa racine, le mot transcendance renvoie à un lieu ou plutôt une situation (ce qui est au-dessus du monde, par exclusion avec l'immanence bornée au sensible et au connu), ou l'état de ce qui est dans ce lieu (ce que connote aussi le terme *situation*). Mais son suffixe « -ance » connote aussi une dynamique. En effet, le « lieu » de la transcendance est occupé par l'être transcendant, donc suprême ; or, celui-ci ne peut qu'être perfection. Dès lors, la transcendance évoque un mouvement, soit ascendant, de la créature au Créateur, soit descendant, de la liberté divine à la liberté humaine. Le premier dépasse le monde, alors que le second le fonde. Or, celui-là est parcouru par l'*éros* platonicien ou néoplatonicien, et celui-ci franchi par l'*agapè* biblique. Une nouvelle fois, l'articulation de l'immanence et de la transcendance renvoie à la métaphysique de l'amour.

Transcendance divine et humilité divine

Denis Edwards¹

La cosmologie scientifique rend compte de l'univers observable depuis la première seconde de son existence il y a 13,7 milliards d'années. Elle décrit un univers qui est en train de s'élargir, se refroidir et croître en complexité selon ses propres lois. La biologie évolutionniste voit toute la vie sur notre planète comme évoluant depuis son origine microbienne il y a 3,7 milliards d'années, au moyen de processus qui incluent des événements contingents, des mutations aléatoires et l'opération de la sélection naturelle, ressemblant à une loi. L'univers observable tout comme la vie sur Terre semble évoluer à travers des processus émergents autonomes. Je voudrais suggérer que cette autonomie et cette intégrité sont cohérentes avec une vision d'un Créateur qui n'intervient pas pour perturber les processus naturels mais qui travaille en et à travers eux, un Dieu humble ayant l'intention de permettre aux créatures finies d'évoluer et de prospérer selon leurs propres termes. Ceci est une vision de Dieu comme étant engagé à respecter l'intégrité et la bonne autonomie des processus naturels impliqués dans l'émergence de l'univers et dans l'évolution de la vie.

La théologie après Darwin doit aussi faire face aux coûts de l'évolution. Le monde naturel ne peut plus être décrit simplement comme harmonieux et beau. Il y a certainement des moments où il nous apparaît comme étant d'une beauté inexprimable. Mais le monde naturel est aussi un lieu de violence, de créatures qui déchirent la chair d'autres créatures. L'évolution de la vie est intrinsèquement liée non seulement à la coopération, mais aussi à la compétition pour les ressources. La science évolutionniste montre clairement que la prédation, la compétition pour la survie, la douleur, la mort et les extinctions sont intégrées dans l'histoire de 3,7 milliards d'années de vie sur Terre. Sans créatures qui puisent de l'énergie de leur environnement, il ne pourrait y avoir aucune émergence de la vie. Sans le cycle des générations,

¹ Denis Edwards est professeur de théologie à la Faculté de Théologie de l'Université catholique australienne (campus d'Adélaïde).

sans la mort, il n'y aurait pas d'évolution : il n'y aurait ni yeux, ni ailes, ni cerveaux humains.

Les coûts de l'évolution en font partie intégrante ; ils sont intrinsèques aux processus qui donnent naissance à la vie sur Terre dans sa fécondité, sa diversité et sa beauté. Cela pousse la théologie à une réflexion plus profonde sur l'action divine, sur la relation entre le Dieu transcendant et ce que Paul appelle le « gémissement » de la création (*Rm* 8, 22). Je crois que c'est un sujet où la théologie n'a aucune réponse rationnelle complète. Mais elle doit dire ce qu'elle peut. Je pense qu'il existe des lignes de pensée qui peuvent nous aider. John Haught en exprime deux lorsqu'il écrit : « En tant que théologien chrétien, donc, quand je pense à la relation entre la science évolutionniste et la religion, je suis obligé de penser Dieu à la fois comme *amour kénitique*² et comme le *pouvoir du futur*³. » Le Dieu de la création est le Dieu de l'amour de la Croix, qui se vide de lui-même et le Dieu de la promesse de la résurrection. Une troisième réponse est celle qu'Élizabeth Johnson considère comme étant l'affirmation la plus fondamentale que la théologie puisse faire sur cette question : « affirmer la présence compatissante de Dieu au milieu de l'énormité choquante de la douleur et de la mort »⁴.

On suppose parfois qu'une vision élevée de la transcendance de Dieu s'oppose à l'idée d'un Dieu qui est réellement présent aux créatures, et en plus présent dans l'amour humble qui se donne. Je proposerais qu'en termes de théologie chrétienne, la transcendance de Dieu trouve sa véritable expression dans l'amour qui s'humilie. Le Dieu des Écritures est « plus haut que tous les peuples » et « regarde de loin vers le bas sur les cieux et la terre », mais est aussi radicalement présent : « de la poussière il relève le faible, du fumier il retire le pauvre » (*Ps* 113, 4-7).

Alors que la tradition biblique voit souvent l'humilité comme la posture des êtres humains devant Dieu, elle peut aussi parler du porteur du salut tant attendu comme d'un roi qui viendra à nous, étant « humble, monté sur un âne » (*Za* 9, 9). Les chrétiens qui voient Dieu révélé dans la vie et le ministère de Jésus, trouvent en lui une expression d'humilité divine : « Venez à moi, vous

² Terme du langage théologique dont l'origine est le verbe grec kénôô, utilisé par Saint Paul (*Ph* 2, 6-7) pour signifier le dépouillement du Christ dans son humanité. La Kénose désigne le fait pour le Christ d'avoir abandonné en son Incarnation tous les attributs de Dieu qui l'auraient empêché de vivre la condition ordinaire des hommes.

³ John F. Haught, *God after Darwin: A Theology of Evolution*, Colorado, Westview Press, 2000, p. 110.

⁴ Élizabeth A. Johnson, *Ask the Beasts: Darwin and the God of Love*, Londres, Bloomsbury, 2014, p. 191.

tous qui peinez et ployez sous le fardeau, et moi je vous soulagerai. Chargez-vous de mon joug et mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez soulagement pour vos âmes. Oui, mon joug est aisé et mon fardeau léger. » (Mt 11, 28-30) Dans l'évangile de Jean, Jésus lave les pieds de ses disciples dans un symbole délibéré et puissant d'humilité, en leur disant : « Vous aussi vous devez vous laver les pieds les uns aux autres. » (Jn 13, 14)

L'expression vraiment radicale et choquante de l'humilité divine réside dans le Christ crucifié, sans défense et humilié. Comme Paul le dit, la Croix est vraie « puissance de Dieu et sagesse de Dieu » (1 Co 1, 24). Dans ce contexte, Paul parle de faiblesse divine, déclarant que « ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes » (1 Co 1, 25). En écrivant aux Philippiciens, il exhorte la communauté chrétienne qui s'y trouve à avoir « le même esprit » [*the same mind*] que Jésus-Christ :

« Lui, de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu, mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes, s'étant comporté comme un homme, il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix ! » (Ph 2, 5-8)

Si Jésus est l'auto-révélation de Dieu dans notre monde, alors Dieu est révélé dans l'humilité. Le mot « humble » traduit le mot latin *humilis*, dérivé du mot *humus*, qui se réfère à la terre ou au sol. Le mot « humble » peut donc suggérer quelque chose qui serait « terre-à-terre ». En parlant de Dieu comme étant humble, je fais référence à la capacité de Dieu à surmonter la distance, la division ontologique apparente entre le Dieu transcendant et les créatures, à la fois dans la création et dans l'incarnation. Le Dieu humble rencontre les êtres humains là où ils sont, et est avec toute la création là où elle se trouve dans le déroulement de son processus. L'altérité transcendante de Dieu est telle qu'elle rend possible la proximité impensable du Dieu terre-à-terre de la création et de l'incarnation.

Ma suggestion ici est que non seulement la transcendance de Dieu, mais aussi le caractère humble et terre-à-terre de Dieu, trouvent leur expression dans le modèle de création de Dieu à travers des processus d'évolution qui ont leur propre intégrité. Je propose comme hypothèse qu'un tel concept de transcendance divine est loin d'être une nouveauté dans la tradition, en explorant deux grandes figures fondatrices de la théologie chrétienne : Irénée et Athanase⁵. Ils représentent un courant dans lequel la vraie nature de la

⁵Saint Irénée, évêque de Lyon, II^e siècle, Saint Athanase, patriarche d'Alexandrie, IV^e siècle (ndlr).

transcendance divine trouve son expression dans l'amour divin qui s'humilie. Tous deux voient Dieu comme radicalement transcendant. Tous deux soulignent l'incarnation d'une manière radicale. Tous deux voient l'incarnation comme révélant la vraie nature de Dieu comme amour radical. Pour chacun d'eux, cet amour a un caractère terre-à-terre. Pour chacun d'eux, la révélation vraiment radicale de cet amour se trouve dans la Croix de Jésus. Et pour chacun d'eux c'est ce même amour qui caractérise l'acte divin de la création.

Irénée : la grandeur de Dieu et l'amour terre-à-terre de Dieu

La vision de Dieu d'Irénée comme un Dieu de la transcendance radicale et de l'amour terre-à-terre peut être perçue au mieux par contraste avec les opinions de ses adversaires valentiniens. Pour ces adversaires, le monde de la matière et de la chair naît d'une discorde extrême dans la hiérarchie de trente Éons⁶ qu'ils considèrent comme constituant la plénitude de la divinité, le Plérôme⁷. Cette perturbation survient parce que des membres inférieurs de la hiérarchie désirent connaître le principe divin suprême, connu comme le Père, et aussi comme « Profondeur » (*Bythos*). Sophia, la plus basse dans l'ordre des Éons, est remplie d'une telle passion et souffre tellement du fait de ne pas posséder la connaissance du principe transcendant, qu'elle rejette son propre Désir, qui est chassé du Plérôme. De ce rejet du royaume divin, appelé désormais Achamoth, vient le Démiurge, qui crée le monde matériel.

Dans cette perspective, la matière et la chair apparaissent comme des effets secondaires d'événements destructeurs à l'intérieur du *Plérôme* divin. Ceci explique pourquoi le monde naturel est un lieu de mal et de souffrance. Jésus-Christ, le Sauveur venant du Plérôme, ne fait pas vraiment partie du monde inférieur de la création. Le corps du Sauveur peut sembler visible et tangible, mais ce n'est pas vraiment un corps de matière et de chair, puisque ces derniers sont incapables de recevoir le salut⁸. Comme le dit Irénée à propos de ce point

⁶ Éon a ici le sens d'entité éternelle et abstraite que les philosophes dits gnostiques, tel Valentin (II^e siècle), considéraient émanant de Dieu (ndlr).

⁷ Plérôme a ici le sens utilisé par les gnostiques : monde céleste. Le sens plus courant de ce mot grec est : plénitude (cf. épître aux Éphésiens 3, 19) (ndlr).

⁸ Irénée, *Contre les Hérésies* 1.6.1. Le texte des cinq livres de *Contre les Hérésies* (CH) peut être trouvé dans la série *Sources chrétiennes*, 263-4, 293-4, 210-11, 100, 152-3, publiée à Paris par les éditions du Cerf entre 1952 et 1982. Je fais référence à la traduction anglaise des deux premiers livres de la série « Ancient Christian Writers » (New York, Newman) : livre 1, vol. 55 (1992) et livre 2, vol. 64 (2012), trad. Dominic J. Unger, révisé par John L. Dillon. La traduction du 4^e livre vient de la série « Ante-Nicene Fathers », vol. I (Edinburgh, 1887, réédition par Eerdmans, Grand Rapids, 2012), trad. A. Roberts et W. J. Rambaut, sauf là où je suis la traduction de Michael

de vue, la matière et la chair prennent leur origine « de l'ignorance, de la tristesse, de la crainte et de la stupeur »⁹. Selon une telle compréhension de la création, dit Denis Minns, tout ce que nous voyons autour de nous fait partie des « déchets cosmiques laissés par la quasi-catastrophe primordiale dans le royaume divin »¹⁰.

Les adversaires d'Irénée voient les humains comme divisés en trois classes. D'une part, il y a les « *spirituels* » – ceux en qui existe l'étincelle divine – qui possèdent la connaissance salvifique du fait que, dans leur moi le plus élevé, ils sont divins, seront libérés de la matière et retourneront au royaume divin. D'un autre côté, il y a ceux qui ne sont rien d'autre que la matière, dont le seul avenir est la corruption (les « *hyliques* »). Entre les deux sont les chrétiens ordinaires, les « *psychiques* », qui n'ont pas l'étincelle divine et n'ont pas de connaissance salvifique, mais ont des âmes et peuvent atteindre un jardin de repos après la mort, mais n'atteindront jamais le salut des spirituels.

L'ouvrage *Contre les Hérésies* d'Irénée est une réponse à l'affirmation selon laquelle les « spirituels » gnostiques auraient une connaissance du divin, tandis que les gens ordinaires de l'Église, les « psychiques », ne l'auraient pas. Il répond à l'idée d'un créateur faible et inférieur par une théologie de Dieu comme seul et unique Créateur de cette création bonne. Irénée insiste sur le fait que le Créateur du monde est le Dieu pleinement transcendant qui crée à travers ses deux mains – le Verbe et l'Esprit. Répondant à l'idée que la matière et la chair seraient des déchets laissés par la discorde et l'échec dans le royaume divin, Irénée défend résolument la bonté de la matière et de la chair ainsi que la réalité physique de l'incarnation et de la mort du Sauveur. Comme l'a dit John Behr, « Irénée est le théologien par excellence de la chair »¹¹.

Jésus-Christ est le centre de tout pour Irénée, et sa théologie est entièrement une théologie de l'incarnation. Il considère la Croix comme la révélation définitive de Dieu : « La seule perspective d'où l'on puisse parler de la Parole de Dieu est celle de la Croix¹². » Tout ce dont parle l'Écriture, toute la création et le salut, est pour Irénée une seule économie dans laquelle tout est récapitulé en Christ. Dans cette grande et unique économie, l'être humain est compris comme étant « essentiellement et profondément boue, habilement

Slusser (voir notes 17 et 23 ci-dessous).

⁹ CH 1.2.3. [Note du traducteur : nous suivons ici la traduction d'Adeline Rousseau (Cerf, 1984).]

¹⁰ Voir Denis Minns, *Irenaeus: An Introduction*, Londres, T & T Clark, 2010, p. 25.

¹¹ John Behr, *Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 209.

¹² John Behr, *op. cit.*, p. 134.

façonnée »¹³. La chair est le *plasma*, l'artisanat de Dieu, façonné manuellement par les deux mains de Dieu, le Verbe et l'Esprit. Dieu façonne la boue prise de la Terre en l'image et la ressemblance de Dieu. Irénée insiste sur le fait que l'humain est fait physiquement à l'image de Dieu, dans le *corps*, modelé d'après le Verbe incarné. Mais c'est tout l'humain, corps et âme, qui porte l'image divine.

En Christ, ce qui est d'abord esquissé en Adam – l'argile animée par le souffle de la vie –, devient la véritable image de Dieu¹⁴. En Christ, la seule image vraie, l'image de Dieu dans les êtres humains, endommagée par le péché, est restaurée. Irénée voit l'histoire entière du salut comme une histoire de croissance graduelle vers la vraie image. Cette image n'est portée à son achèvement que dans la transformation apportée à la personne humaine par le Saint-Esprit¹⁵. Par le Christ, et dans la transfiguration vivifiante de l'Esprit, la créature terrestre devient véritablement humaine et pleinement vivante, étant ainsi la gloire de Dieu : « Car la gloire de Dieu c'est l'homme vivant, et la vie de l'homme c'est la vision de Dieu¹⁶. »

L'insistance d'Irénée envers la transcendance divine est encore plus radicale que celle de ses adversaires : pour lui, il n'y a pas de hiérarchie de transcendance, mais simplement le monde des créatures et le seul Dieu pleinement transcendant. Alors que ses adversaires gnostiques voient le divin et le monde des créatures sur un continuum – la grande chaîne de l'être –, pour Irénée, il n'y a absolument aucune continuité entre Dieu et la création : « C'est plutôt Dieu qui est la seule réalité, la seule chose qui *soit* réellement, et en face de Dieu, appelé à l'existence par Dieu à partir du néant, et maintenu dans l'être, posé au-dessus du néant par Dieu, est tout ce que Dieu crée¹⁷. » Irénée utilise la distinction platonicienne entre l'être et le devenir afin de faire ressortir la différence radicale entre Dieu qui est, tout simplement, et le monde entier des créatures qui vient à l'existence et dont l'existence dépend de Dieu¹⁸.

C'est grâce à la transcendance divine que Dieu peut être immédiatement présent aux créatures, leur conférant l'existence de manière immédiate. Comme le dit Irénée, elles sont entre les mains de Dieu¹⁹. Il exprime souvent la

¹³ *Ibid.*, p. 209.

¹⁴ *Ibid.*, p. 123.

¹⁵ Voir M. C. Steenberg, *Irenaeus on Creation: The Cosmic Christ and the Saga of Redemption*, Leiden, Brill, 2008, p. 101-152.

¹⁶ CH 4.20.7.

¹⁷ Denis Minns, *op. cit.*, p. 42.

¹⁸ *Ibid.*, p. 43.

¹⁹ CH 4.19.2 ; 20.1.

transcendance radicale de Dieu à travers un axiome du *Pasteur d'Hermas* affirmant que Dieu contient toute chose et n'est contenu par aucune. Irénée écrit par exemple : « L'Écriture a bien déclaré : “ Avant tout, crois qu'il existe un seul Dieu, qui a tout créé et organisé, qui a fait de rien toutes choses pour qu'elles soient, *qui contient tout et seul n'est pas contenu.* ”²⁰ » Irénée répète constamment que Dieu est sans limites, n'est contenu par rien, mais contient tout ce qui existe. Ce Dieu sans contrainte et incompréhensible est la véritable plénitude infinie au-delà de toutes choses. Comment peut-il y avoir un contact entre un tel Dieu et des créatures ? Comment est-ce possible pour nous en tant que créatures humaines de connaître un Dieu d'une transcendance aussi radicale ?

Michael Slusser a indiqué la façon dont Irénée résout le problème : l'obstacle métaphysique apparemment insurmontable constitué par la transcendance divine est uniquement surmonté par l'initiative de Dieu²¹. Ce qui résout l'obstacle métaphysique, c'est l'amour divin, habituellement rendu comme *dilectio* dans la vieille traduction latine de *Contre les Hérésies* d'Irénée. Irénée répond à la distance apparente entre le Dieu transcendant et le monde des créatures en réunissant systématiquement la grandeur (*magnitudo*) de Dieu et l'amour (*dilectio*) de Dieu. Slusser estime que cette compréhension systématique de la relation entre Dieu et la création est la contribution la plus créative d'Irénée à la théologie chrétienne²².

Irénée voit Dieu le Créateur, le Père de tous, contrairement aux Éons chaotiques de la hiérarchie gnostique, comme étant loin au-delà des émotions et des conflits humains. Il souligne que, si nous pouvons utiliser des mots comme l'*intelligence* et la *lumière* à propos de Dieu, nous le faisons uniquement d'une manière qui indique ce qui est bien au-delà de la signification humaine limitée de ces mots. Il explique ensuite la condition sous laquelle nous pouvons utiliser à juste titre ces paroles à propos de Dieu : « Nous pouvons le nommer à partir de ces choses à cause de son amour (*secundum dilectionem*), nous le concevons comme au-dessus d'elles par sa grandeur (*secundum magnitudinem*)²³. » Le Dieu incompréhensible fait connaître Dieu dans l'amour. Les opposants d'Irénée essaient de défendre la transcendance de Dieu en isolant complètement le divin du monde créé. Un tel

²⁰ CH 4.20.2.

²¹ Michael Slusser, « The Heart of Irenaeus's Theology » dans Sara Parvis et Paul Foster (dir.), *Irenaeus: Life, Scripture, Legacy*, Minneapolis, Fortress, 2012, p. 133-139.

²² Michael Slusser, *art. cit.*, p. 133.

²³ CH 2.13.4.

Dieu ne crée, ne sauve ni ne communique avec les créatures. Irénée, au contraire, insiste sur le fait que le Créateur est le seul et unique Dieu, « qui est inconnaissable en termes de grandeur, mais qui aime tellement les créatures qu'il trouve un moyen d'être connu par elles »²⁴.

Suivant Slusser, j'attirerai l'attention sur la façon dont Irénée maintient le couple *magnitudo/dilectio* dans trois citations de l'extraordinaire chapitre 20 du livre IV de *Contre les Hérésies*. Au début de ce chapitre, il combine le couple *magnitudo/dilectio* avec l'axiome que Dieu n'est pas contenu et contient toutes choses :

« On ne peut donc connaître Dieu selon sa grandeur (*secundum magnitudinem*), car il est impossible de mesurer le Père, mais selon son amour (*secundum dilectionem*) – car c'est celui-ci qui nous conduit à Dieu par son Verbe –, ceux qui lui obéissent apprennent en tout temps qu'il existe un Dieu si grand (*tantus*) et que c'est lui qui, par lui-même, a créé, a fait et a ordonné toutes choses. Or, parmi ce tout, il y a nous-mêmes et notre monde. Donc nous aussi, avec tout ce que renferme le monde, nous avons été faits par lui²⁵. »

Si l'on ne pense qu'à la grandeur divine, alors la connaissance de Dieu est impossible. Mais l'amour de Dieu qui trouve son expression dans le Verbe fait chair fournit un résultat complètement différent. Et une partie de cette connaissance que nous avons en Christ concerne cette création de toutes choses par le Verbe, y compris nous-mêmes avec le reste du monde naturel. Cet acte créatif de Dieu, nous dit notre prochain texte, se produit à travers le Verbe et la Sagesse (l'Esprit) de Dieu :

« Ainsi donc, il n'y a qu'un seul Dieu, qui, par le Verbe et la Sagesse, a fait et organisé toutes choses. C'est lui le Créateur (*Demiurgus*), et c'est lui qui a assigné ce monde au genre humain. Selon sa grandeur (*secundum magnitudinem*), il est inconnu de tous les êtres faits par lui : car personne n'a scruté son élévation, ni parmi les anciens ni parmi les contemporains. Cependant, selon son amour (*secundum dilectionem*), il est connu en tout temps grâce à Celui par qui il a créé toutes choses : celui-ci n'est autre que son Verbe, notre Seigneur Jésus-Christ, qui, dans les derniers temps, s'est fait homme parmi les hommes afin de rattacher la fin au commencement, c'est-à-dire l'homme à Dieu²⁶. »

²⁴ Michael Slusser, *art. cit.*, p. 137.

²⁵ CH 4.20.1.

²⁶ CH 4.20.4.

Dans le Verbe fait chair, la fusion et la communion entre Dieu et l'humanité a lieu ; Dieu dialogue avec les êtres humains, Dieu est présent à la création et Dieu peut être perçu par les créatures. Il devient clair qu'Irénée ne parle pas simplement d'une connaissance de Dieu à partir de l'observation du monde naturel, ce qui pourrait conduire à la conclusion que Dieu existe, sans conduire à une connaissance du véritable caractère de Dieu²⁷. La connaissance dont parle Irénée est une connaissance aimante donnée dans le Verbe de Dieu, le Verbe par lequel toutes choses sont créées, qui est le Verbe fait chair. C'est ce même Verbe que nous trouvons dans les promesses bibliques, et qui a permis aux prophètes de parler de l'économie divine :

« Les prophètes annonçaient donc d'avance que Dieu serait vu des hommes, conformément à ce que dit aussi le Seigneur : “ Bienheureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu. ” (Mt 5, 8) Certes, selon sa grandeur (*magnitudinem*) et son inexprimable gloire, “ nul ne verra Dieu et vivra ”, car le Père est insaisissable ; mais selon son amour (*dilectionem*), sa bonté envers les hommes et sa toute-puissance, il va jusqu'à accorder à ceux qui l'aiment le privilège de voir Dieu – ce que, précisément, prophétisaient les prophètes –, car “ ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu ”. Par lui-même, en effet, l'homme ne pourra jamais voir Dieu, mais Dieu, s'il le veut, sera vu des hommes, de ceux qu'il veut, quand il veut et comme il veut²⁸. »

L'amour dont parle Irénée n'est pas simplement l'amour de Dieu pour nous, mais notre amour pour Dieu. C'est la vraie connaissance, la vraie Gnose, qui jette un pont par-dessus l'abîme métaphysique entre le Créateur et toutes les créatures. Alors que dans l'*Exode* il avait été dit que personne ne peut voir Dieu et vivre (*Ex* 33, 22-23), Irénée proclame qu'en Christ nous voyons bien Dieu et qu'en voyant Dieu en Christ nous vivons vraiment. Ceux qui voient Dieu en Christ sont « en Dieu » et « reçoivent la vie »²⁹. Comme le dit Irénée dans le texte bien connu auquel j'ai déjà fait allusion, « la gloire de Dieu est l'homme vivant, et la vie de l'homme c'est la vision de Dieu »³⁰. Il continue en expliquant que « si déjà la révélation de Dieu par la création procure la vie à tous les êtres qui vivent sur la terre, combien plus la manifestation du Père par le Verbe procure-t-elle la vie à ceux qui voient Dieu ! »³¹

²⁷ Michael Slusser, *art. cit.*, p. 137-138.

²⁸ *CH* 4.20.5.

²⁹ *Id.*

³⁰ *CH* 4.20.7.

³¹ *Id.*

Irénée n'a pas de problème avec la vision gnostique de la transcendance de Dieu. Mais il insiste sur le fait que cette transcendance s'applique au Dieu unique qui est Créateur, et qui crée à travers le Verbe et l'Esprit. Il insiste également sur le fait que les gens de son Église connaissent le Dieu transcendant parce qu'ils connaissent l'amour de Dieu en Christ. Comme le dit Slusser, « La connaissance du Dieu créateur est possible aux créatures ordinaires, non parce que le créateur est un être chétif, moins que spirituel, mais parce que le grand Dieu, créateur incommensurable, aime tout dans la création et nous donne donc cette connaissance, même à nous êtres humains, à travers le Verbe fait chair et l'Esprit de sagesse, selon la mesure de l'amour divin »³².

Athanase : Le Dieu au-delà de tout Être et la Divine Bonté Aimante

Pour Athanase également, Dieu est radicalement au-delà de toutes les frontières de la création, le « Dieu au-delà de tout être »³³ et au-delà de toute compréhension, mais ce même Dieu est infiniment généreux envers les créatures et leur est intimement présent. Pour Athanase, la création est la relation par laquelle le Dieu incompréhensible est la source généreuse de l'existence des êtres créés finis. Comme Irénée, il voit toujours la création du point de vue du Christ, le Verbe incarné qui est mort sur la croix³⁴. Le Verbe de la Croix est le Verbe en qui toutes choses sont créées (*Jn* 1, 3). Pour Athanase, l'œuvre salvifique du Christ sur la croix manifeste le caractère de la nature divine en tant qu'amour miséricordieux (*philanthrôpia*)³⁵.

Dans la pensée d'Athanase, les créatures n'ont pas en elles-mêmes la raison de leur propre existence. Elles existent à partir de rien à chaque instant. En elles-mêmes, elles sont instables parce qu'elles n'existent pas d'elles-mêmes. Elles n'existent que grâce à la bienveillance divine par laquelle Dieu crée continuellement chaque entité à travers la Parole dans l'Esprit. La relation de la création implique donc non seulement l'existence originelle des choses, mais leur existence continue et leur épanouissement. Dans l'ouvrage de sa

³² Michael Slusser, *art. cit.*, p. 139.

³³ Athanase, *Contre les Païens* 2.

³⁴ Voir John Behr, *The Nicene Faith: Part 1: True God of True God - The Formation of Christian Theology*, vol. 2, Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 2004, p. 181.

³⁵ Khaled Anatolios, *Retrieving Nicaea: The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*, Grand Rapids, Baker Academic, 2011, p. 156.

première période en deux volumes, *Contre les Païens - Sur l'Incarnation*, Athanase se concentre sur la divinité éternelle du Verbe, et il voit les créatures comme existant par leur participation continue à ce Verbe :

« Après avoir tout fait par son propre Verbe éternel, et ayant fait exister la création, il ne l'abandonna pas au risque d'être emportée et de souffrir du fait de sa propre nature, de peur qu'elle ne coure le risque de retourner à rien. Mais étant bon, il gouverne et établit le monde entier à travers son Verbe qui est lui-même Dieu, afin que la création, éclairée par la gouvernance, la providence et l'ordre du Verbe, puisse rester ferme, puisqu'elle *participe* au Verbe qui est vraiment du Père, et elle est aidée par lui pour exister, et de peur qu'il ne subisse ce qui arriverait, je veux dire une rechute dans la non-existence, si elle n'était pas protégée par le Verbe³⁶. »

Les créatures existent donc par cette relation continue de participation à la Parole de Dieu. Dans ses œuvres ultérieures, en particulier ses *Discours contre les Ariens*, et de manière magnifiquement succincte dans ses *Lettres à Sérapion*, Athanase exprime son engagement envers la pleine divinité du Saint-Esprit. Dans ces ouvrages, il fait ressortir le rôle de l'Esprit dans la création avec le Père et le Verbe. Pour lui, le travail de l'Esprit ne se limite pas à la sanctification, comme cela semble être le cas pour Origène, mais implique tous les aspects de l'action de Dieu envers les créatures. Il écrit, par exemple, dans la seconde de ses *Lettres à Sérapion* :

« Car il est écrit au sujet de lui dans le *Psaume* 103 : « Vous reprenez votre Esprit, ils meurent et retournent à la poussière ; tu envoies ton Esprit, ils sont créés, et tu renouvelles la face de la terre. » (*Ps* 103, 29-30) Voyant que cela a été écrit, il est clair que l'Esprit n'est pas une créature mais est impliqué dans l'acte de créer. Le Père crée toutes choses à travers le Verbe dans l'Esprit. Car là où est le Verbe, il y a aussi l'Esprit, et les choses créées par le Verbe tiennent leur force d'exister par l'Esprit du Verbe. Ainsi est-il écrit dans le *Psaume* 32 : « Par la parole du Seigneur, les cieux ont été faits, et par l'Esprit de sa bouche toute leur puissance. » (*Ps* 32, 6)³⁷ »

³⁶ Athanasius, *Contre les Païens* 41. Le texte grec avec une traduction en anglais peut être trouvé dans *Athanasius: Contra Gentes and De Incarnatione*, trad. Robert Thomson, (Oxford, Clarendon, 1971). J'ai modifié la traduction en remplaçant *partage* par le mot plus fort *participe* comme traduction de *metalambánousa* chez Athanase.

³⁷ Athanase, *Lettres à Sérapion* 2.13.4, dans *Works on the Spirit: Athanasius and Didymus: Athanasius's Letters to Serapion on the Holy Spirit and Didymus's On the Holy Spirit*, trad. Mark DelCogliano *et al.* (Crestwood, NY, St Vladimir's Seminary Press, 2011).

Dans la pensée d'Athanase, l'Esprit ne peut être séparé du Verbe dans la création, ni dans le salut : « L'Esprit ne peut être séparé du Fils [...] Car l'Esprit n'est pas extérieur au Verbe, mais est dans le Verbe et par le Verbe est en Dieu³⁸. » Il voit l'Esprit comme « ce qui unit les créatures au Verbe »³⁹ et écrit que toutes les créatures sont « actualisées par le Verbe dans l'Esprit »⁴⁰. La création et l'incarnation salvatrice se produisent à travers cette même structure de participation résumée succinctement dans cette expression : « Le Père crée et renouvelle toutes choses à travers le Verbe dans l'Esprit Saint⁴¹. » L'utilisation constante des propositions *à travers* et *dans* par Athanase indique sa vision des rôles distincts du Verbe et de l'Esprit dans la seule action de la Trinité dans la création et la nouvelle création.

Athanase a une vision radicale de l'immédiateté de Dieu Trinité pour toutes les créatures, une vision étroitement liée à son insistance, contre ses adversaires, sur la pleine divinité du Verbe et de l'Esprit. Il s'oppose directement à un présupposé dominant de son époque, façonné par la philosophie platonicienne et partagé par de nombreux chrétiens, y compris par des adversaires tels qu'Arius, Eusèbe de Césarée et Astérius. Selon ce présupposé, un intermédiaire créé, tel que le Logos, serait nécessaire entre le Dieu très saint transcendant et les entités créées. Les créatures participeraient alors au Logos, et le Logos participerait à Dieu, mais il serait moins que le Dieu très saint et éternel.

Pour beaucoup de contemporains d'Athanase, l'altérité transcendante même de Dieu semblait rendre impensable l'idée d'une relation directe et immédiate entre Dieu et les créatures. D'une part, une telle connexion immédiate leur semblait compromettre la transcendance divine du Dieu très saint qui est radicalement au-delà de toutes les créatures. D'un autre côté, dans la perspective de la créature, il leur semblait impossible qu'elle puisse supporter le toucher du Dieu très saint sans médiation. Pour ces raisons, comme le suggère Peter Leithart, il leur semblait nécessaire qu'il y ait une sorte de « tampon » entre Dieu et le monde des créatures⁴².

Pour Athanase, il n'y a pas de tampon. Selon lui, il n'y a pas d'intermédiaire entre Dieu et les créatures de Dieu. Dieu est immédiatement présent à travers le Verbe et dans l'Esprit, et le Verbe et l'Esprit sont

³⁸ *Ibid.*, 2.14.2-4.

³⁹ *Ibid.*, 1.25.5.

⁴⁰ *Ibid.*, 1.31.2.

⁴¹ *Ibid.*, 1.24.6. Voir 1.28.2.

⁴² Peter Leithart, *Athanasius*, Grand Rapids, Baker Academic, 2011, p. 91.

pleinement divins, partageant pleinement la nature divine immuable. Athanase partage avec ses adversaires la conviction de l'altérité radicale du Créateur, et, comme je l'ai montré plus haut, il a une théologie de la création *ex nihilo*, ce qui signifie que les créatures sont elles-mêmes pauvres en être. Pour Athanase, il y a une différence infinie entre Dieu et les créatures. Comment, alors, ce gouffre ontologique entre Dieu et les créatures est-il comblé ?

Chez Irénée, le gouffre est comblé par Dieu seul. Il n'y a pas d'intermédiaire créé. Bien sûr, Athanase partage avec ses adversaires l'enseignement biblique que Dieu crée à travers le Logos. Mais pour Athanase, ce Verbe n'est pas un intermédiaire, mais la présence même de Dieu aux créatures, le Verbe incréé qui descend aux créatures, qui « condescend » à être avec les créatures dans l'amour qui s'humilie. Se référant à l'hymne de la lettre aux Colossiens qui proclame que Christ est le « premier-né de la création » (1, 15), Athanase écrit :

« Car il est clair pour tous qu'il a été appelé le “ premier-né ” de la création non comme étant lui-même une créature, ni en raison d'une parenté d'essence avec toute la création, mais parce que la Parole condescendit (*sunkatabebêke*) aux choses en train de venir à l'existence quand il était en train de les créer au début, afin qu'elles puissent être créées. Car elles n'auraient pas résisté à sa nature, étant celle de la splendeur sans limite du Père, s'il n'était pas condescendu (*sunkatabas*) par l'amour du Père pour l'humanité et ne les avait pas soutenues, renforcées et portées à l'être⁴³. »

Dans la création et l'incarnation, le Dieu qui est radicalement au-delà de toutes les créatures daigne être directement présent aux créatures par sa bonté généreuse, compatissante, aimante. Khaled Anatolios souligne qu'Athanase transforme radicalement l'idée de la transcendance divine au moyen des catégories bibliques de la miséricorde divine et de la bonté aimante. Ainsi, alors que le modèle de participation en Dieu chez Athanase est largement platonicien, il le développe d'une manière spécifiquement biblique et chrétienne. Anatolios relève que dans la création comme dans l'incarnation, il y a un « contraste et une interaction simultanés » entre les deux attributs de Dieu – Dieu comme étant « au-delà de tout être (*hyperekeina pasês ousias*) »⁴⁴ et la « bonté et tendresse aimante (*philanthrôpia*) »⁴⁵ de Dieu. En raison de

⁴³ Athanase, *Ariens* 2.64.

⁴⁴ Athanase, *Contre les Païens* 2.

⁴⁵ Khaled Anatolios, *Athanasius*, Londres/New York, Routledge, 2004, p. 40. Khaled Anatolios est professeur de théologie à University of Notre Dame, Indiana, USA (ndlr).

l'attribut divin de la bonté aimante, souligne Anatolios, Dieu peut transcender la transcendance même de Dieu :

« Caractériser Dieu principalement en termes de *philanthrôpia* et de miséricorde – des attributs par lesquels Dieu peut transcender sa propre transcendance – explique pourquoi aucun être médiateur n'est nécessaire et comment l'incarnation s'accorde avec le caractère de l'être de Dieu et le comportement divin dans la création⁴⁶. »

Anatolios voit Athanase comme étant engagé dans une « reconstruction » de la transcendance divine⁴⁷. Au lieu d'associer la transcendance au Père et l'immanence au Logos, comme le faisaient ses adversaires, Athanase les interprète tous deux comme des attributs appartenant à l'être divin en tant que tel, et les harmonise à travers la notion de *philanthrôpia*. Peut-être pourrait-on dire que la véritable nature de la transcendance divine, caractérisée par une capacité divine de *philanthrôpia*, serait bien au-delà des notions humaines inadéquates de transcendance, qui pourraient sembler limiter Dieu à un royaume en dehors de la création. Le concept très humain de la transcendance peut être utilisé pour mettre des limites à la capacité de Dieu à être présent dans l'amour avec ses créatures dans la création et l'incarnation. Ce qu'Athanase dépasse et reconstruit, alors, c'est une vision limitée et finie de la transcendance divine, avec son insistance sur la bonté généreuse et aimante de Dieu.

Anatolios souligne que, pour Athanase, le caractère de Dieu en créant est en plein accord avec le caractère kénotique de Dieu révélé dans l'incarnation. Dans la création comme dans l'incarnation, le Verbe de Dieu est un Dieu qui s'humilie, qui descend afin d'être avec les créatures, pour leur création et leur déification. Commentant *Ph* 2, 5-11, Athanase rejette le point de vue de ses adversaires selon lequel Jésus-Christ était d'abord une créature, qui s'éleva ensuite au statut divin. Au contraire, Athanase insiste sur le fait que le Verbe était toujours Dieu, et en prenant chair et en acceptant la mort sur une croix « il ne fut pas mis en avant mais s'humilia plutôt »⁴⁸. Pour Athanase, le Christ est « le Dieu descendant qui s'humilie »⁴⁹. Son humiliation de lui-même est pour notre avancement, afin que nous soyons déifiés en tant que fils et filles de Dieu.

⁴⁶ Khaled Anatolios, *Retrieving Nicaea*, *op. cit.*, p. 104.

⁴⁷ *Id.*

⁴⁸ Athanase, *Ariens* 1.39-40.

⁴⁹ Khaled Anatolios, *op. cit.*, p. 123.

Cette auto-humiliation du Sauveur n'est pas à situer uniquement dans l'humanité de Jésus, mais est l'expression de la nature divine. Selon la vision d'Athanase, l'auto-humiliation de Dieu dans la création et l'incarnation provient de l'amour du Dieu trinitaire et appartient à la nature divine elle-même. Anatolios écrit : « Dans le récit d'Athanase, un abaissement de soi divin fait partie intégrante du caractère biblique de Dieu ; cette humilité divine appartient directement à la nature divine, plutôt qu'à un être médiateur séparé, et permet un contact direct entre le Dieu transcendant et sa création⁵⁰. »

La distinction ontologique radicale entre Dieu et toutes les créatures n'est pas comblée par un intermédiaire créé, mais seulement du côté de Dieu, dans une générosité aimante qui est identique à la nature divine. Puisque Verbe et Esprit font un avec le Père en essence, leur présence créatrice aux créatures signifie que le Père, Source de Tout, est aussi immédiatement présent à chaque créature⁵¹. Comme le dit Athanase, en utilisant de nouveau une image coutumière, celui qui fait l'expérience du rayonnement est éclairé par le Soleil lui-même et non par un intermédiaire quelconque⁵². Athanase montre que seule une théologie de Dieu pleinement trinitaire nous permet d'entrevoir l'immédiateté de la relation entre Dieu et les créatures de Dieu. Chaque créature sur Terre, chaque baleine, chaque moineau existe par sa participation à la Source de Tout à travers le Verbe dans l'Esprit – « aucun d'eux n'est oublié aux yeux de Dieu. » (Lc 12, 6)

Anatolios souligne la façon dont la redéfinition christologique par Athanase de la nature divine comme s'humiliant dans l'amour est amplifiée chez Grégoire de Nysse. Dans son *Discours catéchétique*, Grégoire se demande comment l'humiliation de la croix est congruente avec la majesté de la nature divine : « Pourquoi alors, demandent-ils, le divin s'abaisse-t-il à une telle humiliation ? Notre foi vacille quand nous pensons que Dieu, l'infini, l'incompréhensible, la réalité ineffable, transcendant toute gloire et majesté, devait être souillé en s'associant à la nature humaine, et ses sublimes pouvoirs non moins dégradés par leur contact avec ce qui est abject⁵³. » Pour réponse, Grégoire reprend la notion athanasienne de *philanthrôpia* et la présente comme

⁵⁰ *Ibid.*, p. 119.

⁵¹ Khaled Anatolios, *Athanasius: The Coherence of His Thought*, New York, Routledge, 1998, p. 113.

⁵² Athanase, *Ariens* 3.14.

⁵³ Grégoire de Nysse, *Discours catéchétique* 14, dans Khaled Anatolios, *Retrieving Nicaea, op. cit.*, p. 203. (*Discours catéchétique*, Collection Sources chrétiennes, Les Éditions du Cerf 2000 (ndrl)).

la marque propre de la nature divine⁵⁴. Il va plus loin dans la reconstruction de la notion de transcendance divine. La transcendance divine ne devrait pas être interprétée négativement comme l'incapacité de Dieu à s'engager directement avec les créatures. L'exemple suprême du pouvoir divin est plutôt l'abaissement aimant de Dieu qui choisit de partager la condition humaine dans l'incarnation :

« D'abord, le fait que la nature omnipotente était capable de descendre dans la position humble des humains est une preuve de puissance plus claire que de grands miracles surnaturels. Car le fait de réaliser des choses grandes et sublimes par la puissance divine s'accorde d'une manière ou d'une autre avec la nature de Dieu et est cohérent avec elle. Cela ne nous effraie pas d'entendre dire que toute la création, y compris le monde invisible, existe par la puissance de Dieu et est la réalisation de sa volonté. Mais la descente vers la position humble des humains est un exemple suprême de pouvoir, un pouvoir qui n'est pas limité par des circonstances contraires à sa nature. [...] Le pouvoir transcendant de Dieu ne se manifeste pas tant dans l'immensité de l'univers, ni dans l'éclat des étoiles, dans l'arrangement ordonné de l'univers ni dans sa surveillance perpétuelle, que dans sa condescendance à notre nature faible. Nous nous émerveillons de la façon dont la Divinité était imbriquée avec la nature humaine, et en devenant humain, ne cessa pas d'être Dieu⁵⁵. »

Grégoire reprend la notion de pouvoir divin et la redéfinit en termes d'abaissement aimant de Dieu dans l'incarnation. L'auto-abaissement de Dieu n'est donc pas le contraire du pouvoir divin, mais en tant qu'expression radicale de la *philanthrôpia* de la nature divine dans notre histoire, il est aussi l'expression suprême du pouvoir divin.

Conclusion

Michael Slusser affirme avec force que la relation entre le *magnitudo* de Dieu et le *dilectio* de Dieu constitue le cœur même de la théologie d'Irénée⁵⁶. Il montre comment Irénée clarifie le concept de la transcendance divine en le voyant constamment en relation avec le caractère terrestre de l'amour divin exprimé dans l'incarnation et la Croix du Christ. Pour Irénée, le même amour divin, terre-à-terre, révélé dans la chair de l'incarnation et sur la croix, est à l'œuvre dans la création pratique des êtres humains et du monde au sens plus large. Khaled Anatolios affirme de manière semblable la relation entre la

⁵⁴ *Id.*

⁵⁵ Khaled Anatolios, *Retrieving Nicaea, op. cit.*, p. 203.

⁵⁶ Michael Slusser, *art. cit.*, p. 133.

transcendance et la présence aimante de Dieu chez Athanase. En fait, il voit l'insistance systématique d'Athanase sur la « simultanée de la transcendance divine et de la proximité au monde » comme « nettement irénéenne »⁵⁷. Anatolios considère cette relation entre Dieu et la création comme « le centre architectonique de la vision théologique d'Athanase ». Le récit d'Athanase de la relation entre Dieu et la création serait « finalement une christologie conçue dans les termes les plus universels »⁵⁸. Dans cette lecture christologique, la transcendance de la nature divine est restructurée et redéfinie comme l'amour divin de l'incarnation et de la Croix du Christ. Cette brève exploration d'Irénée et d'Athanase concernant le Dieu transcendant par rapport au monde des créatures suggère les cinq points suivants en guise de conclusion :

- Pour Irénée et Athanase, toute la relation entre le Dieu transcendant et le monde des créatures est comprise dans la perspective de Jésus-Christ, le Verbe fait chair. La compréhension théologique de la nature divine est déterminée par la christologie.

- Pour Irénée comme pour Athanase, c'est l'amour de la Croix en se donnant qui est au centre de cette perspective.

- Pour Irénée, c'est l'amour divin, manifesté en Christ, qui comble la distance ontologique entre Dieu et la création, de sorte que la relation de Dieu avec les créatures est déterminée non seulement par le *magnitudo* divin mais aussi par la *dilectio* divine. Et cette *dilectio* trouve sa juste expression dans la création terre-à-terre des créatures à partir de la boue et dans l'incarnation qui culmine dans la Croix de Jésus.

- Pour Athanase, le concept de transcendance divine est reconstruit par la notion biblique de l'amour descendant de Dieu qui s'humilie. Cette auto-humiliation, qui caractérise l'action de Dieu dans la création et le salut, appartient à la nature divine elle-même.

- Cette ligne de pensée est encore développée par Grégoire de Nysse qui reprend la notion de pouvoir divin et le redéfinit en termes de l'abaissement aimant de Dieu dans l'incarnation. L'amour humble de Dieu exprimé dans l'incarnation n'est donc pas le contraire du pouvoir divin, mais la véritable expression du pouvoir divin.

En développant une théologie qui engage la science aujourd'hui, il est important de noter que la forme de théologie trouvée chez Irénée et Athanase ne soutient pas l'idée d'un Dieu impassible, insensible et distant. Il est vrai,

⁵⁷ Khaled Anatolios, *Athanasius: The Coherence of His Thought*, op. cit., p. 4-5.

⁵⁸ Khaled Anatolios, op. cit., p. 40.

bien sûr, qu'ils tenaient tous deux fermement au concept de la transcendance et de l'impassibilité de Dieu. Selon eux, Dieu ne doit pas être considéré comme étant impliqué dans les jalousies, les convoitises et les conflits trop humains des dieux grecs ou des Éons du Plérôme gnostique. Mais leur vision de la nature divine immuable de Dieu ne signifie pas que Dieu n'est pas impliqué dans la création. Au contraire, ils voient la vulnérabilité de la Croix comme une révélation de la vraie nature de l'amour divin.

La théologie avait toujours enseigné que Dieu ne peut agir que conformément à la nature divine, et pour Irénée et Athanase, cette nature est révélée dans l'événement du Christ comme un amour radical qui se donne et s'humilie. L'amour kénotique de la Croix est le même amour que nous pouvons croire à l'œuvre dans la création, dans l'émergence de l'univers et l'évolution de la vie sur Terre avec tous ses coûts terribles et tous ses résultats merveilleux. Cela peut nous permettre d'affirmer la présence compatissante de Dieu dans l'amour qui se donne à toutes les créatures de notre monde évolutif, en accompagnant les créatures dans leurs gémissements et en leur promettant la participation à la libération et à l'accomplissement en Christ.

Terre Sacrée, Vie Sacrée : Une réflexion sur le Divin Immanent¹

Philip Clayton²

« L'idéal n'est pas seulement de [...] découvrir l'action de Dieu dans l'âme, mais aussi d'arriver à trouver celui-ci en toute chose. »
(Pape François, *Laudato si'* 233)

Introduction

Il y a quelques années, j'ai eu l'occasion d'organiser deux sessions au Parlement Mondial des Religions pour la réunion de Melbourne. Des centaines de personnes se sont présentées aux sessions qui étaient centrées sur la crise climatique mondiale. Une série d'excellents conférenciers présentèrent les ressources des religions du monde pour faire face à la crise. Notre dernier intervenant était un lauréat du prix Nobel qui résuma les preuves scientifiques du dérèglement du climat et des conséquences qui sont au-delà de ce que la plupart des gens peuvent même imaginer.

À la fin, il s'avança vers le devant de la scène et s'exprima de tout son cœur. « Au cours des 15 dernières années, j'ai parcouru le monde, pour présenter les preuves empiriques au public. Mais les données scientifiques ne changent pas le mode de vie des gens. Ils continuent une vie de gaspillage et de consommation. » Puis il tendit les bras vers le public et conclut : « Je ne suis pas du tout religieux, mais vous êtes des chefs religieux du monde entier. Ce que les religions font bien, c'est d'apporter du changement dans la vie des croyants, parfois une transformation radicale. S'il vous plaît, travaillez avec nous les scientifiques. Encouragez vos fidèles à vivre de manière différente dans le monde. »

¹ Je remercie Andrew M. Davis pour son aide dans cette recherche. Les éléments qu'il a rassemblés ont apporté une contribution importante à la rédaction finale de cette conférence. Avec M. Davis nous avons édité l'ouvrage *Tales of Spiritual Return*, Rhinebeck, NY, Monkfish Publishing, 2018, un projet qui a beaucoup contribué à l'article présent.

² Philip Clayton est professeur de théologie à l'Université Lincoln de Claremont (CA).

Il avait raison : les croyances et les pratiques religieuses *peuvent* changer des vies. La croyance chrétienne n'est pas simplement une question de théorie, il s'agit également d'être disciple en pratique. Pourquoi alors n'avons-nous pas pu mieux motiver les chrétiens à être aux avant-postes de la transition vers une mode de vie écologique ?

Nous affirmons que la vie est sacrée. Nous protégeons la vie humaine sous toutes ses formes ; nous tendons la main pour aider les pauvres ; nous travaillons contre des structures injustes dans notre monde social. Nous découvrons la souffrance autour de nous et nous y répondons avec compassion. Mais comment notre théologie soutient-elle la conviction que la vie est sacrée ?

Une grande partie de l'enseignement chrétien au sujet du soin de la terre et de ses habitants repose sur l'affirmation de la bonté de la création. Dieu créa les cieux et la terre, et quand « Dieu vit tout ce qu'il avait fait : cela était très bon » (*Gn* 1, 31). Dans le même passage, nous lisons : « Alors le Seigneur Dieu prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Eden pour le cultiver et le garder. » (*Gn* 2, 15) La Chute ne changea pas la nature de la création, même si elle a rendu notre travail pour cultiver la terre beaucoup plus difficile : « À la sueur de ton visage tu mangeras ton pain, jusqu'à ce que tu retournes au sol, puisque tu en fus tiré. » (*Gn* 3, 9)

Ceci est un principe central d'une théologie de la création : nous devons protéger la planète non seulement parce que Dieu l'ordonna ainsi : *nous la protégeons et nous en prenons soin parce qu'elle est bonne*. Si la nature entière fut créée directement par la main de Dieu, elle doit être sacrée. Nous devons traiter les autres humains comme étant sacrés, égaux les uns aux autres, car tous sont des enfants de Dieu. De même, nous disons qu'il faut traiter les formes de vie comme étant également sacrées, tout comme la Terre.

Mais est-ce que nous comprenons vraiment cette connexion ? Ce n'est pas aussi évident que l'on pourrait le penser. Alors, je veux explorer certaines des façons dont on pourrait construire l'argument. Je commencerai par l'histoire du christianisme, des catholiques et des protestants qui puisent dans la Bible et la tradition chrétienne pour construire leur récit de la sacralité de la Terre. Mais la réponse traditionnelle est-elle la seule voie ? Les scientifiques pourraient-ils arriver au même résultat ? Et les athées ?

Je souhaite me concentrer en particulier sur le nombre croissant de personnes qui ne se situent ni dans l'athéisme ni dans le théisme traditionnel. Ce sont des gens pour qui le Divin n'est pas transcendant mais complètement

immanent, immanent sans reste. Leur position est peut-être la plus difficile à comprendre pour les traditionalistes et les athées. Pourtant, elle est en train de devenir de plus en plus attractive pour les gens d'aujourd'hui qui croient que la Terre est sacrée mais qui ne veulent pas faire appel aux croyances chrétiennes plus traditionnelles. Étant donné que les chrétiens rejettent fréquemment les discours sur le divin immanent, je m'intéresserai particulièrement à ce point de vue qui s'appuie sur la science.

Science et Gaïa : le divin immanent

Les racines de l'affirmation d'une immanence divine radicale peuvent être trouvées dans les sciences. La biosphère était remplie de systèmes vivants engagés dans l'interprétation bien avant que les êtres humains n'arrivent sur la scène. Ces agents possèdent beaucoup des propriétés qui se manifestent aujourd'hui chez les organismes supérieurs. Par exemple, les organismes multicellulaires sont des agents composés de communautés de parties vivantes. Ils ressentent ou perçoivent leur environnement, traitent les données et apportent des réponses appropriées. C'est une biologie centrée sur l'agent, une ontologie des agents vivants.

C'est aussi une ontologie des interactions continues entre la partie et le tout. Les relations entre les organismes, les espèces et les écosystèmes sont omniprésentes. Comme l'écrit Elizabeth Sahtouris, « aucun être dans la nature, en dehors de notre propre espèce, n'est jamais confronté au choix entre l'individu et l'ensemble ». Elle ajoute :

« Si nous consultons la nature, la raison est évidente. Le choix n'a aucun sens, car aucune des deux alternatives ne peut fonctionner. Aucun être dans la nature ne peut jamais être complètement indépendant, bien que l'indépendance concerne tout être vivant, qu'il s'agisse d'une cellule, d'une créature, d'une société, d'une espèce ou d'un écosystème entier³. »

En bref, l'écologie considère les choses vivantes comme des systèmes, comme des processus interconnectés. Cette approche est très différente de la vision anthropocentrique selon laquelle « tout homme est une île ». Au lieu de cela, il y a une symétrie entre le tout petit et le très grand, une symétrie ayant des implications fortement spirituelles. La question devient : et si on comprenait *la biosphère elle-même* comme un agent ? Certains théoriciens étendent désormais la notion d'agentivité (*agency*) en remontant tout le chemin

³ Elizabeth Sahtouris, *Earth Dance: Living Systems in Evolution* (Lincoln, NE, University Press, 2000), p. 12.

vers la biosphère de la Terre dans son ensemble. C'est la fameuse « hypothèse Gaïa » proposée par James Lovelock et développée par Lynn Margulis. Selon l'hypothèse de Lovelock/Margulis, la biosphère dans son ensemble est une entité vivante qui se régule elle-même de manière spécifique afin de soutenir la continuation de la vie. S'il existe des interactions qui se produisent seulement au niveau de la biosphère dans son ensemble et pas simplement comme un agrégat de ses parties, comme cela semble être le cas, alors Gaïa possède aussi des caractéristiques d'agentivité. Analogue aux micro-organismes simples qui composent la plupart des écosystèmes, elle est aussi un tout qui est plus grand que la somme de ses parties. Aussi, comme d'autres organismes, elle fait des ajustements et des adaptations pour que les parties vivantes dont elle est constituée puissent continuer à émerger et à s'épanouir.

Qu'est-ce que cela signifie d'attribuer l'agentivité à la biosphère dans son ensemble ? L'hypothèse Gaïa nous amène à rechercher dans la biosphère des caractéristiques analogues aux qualités d'autres organismes. Chaque organisme est un système de systèmes vivants ; la biosphère elle-même l'est également. On trouve ainsi des propriétés émergentes dans la toile de la vie qui échappent au contrôle humain, tout comme on trouve de la valeur dans ce système vivant autorégulateur de systèmes vivants qui n'est pas simplement dérivé de ses parties. Lovelock explique Gaïa par une combinaison de science et de spiritualité :

« La totalité de la gamme de la matière vivante sur Terre, des baleines jusqu'aux virus, et des chênes aux algues, pourrait être considérée comme constituant une entité vivante unique, capable de manipuler l'atmosphère de la Terre afin de répondre à ses besoins globaux, et dotée de facultés et de pouvoirs bien au-delà de ceux de ses parties constituantes⁴. »

Parmi les divers aspects de la théorie de Gaïa qui ont été controversés, aucun n'est plus significatif que la notion de téléologie (qui, comme vous le savez, est une notion profondément théologique). Dire que le système Terre possède de l'agentivité, c'est utiliser une définition de l'agentivité plus large que celle habituellement acceptée par les scientifiques. Ici, l'agentivité inclut la réactivité d'un système envers des changements à l'intérieur de lui-même et de son environnement. Gaïa agit délibérément, écrit Lovelock :

« L'autorégulation planétaire est intentionnelle, ou implique une prévision ou une planification par le biote⁵. »

⁴ James Lovelock, *Gaia: A New Look at Life on Earth* (Oxford, Oxford University Press, 1987), p. 9.

Selon cette définition, un organisme vivant est un système de systèmes qui fonctionnent ensemble de manière interdépendante, créant un nouveau système émergent qui devient par la suite un agent à part entière. La biosphère entière est un acteur avec ses propres objectifs et actions. Nous ne sommes pas seulement responsables envers des individus isolés, mais aussi envers cette communion de corps qui composent le système de tous les êtres vivants. Étant donné que nous devons étendre la valeur aux plus petits agents biologiques, alors nous devrions également étendre la valeur inhérente en allant vers le plus grand système qui manifeste une action d'agentivité, qui est la biosphère dans son ensemble. Cela signifie que la somme totale de la vie sur cette planète est elle-même un lieu de valeur intrinsèque.

Les scientifiques prudents ne présentent Gaïa que comme une métaphore ; ils parlent de la biosphère *comme si* elle était la déesse grecque anthropomorphe afin d'encourager des politiques environnementales et des modes de vie plus responsables. Mais beaucoup de gens affirment cette conclusion dans un sens qui est plus que métaphorique. Puisque l'agentivité remonte jusqu'à la biosphère dans son ensemble, nous sommes responsables envers et pour l'ensemble incarné de la vie. Puisqu'elle a une valeur morale, nous avons une obligation morale envers elle⁶. Nous vivons à l'intérieur d'un système qui englobe tout, qui (selon la science) influence d'une certaine manière les parties de cet ensemble. Comme tous les autres agents vivants, nous faisons partie de sa toile unique de vie. Elisabeth Sahtouris appelle cela la *Danse-Terre [EarthDance]*⁷ :

« Toute évolution – du grand cosmos et de notre propre planète en son sein – est une danse sans fin d'ensembles qui se séparent en parties, en des parties qui se rejoignent en de nouveaux ensembles mutuellement cohérents. Nous pouvons le voir comme un motif répétitif en spirale séquentielle : unité → individuation → tension/conflict → négociation → résolution → coopération → de nouveaux niveaux d'unité, et ainsi de suite⁸. »

⁵ J. E. Lovelock, « Hands up for the Gaia hypothesis », *Nature*, 344 (6262), 1990, p. 100-102.

⁶ On peut regretter que les humains semblent pouvoir uniquement concevoir le genre neutre d'une manière mécanique et dépourvue d'agentivité. Il n'est pas nécessaire en principe d'attribuer un genre à une entité afin de la rendre vivante : la reproduction asexuée est courante dans la biosphère (par exemple chez les bactéries).

⁷ Elisabeth Sahtouris, *op. cit.*, p. 4.

⁸ *Ibid.*, p. 24. Une quantité considérable de données empiriques pourrait être citée pour soutenir le modèle Gaïa. Par exemple, Jason Major écrit que « des chercheurs à l'Université de Maryland ont découvert comment identifier et surveiller des composants sulfuriques dans l'environnement marin de la Terre, ouvrant ainsi la voie pour réfuter

Notre responsabilité morale n'est donc pas envers la Terre conçue comme de la matière sans vie, mais envers Gaïa elle-même et tous les systèmes et environnements vivants spécifiques qui la constituent et la soutiennent. Il existe un espoir au-delà des mains humaines et des possibilités au-delà de l'imagination humaine, comme Gaïa interprète et répond aux changements qui se produisent en elle. Gaïa prospère quand des agents conscients et puissants tels que nous, limitent leur consommation pour le bien de l'ensemble et quand nous cultivons les contributions uniques de ces agents dont l'existence est plus précaire que la nôtre. La sécheresse en Afrique n'est pas sécheresse pour les agriculteurs asiatiques, et le cancer dans le corps de votre ami n'est pas un cancer dans le vôtre. Mais toutes les sécheresses et tous les cancers sont internes à Gaïa. Son réseau les englobe tous, son corps les inclut tous, son sort pèse dans la balance dans chaque cas.

Le fait de considérer le réseau de la vie dans son ensemble comme percevant, comme conscient, évaluant et valable suggère qu'il existe une téléologie pour la vie qui dépasse, mais qui peut inclure, l'épanouissement humain. La Terre est notre foyer spirituel. Chacun d'entre nous est un agent parmi les agents, dans des réseaux enchevêtrés et qui se rejoignent et manifestent Gaïa, le plus grand agent vivant, dans lequel nous vivons et nous mouvons et où nous avons notre être. « Nous (...) sommes des êtres vivants à l'intérieur d'un être plus grand⁹. »

Évidemment, ce que j'ai décrit constitue un changement dans la vision du monde. C'est la vision organique du monde défendue dans l'ouvrage *The Universe Story* par Brian Swimme et Thomas Berry¹⁰. Elle exprime aussi ce principe fondamental du dialogue constructif entre science et religion, « l'interaction créatrice mutuelle ». En effet, tout le conflit entre les partisans de Gaïa et leurs opposants pourrait être relu comme une bataille entre la vision du monde ou la « métaphysique » de l'immanence divine et celle de l'être indépendant ou substantiel¹¹.

ou soutenir une hypothèse de longue date selon laquelle notre planète peut être comparée à un seul organisme vivant et autorégulateur – connu également sous le nom de la théorie de Gaïa ». Voir : <https://www.universetoday.com/95183/is-earth-alive-scientists-look-for-an-answer/#ixzz2w5ITpLVJ>

⁹ *Ibid.*, p. 2.

¹⁰ Brian Swimme and Thomas Berry, *The Universe Story*, Harper San Francisco, 1992.

¹¹ John Cobb écrit : « Beaucoup de gens affirment l'immanence, mais peu l'expliquent. L'immanence exige ce que la pensée basée sur la substance considère comme étant impossible, c'est-à-dire que deux choses occupent le même espace en même temps. Par définition, plus ou moins, cela ne peut pas être vrai en ce qui concerne les substances. » Voir note 20 ci-dessous.

En particulier, la science de Gaïa, ainsi interprétée, se rattache à la spiritualité incorporée et incarnée des traditions indigènes. Elle est reliée à *Pratītya-samutpāda* (« Venir à l'existence dans la dépendance ») et la notion d'« interbeing » dans la tradition bouddhiste, avec l'école *advaita* (« non-dualiste ») dans la *Vedānta* hindouiste et avec l'appel chez les Jaïns à ne pas nuire (*ahimsa*) à un être vivant quelconque. Comme l'écrit Stephan Harding :

« Ainsi, les grands archétypes de Gaïa et de l'*anima mundi* qui figurent dans l'âme humaine d'une manière tellement importante, pourraient être préfigurés de façon mystérieuse, non pas dans quelque domaine abstrait loin de ce monde, mais dans les molécules et les atomes qui constituent nos corps palpables et sensibles¹². »

Tout comme Gaïa met mal à l'aise les modèles traditionnels de la biologie, elle met également mal à l'aise certaines théologies traditionnelles. La matière morte et les atomes isolés et peut-être même le concept de la substance elle-même ne suffisent pas pour comprendre un tel monde interdépendant et sacré. Toute théologie en adéquation avec un monde gaïen doit apprendre à élargir des concepts tels que la participation, la réciprocité et l'inhabitation mutuelle (péricorèse) dans de nouvelles directions. Par exemple, dans le passé, le naturalisme et le théisme étaient des opposés dipolaires. Mais maintenant que la distance diminue entre un naturalisme sacré et un divin entièrement immanent, les anciennes dichotomies commencent à disparaître¹³. Par exemple, Jay McDaniel suggère que, lorsque nous entrons dans un lieu désert, « nous entrons dans Dieu même dont le corps est ce lieu désert. Lorsque nos sens rejoignent le sol, l'air, l'eau et le lieu désert, ils rejoignent Dieu¹⁴. »

La métaphysique de l'immanence sans transcendance

Jusqu'où peut aller le théologien en embrassant le divin immanent ? Ma réponse sera : plus loin que nous le pensions... mais pas sans limite. Pour comprendre la distinction, il est utile de regarder les affirmations de l'immanence divine radicale sans aucune transcendance divine. Comme nous le verrons, les défenseurs de « l'immanence sans transcendance » appellent

¹² Stephan Harding, *Animate Earth: Science, Intuition and Gaia*, White River Junction, VT, Chelsea Green Pub. Co., 2006, p. 88.

¹³ Nous nous retrouvons maintenant avec d'un côté une planète vivante, sacrée, interdépendante et en même temps pleinement naturelle, et de l'autre un divin radicalement immanent. Comme nous le verrons, la notion du panthéisme commence alors à jouer un rôle plus central.

¹⁴ Jay B. McDaniel, *Of God and Pelicans*, p. 91.

parfois leur point de vue le panthéisme. Tant que le terme n'est pas regardé comme une preuve de la fausseté d'une position, on peut encore l'utiliser, comme le font les auteurs eux-mêmes dans ces passages¹⁵.

Nous avons vu qu'il est important d'éviter de cautionner un Dieu qui serait absent du monde, un *deus absconditus* qui existerait dans une altérité absolue. Cette vision de Dieu n'est pas adéquate pour donner un sens à l'idée de « Terre sacrée, Vie sacrée ». Mettre l'accent sur l'immanence divine a donc des avantages. Comme le note Michael Levin :

« Mais quel que soit notre point de vue par rapport à l'attitude engendrée par les traditions judéo-chrétiennes (par exemple *Gn* 1, 26-30) envers la nature, il est présupposé par les panthéistes, et non seulement par les panthéistes, que l'« attitude » engendrée par le panthéisme présente des aspects métaphysiquement avantageux¹⁶. »

D'un autre côté, tous les mouvements dans ce sens ne sont pas sans problèmes. Par exemple, Harold Wood *identifie* la relation à la nature et à Dieu : « L'éthique panthéiste a pour but une proximité avec la nature [...] une relation avec la nature [qui est] *équivalente* à la relation des religions traditionnelles avec Dieu. C'est une proximité fondée non pas sur l'imitation, mais sur la communion révérencielle¹⁷. » Mais il est clair que les deux relations *ne sont pas* équivalentes. Le sacré est compris dans des sens très différents selon que l'on parle d'un divin purement immanent ou d'un divin purement transcendant, et par conséquent la relation à lui est également différente.

Il n'est pas vrai non plus que seul le « principe unifiant » puisse « étendre notre notion de communauté morale à d'autres choses vivantes et non vivantes »¹⁸. Comme nous l'avons vu dans l'exemple de Gaïa, la communauté morale peut être étendue là où le lien et l'interrelation sont reconnus comme fondamentaux.

En général, l'erreur du panthéiste est de prétendre que *seule* l'unité complète de toutes choses peut fonder une éthique vibrante. Levine écrit :

¹⁵ Je comprends bien la position qui affirme qu'on devrait rejeter le terme « panthéisme » tout court. Dans plusieurs des grandes religions du monde il existe des écoles qui soulignent que la Terre est sacrée et que toute chose vivante exprime la divinité. Mais dans la plupart d'entre elles on n'utilise pas le mot *panthéisme*, il n'est utilisé que par les opposants. Pour cette raison, il vaut généralement mieux parler de l'affirmation de l'immanence radicale du Divin.

¹⁶ Michael P. Levine, *Pantheism: A Non-theistic Concept of Deity* (Londres, Routledge, 1994), p. 227.

¹⁷ Harold W. Wood Jr., cité dans Michael P. Levine, *op. cit.*, p. 227.

¹⁸ Michael P. Levine, *op. cit.*, p. 233.

« L'éthique du panthéiste, son éthique environnementale et son éthique plus généralement, seront basées métaphysiquement sur l'unité divine. Elle s'appuiera sur le principe unifiant qui traduit un élément commun important. » Wood fait une affirmation semblable : « Parmi les points de vue religieux, le panthéisme est *uniquement* qualifié pour soutenir un fondement pour l'éthique environnementale¹⁹. » Mais, comme je vais essayer de le montrer, ces résultats peuvent également être atteints sans le principe d'unité.

Richard Rohr cherche à expliquer d'où pourrait provenir cette erreur :

« Je pense que les raisons pour lesquelles les chrétiens occidentaux, aussi bien catholiques que protestants, sont si rapidement et facilement portés à accuser le panthéisme, reflètent notre insistance si fortement exagérée en Occident sur la distinction absolue et même la dissonance entre le Créateur et la créature. C'est maintenant très difficile pour beaucoup d'entre nous [...] la coupure et la différence ont été tellement accentuées de tant de façons pendant tant de siècles, par tant de théologie morale, et par tant de personnes qui pensaient qu'ils pouvaient et devaient promouvoir Dieu en rabaisant les créatures de Dieu²⁰. »

En fait, le plus puissant apport de l'immanence divine peut être donné sans nier toute transcendance. Nous pouvons voir « Dieu dans un grain de sable ; et dans une montagne imposante ; et chez un vieil homme estropié ; et dans un acte d'amour ; et dans un événement tragique ». Cela signifie croire « en un Dieu vivant, un Dieu vivant partout », mais cela ne signifie pas que le grain de sable ou la montagne soient tout simplement Dieu. Dans une théologie de l'incarnation, on peut affirmer que « le monde, et toutes ses parties, est finalement une manifestation de Dieu »²¹.

Au-delà de l'immanence pure : Terre sacrée, Vie sacrée

Le premier pas au-delà de la pure immanence est l'ajout du *fondement*. Une réalité qui est fondée n'est pas seulement une couche isolée de la réalité. Rupert Sheldrake, par exemple, soutient que « Dieu est le fondement de notre conscience [*consciousness*] et de notre être. Nos esprits [*minds*] ne sont pas des unités indépendantes qui ont émergé d'une manière ou d'une autre de la

¹⁹ Harold W. Wood, *ibid.*

²⁰ Richard Rohr, dans Andrew M. Davis et Philip Clayton (eds), *Tales of Spiritual Return* (Rhinebeck, NY, Monkfish, 2018). Dans ce paragraphe et le suivant, nous utilisons des éléments de ce livre.

²¹ Matthew Fox, dans *Tales of Spiritual Return*.

matière inconsciente, toutes séparées. Notre conscience est plutôt dérivée de la conscience de Dieu, et nos esprits, et tous les esprits dans la nature, sont liés à la conscience de Dieu comme leur source »²². Teilhard de Chardin le dit d'une manière plus simple : « Dieu se révèle partout, en dessous de nos efforts tâtonnants, en tant que milieu universel. »

La reconnaissance du fondement divin n'est pas en soi une affirmation forte de la transcendance, et pourtant cela va clairement au-delà du principe d'unité évoqué ci-dessus.

L'étape suivante souligne l'immanence de Dieu tout en évitant toute tentative de réduire la réalité de Dieu à la relation de Dieu au monde. Le théologien d'Oxford, Keith Ward, offre un énoncé classique de ce point de vue : « Je ne considère pas Dieu comme un être séparé du cosmos qui peut uniquement interférer là-dedans de l'extérieur. Je pense plutôt à Dieu comme la réalité spirituelle englobante qui est la nature la plus profonde du cosmos lui-même. Mais la réalité de Dieu est évidemment beaucoup plus grande que le cosmos²³. »

Ce point de vue est traditionnellement appelé panthéisme. C'est la théologie du « *dedans* dans un double sens » [*theology of the 'double in'*] : Dieu est dit être interne aux créatures alors que ces créatures sont aussi internes à Dieu²⁴.

Puisqu'il conserve une place pour la transcendance, le panthéisme demeure suffisamment proche des enseignements de la tradition chrétienne sur la relation Dieu-monde. Et pourtant, son affirmation de la présence de Dieu dans le monde est aussi puissante que tout ce que l'on trouve dans le panthéisme. Le théologien juif Brad Artson le dit d'une manière puissante :

« Le panthéisme articule l'idée que l'univers même chante avec le souffle de Dieu, que Dieu est, comme l'a compris l'ancien auteur hébreu, *chei ha-olamim*, la vie même du cosmos. Donc nous vivons et respirons et marchons Dieu [*walk God*] ; et nous tendons la main et célébrons Dieu. En travaillant pour la justice sociale, en pansant les blessures, en pleurant ensemble et en nous réjouissant ensemble, nous faisons Dieu dans le monde [*we do God in the world*]²⁵. »

²² Rupert Sheldrake, dans *Tales of Spiritual Return*.

²³ Keith Ward, dans *Tales of Spiritual Return*.

²⁴ David Griffin, dans *Tales of Spiritual Return*.

²⁵ R. Bradley Artson, dans *Tales of Spiritual Return*.

Dans ce passage, le rabbin Artson utilise Dieu comme verbe : « nous faisons Dieu dans le monde ». Puisque Dieu est « la vie même du cosmos », on n'isole pas l'humanité comme étant la seule *imago Dei*, la seule réalité semblable à Dieu. La sacralité est transférée à tout ce qui est touché par le souffle de Dieu.

Conclusion

Les mots « Terre sacrée, Vie sacrée » dans mon titre représentent l'appel à une théologie écologique. Aucune théologie écologique ne peut exister sans un accent fort mis sur l'immanence du divin. La source la plus puissante de sacralité dans le monde réside dans l'affirmation, comme le dit Andrew M. Davis, que « le monde reste en Dieu et Dieu reste dans le monde comme sa source d'animation la plus profonde »²⁶.

L'immanence est indispensable. Mais il ne s'ensuit pas que le divin doive être immanent sans reste, comme le prétendent les panthéistes. Nous affirmons que Dieu est pleinement immanent : immanent à la fois dans l'étendue (toutes choses) et immanent dans la plus grande profondeur. Aucun objet ni aucune action n'existent sans être immergés dans l'Esprit comme un poisson est immergé dans l'eau. Et pourtant, comme le montre le panenthéisme, Dieu peut être transcendant en même temps.

L'enseignement de l'Incarnation aide à exprimer cette idée dans la tradition chrétienne. L'Incarnation signifie que Dieu peut être trouvé en toute chose ; et chaque fois que Dieu est trouvé dans une chose, cela devient une réalité sacrée. Chaque sacrement exprime un aspect du monde qui, par la présence de l'Esprit, devient aussi signe et symbole de la relation intime de Dieu avec le monde. En reconnaissant la présence de Dieu, ils aident aussi à rendre le monde sacré.

Le panenthéisme, comme je l'ai soutenu, fournit la base pour une théologie authentiquement écologique. Comme l'écrit Matthew Fox :

²⁶ Andrew M. Davis, dans *Tales of Spiritual Return*. Il continue : « En tant que position théologique, le panenthéisme – le point de vue selon lequel la réalité divine serait *inclusive* et également *immanente à l'intérieur* du monde – fait beaucoup pour ré-enchanter notre vision de la nature et notre participation à cette nature comme *lieu désert* divin. Contrairement aux critiques écologiques de la théologie populaire, le panenthéisme est une position alternative du *lieu désert divin* [*divine wilder/ness*] qui nous appelle à ré-imaginer les attributs et l'activité divine et par conséquent la nécessité de notre propre action éthique dans et pour le monde. »

« Le panenthéisme réaffirme le caractère sacré de toute chose, la capacité Divine d'être en toute chose [*the Divine in-ness in all things*], la présence de Dieu en toute chose, la création (*basileia*) en tant que “ royaume ou règne de Dieu ”. Retrouver la sacralité de tous les êtres allant des forêts aux océans, des fleuves aux ours polaires, des aigles aux tigres, c'est retrouver une relation perdue avec la sainteté de l'être [...] Le théisme éloigne le Divin du reste de la nature. Le panenthéisme les réunit. »

La transcendance interne à l'immanence dans l'économie du sens et du salut en christianisme

Christophe Boureux¹

1. En théologie contemporaine l'immanence ne s'oppose pas à la transcendance

Le *Grundaxiom* de Karl Rahner fournit en théologie chrétienne une porte d'entrée privilégiée à l'articulation immanence/transcendance. Cet axiome permet de synthétiser en une unique formule le sens traditionnel de la doctrine de la Trinité. Rahner emploie le concept d'immanence en l'opposant non pas à la transcendance mais à l'économie. Il écrit :

« Si nous considérons le développement effectif de la doctrine de la Trinité au stade de sa révélation progressive et à celui de la réflexion théologique sur ce mystère révélé, si nous réfléchissons avant tout sur le moment indépassable de cette révélation, donné dans le Nouveau Testament lui-même, nous pouvons sans doute dire ce qui suit : en se communiquant lui-même absolument à la créature, Dieu s'est communiqué de telle sorte que la Trinité 'immanente' devient la Trinité de 'l'économie du salut' et donc aussi inversement que la Trinité 'économique' de Dieu, éprouvée par nous, est déjà la Trinité immanente. Autrement dit, la Trinité qui nous apparaît dans la manière d'agir de Dieu envers nous est déjà la réalité de Dieu, tel qu'il est *en* lui-même : Dieu en trois personnes². »

Cette explicitation du mystère trinitaire n'est pas originale au sens où Rahner serait le seul à la formuler. On la trouve chez le théologien orthodoxe néo-palmitique Jean Meyendorff³ et chez Karl Barth, qui, dans sa *Dogmatique*, écrit : « À l'unité interne du Père, du Fils et de l'Esprit, correspond leur unité externe. L'essence et l'action de Dieu coïncident en effet⁴. » Cette distinction entre immanence et économie a cours en théologie chrétienne depuis Tertullien (155- 220, il fut le premier auteur latin à employer

¹ Christophe Boureux est professeur à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Lyon.

² Karl Rahner, « Le concept du mystère dans la théologie catholique », dans *Écrits théologiques VIII*, Paris, DDB, 1967, p. 99.

³ Jean Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Les Éditions du Seuil, 1959 (ndlr).

le mot *trinitas* comme terme technique). Dans l'*Adversus Praxean* (vers 213) il explique la compatibilité entre l'Unité et la Trinité en Dieu, en faisant ressortir l'unicité des trois dans leur substance et leur origine. Il utilise le terme *persona* pour désigner le Père, le Fils et le Saint Esprit, contre le modalisme de Praxéas qui identifiait le Père au Fils subissant la Passion. Il écrit : « La Trinité, en procédant du Père par degrés combinés et conjoints ne trouble aucunement la monarchie, tandis qu'elle sauvegarde l'état de l'économie. » (*Adv. Prax.* 8) La Trinité économique désigne le Dieu trinitaire dans son plan de salut qui le révèle. La Trinité immanente désigne le Dieu trinitaire tel qu'il est en lui-même. K. Barth, quant à lui, précise en ce sens :

« Tout ce que nous disons de Dieu, toutes les propriétés que nous lui attribuons, se réfèrent à ses actions. Donc : pas à son essence en soi. Quoique l'action de Dieu coïncide avec son essence, il est nécessaire et important de les distinguer, afin de nous souvenir que cette action est grâce, libre décision divine et qu'ainsi tout ce que nous pouvons savoir de lui, c'est ce qu'il veut bien nous faire connaître et parce qu'il le veut. Dieu se donne à l'homme entièrement dans sa révélation. Mais il ne devient pas la propriété de l'homme. Il demeure libre tandis qu'il agit, tandis qu'il se donne⁵. »

Rahner de son côté insiste sur le fait que cette manière pour l'axiome de désigner Dieu indique en lui « le fondement incompréhensible de l'existence transcendante de l'homme » parce que l'axiome signifie aussi bien la proximité de Dieu à l'homme que son intangible mystère sacré « son infinie distance et son absolue proximité » qui renvoient à la « profondeur spirituelle de notre existence [...] et] à la concrétude de notre histoire corporelle »⁶.

Ce rappel théologique nous montre qu'opposer totalement immanence et transcendance ne va pas de soi et n'a pas lieu d'être en régime de pensée chrétienne. En effet, avec le *Grundaxiom* nous comprenons que l'immanence s'oppose à l'économie (et non à la transcendance) comme l'essence à l'action, et que la transcendance est interne à l'immanence de Dieu comme à celle des créatures. Barth évoque cette transcendance interne à l'immanence sous la modalité de la liberté *absolue* de Dieu dans son auto-donation à l'homme. Dans l'essence immanente de sa Trinité, Dieu conserve l'inatteignabilité qui caractérise sa transcendance. Rahner désigne cette transcendance interne à Dieu comme mystère sacré, c'est-à-dire par le caractère insaisissable et

⁴ Karl Barth, *Dogmatique*, Premier volume, *La doctrine de la parole de Dieu - Prolégomènes à la Dogmatique*, tome premier, fascicule 2, Genève, Labor et Fides, 1953, p. 72.

⁵ *Id.*

⁶ Karl Rahner, *Traité fondamental de la foi*, Paris, Le Centurion, 1983, p. 162.

incompréhensible de Celui qui est le ce-à-partir-de-quoi l'homme et les créatures existent, et leur ce-vers-quoi ultime. Paul Tillich parle de cette transcendance dans l'immanence en termes de fondement et d'abîme du sens : ce qui nous porte et donne sens à notre existence et au monde est en même temps ce qui ne cesse de se dérober à notre tentative d'en ressaisir la signification totale. Dans le respect du principe d'identité, Tillich identifie l'être à l'Inconditionné insaisissable en sa totalité et cependant *telos* de la préoccupation ultime.

On peut donc affirmer que la relation dialectique entre immanence et économie dans la formulation contemporaine de la tradition chrétienne conduit à placer la transcendance à l'intérieur de l'immanence et à abandonner la notion de transcendance absolue au profit d'une transcendance relative. Cette idée de transcendance relative découle et se définit à partir d'une transcendance comprise comme relationnelle sur la base d'une compréhension trinitaire de Dieu. À partir de l'économie du salut révélant le Christ, il s'agit de comprendre qu'en Dieu la relation est constitutive de l'essence de son être. Cela nous conduit à abandonner l'idée d'une transcendance absolue au profit d'une transcendance relative-relationnelle. Il y a des différences en Dieu et celles-ci découlent de son être relationnel.

2. Une généalogie historique de l'opposition entre immanence et transcendance en théologie

Cet abandon de l'idée de transcendance absolue (solitaire) en Dieu entraîne *de facto* l'abandon de la transcendance avec ce qui n'est pas Dieu, à savoir le monde de la science. Cela ouvre la possibilité de rendre compte à nouveaux frais de l'articulation harmonieuse entre démarche croyante et démarche scientifique. En effet, l'opposition entre science et religion s'identifie à celle entre immanence et transcendance comme la difficile ou impossible rencontre de deux approches du réel. La science s'occupant de l'immanence et la religion de la transcendance. Nous avons hérité de l'affrontement entre science et religion et donc entre immanence et transcendance par la tournure qu'a prise l'odyssée de l'esprit induite par la querelle des universaux en Occident.

L'affrontement entre les deux écoles théologiques du réalisme (thomiste) et du nominalisme (scotiste) s'est soldé par la victoire de ce dernier dans l'épanouissement de la science occidentale et la victoire du premier dans la persistance du christianisme comme ciment de l'appartenance communautaire dans les sociétés occidentales. Mais le sentiment d'appartenance est impuissant

devant la capacité dissolvante de la raison scientifique et l'efficacité de la théorisation scientifique est incapable de se commuer en force d'action sociale structurante et unifiante.

À la suite de la victoire du nominalisme nous vivons dans une société faite d'individus qui tirent leur identité de leur singularité et qui sont liés plus par des rapports de coopération et de compétition, que par une participation qui fonderait *in principio* une communauté comme unité substantielle. Le nominalisme a favorisé un affrontement des volontés et une lutte pour la reconnaissance de l'autorité propre, là où le réalisme, en percevant une identité du savoir et de l'être en dépit de la séparation que nous en éprouvons, recherchait davantage l'assise d'un bien commun parce qu'universel. Il s'ensuit avec le nominalisme une distinction entre société et communauté : la société repose sur des intérêts communs dont les membres collaborent ou rivalisent selon les circonstances mais entre lesquels, il n'existe pas de lien essentiel. Avec le nominalisme nous ne nous connaissons que par les mots, autant de signes qui permettent seulement de communiquer et d'avoir des activités communes. Nous ne nous connaissons pas par participation (empathie) mais par perception sensible. Il en découle qu'on ne peut connaître que ce qui est donné par les sens, le reste étant irrationnel. Dieu ne tombe pas sous les sens, et nous ne pouvons le connaître directement, nous n'en recevons que des reflets qui ne permettent aucune certitude, mais apportent un plus ou moins fort degré de probabilité. La foi est le moyen de connaître Dieu et elle est la garantie de tout ce qui est considéré de son côté par la science comme irrationnel puisqu'insaisissable par les sens : les qualités secondes des étants. La science ne connaît que les qualités premières des étants.

Soit l'on considère que la réalité est un continuum harmonieux auquel notre esprit participe au même titre que les objets qu'il rencontre et alors sa participation au tout du réel le met en position de participer à la connaissance que Dieu peut en avoir. L'intelligence est alors le moyen privilégié d'entrer dans les voies de Dieu. Soit l'on considère que la réalité n'est constituée que de réalités *sui generis* dont la connaissance ne renvoie qu'à elles-mêmes. Dieu ne peut alors être connu qu'à partir de ce qu'il dit de lui-même. Ainsi Dieu ne peut être connu que par la Révélation et la foi, et non par la raison qui produirait son concept. On parlera d'un positivisme nominaliste : il place face à face la pure réalité religieuse et les savoirs critiques humains, sans qu'un accord entre les deux soit possible. Cette ruine de la synthèse harmonieuse thomiste conduit à une juxtaposition des régimes humains et divins du savoir : cette dévalorisation de la raison favorisera l'orientation de la science vers l'expérimentation et l'observation, avec pour contre-partie un fidéisme

individualiste. En effet, s'il n'existe que des individus objets et pas d'universaux, il n'y a pas de parenté existant entre différentes choses, seuls les objets particuliers sont réels. L'homme n'existe pas, n'existent que des individus. Dieu est *l'ens singularissimum*, l'être le plus unique. Il se distingue de tous les individus ; il les contemple et ils le contemplent dans sa transcendance absolue. Dieu n'est plus au centre de toutes choses, mais il est en un lieu particulier, il est extérieur aux êtres, on ne peut le percevoir par l'intérieur des êtres, par leur structure ou leur place dans l'ordre divin du monde. Il n'est plus question de l'unité de toute chose en Dieu, mais de la pluralité infinie du réel dépourvu de centre unificateur. Dieu centre-principe du monde (nulle part et partout) pour les réalistes, est passé en un lieu particulier loin de tous les autres objets qui eux-mêmes sont devenus indépendants. Dieu connaît les choses de l'extérieur : ce mode de connaissance qui se propage à l'homme s'oppose au réalisme mystique d'une participation commune de tous les êtres à un universel commun. En affirmant la transcendance de Dieu, sa sortie du monde d'ici-bas, on libérait ainsi le monde fini de la présence de Dieu et cette posture a contribué à sa désacralisation ou à son désenchantement⁷. Le monde présent et les entités qui le constituent et y habitent ont ainsi pu être « mis à la question », disséqués, sans porter atteinte à la trace de Dieu qu'ils contenaient. L'investigation scientifique a été rendue possible par la profanisation du monde, sa mise à distance de Dieu puisqu'en l'interrogeant et en discernant les mécanismes on n'attentait pas à l'honneur de Dieu.

Le nominalisme a stimulé indirectement la production du savoir du monde fini par lui-même en libérant l'autonomie de l'esprit humain, en l'émancipant de la tutelle de sa participation à la science divine. La métaphysique de la **volonté** nominaliste (franciscaine) a supplanté la métaphysique de la **raison** (dominicaine). Dieu, dans le nominalisme, soutient le monde par sa volonté seule et non par sa raison qu'il partage avec les autres créatures raisonnables (anges et hommes surtout). Le nominalisme fait une distinction très importante en redéfinissant les notions de puissance divine. Duns Scot pose la distinction (que reprendra Ockham en la critiquant) entre *potentia Dei absoluta* et *potentia Dei ordinaria*. La puissance ordonnée est identifiée à l'ordre effectif du monde voulu par Dieu ; la puissance absolue désigne l'ensemble des choses que Dieu aurait pu faire mais n'a pas faites, et qu'il pourrait encore faire s'il le voulait. Le nominalisme reprend l'affirmation d'Augustin selon laquelle la volonté de Dieu est la cause première et suprême de tous les phénomènes et de

⁷ C'est ce qui permet à Hans Blumenberg de justifier sa thèse de la nouveauté des temps modernes (*Die Neuzeit*) dans *La légitimité des Temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999.

tous les mouvements corporels (*De trin.* 3, 4, 9). Dieu n'est pas prisonnier de sa propre action, il est libre, et il est vain de prétendre déterminer sa volonté d'aucune manière, c'est-à-dire par des raisons. Ainsi la toute-puissance de Dieu qui prédestine n'est pas sujette à démonstration sur la base de la connaissance naturelle.

Duns Scot se demande : Dieu peut-il tout ? Ou bien sa puissance est-elle limitée de quelque façon (par les lois de la nature par exemple) ? Qu'est-ce qui s'impose à Dieu avec la force d'une évidence (dans le *De ordinatio*, distinction 44 du livre I) ? Dieu pourrait-il faire les choses autrement que ce qu'il a ordonné ? Pour Duns Scot la *potentia divina* fonde souverainement tout ordre des choses et toutes lois. Il n'y a qu'une chose qui ne soit pas apparemment soumise à la puissance divine, c'est l'essence divine : Dieu peut tout sauf ne pas vouloir être Dieu. Pour Duns Scot, toute théologie est strictement dépendante de la Révélation divine. Si Dieu use de la raison, c'est soit à partir d'une évidence rationnelle (les premiers principes de la raison théorique et pratique), soit à partir des prémisses révélées, de soi inaccessibles à l'intellect humain naturel mais gracieusement mises à notre portée par la libéralité divine. La Révélation est ontologiquement liée à la différence radicale qui sépare le Créateur de sa créature humaine (comme l'être infini en acte est différent de l'être fini) et cette première différence est marquée par la nécessité. L'existence d'une doctrine révélée est historiquement liée à notre état de *viator*, de pèlerin situé dans une histoire concrète du salut où la personne du Christ occupe un point focal. Le Christ par sa volonté toute-aimante obéit en se donnant librement à la volonté toute-puissante de Dieu qui crée et ordonne. Pour Duns Scot, le *doctor subtilis*, la théologie est une *scientia practica* qui nous indique – dans l'exemple du Christ – et nous fait comprendre le terme du voyage (*beatitudo* ou *fruitio*) et aussi les moyens d'y parvenir par les actes humains méritoires, non pas intrinsèquement méritoires, mais acceptés par Dieu dans sa toute-puissance. En Dieu il y a un lien nécessaire entre toute-puissance et liberté. Dieu peut absolument et réellement tout, de manière infinie, puisqu'il est *l'ens infinitum* en acte. Excepté ce qui concerne la relation qu'il entretient avec sa propre essence divine, il n'y a pas nécessairement équivalence entre ce que Dieu peut (absolument parlant, *de potentia absoluta*) et ce qu'il veut (de fait, à nos yeux, *de potentia ordinata*). Cette distinction sauvegarde entièrement la liberté divine dans son action à l'égard de ce qui n'est pas lui. En Dieu, cette distinction est “ réelle-en-tant-que-possible ”, en revanche pour nous – *in statu viatoris* – elle est réelle. Notre reconnaissance de l'action de la puissance de Dieu à notre égard n'est pas absolument nécessaire, mais elle est toujours liée à un acte de foi et d'amour,

lui-même conditionné par la grâce divine. Sans la foi et la grâce, nous pourrions donc en rester à une simple perception de la *potentia Dei ordinata*, de fait, mais sans pouvoir la mettre en relation avec la *potentia Dei absoluta* que nous sommes pourtant capables de concevoir intellectuellement. Sans la foi nous sommes dans l'immanence, mais par elle la transcendance absolue de Dieu se révèle à nous. La théologie est centrée sur le mystère de la liberté du Christ. Ainsi le donné biblique qui nous révèle le Christ est pour Duns Scot une expression objective de la volonté divine normative, elle crée une nécessité : on ne peut pas ne pas vouloir faire ce que demande celui qu'on est naturellement tenu d'aimer.

Le nominalisme défait ainsi tout ce que Thomas d'Aquin avait posé comme capacité de la connaissance philosophique à prouver et réfuter en matière de théologie. On passe ainsi de la primauté de l'intellect à celui de la volonté, un déplacement s'opère d'une forme de réflexion chrétienne (théologie), où l'esprit cherche à comprendre par des raisons fondées sur la foi véritable, la nature de Dieu, à une forme de théologie où l'esprit s'attache principalement à l'amour de Dieu. Il est compréhensible que le nominalisme soit apparu au sein d'une spiritualité franciscaine plus affective et soucieuse d'assurer à la foi son autonomie par rapport aux réalités du monde, alors que le réalisme thomiste est fondé sur une spiritualité de la parole située *in medio ecclesiae et mundus*. Avec le nominalisme, il n'est plus question de l'unité de toutes choses en Dieu (holisme du principe d'identité du réalisme) mais d'une distinction tranchée entre le monde tel qu'il est et que nous pouvons scientifiquement analyser et connaître dans son immanence et le monde tel que Dieu aurait pu le faire et qui demeure peut-être encore dans la liberté de sa transcendance absolue. Descartes et Leibniz chacun à leur manière sont dans cette logique lorsque le premier affirme que Dieu aurait pu créer des montagnes sans vallée⁸ et le

⁸ On condense ici un passage de la cinquième méditation sur la preuve de l'existence de Dieu et un autre de la lettre à Mersenne du 27 mai 1630. Le premier texte est le suivant : « Car ayant accoutumé dans toutes les autres choses de faire distinction entre l'existence et l'essence, je me persuade aisément que l'existence peut être séparée de l'essence de Dieu, et qu'ainsi on peut concevoir Dieu comme n'étant pas actuellement. Mais néanmoins, lorsque j'y pense avec plus d'attention, je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits, ou bien de l'idée d'une montagne l'idée d'une vallée ; en sorte qu'il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un Dieu (c'est-à-dire un être souverainement parfait) auquel manque l'existence (c'est-à-dire auquel manque quelque perfection), que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée. » (p. 312). Le second est : « Vous demandez aussi qui a nécessité Dieu à créer ces vérités ; et je dis qu'il a été aussi libre de faire qu'il ne fut pas vrai que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence fussent égales, comme de ne pas créer le monde. Et il est certain que ces vérités ne sont pas plus

second que Dieu a créé le meilleur des mondes possibles, celui dans lequel la proportion de mal inévitable par rapport à la bonté divine est optimisée.

Le *Grundaxiom* de Rahner et ses déclinaisons barthienne et tillichienne s'inscrit dans l'héritage de la querelle des universaux avec ses conséquences dans l'évolution de la pensée occidentale que je viens de rappeler. Cet itinéraire historiquement contingent de la pensée occidentale est marqué par la position en transcendance de la liberté absolue de Dieu et de son vis-à-vis immanent qu'est la liberté de la recherche scientifique sur les choses du monde. S'il en va ainsi dans la culture principalement influencée par le christianisme, nous savons que dans les pays influencés par la religion et le pouvoir issus de l'islam cela n'est pas le cas. La liberté absolue de Dieu transcendant lui permet de dominer le monde et ses lois. Les lois de l'immanence ne sauraient remettre en cause sa toute-puissance car les causes secondes sont aussi entre ses mains. La raison (humaine et divine) est au service de la vérité de sa révélation. La transcendance divine se manifeste dans « les miracles scientifiques du Coran » (au premier rang desquels figure l'illettrisme de Mahomet) qui contient en germe toutes les vérités scientifiques de la nature et de la société. En toute rigueur de termes, une vérité, une loi, un comportement qui semble s'éloigner ou s'opposer à ce qui est écrit dans le Coran est à rejeter. Concrètement le musulman vit dans le monde du XXI^e siècle tel qu'il est grâce aux interprétations autorisées (les *hadiths*) des instances religieuses. Cette vision réductrice de la pensée musulmane que des penseurs et scientifiques musulmans cherchent eux-mêmes à surmonter, montre la possibilité d'un chemin de pensée allant de l'affirmation de la liberté absolue et transcendante de Dieu à l'immanence du monde qui n'est pas celui qu'a emprunté la science occidentale chrétienne bien qu'il trouve son point de départ dans un postulat proche du nominalisme.

3. Penser la transcendance dans l'immanence comme économie du salut en régime de sacramentalité

Nous ne pouvons plus opposer une métaphysique de la raison (*réalisme* de la religion signifiant la double appartenance au monde de l'ici-bas et de l'au-delà) à une métaphysique de la volonté (*nominalisme* de la science signifiant la puissance de transformer le monde d'ici-bas) car nous avons perdu la raison et la volonté. Les ordinateurs sont devenus plus rationnels et plus efficaces que les humains. L'intelligence et la mémoire ont changé de camp en émigrant du

conjointes à son essence que les autres créatures. » (p. 938) ; dans René Descartes, *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1953.

cerveau humain aux ordinateurs. De même, la toute-puissance est passée de Dieu à l'homme dans l'anthropocène. L'homme a acquis la *potentia ordinata* qui lui permet de configurer les entités du monde de manière artificielle (non naturelle) mais il a aussi acquis la capacité que Duns Scot attribuait à Dieu dans sa *potentia absoluta*, à savoir qu'il y a une chose que Dieu ne peut pas ne pas vouloir, c'est d'être Dieu. L'homme est parvenu à une *potentia absoluta* équivalente, à savoir qu'il lui est possible de vouloir ne pas être ce qu'il est, grâce à sa capacité à se supprimer totalement depuis Hiroshima. Cette volonté de se détruire n'est pas une victoire de la volonté mais son échec, dans la culture technicienne qui est inéluctablement la nôtre. En effet, dans ce cadre règne l'impératif : « tu peux donc tu dois » : ce qu'il est possible techniquement de réaliser, il est certain que quelqu'un le voudra et le fera. Ainsi la volonté est prise dans un cercle pernicieux et suicidaire.

Avec le *Grundaxiom* et pour que la conception de la transcendance de Dieu ne disparaisse pas totalement de l'horizon de préoccupation humain fondamentalement dominé par la culture scientifique, nous devons nous demander comment penser, au-delà de nos auteurs mais avec les ressources inexploitées qu'ils nous laissent, l'articulation entre transcendance et immanence qui puisse surmonter l'opposition entre réalisme et nominalisme qui a alimenté le différend entre sciences et religions.

Hans Jonas dans sa célèbre conférence *Le concept de Dieu après Auschwitz* (1984) réfléchissait sur l'articulation des trois attributs de Dieu : sa toute puissance, sa compréhensibilité ou omniscience, et sa bonté. Pour Hans Jonas, il faut reconnaître que Dieu s'est dépouillé de sa puissance en entrant en relation avec le fini, il a renoncé à sa propre invulnérabilité. On ne peut croire qu'en un Dieu dont nous savons et comprenons qu'il est juste et bon. Or, si nous ne pouvons croire et penser la transcendance de Dieu ni par la raison ni par la volonté, c'est donc par le biais de la révélation de sa bonté que nous y parviendrons. C'est dans l'économie du salut et par son opérateur essentiel qu'est la sacramentalité que la bonté de Dieu nous est révélée. En effet, la sacramentalité comme fusion d'une parole et d'un acte personnels est une pratique à la conjonction de l'immanence et de la transcendance. Cette conjonction se déploie dans trois registres.

1) En posant que l'économie, à savoir l'action salvatrice de Dieu dans le monde, révèle l'essence de Dieu, il en découle que sa transcendance s'accomplit **dans** l'espace et le temps sans être déterminée **par** l'espace et le temps.

2) En affirmant que le mystère inconnaissable de Dieu se révèle à un autre que lui, il en découle que la transcendance se manifeste dans la conscience du **Soi** et du **Non-Soi**.

3) En affirmant que l'abîme du sens insaisissable est concomitamment la fondation de tout sens possible, il en découle que la transcendance est à la fois **normative et objective**, idéale et matérielle pour l'humain qui habite un **biotope langagier**.

(1) *La transcendance s'accomplit dans l'espace et le temps*

Le fait que Dieu soit, comme Barth l'affirme, « maître » du temps heurte la rationalité *réaliste* et ensuite kantienne qui a fait du temps une *condition a priori de la sensibilité*. Le fait que Dieu soit absolument selon le *Grundaxiom* dans le temps heurte tout autant une perspective scientifique issue du *nominalisme*. Il en va ici du temps comme de l'espace conçus tous les deux à l'intérieur de limites infranchissables. Dans cette perspective, la transcendance de Dieu c'est l'au-delà de ces limites : temporelles pour dire le Dieu éternel, et spatiales pour dire le Dieu qui est aux cieux. L'immanence c'est ici le temps dans ses limites et dans son passage de l'une à l'autre, et l'espace enclos sous la ligne d'un horizon fixée par des coordonnées cartésiennes. Or, dans la perspective de l'analogie de la vie qui est en profondeur celle de la Bible et de l'économie du salut, les limites ne sont pas données préalablement mais déterminées par le vivant lui-même. En reprenant la théorie de Uexküll et en l'appliquant au Vivant qu'est Dieu (cf. par ex. *Jn 6, 57*) on peut avec lui soutenir qu'« il n'existe pas d'espace indépendant des sujets »⁹ et « alors que nous disions jusqu'à présent : sans le temps, il ne peut y avoir aucun sujet vivant, nous devons dire dorénavant : sans un sujet vivant, il ne peut y avoir aucun temps »¹⁰. À l'intérieur de ce temps et de cet espace, c'est la performance actancielle qui rend certain et qui confère un savoir. Ainsi, c'est l'agir salvateur de Dieu qui détermine, comme le dit le *Grundaxiom*, sa transcendance à l'intérieur de son immanence : Dieu crée en lui-même le temps et l'espace dans lequel il se donne à sa créature. En identifiant l'économie (l'agir salvateur) à l'immanence, nous comprenons que le Vivant détermine son espace et son temps : il ouvre pour sa créature son propre temps (*aion*) et son propre espace (*chora*) et le leur donne. Ainsi la créature est dès toujours en Dieu. De la sorte, la transcendance que la créature elle-même

⁹ Jakob von Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, Paris, Payot & Rivages, 2010, p. 71.

¹⁰ Jakob von Uexküll, *op. cit.*, p. 45.

produit, c'est, dès toujours, le fait de se séparer de sa condition de créature (ou ce que saint Irénée ou saint Athanase appelaient sa nature). Elle projette un monde en dehors de son état de créature vivante, un au-delà idéal abstrait, un ailleurs. Elle se pense alors en dehors d'elle-même à la manière de celui qui voudrait regarder son ombre sans lui. La transcendance est alors une immanence sans économie (et on peut dire sans sollicitude).

En suivant la pensée de Michel Henry, la biologie ne sait pas et ne peut saisir ce qu'est la vie vivante car elle l'enferme dans un déterminisme borné par la logique même de la science moderne. La biologie comme science n'a affaire qu'à l'idée de vie, ne cherchant pas et ne pouvant pas se placer dans la perspective du vivant qu'elle étudie en le mettant à distance. La célèbre gravure de Camille Flammarion montrant l'homme de la modernité passant la tête à travers l'orbe céleste illustre bien cette conception moderne de l'au-delà (la transcendance) devenu accessible à l'homme qui a supplanté Dieu – mis à mort – dans sa compréhension et sa maîtrise des mécanismes internes du réel. Le passage de l'alchimie à la chimie coïncide historiquement au XV^e siècle avec la conscience que la matière n'est plus porteuse d'aucune vie, c'est-à-dire d'aucune détermination de son agir propre. Dieu s'est absenté de la matière, et l'étude de celle-ci n'est plus assortie d'une crainte révérencielle que seul l'au-delà et l'ailleurs, c'est-à-dire la mort, suscitent maintenant. Elle n'a plus, comme aucune créature, ni temps ni espace propres.

Si l'on considère, au contraire, que la transcendance n'est pas l'au-delà, l'ailleurs de l'immanence, alors le créé a son temps et son espace propre, il détermine lui aussi sa propre transcendance à l'intérieur de son immanence. De même qu'un bâtiment détermine son espace architectural ou qu'une musique détermine sa temporalité, le créé détermine son espace et son temps pour lui-même, sans bornes. L'ailleurs de cet espace et le sans-temps de ce temps se trouvent dans le refus de sa nature propre, dans le refus de la genèse de son soi. Mais par contre, la transcendance qui s'ouvre dans l'immanence c'est le mystère même de la fécondité du réel et la reconnaissance de l'impossibilité de se résoudre en savoir de soi-même. C'est parce que l'immanence est transie ou habitée d'efficacité, d'économie, c'est-à-dire de gestion saine et de sollicitude, qu'une transcendance en émerge. La transcendance est le produit de l'agentivité interne de l'immanence et en ce sens de sa sacramentalité. Une transcendance apparaît **dans** l'espace et **dans** le temps, et non pas comme leur opposé.

(2) *La transcendance se manifeste dans la conscience du Soi et du Non-Soi*

Le second registre dans lequel l'articulation entre l'immanence et la transcendance apparaît est celui qui décline la notion d'altérité. Dans la Trinité, l'économie révèle les trois qui sont en Dieu. Le christianisme confesse qu'il y a une pluralité en Dieu : les trois figures divines ne sont pas interchangeables puisque leur manière d'être est irréductible. Le Père seul est Père, il a un mode d'existence que ne connaît pas le Fils (cf. *Mt 24, 36* : “ Mais ce jour (de l'avènement du Fils de l'homme) et cette heure nul ne les connaît, ni les anges des cieux, ni le Fils, personne sinon le Père et lui seul. ”) Le Fils n'est pas l'Esprit saint et ne peut le devenir, il y a une incommunicabilité des personnes divines, même si l'on doit tenir qu'il y a une communication et une communion en Dieu, ce que l'on traduit en disant qu'il y a une procession en Dieu : le Fils procède du Père et l'Esprit procède du Père et du Fils (*Filioque*). Il ne s'agit pas de la répétition d'un identique contenu (sinon on tombe dans le trithéisme) mais d'un ordre relationnel : la différence en Dieu est la condition de la communion et de la communication en Dieu et de Dieu. La vie de Dieu n'est pas un rapport narcissique à soi, elle est extase ou excès : chaque figure n'existe que dans son rapport aux autres. La symbolique trinitaire repousse donc l'image de la contemplation narcissique comme idéal de la perfection chrétienne, du face à face se suffisant à lui-même : elle ouvre au contraire à une perfection par l'autre. Dieu est celui qui suscite des différences par son Esprit qui est don, amour, souffle. Dieu, parce qu'il est communion des différences, engendre à la différence et se compromet avec autrui. La compromission de Dieu avec notre histoire se manifeste dans l'Incarnation et le don de l'Esprit Saint : le monothéisme n'est pas un déisme. Là où le déisme ne marque que l'altérité divine, le monothéisme trinitaire exprime la venue, la compromission de Dieu avec les hommes. Il en résulte que la transcendance judéo-chrétienne n'est pas cosmique, ni spéculative mais éthique. Dieu franchit de sa propre initiative la distance qui le sépare de l'homme sans supprimer la différence qui les distingue (la divinisation de l'homme n'est pas la suppression de son humanité mais la réception parfaite, sans entraves, de la vie de Dieu). La différence de l'Infini et du fini est une non-indifférence de l'Infini à l'endroit du fini de telle sorte que l'homme développe son humanité en fonction de la manière dont il accueille et comprend la divinité de son Dieu.

Le véritable individu humain c'est celui qui a traversé la solitude et ce qu'il découvre au-delà de la solitude c'est la présence d'une relation transindividuelle qui fait de lui une personne, un être de relation. Gilbert Simondon parle en ce sens d'un « processus d'individuation ». Il écrit :

« La véritable philosophie première n'est pas celle du sujet, ni celle de l'objet, ni celle d'un Dieu ou d'une Nature recherchés selon un principe de transcendance ou d'immanence, mais celle d'un réel antérieur à l'individuation, d'un réel qui ne peut être cherché dans l'objet objectivé ou dans le sujet subjectivé, mais à la limite entre l'individu et ce qui reste hors de lui, selon une médiation suspendue entre transcendance et immanence¹¹. »

L'individu, qu'il soit humain ou non-humain est pour Simondon le résultat provisoire du processus d'individuation à partir d'une réalité qu'il appelle transductive, c'est-à-dire qui n'est ni inductive ni déductive. Cette réalité transductive produit dans des conditions favorables mais contingentes (que l'on ne peut donc ni induire ni déduire avec nécessité), l'individu qui n'est ni un être substantiel comme un élément, ni un pur rapport, mais la réalité d'une relation métastable. Le vivant est comme un cristal qui maintiendrait autour de lui et dans sa relation au milieu une permanente métastabilité. Ce vivant peut être doué d'une vie indéfinie, comme dans certaines formes élémentaires de la vie, ou au contraire limité dans son existence parce que sa propre structuration s'oppose au maintien d'une permanente métastabilité de l'ensemble formé par l'individu et le milieu. L'individu est donc un Soi en constante altération avec un non-Soi dont il se nourrit ou avec lequel il cohabite dans un rapport de force et de coopération. Simondon prend l'exemple des substances acides de l'estomac qui cependant ne le détruisent pas. La limite entre l'organisme, Soi, et les substances acides, Non-Soi, n'est donc une ligne de démarcation imperméable mais un processus constant, un état métastable d'où procède l'individuation qui maintient le Soi-individu dans l'existence.

On peut tirer de cette figure de l'individuation qu'il n'y a jamais de transcendance que relative à une immanence qui maintient son Soi (ou son identité) dans un processus de décryptage de son altérité, de ce qui n'est pas lui, le Non-Soi. L'autre comme figure de la transcendance est en permanence produit par l'immanence du Soi s'individualisant. Ce processus qui est de l'ordre de l'événement (avec ses acteurs et sa contingence) invalide l'idée d'*ens singularissimum* à distance absolue de tous les autres pour orienter la compréhension de la transcendance vers une continuité fondamentale entre tout ce qui est sur un plan d'immanence, générant à l'intérieur de lui-même une transcendance relative par la détermination de l'altérité permettant la différence et la relation.

¹¹ Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Million, 2013, p. 263.

(3) *La transcendance est à la fois normative et objective*

La troisième porte d'entrée dans l'articulation entre immanence et transcendance est caractérisée par l'appartenance langagière de l'être humain au monde. C'est à cette détermination anthropologique (le *zoon exon logon*) qu'est référée en christianisme l'essence de Dieu. Dieu se révèle comme le *logos* en son Fils car il est fondamentalement le parlant. L'acte par lequel Dieu dans la Bible se caractérise fondamentalement n'est pas la danse, la méditation, la guerre, la guérison, la politique, etc., mais la parole. Il fait tout par sa parole et sa parole fait tout : créer, influencer, châtier, commander, guérir, etc. Il s'ensuit que l'immanence de Dieu se révèle dans l'économie de sa parole comme suscitant une double transcendance qu'on peut désigner avec Jean-Marc Ferry¹² comme étant celle du monde réel et celle du monde idéal. L'aptitude langagière repose à la fois sur la transcendance de la référence à un monde normatif réel qui l'ancre dans la matérialité objective et sur la référence à un monde normatif idéal qui le relie à l'histoire des idées régulatrices. L'ouverture langagière de l'être humain au monde suppose la résistance de la réalité à la toute-puissance du désir par le biais de rationalités (ou lois) exercées dans le comportement du corps avec son environnement physique (ce que Philippe Descola appelle la physicalité¹³). L'être humain fait ainsi l'expérience de la transcendance du réel par sa mise à distance que le langage rend possible. L'eau qui mouille dans l'événement immédiat du jet de la cascade n'est pas seulement cette impression froide, fluante, heurtante, bruyante, etc., mais ce qui se symbolise dans toutes ses acceptions littéraires et culturelles. L'humain se rapporte aussi à lui-même et à son monde habité par la transcendance du monde idéal des normes collectives qui lui sont transmises par sa culture et sur lesquelles il n'a pas dans un premier temps de pouvoir. Par le biais de la langue de sa communauté, par les valeurs éthiques et religieuses, par les techniques et les comportements auxquelles il est soumis, l'être humain accède à la constitution de son Soi personnel. Cette articulation entre immanence et transcendance du monde se réalise dans les différentes initiations (scolaire, guerrière, sexuelle, etc.) par lesquels l'humain doit passer. Par cette double transcendance langagière, il peut ainsi constituer son milieu de vie comme un monde qui, selon l'expression de Tillich, est sensé parce que la signification est culturellement à la fois donnée comme ce qui le porte et comme ce qu'il faut inlassablement chercher pour que le monde ne redevienne pas immonde.

¹² Jean-Marc Ferry, *Les grammaires de l'intelligence*, Paris, Cerf, 2004.

¹³ Cf. Philippe Descola, *Par delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

Dans ces trois registres la transcendance est interne à l'immanence. Dans son économie, la transcendance permet à l'immanence de ne pas se refermer sur elle-même pendant que l'immanence permet à la transcendance de ne pas s'absenter dans l'ailleurs.

Le cosmos, écho de la Parole de Dieu

Bernard Michollet¹

L'immanence et la transcendance divines sont classiquement traitées en théologie chrétienne de la création à partir de la Parole de Dieu. Les aborder dans leur relation à l'univers s'inscrit dans cette perspective. Pour à la fois conserver une distance et envisager le lien étroit entre l'univers créé et la Parole, nous proposons d'envisager cette relation à l'aide de l'image de l'écho. L'écho est le son renvoyé par la forêt, c'est une réalité qui n'existe que par une autre. Elle lui est intimement reliée tout en étant complètement distincte d'elle.

La recherche est conduite selon deux parties. D'abord, nous analyserons le discours sur l'univers comme cosmos selon les points de vue épistémologique, philosophique. Puis nous considérerons la création dans toute son amplitude afin de bien situer le rapport créateur de la Parole avec l'univers.

Le cosmos et la création

Le cosmos chez les Grecs de l'Antiquité désigne le monde ordonné, un monde pétri d'intelligence. Dans le corpus biblique, il surgit comme la réalité qui advient grâce à Dieu, réalité qui s'oppose aux forces du chaos. Dans les deux cas, il désigne le monde en tant qu'il est rationnellement intelligible et donc accessible. L'ordonnement des éléments dans *Genèse* 1 exprime cela. Le texte construit à partir de représentations "scientifiques" babyloniennes sert la théologie d'un Créateur qui suscite la perfection : « Et Dieu vit que cela était bon. » En d'autres termes, il est celui qui accomplit ce qu'il a arraché au chaos. Puisqu'il est bien ordonné, ce cosmos est accessible à la raison humaine qui, sur l'ordre divin, pourra l'investir, le dominer. Aujourd'hui, le cosmos reste ce monde ordonné, ou en cours d'ordonnement grâce à la cosmologie.

¹ Titulaire d'une licence en mathématique et d'un doctorat en théologie, Bernard Michollet, au service de la Mission de France et aumônier national de l'ACI, est membre de l'équipe coordinatrice du Réseau Blaise Pascal.

L'univers désigne la totalité appréhendée tandis que le viser comme cosmos signifie qu'on lui attribue une intelligibilité ordonnatrice.

La création désigne fréquemment la réalité déjà là du monde dans lequel l'homme évolue. Spontanément elle est conçue comme la nature dont Dieu est le démiurge. Puisque cette nature est intelligible, lorsqu'elle est considérée dans son amplitude d'univers, elle est cosmos. Et alors, la création se trouve réduite au cosmos, c'est-à-dire à cet univers mis en ordre. En effet, selon les théodicées les plus répandues, il n'est pas concevable que Dieu ait « fait » n'importe quoi. Alors ce que nous percevons comme œuvre de Dieu ne peut qu'être un cosmos « bien fait » en cours de déchiffrement grâce à la science. Ce n'est pourtant pas ce que perçoit le commun des mortels : pourquoi tant de cruauté dans cette nature soit-disant bien ordonnée ? Pourquoi tant d'événements perçus par l'homme comme étant du mal ? De plus, cette conception de la création a l'inconvénient de tenir l'homme à l'écart, faisant de lui un agent modelant cette nature en oubliant ce que signifie son statut d'être également créé. Cette conception occulte aussi la notion essentielle de création comme acte de Dieu.

Le premier temps nécessaire à l'élucidation de cette question se déclinera selon une triple analyse : l'épistémologie des sciences, la critique philosophique et la perspective théologique chrétienne.

La critique épistémologique

Contrairement à ce que la vulgate scientiste diffuse, la masse de connaissances sur l'univers n'est que la pointe d'un iceberg dont plus aucun scientifique sérieux n'ose imaginer l'importance. Elle maintient dans l'illusion tous ceux qui croient que le cosmos est une réalité bien connue. Déjà Auguste Comte, qui pourtant mettait les sciences modernes au pinacle, soulignait ce trait : « Je crois que les moyens de l'esprit humain sont trop faibles, et l'univers trop compliqué pour qu'une telle perfection scientifique soit jamais à notre portée, (...) si elle était possible². » C'est bien davantage le succès des techniques qui a fait se répandre un optimisme scientifique dont le transhumanisme contemporain revendiqué par quelques-uns est le dernier avatar.

Les sciences sont fondées sur un postulat : la répétition d'un événement quel qu'il soit suppose une régularité à repérer. Les régularités mises en ordre

² Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, « Première leçon » (1829) dans *Philosophie des sciences*, Paris, Gallimard, « Tel », 1996, p. 84.

permettent de dégager des lois dont l'expression peut être mathématique dans une part des sciences modernes. Et un autre postulat implicite est également nécessaire : celui de l'isotropie. On suppose une homogénéité telle de l'univers et de toute la nature que les lois doivent s'appliquer partout et toujours.

Le courant positiviste – héritage toujours bien vivant d'Auguste Comte – ne doute pas un instant de ces postulats au fondement de la possibilité même des sciences. Pourtant certains sont plus circonspects depuis qu'ils ont pris conscience que les connaissances actuelles ne sont que la pointe d'un iceberg. Ils se demandent même si ces postulats résisteront à toute remise en cause.

C'est déjà grâce à une réflexion sur la vérité des énoncés scientifiques que Karl Popper, dans la première moitié du XX^e siècle, introduit le concept de falsifiabilité d'une théorie en lieu et place de celui de vérification. Est scientifique, une théorie qui peut être testée – éprouvée – au moyen d'un protocole expérimental. Et est déclarée vraie cette théorie tant qu'aucune expérience ne vient l'infirmer. De plus une théorie est jugée valide si aucune autre n'est disponible pour la remplacer en intégrant les expériences qu'elle ne peut expliquer. Il s'en suit qu'aucune théorie n'est vraie en soi pour toujours. Sa véracité est temporaire, elle est liée à ses performances théoriques et aux moyens techniques qui permettent de la tester. Elle peut survivre comme cas particulier dans la nouvelle : « [...] le fait que les théories peuvent être non seulement améliorées mais encore *réfutées par de nouvelles expériences* constitue pour le savant une possibilité sérieuse qui peut, à tout moment, se réaliser. [...] Il arrive (...) que de nouvelles expériences décident à l'encontre d'une ancienne théorie. L'ancienne théorie, même évincée, conserve souvent sa validité comme une sorte de cas limite de la nouvelle théorie [...] »³.

Quoique toujours confiant dans les capacités rationnelles des hommes, Karl Popper n'hésite pas à stigmatiser une vision fautive des sciences : « La conception erronée de la science se révèle dans la soif d'exactitude. Car ce qui fait l'homme de science, ce n'est pas la *possession* de connaissances, d'irréfutables vérités, mais la *quête* obstinée et audacieusement critique de la vérité⁴. » C'est dire si la conception scientiste vulgarisée est un état mort de la science s'opposant à la dynamique de la recherche véritable. Ainsi, toute vraie science n'est que temporaire : « La science ne poursuit jamais l'objectif illusoire de rendre ses réponses définitives ou même probables. Elle s'achemine plutôt vers le but infini encore qu'accessible de toujours découvrir

³ Karl R. Popper, *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1984 [1934, 1959], p. 257.

⁴ Karl R. Popper, *op. cit.*, p. 287.

des problèmes nouveaux, plus profonds et plus généraux, et de soumettre ses réponses, toujours provisoires, à des tests toujours renouvelés et toujours affinés⁵. »

Une autre étape est franchie avec le développement de la modélisation : pour décrire un phénomène, dans un cadre théorique, des modèles explicatifs sont proposés. Le modèle jugé le plus performant est conservé. Mais il ne s'ensuit pas qu'il soit « vrai ». Le modèle ne vise plus qu'une approche toujours plus fine de l'adéquation au réel. Mais pour une part, il fonctionne comme une simulation. Un déplacement s'opère ainsi : l'adéquation au réel n'est plus un idéal de vérité au sens fort mais un idéal opératoire. À partir de là, l'abandon de toute idée d'explication vraie ou juste des phénomènes se fait jour. Elle entérine le divorce entre les sciences modernes et la philosophie de la nature, sauf à ce que cette dernière se pense comme l'étude des modèles possibles de représentations de la nature sans chercher à les discriminer.

Pour comprendre l'évolution des modèles et des théories, Thomas Khun inscrit l'histoire des sciences dans leur substrat concret sociologique. Il a ainsi précisé le concept de paradigme – un ensemble de concepts et une théorie acceptable – en insérant la notion de théorie dans son lieu natif et le milieu de son utilisation. Le passage à un nouveau paradigme se fait moyennant des résistances face à la nouveauté, sachant que le connu a l'avantage de permettre de poursuivre l'investigation scientifique. Le basculement dans un nouveau paradigme se fait lorsque le précédent s'avère vraiment moins opératoire.

« Au début, un nouveau candidat au titre de paradigme n'a parfois que quelques partisans dont les motifs peuvent même être suspects. [...] En même temps, si le paradigme est de ceux qui sont destinés à vaincre, le nombre et la valeur des arguments en sa faveur augmenteront ; ses adhérents se feront plus nombreux et l'étude du nouveau paradigme se poursuivra. [...] D'autres savants encore, convaincus de la fécondité de ces nouvelles vues, se rallieront à cette nouvelle manière de pratiquer la science normale, jusqu'à ce qu'il ne reste plus, finalement, que quelques vieux irréductibles. Et même de ceux-là, nous ne pouvons pas dire qu'ils aient tort⁶. »

Cette évolution de l'épistémologie des sciences du statut de discipline abstraite à celle de discipline enracinée dans le milieu humain historique participe du déplacement de l'idée de vérité en science. Toute visée de vérité n'est pas abandonnée mais elle est indexée à l'homme concret qui la produit.

⁵ *Idem.*

⁶ Thomas S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, trad. L. Meyer, Paris, Flammarion, « Champs », 1983 [1962, 1970], p. 217-218.

Une première conclusion s'impose donc. Le merveilleux cosmos ordonné perd de sa superbe. Car ce qui est ordonné, c'est la production de l'esprit humain projetée sur le monde et que l'on appelle représentation. Le monde apparaît plutôt comme un réel complexe dont les secrets sont difficiles à percer. Ce qui est ordonné, c'est le langage qui le décrit, grâce aux mathématiques le plus souvent. Sans décrier le travail scientifique, il est de plus en plus admis que ce réel résiste, et souligne les limites des sciences modernes. Loin d'être un échec du projet scientifique moderne, cet aveu est le signe de la puissance de la méthode mise en œuvre. Celui-ci apprend à accepter que le réel connu est un objet physique construit et circonscrit. Ainsi, le cosmos tel qu'il est appréhendé scientifiquement est bien en deçà ou même bien différent de l'univers en lui-même. Le cosmos est une représentation construite et circonscrite ayant néanmoins des liens avec le réel, liens dont témoignent sa capacité prédictive et son opérativité technique.

La critique philosophique

Ce travail d'épistémologie des sciences s'est développé parallèlement – et en interaction – avec la recherche philosophique à propos de la connaissance du réel.

Affirmer que les sciences modernes fournissent d'un objet une image partielle, un point de vue sur le réel peut apparaître comme une banalité. Pourtant le XIX^e siècle tout particulièrement et la première moitié du XX^e furent positivistes. Durant tout ce temps, l'idéal de la vérité à atteindre était puissant. Les connaissances scientifiques étaient considérées comme des approximations sérieuses de la vérité à atteindre, le progrès étant le moteur conduisant à la vérité. Auguste Comte avait théorisé la hiérarchie des savoirs installant les sciences modernes au sommet : « Il est (...) évident qu'après avoir conçu, d'une manière générale, l'étude de la nature comme servant de base rationnelle à l'action sur la nature, l'esprit humain doit procéder aux recherches théoriques, en faisant complètement abstraction de toute considération pratique [...] » Cette vision a fondé le scientisme de l'époque. Mais elle a aussi provoqué une réaction philosophique vigoureuse, dont la figure emblématique est la phénoménologie.

En fait, le travail philosophique sur les capacités de la raison et les limites des savoirs avait déjà été lancé par Emmanuel Kant. Que les catégories de

⁷ Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, « Deuxième leçon » (1829) dans *op. cit.*, p. 91.

Kant semblent dépassées – en particulier ses concepts d’espace et de temps par exemple – n’invalide pas deux points essentiels de sa conclusion. Le premier est que la raison pure théorique est limitée par les catégories *a priori* qu’elle emploie. Kant prétend fournir « la liste de tous les concepts originaires purs de la synthèse, qui sont contenus *a priori* dans l’entendement et qui lui valent le nom d’entendement pur »⁸. Le second est que seul le phénomène est atteignable par la science moderne, le noumène de la chose, son en-soi, demeure un point de fuite inatteignable. Pour Kant, la connaissance scientifique est un champ bien délimité, et le seul valide pour connaître l’univers et le penser comme cosmos : « Cette critique est un traité de la méthode, et non un système de la science elle-même ; mais elle en décrit pourtant toute la circonscription, et elle en fait connaître à la fois les limites et toute l’organisation intérieure⁹. » D’une certaine façon, Kant avait théorisé, avant que la science réalisée ne lui donne raison, la fin de la possibilité d’une connaissance pleine et absolue de l’univers. Il invite à faire son deuil d’une connaissance du réel physique en soi. En limitant la portée de la connaissance scientifique, il garde ouverts les champs de la morale et de la métaphysique mais rompt définitivement avec l’héritage médiéval en les articulant différemment.

Dès lors, dans la première moitié du XX^e siècle, en plein scientisme, la critique phénoménologique ne fait qu’amplifier cette question. Edmund Husserl interroge la valeur de la connaissance scientifique en s’affrontant à la question du sujet transcendantal. Le mathématicien qu’il fut ne nie pas la valeur de la science moderne, il la resitue seulement dans une approche du réel beaucoup plus vaste en soulignant que chaque prétendue connaissance s’origine dans une intention et une idée. Il veut réconcilier le sujet avec la connaissance de la nature en soi. Ce sera tout le projet phénoménologique.

« Une méthodologie apriorique d’une connaissance possible de la nature en soi dans les vérités en soi :

Dès lors que nous pensons au lieu de la pure nature comme idée (comme idée mathématique suprasensible), une nature *éprouvée en tant que telle* par un être qui l’éprouve, autrement dit dès lors que nous prenons une nature mathématique comme en-soi idéal des expériences de la nature (en langage ontique : des natures données intuitivement aux sens), dès lors nous sommes en possession d’une *autre idée pure*. Nous obtenons alors une science de la

⁸ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. J. Barni et P. Archambault, Paris, GF-Flammarion, 1976, p. 137.

⁹ Emmanuel Kant, *op. cit.*, « Préface à la seconde édition », p. 45.

possibilité de la connaissance d’une nature en soi à partir de l’expérience de la nature, et cela est la science apriorique d’une possibilité d’une science mathématique de la nature, autrement dit la science de la méthode de détermination, par une science de la nature, de la nature elle-même à partir des données de l’expérience¹⁰. »

En développant une autre théorie de la connaissance comme ce qui advient à la conscience dans l’épreuve du réel, la phénoménologie apparaît comme la figure antithétique des sciences qui prétendent pouvoir tenir l’objet à distance. La pertinence de ce courant n’est pas du même ordre que celui des sciences. Quoi qu’il en soit, son développement a remis en cause l’ambition des sciences modernes d’être le seul moyen de connaissance du réel. D’autres types de connaissances peuvent cohabiter avec elles. Cette opposition frontale continue de dominer la pensée, les conceptions de la connaissance scientifique et de la connaissance phénoménologique pouvant être considérées soit comme exclusives, soit comme complémentaires.

Un témoin essentiel de ce courant, Martin Heidegger, a enfoncé le clou en soulignant qu’aucune science n’est science d’elle-même. Cela signifie que les sciences modernes trouvent leur fondement ailleurs qu’en elles. Par exemple, « La physique en tant que physique ne peut rien dire au sujet de la physique. Tout ce que dit la physique parle le langage de la physique. La physique elle-même n’est pas l’objet possible d’une expérience physique¹¹. »

Cette faiblesse des sciences modernes est pour Heidegger réhibitoire. Les sciences n’ont aucun accès à la nature ou à l’homme : « Si, d’une façon générale, il demeure refusé à la science de pouvoir aborder (la question de) son propre être d’une façon scientifique, alors encore bien moins les sciences peuvent-elles accéder à cet Incontournable qui régit leur être. [...] Ainsi apparaît quelque chose d’irritant. Ce que les sciences ne peuvent contourner : la nature, l’homme, l’histoire, le langage, est, *en tant que* cet Incontournable, inaccessible aux sciences et par elles¹². »

¹⁰ Edmund Husserl, « Science de la réalité et idéalisation. La mathématisation de la nature » (écrit avant 1928), dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, « Tel », 1993 [1954], Annexes I, p. 314.

¹¹ Martin Heidegger, « Science et méditation » (conférence donnée à Munich en 1953), dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, « Tel », 1958, p. 73. La règle est générale : « Il reste donc établi que les sciences sont hors d’état de se présenter (*vorstellen*) jamais elles-mêmes comme sciences par les moyens de leur théorie et par les procédés de la théorie. » (*idem*)

¹² Martin Heidegger, *art. cit.*, p. 74.

Nous pouvons considérer que le développement de la phénoménologie au XX^e siècle s'inscrit dans la tradition kantienne. Mais au lieu de porter son attention à la possibilité des sciences modernes, il explore par d'autres voies. Dans son travail, Kant avait détaché la métaphysique du champ de la connaissance scientifique pour le rattacher à celui de la morale et de l'éthique. Le courant phénoménologique a entériné cet apport.

Pourtant, il n'a pas éradiqué les tentatives de philosophie de la nature articulée à des systèmes métaphysiques. Par exemple, Alfred North Whitehead, toujours au début du XX^e siècle en propose un, élaboré à partir de la mécanique quantique. Sa proposition métaphysique fonctionne davantage comme un outil heuristique de compréhension du réel que comme le dernier mot sur le réel en soi. Les publications fréquentes de chercheurs qui réfléchissent à partir de leur domaine, que ce soit la physique, la biologie ou les neurosciences, sans remettre en cause le travail scientifique, témoignent en faveur de cette ouverture métaphysique.

Une seconde conclusion s'impose en se début de XXI^e siècle. Sans nier la valeur déterminante de la connaissance scientifique, d'autres voies d'approche du réel sont légitimes. Et alors, le cosmos scientifiquement abordé peut faire une place à un cosmos auquel seraient attachées de nouvelles significations. Hubert Reeves par exemple a emprunté cette voie. Ce cosmos sémiotisé – auquel on attache des significations – n'a de pertinence aujourd'hui que s'il est articulé au cosmos scientifique.

La perspective théologique

Le parcours réalisé montre que le cosmos scientifiquement établi est une construction, non arbitraire certes, mais relative aux capacités théoriques et aux moyens techniques d'une époque. Il est l'image renvoyée par l'univers lorsqu'il est soumis aux outils rationnels. La recherche a aussi mis en relief que le cosmos scientifiquement construit n'est pas exclusif d'une autre approche philosophique. Il est donc important d'insister sur le fait que l'univers comme cosmos désigne un réel qui dépasse la manifestation que nous en avons, un réel qui dépasse le phénomène scientifiquement élaboré que nous percevons.

Ce qui apparaît comme une banalité est pourtant essentiel. Rapportée à la question de la création, cela indique que le créé dépasse largement ce que l'homme en appréhende. Et cela pour l'univers matériel. Rien n'exclut d'autres mondes, matériels peut-être, et aussi spirituels. La tradition judéo-chrétienne

l'a toujours affirmé. Les églises chrétiennes l'ont inséré dans leurs symboles de foi : « Je crois en un seul Dieu le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, de l'univers visible et invisible... » Le ciel ou univers invisible est un monde dont la nature nous échappe, un monde désigné comme celui du règne de Dieu. Que rien ne puisse en être affirmé positivement ne signifie pas qu'il ne puisse pas être postulé.

La critique rationaliste a bien vidé le ciel, et il faut reconnaître que la question d'un créé ainsi pensé ne fait plus recette. Quoiqu'il en soit de ce monde invisible, il est important de retenir ce qui est affirmé en creux dans les symboles de foi. La création déborde ce qu'il est donné aux hommes d'expérimenter. La conséquence première à tirer est que l'univers, qui plus est, pensé comme cosmos, ne résume pas la création. L'assimilation spontanée entre nature et création est mise à mal en saine théologie.

Cela étant acquis, il convient d'aller bien au-delà : quel rapport établir entre le cosmos et la création eglisienne comme réalité qui a son origine en Dieu, qui est voulue par Dieu ? Une assertion doit nous alerter : « Toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement. » (*Romains* 8, 22) Comment, si l'on se reporte à *Genèse* 1 qui affirme que le créé est bon et accompli, parler de travail d'enfantement ? La seule interprétation disponible consiste à affirmer que l'accomplissement visé dans l'épître aux Romains, et plus largement dans le Nouveau Testament, dépasse ce qui est déjà là. Il est l'objet d'une promesse en cours de réalisation.

L'héritage théologique de saint Irénée permet d'explorer une piste qui prend en compte l'idée d'évolution du créé vers son accomplissement. Il offre aussi l'opportunité de clarifier ce qu'il en est de Dieu qui crée aujourd'hui.

Dieu est d'abord créateur

En théologie chrétienne, la création – le créé – a une finalité assignée, la récapitulation dans le Christ : « ramener toutes choses sous un seul Chef, le Christ, les êtres célestes comme les terrestres. » (*Éphésiens* 1, 10) Ce verset sert de point de départ à saint Irénée pour élaborer sa pensée. Le Père du second siècle traite de la création en s'appuyant sur la finalité. Il commence par envisager toute l'humanité telle qu'il la concevait pour montrer qu'elle est à penser selon Celui qui, de toute éternité, devait venir pour récapituler et sauver.

« (...) Luc présente une généalogie allant de la naissance de notre Seigneur à Adam et comportant soixante douze générations : il rattache de la sorte la fin au commencement et donne à entendre que le Seigneur est Celui qui a **récapitulé** en lui-même toutes les nations dispersées à partir d'Adam, toutes les langues et les générations des hommes, y compris Adam lui-même. C'est aussi pour cela que Paul appelle Adam lui-même la « figure de Celui qui devait venir » : car le Verbe, Artisan de l'univers, avait ébauché d'avance en Adam la future « économie » de l'humanité dont se revêtirait le Fils de Dieu, Dieu ayant établi en premier lieu l'homme psychique afin, de toute évidence, qu'il fût sauvé par l'Homme spirituel. En effet, puisqu'existait déjà Celui qui sauverait, il fallait que ce qui serait sauvé vînt aussi à l'existence, afin que ce Sauveur ne fût point sans raison d'être¹³. »

En prenant résolument en considération le fait que la finalité créatrice recherchée par Dieu est un monde ayant pour chef/tête le Christ, le concept de création prend tout son poids de concept chrétien. De réalité déjà là au sein de laquelle interviennent Dieu et l'homme, il se transforme en réalité à venir. Le pivot autour duquel est construite cette théologie n'est pas la faute mais la venue de la Parole dans la chair qui permet l'accoutumance réciproque entre Dieu et l'homme. Cette image suggestive est aussi pleine d'un potentiel spirituel pour envisager l'action de l'homme.

« Celui-ci [le Christ] en effet s'est fait « à la ressemblance de la chair du péché » pour condamner le péché et, ainsi condamné, l'expulser de la chair, et pour appeler d'autre part l'homme à lui devenir semblable, l'assignant ainsi pour imitateur à Dieu, l'élevant jusqu'au royaume du Père et lui donnant de voir Dieu et de saisir le Père, — lui, le Verbe de Dieu qui a habité dans l'homme et s'est fait Fils de l'homme pour accoutumer l'homme à saisir Dieu et accoutumer Dieu à habiter dans l'homme, selon le bon plaisir du Père¹⁴. »

Cette proposition qui consiste à donner comme motif à l'incarnation l'accoutumance réciproque de Dieu et de l'homme met en valeur le schème théologique préfiguration/incarnation–accoutumance/accomplissement au détriment de celui qui l'a emporté en Occident : plénitude/chute–restauration (ou recreation)/accomplissement. Elle a le mérite d'accoler une dimension dynamique au concept de création, tant du côté du créé, que de celui du Créateur.

¹³ Irénée de Lyon, *Contre les hérésies : Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur (Adversus Hæreses)*, trad. A. Rousseau, Paris, Cerf, 2001, au livre III : III. 22, 3 (dorénavant, les citations seront signalées par leur référence précédée de AH).

¹⁴ AH III. 20, 2.

Pour information, la question de la faute n'est pas éludée mais ramenée à une « inadvertance d'Adam » :

« Car celui-ci [le Seigneur] avait semé de la bonne semence dans son champ – « et ce champ, dit-il, c'est le monde » –. « Mais, pendant que les gens dormaient, l'ennemi vint, sema de l'ivraie au travers du froment et s'en alla. » Car cet ange fut apostat et ennemi, du jour où il jaloua l'ouvrage modelé par Dieu et entreprit de le rendre ennemi de Dieu. C'est pourquoi aussi Dieu retrancha de sa société celui qui, de son propre mouvement, avait secrètement semé l'ivraie, c'est-à-dire introduit la transgression ; mais il eut pitié de l'homme, qui avait accueilli la désobéissance par inadvertance et non par malice, et il retourna contre l'auteur de l'inimitié, l'inimitié que celui-ci avait voulu fomenter contre lui : cette inimitié fomentée contre lui, il l'écarta de lui-même, pour la retourner et la rejeter contre le serpent¹⁵. »

Avec saint Irénée, nous sommes introduits dans une théologie chrétienne centrée sur l'accomplissement du créé en cours de gestation centrée sur le Christ qui le récapitule. Cela nous donne l'opportunité d'approfondir le rapport de l'univers créé à la Parole qui le crée.

La Parole à l'œuvre

Le schème théologique préfiguration/incarnation – accoutumance/accomplissement permet à Irénée de fonder la liberté divine du Père qui crée grâce au Verbe et à l'Esprit, les deux agents indissociables de l'œuvre créatrice. Une double affirmation est au cœur de sa pensée : d'une part Dieu n'a pas besoin d'anges démiurges pour créer et pourtant comme Père, il est impliqué à travers son Verbe et son Esprit. En Dieu même, la transcendance est valorisée et pourtant, par le Verbe et l'Esprit, une proximité unique est signifiée avec le créé en train d'advenir.

« Ce ne sont pas des anges qui ont fait ni modelé l'homme [...], ni quelque autre en dehors du vrai Dieu, ni une Puissance considérablement éloignée du Père de toutes choses. Car Dieu n'avait pas besoin d'eux pour faire ce qu'en lui-même il avait d'avance décrété de faire. Comme s'il n'avait pas ses deux Mains à lui ! Depuis toujours en effet, il a auprès de lui le Verbe et la Sagesse, le Fils et l'Esprit. C'est par eux et en eux qu'il a fait toutes choses, librement et en toute indépendance, et c'est à eux qu'il s'adresse, lorsqu'il dit : “ Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance ” (Gn 1, 26). C'est donc bien

¹⁵ AH III. IV. 40, 3.

de lui-même qu'il a pris la substance des choses qui ont été créées, et le modèle des choses qui ont été faites, et la forme des choses qui ont été ordonnées¹⁶. »

En prolongeant l'image d'Irénée, Dieu à l'origine du créé emploie la Parole et l'Esprit pour le modeler. En ce sens la Parole est pleinement du côté de la création comme agent dynamique qui la suscite tout en restant transcendante au créé. Son statut à la fois immanent et transcendant par rapport au créé tient à la théologie trinitaire : la Parole de Dieu ne fait qu'un avec Dieu.

Le déploiement du schème théologique d'Irénée permet d'intégrer l'œuvre salvifique du Verbe dans la perspective de la récapitulation créatrice. Le Verbe alors est celui qui renverse les puissances du mal à l'œuvre dans la création en état d'avènement. La modalité de la présence du Verbe dans le monde par l'incarnation trouve un prolongement dans sa diffusion grâce à ceux qui l'accueillent. Avec ce point, nous comprenons que la Parole, main du Père créateur, est à la fois celle qui suscite l'univers et celle qui lutte victorieusement contre le mal.

Pour traduire philosophiquement cela, il faut penser comme une même dynamique le surgissement des étants et l'exigence éthique. La Parole de Dieu fait advenir le bon/bien/beau. Le refrain de *Genèse* 1, « et Dieu vit que cela était bon », indique ce qu'est la caractéristique du créé : sa perfection indiquée par ce qualificatif aux harmoniques diverses en hébreu. Cette « bonté » est le critère qui permet de reconnaître ce qui relève de la dynamique créatrice de Dieu.

*

Affirmer que le créé est bon, c'est discerner les dynamiques d'accomplissement qu'il porte, susceptibles d'un jugement moral pour les êtres spirituels. Alors tout ce qui relève de dynamiques qui conduisent à cette perfection d'accomplissement constitue un indice de la Parole à l'œuvre.

En choisissant d'utiliser l'harmonique du beau pour qualifier l'accomplissement du créé, il faut aller le chercher au cœur de l'univers ou de l'histoire des hommes. Pour décider de la beauté de l'univers, il faut le « faire parler », il faut l'interpréter. En en faisant un cosmos, les sciences satisfont l'esprit humain en quête d'intelligibilité. L'univers comme cosmos, perçu à travers l'intelligibilité qui en est extraite, est une expression de la beauté de l'œuvre divine.

¹⁶ AH III. IV. 20, 1.

De même que la bonté qui advient est révélée par l'homme qui lui donne des bras, la beauté de l'univers est révélée par l'intelligibilité que l'homme dégage de lui. Le cosmos est l'une de ces productions de l'esprit humain, reflet de l'univers étudié par les sciences. Ainsi, nous pouvons affirmer que le cosmos est l'un des multiples échos de la Parole de Dieu à l'œuvre.

CONNAÎTRE

Cahiers de l'Association Foi et Culture Scientifique

Réseau Blaise Pascal

N° 51, Décembre 2018 : SOMMAIRE

Éditorial		3
Boson de Higgs, matière et énergie sombres, ou comment la masse vient à la matière ?	Gilles Cohen-Tannoudji	5
<i>Actes du colloque de l'Association des Scientifiques Chrétiens</i>		
MIRACLES ET SCIENCES		
Apport des sciences, les miracles dans la culture scientifique (Paris, 3 février 2018)		
Présentation du colloque	Rémi Sentis	30
Authentification des miracles de guérison	Patrick Theillier	32
Témoignage sur la prière de guérison à l'église Saint-Nicolas-des-Champs	Thierry Avasse	39
Quand Dieu fait signe à la foi	David Sendrez	49
Les Miracles entre Science et Foi, Expliquer ou Comprendre	Jean- François Lambert	62
Les philosophes et le miracle	Cyrille Michon	78
Urgences pastorales de Christoph Theobald		88
Compte-rendu de lecture de Dominique Grésillon		
Écologie entre chaos et espérance		90
<i>Annnonce du colloque du Réseau Blaise Pascal (Nantes, 2-3 mars 2019)</i>		
Abonnements, anciens numéros		
		91

CONNAÎTRE

Cahiers de l'Association Foi et Culture Scientifique

Réseau Blaise Pascal

N° 53, Juin 2019 : SOMMAIRE

Éditorial		3
L'armement nucléaire : quels problèmes éthiques ?	Dominique Lalanne	5
Sanctionner sans punir : pour une autorité non-violente à l'école	François Vaillant et Élisabeth Maheu	29
Les extraterrestres et la pluralité des mondes : quand la cosmologie rencontre la philosophie	Jean-Michel Maldamé	59
L'emballage mémoriel : un exemple d'accélération technologique	Michel Laguës	87
Chemins de Beauté	Monique Nicolas-Francillon	102
Teilhard de Chardin – Science, géopolitique, Religion, L'avenir réenchanté de Gérard Donnadiou	Compte-rendu de lecture de Xavier Molle	117
Abonnements, anciens numéros		
		123

CONNAÎTRE

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

SOMMAIRE N° 52, Novembre 2019

<i>Éditorial</i>	3
<i>Faut-il penser la transcendance divine à partir de la mécanique quantique ?</i> Mathieu Guillermin	5
<i>Immanence et transcendance. Une relecture de l'articulation cause première-causes secondes à la lumière de l'être comme amour-don</i> Pascal Ide	15
<i>Transcendance divine et humilité divine</i> Denis Edwards	29
<i>Terre Sacrée, Vie Sacrée : Une Réflexion sur le Divin Immanent</i> Philip Clayton	47
<i>La transcendance interne à l'immanence dans l'économie du sens et du salut en christianisme</i> Christophe Boureux	59
<i>Le Cosmos, écho de la Parole de Dieu</i> Bernard Michollet	74
Abonnements, anciens numéros	89

Imprimé par
Numeric Print Services
ZA de Imprimé parCourtaboeuf 1
3 / 4 av. de Norvège
F91140 Villebon / Yvette

