Université catholique de Louvain
Faculté de théologie

FONDEMENTS D'UNE CHRISTOLOGIE NATURELLE

La théologie naturelle contemporaine et la référence au Christ cosmique

Thèse présentée par Jean-Marc MOSCHETTA
sous la direction des Professeurs
Jean-Michel MALDAMÉ et Dominique LAMBERT
en vue de l'obtention du grade de Docteur en théologie

Louvain-la-Neuve
2012

Remerciements

J'adresse mes remerciements à l'Université Catholique de Louvain et au professeur Benoît Bourgine, président de la Commission Doctorale, ainsi qu'au Doyen de la Faculté de Théologie, qui ont bien voulu accepter d'examiner mon travail en vue du grade de docteur en théologie. Ma reconnaissance s'adresse également tout spécialement à mon promoteur le Fr. Jean-Michel Maldamé o.p., qui a patiemment guidé, motivé et fait croître cette entreprise. Je suis extrêmement reconnaissant et honoré que M. Dominique Lambert, que j'avais eu le plaisir d'entendre à l'occasion d'un séminaire à Toulouse, ait bien voulu accepter d'expertiser mon manuscrit en qualité de second promoteur. Je voudrais remercier également le P. François Euvé, dont la pensée a fortement inspiré mon travail, tant par ses analyses de la théologie de Teilhard de Chardin qu'en raison de son ouverture vers les auteurs de la théologie naturelle, d'avoir accepté la charge de siéger à mon jury. Je remercie enfin le professeur Jean-Marie Auwers d'avoir accepté la délicate tâche de présider ma soutenance et de s'être associé à l'évaluation de mes recherches.

Je souhaiterais exprimer ici ma gratitude à l'ensemble de mes maîtres, de ceux qui ont accompagné ma formation en théologie à la Faculté de Théologie de Toulouse, à commencer par Mgr Claude Dagens qui m'a mis le premier sur ce chemin de la recherche universitaire en théologie en 1987, les P. Marchadour, Nieuviarts, Debergé, Cabié, Dutheil, Légasse, Derycke, Dupleix, et de tous ceux qui, à travers leurs compétences, leur expérience ou parfois par de simples témoignages d'amitié, au travail, sur la paroisse ou sur le quartier, ont fait grandir en moi le goût de l'approfondissement et de la recherche du vrai en théologie.

A titre plus personnel, j'ai une pensée reconnaissante pour mes parents, pour la foi vivante et généreuse qu'ils ont su me transmettre et en particulier pour ma maman, décédée en janvier 2010. Un grand merci revient également à Mère Prieure et aux sœurs bénédictines de l'abbaye saint Pierre du Mas Grenier qui m'ont soutenu par leur prière et qui m'ont si souvent ouvert un espace de sérénité propice à la rédaction de ces lignes. De même je salue la qualité d'accueil du Fr. Rupert Maria qui m'a fidèlement ouvert la porte de la bibliothèque du Couvent des Dominicains pendant de nombreuses années. J'exprime pour terminer mon affectueuse gratitude à mes quatre enfants qui ont plus d'une fois supporté mes divagations théologiques et tout particulièrement à ma tendre épouse qui a partagé patiemment et avec amour le temps passé par son mari à méditer les choses de la foi et sans qui cette thèse ne fût restée qu'un vague projet.

« Dieu, au-delà de tout créé, nous ne pouvions que t'appeler l'Inconnaissable !
Béni sois-tu pour l'autre Voix qui sait ton Nom, qui vient de toi et donne à notre humanité de rendre grâce ! »

Didier Rimaud,
chant « Dieu au-delà de tout créé », Ed. SODEC, cote HP113-4

Introduction générale

Au seuil de ce travail, nous voulons nous inscrire dans la tradition de rationalité de la foi chrétienne et l'attitude d'ouverture bienveillante de la théologie vis-à-vis des sciences de la nature. C'est ainsi à l'écoute du Bienheureux pape Jean-Paul II que nous inaugurons notre réflexion :

> « Les développements contemporains de la science lancent à la théologie un défi beaucoup plus grand que l'introduction d'Aristote en Europe occidentale au 13ème siècle. Mais ces développements offrent aussi à la théologie des ressources virtuellement importantes. Tout comme, par le service de quelques grands maîtres comme saint Thomas d'Aquin, la philosophie aristotélicienne a finalement façonné certaines des expressions les plus profondes de la doctrine théologique, pourquoi ne pourrions-nous pas espérer que les sciences aujourd'hui, avec toutes les formes de la connaissance humaine, fortifient et informent cette partie de la théologie qui porte sur les relations entre la nature, l'humanité et Dieu ». [1]

Cette remarque de Jean-Paul II qui porte sur les relations entre « la nature, l'humanité et Dieu » peut servir de motif et de caution autorisée à notre recherche sur les rapports entre sciences de la nature et théologie chrétienne. La perspective

[1] JEAN-PAUL II, lettre au P. George Coyne, s.j., directeur de l'Observatoire du Vatican, 1er juin 1988, texte original publié dans *Physics, Philosophy and Theology : A Common Quest for Understanding*, Cité du Vatican, Presses de l'Observatoire, 1988, p. M12.

ouverte ici ne se limite pas à exprimer un espoir de dialogue renouvelé entre théologie et sciences de la nature. Elle envisage, par-delà ce nécessaire et fructueux dialogue, le bénéfice pour la foi chrétienne d'un approfondissement de la doctrine elle-même. C'est conformément à ce souhait exprimé par Jean-Paul II que nous avons commencé ce travail et que nous abordons ici un point particulier, le problème de la théologie naturelle.

Le regain d'intérêt que connaît actuellement la théologie naturelle aux USA tient, pour une grande part, à l'attrait croissant que suscite un discours systématique sur la foi qui ne se fonde pas premièrement sur les circonstances historiques de la Révélation mais sur la raison naturelle et sur l'observation de la nature[2]. Cette ambitieuse et délicate entreprise ne procède plus, comme dans le rationalisme des 18ème et 19ème siècles, d'une stratégie de démythologisation ou de déconstruction du dogme, en faisant usage de la raison naturelle pour congédier le Dieu de l'histoire. Depuis le livre grec de la Sagesse et l'épître aux Romains, la théologie naturelle a acquis droit de cité dans la théologie catholique classique. Elle relève désormais d'un double projet : il s'agit, d'une part, de renflouer l'idée même d'un réenchantement du monde[3] en tentant de redonner un sens à ce « lieu commun » qu'est la nature et dont l'humanité, dans sa diversité, est solidaire. En s'efforçant de prendre de vitesse les tentatives de resacralisation de la nature entreprises par la montée de l'écologie radicale, la théologie naturelle ranime le projet stoïcien repris par saint Paul dans le discours d'Athènes sur l'Agora d'une religion fondée sur une nature commune à tous. Il s'agit, d'autre part, de refonder un discours systématique sur la foi fondé principalement sur la raison et qui assume sa capacité à être audible de manière universelle ; cette quête d'exigence

[2] Comme nous le verrons dans la première partie, il ne s'agit pas d'opposer théologie naturelle et théologie dogmatique mais de proposer un discours théologique qui permette de retrouver, par la voie de la raison naturelle et de l'observation de la nature, la pertinence des confessions traditionnelles de la foi.

[3] Il ne s'agit pas ici d'une allusion à la sociologie qui a introduit la notion de « désenchantement du monde » (idée due à Max Weber et reprise par Marcel Gauchet) ou à celle de « réenchantement du monde » (idée développée chez Peter Berger dans le cadre de la critique des théories de la sécularisation). Ces expressions ont cours également dans les débats entre science et foi au sujet de la nature. Dans le cadre de notre réflexion, la notion de « réenchantement du monde » vise donc la critique du réductionnisme matérialiste, en se tenant sur un terrain strictement métaphysique et non sociologique.

rationnelle s'exprime au moment même où le retour désordonné du religieux dans une société fortement mondialisée rend illisible un dialogue interreligieux uniquement articulé sur des différences historiques et culturelles.

Dans les développements actuels de la théologie naturelle, déjà relativement élaborée dans le monde anglo-saxon, mais encore en sommeil dans la pensée francophone, la question de la référence au Christ paraît, à première vue, tout à fait insolite. Que viendrait faire la référence au Christ, fut-ce à un « Christ cosmique », au milieu des discussions sur la relation de Dieu au monde, sur l'évolution des espèces, sur l' « intelligent design », sur les implications théologiques de la cosmologie ? Voudrait-on dissoudre le Messie de l'histoire d'Israël en un mythe des origines et le remplacer par un Christ universel acceptable par toutes les cultures ? Si l'hymne de l'épître aux Colossiens proclame bien de Jésus-Christ « qu'en lui furent créées toutes choses dans les cieux et sur la terre », ces déclarations ne seraient-elles que des « compliments métaphysiques » adressés *a posteriori* au Messie de l'histoire ? Ou bien doit-on vraiment prendre au sérieux l'idée qu' « en deçà » des données de l'histoire particulière de Jésus de Nazareth[4], il puisse exister une authentique démarche de théologie naturelle dans laquelle la figure du Christ jouerait un rôle central ? Telle est l'ambition de notre travail qui relève de la christologie. L'entreprise est originale car l'examen des principaux courants actuels de la théologie naturelle permettra de constater l'absence presque totale de référence au Christ, ce qui n'est pas satisfaisant et suscite une interrogation pour comprendre cet « oubli ».

La théologie chrétienne, par nature attentive à la portée universelle et cosmique de l'Evangile, ne peut faire l'économie d'une interrogation sur le caractère véritablement universel et donc transculturel de la christologie. Elle doit faire face à une difficulté expérimentée par Raimon Panikkar. Pour lui, la christologie occidentale a parfois fonctionné comme une « christologie tribale »[5] et

[4] Parler d'un « en deçà » de Jésus de Nazareth n'est pas en contradiction avec l'idée que Jésus manifeste le vrai visage du Père (Jn 14, 9). La christologie du prologue de Jean confesse ainsi le Logos comme cet « en deçà » du Jésus de l'histoire.

[5] Cette expression pointe du doigt une certaine caricature de la christologie qui ne recouvre pas la christologie traditionnelle, soucieuse de fonder la perspective universelle du christianisme. Le propos de Panikkar est seulement indicatif du fait que, vu de l'extérieur du monde culturel occidental, la « prétention » d'universalité du christianisme ne se montre pas toujours crédible, en

non comme une christologie cosmique, ne concédant la dimension cosmique de la christologie qu'en vertu de l'extension progressive du champ de la mission à partir des premières communautés du Proche-Orient. Face à ce reproche venu des Indes, ne faut-il pas relever que c'est par l'observation des étoiles que les mages, figures universelle du savant, se guident vers la rencontre existentielle avec le Christ ? Cette image de l'étoile guidant les mages nous invite à regretter que les débats contemporains de la théologie naturelle – dominés par les auteurs britanniques et nord-américains – n'accordent qu'une place ténue, souvent ornementale, et parfois aucune place du tout au Christ Jésus.

Notre hypothèse de départ est qu'en vertu du principe de la primauté du Christ pour dire le mystère chrétien, il existe ce que nous osons appeler une « christologie naturelle ». L'adjectif « naturel » précise qu'elle n'est réductible ni à une christologie descendante, ni à une christologie ascendante. Cette christologie s'inscrit dans la tradition chrétienne selon un principe méthodologique fondamental de la théologie : la Révélation est une manifestation de « ce qui était caché depuis le commencement du monde » (Rm 16, 25). Dans la Révélation, il n'y a pas *création* mais *dévoilement* de la vérité. Cela ne signifie nullement que la théologie naturelle se suffirait à elle-même et que la Révélation, qui est fondamentalement autorévélation de Dieu, deviendrait superflue. Le caractère caché de la vérité sur Dieu contenue dans la nature et dans les possibilités de la raison humaine rend hautement nécessaire l'existence d'une Révélation. En ce sens, s'il existe une légitimité à parler de « christologie naturelle », celle-ci devrait être, par nature, une christologie dialectique et synthétique, attentive à ce que révèle le livre de la nature sur l'identité du Christ, mais aussi soucieuse de vérifier[6],

dépit des efforts missionnaires de ceux qui ont œuvré pour montrer que le Christ rejoint des intuitions religieuses culturellement fort éloignées du judaïsme. Nous ne reprenons pas à notre compte cette expression de « christologie tribale » pour l'identifier avec « christologie traditionnelle ».

[6] Le terme « vérifier » est ambivalent en français. Il peut signifier soit « passer au crible », soit « confirmer ». Notre propos n'est pas de suivre ceux qui voudraient ériger la raison naturelle en critère normatif de vérité théologique. Il ne met pas en doute la véracité de la théologie dogmatique mais entend proposer une voie d'approfondissement et d'élargissement de la vérité chrétienne. C'est donc au sens de « confirmer » que nous entendons ici ce projet de « vérification ».

par la raison naturelle, les données du kérygme historique. Cette première clarification ou mise au point fera l'objet de la première partie.

Pour mettre en œuvre ce projet, il nous faudra tout d'abord évaluer la pertinence qu'aurait une christologie naturelle. Nous le ferons en examinant d'emblée un dossier particulier mais emblématique des débats de la théologie naturelle contemporaine : la question de la pluralité des mondes habités ou de la vie extraterrestre. Cette question fera l'objet de la seconde partie de ce travail et nous servira de porte d'entrée aux dossiers plus classiques de la théologie chrétienne : Création, évolution (partie III), finalité de l'univers (partie IV).

Si, comme le prévoit la notion même d'univers, l'évolution de la matière obéit aux mêmes lois physico-chimiques d'un bout à l'autre du cosmos, la vie apparaît alors comme un phénomène, certes soumis au hasard, mais aussi relativement banal. Etant donné les dimensions gigantesques de l'univers, il n'est donc pas certain que nous soyons les seules espèces vivantes et rationnelles créées par Dieu. Or, une christologie géocentrique réclame de la Terre qu'elle soit le centre de la création et exige de l'espèce humaine qu'elle soit le « sommet ontologique » de la pyramide du vivant. Sur ce point, une certaine partie de la théologie chrétienne continue de remettre à plus tard sa « révolution copernicienne » en éludant la dimension d'universalité de la christologie. Plusieurs auteurs que nous étudierons ont souligné que le risque est de sacraliser les circonstances de la vie de Jésus de Nazareth en réduisant la christologie à une « jésuslâtrie » culturellement étriquée et abusivement normative, au sens où Paul parlait des « judaïsants ». Or, si la christologie est universelle, elle doit être exportable. Et si le Christ est puissance de soulèvement de l'univers – et non des seuls habitants du pourtour de la Méditerranée – il doit pouvoir concerner tous les êtres de l'univers, par-delà leurs particularités physiologiques et culturelles.

Les débats actuels de la théologie naturelle qui abordent la question de l'immensité de l'espace-temps et ses conséquences sur la possibilité d'une vie extraterrestre intelligente ne manquent pas de buter sur le problème classique de l'universalité de la théologie chrétienne et la difficulté de la christologie à répondre de son géocentrisme. Dans la seconde partie, nous nous interrogerons sur la

capacité d'une christologie naturelle, ayant une portée intrinsèquement universelle, à repenser l'affirmation traditionnelle de la dimension cosmique du mystère du Christ, sans congédier pour autant le Jésus de l'histoire.

Ayant établi que la dimension cosmique de la christologie reçoit de la christologie naturelle un cadre propice à son développement, il restera à établir, dans une troisième partie de ce travail, que la référence à la figure du Christ peut s'expliciter à travers les questions de la Création[7] et de l'évolution. Notre entreprise est confortée par le fait que la théologie catholique a été enrichie par la christologie franciscaine qui confirme qu'il est légitime d'établir, dans le cadre de la théologie contemporaine, que le monde est « christologiquement structuré ».

La théologie naturelle contemporaine est marquée par le darwinisme et son interprétation matérialiste radicale qui confisque tout sens à l'évolution, qu'elle soit entendue au plan cosmologique ou biologique. Vu sous l'angle du matérialisme scientifique, le traumatisme darwinien semble au moins aussi invalidant pour la théologie chrétienne que ne l'a été ce que l'on appelle habituellement la révolution copernicienne. Car si l'histoire du monde obéit aux règles aveugles d'un « algorithme dénué de sens »[8] (selon le philosophe américain Daniel Dennett), toute tentative entreprise pour donner un sens à ce que nous observons semble impossible. Plutôt que de riposter en invoquant des arguments naturalistes tels que le « *fine-tuning* »[9] de l'univers primitif, nous proposons de récuser cette confiscation du sens en étudiant le théologien catholique américain John Haught dont la pensée offre une alternative courageuse et à nos yeux théologiquement solide, parce que christologiquement structurée.

La vision évolutive du monde nous obligera à nous référer à un Christ qui doit être en même temps *Christus Evolutor* et *Christus Viator* pour ce monde. Le Christ est-il en effet un *Christus Selector* passé « du côté des vainqueurs » ou plutôt

[7] Dans ce travail, nous distinguerons « création » (sans majuscule) pour désigner les réalités créées, l'univers, et « Création » (avec majuscule) pour désigner l'acte créateur de Dieu.

[8] Daniel C. DENNETT, *Darwin's Dangerous Idea : Evolution and the Meaning of Life*, Ed. Simon & Schuster, New York, 1995, p. 320.

[9] Sur la notion de « fine-tuning argument », voir chapitre 8, §3.

l'Innocent qui se rend proche des « êtres sans qualités »[10] ? La mort du Christ convoque le Dieu créateur en lieu et place des massacres de l'histoire. Elle assume, sans toutefois y apporter un remède définitif, les peines et les souffrances du monde en évolution. Le soi-disant optimisme teilhardien n'est pas dénué de lucidité sur les souffrances de l'enfantement qu'endure le monde en évolution. Ce monde créé inachevé, est travaillé de l'intérieur par le dynamisme divin dans un mouvement d'« eucharistisation du cosmos »[11] qui le mène, par-delà les reculs et les désastres de l'histoire, vers une unification dans le Christ. Nous tâcherons de montrer que la christologie naturelle ne cautionne pas le salut des vainqueurs de l'évolution et la victoire des forts sur les inadaptés. A l'inverse, elle perçoit dans le Christ universel ce que Tillich appelle « l'Être Nouveau »[12], celui qui accomplit le don total de l'être. La dimension sotériologique de la christologie répond ainsi à une attente cosmique et pas seulement morale.

Du point de vue biologique comme du point de vue cosmologique, le monde est en mouvement permanent et instable, depuis les premiers atomes jusqu'aux êtres vivants complexes et l'émergence de la pensée. Rien de ce qui est visible dans le monde ne paraît occuper une place prédéfinie et définitive. Les sciences contemporaines questionnent la notion d'ordre du monde en nous invitant à abandonner l'idée d'un cosmos stable et harmonieux[13]. La donnée fondamentale semble être que les choses ne sont pas à leur place. L'existence d'un indéterminisme absolu en physique quantique et en théorie des systèmes non linéaires (thermodynamique des systèmes hors équilibre, mathématiques du chaos) montre que le monde est foncièrement ouvert, « *open-ended* »[14], son avenir reste absolument inconnu – c'est-à-dire peut-être même inconnu pour Dieu lui-même. Indéterminisme et mouvement permanent sont deux propriétés qui

[10] Jürgen MOLTMANN, *Jésus, le Messie de Dieu*, trad. Joseph Hoffmann, coll. « Cogitatio Fidei », vol. 171, ed. Cerf, Paris, 1993, p. 402.

[11] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Le Christique » (1955) dans *Le cœur de la matière, Œuvres*, t. XIII, Ed. Seuil, Paris, 1976, p. 109.

[12] Paul TILLICH, *Théologie Systématique, troisième partie : l'existence et le Christ*, vol. 3, trad. André GOUNELLE, Ed. du Cerf, Labor et Fides, 2006, p. 191.

[13] Le mot *cosmos* est porteur de cet aspect esthétique, ainsi qu'en témoigne par exemple le mot « cosmétique » en français.

[14] Sur cette notion, voir chapitre 1, §3.2.

caractérisent notre univers et nous inviteront à un changement de métaphysique pour mieux dire le mystère chrétien.

Lorsqu'elle aborde la question centrale de la Création, la théologie naturelle privilégie habituellement une approche théiste qui ne convoque que tardivement et de manière subalterne la figure du Christ. La critique contemporaine de la doctrine de la *creatio ex nihilo* tout comme la prise au sérieux des phénomènes auto-poïétiques pour lui préférer une doctrine de la *creatio continuans* révèlent un besoin de critère normatif de nature christologique. Ainsi, certains auteurs renouent avec les options de la christologie franciscaine qui installe le Christ au centre de sa théologie de la Création et restitue la cohérence théologique d'une conception trinitaire de la relation de Dieu au monde. En ce sens, nous étudierons la pensée de Fr. Zachary Hayes et de Sr. Ilia Delio qui proposent une vision globale de l'histoire du monde qui fait droit à une christologie cosmique et pose les bases métaphysiques d'une christologie naturelle.

Alors que la théologie traditionnelle inspirée de saint Anselme pense l'Incarnation comme principalement motivée par la réparation de la faute originelle, la théologie franciscaine conçoit davantage l'Incarnation comme le prolongement de la Création et l'effet de la surabondance de l'amour divin[15]. Le caractère cosmique du Christ de saint Bonaventure ne doit rien à un effet d'amplification de la figure du *Pantocrator*. Le Christ n'est rien moins que la raison d'être et le but de la Création. C'est le monde qui est ordonné au Christ et non l'inverse. Parler, comme Tillich, de « fonction sotériologique du Christ » tend à distendre le lien exprimé par l'hymne aux Colossiens entre Création et Rédemption. C'est pourquoi l'enjeu de cette discussion sera de réinstaller la confession de foi trinitaire en un Dieu créateur dans laquelle le Christ apparaît comme la figure centrale et normative du Dieu-Logos et non comme l'ornement filial ou le démiurge de la *causa sui*.

Sur le plan philosophique, penser l'amour comme motif de la Création-Incarnation renvoie à une « conception pascale » de l'amour et s'écarte de l'idée qu'un amour parfait serait un amour totalement désintéressé qui ne changerait pas

[15] Il s'agit là d'une considération générale et nécessairement simplifiée dans le cadre de cette introduction. L'opposition entre les deux visions du motif de l'Incarnation est plus subtile et fera l'objet d'une discussion plus approfondie. Cf. *infra*, chap. 4, §3.

celui qui aime dans un « acte pur ». La perfection de l'amour dépend de la capacité primordiale à recevoir l'autre. Avant d'être don désintéressé, l'amour créateur est kénose, manque, désir d'accomplissement et *passage*. Ainsi, nous verrons que l'acte créateur revêt dès le début les caractéristiques d'une pâque et qu'il est donc foncièrement christique.

La quatrième et dernière partie de ce travail se proposera d'évaluer ce que nous pourrions appeler la « postérité » d'une christologie naturelle, tant sur le plan du contenu théologique que sur le plan du bilan méthodologique. Il s'agira en effet d'examiner ce à quoi conduit théologiquement une christologie naturelle. Pour cela, nous commencerons par réinterroger les fondements métaphysiques d'une théologie attentive au caractère évolutif du monde.

Pour donner un sens à ce monde à la fois ouvert et dynamique, nous nous demanderons s'il convient de proroger la métaphysique essentialiste qui attribue à chaque être une essence intangible, essence qui lui aurait été donnée depuis son émergence du néant. Il se pourrait en effet qu'une telle métaphysique rende l'histoire du monde semblable à une attente ennuyeuse et sans aucune valeur événementielle intrinsèque. L'accomplissement du monde ne semble rien devoir, dans cette perspective, à la créativité individuelle ou collective des créatures. Il faudra se méfier également de la radicalité de la métaphysique whiteheadienne du devenir dans laquelle le *Process* est érigé en principe ontologique valable aussi bien pour le monde que pour Dieu. Cette métaphysique de la relation et de « l'actualisation des entités » peine à envisager un horizon à l'histoire en substituant à l'attente apocalyptique du Royaume de toute justice, une nouvelle création qui adviendrait asymptotiquement sous l'effet de la créativité incessante des êtres et de l'improvisation permanente de Dieu.

Pour donner une épaisseur véritable à l'attente du monde qui vient, sans ruiner toute possibilité d'espérer dans un jugement eschatologique du monde, une « ontologie du futur » – inspirée de ce que Pannenberg appelait une « ontologie eschatologique » – pourrait s'avérer nécessaire. Si, au lieu d'être suspendue par avance au-dessus de nos existences, voire référée à une innocence perdue, l'essence de l'être était recherchée du côté de son *accomplissement* à la fin de l'histoire, alors, non seulement l'espérance véritable s'en trouverait revivifiée, mais

le processus d'avènement de cet accomplissement retrouverait tout à coup la valeur de l'urgence évangélique en embrassant la totalité du cosmos. Nous ferons l'hypothèse que la catégorie traditionnelle de l'accomplissement (présente chez saint Paul, Irénée, etc.) constitue le motif métaphysique d'une christologie soucieuse de prendre en compte la réalité naturelle. De même en sera-t-il pour la catégorie biblique de la promesse, présente dès les premiers chapitres de la Genèse, et qui structure en profondeur la prédication de Jésus de Nazareth. En ce sens, l'orientation de la « christologie naturelle » concorderait avec l'intuition théologique de Moltmann pour qui « le christianisme est tout entier eschatologie ».

Nous verrons que le caractère ouvert et évolutif du monde déplace l'attention de la théologie de la question de l'origine vers celle de l'accomplissement. Ce changement de perspective est conforme à la prédication de Jésus qui met en avant le caractère proleptique du Royaume de Dieu. Lui-même se découvre à ses disciples comme le Chemin, celui qui détourne la question de la source vers celle de la destination. Au début de l'évangile de Jean, Jésus s'identifie au Messie non en vertu de son origine mais du lieu où il se rend : « Venez et vous verrez » (Jn 1, 39. 46. 51). C'est pourquoi le Christ inaugure la création nouvelle. Parce qu'il est l'archétype du monde présent et le prototype du monde nouveau, le Christ récapitule et accomplit la création toute entière. Et cependant, ni l'embrasement général d'un *Big Crunch*, ni la mort thermodynamique du monde (ou *Big Chill*) n'évoque le moindre accomplissement de la création à la fin de l'histoire. Rien de ce que la nature nous donne à espérer n'indique une fin heureuse pour le cosmos dans son ensemble. Cela semble souligner le caractère imprévisible de l'histoire et manifeste le Dieu inattendu, le « Grand Improvisateur » décrit par la théologie du *Process*[16].

Nous conclurons théologiquement sur le fait que la fin dernière du cosmos n'a aucun rapport avec la restauration d'un paradis perdu et que l'accomplissement de tout ce qui est, assume les choix, les grandeurs et les échecs de l'histoire en même temps qu'elle les transfigure. La fin du monde attendue dans l'espérance chrétienne ne se réduit pas non plus au passage à la limite des progrès du monde présent, la nouvelle création étant tout à la fois rupture et continuité par rapport au monde présent. L'histoire du cosmos et le cosmos lui-même ne

[16] Voir notre brève présentation en annexe A.

constituent nullement le décor kantien sur lequel se déroulerait la seule dramaturgie humaine. La nouvelle création récapitule le créé sans oublier personne : plantes, animaux, minéraux, machines ! Le schéma christologique du tombeau vide vient signifier cette espérance cosmique de l'étoffe du monde : la mort et la Résurrection de Jésus ne concernent pas la seule époque où Ponce Pilate gouvernait à Jérusalem. Le vide du tombeau n'ouvre pas seulement sur le futur de l'humanité. Il ouvre sur un infini, celui de l'espérance de l'univers.

La tentative d'élaborer une christologie naturelle nous aura conduit à élucider le sens métaphysique de l'espérance chrétienne qui pourrait s'exprimer ainsi : l'être essentiel *est* l'être eschatologique qui advient dans la Résurrection. Parce qu'elle fonde tout autant qu'elle motive la christologie naturelle, la place centrale qu'occupe la Résurrection dans les christologies historiques contemporaines apparaîtrait en définitive comme légitimée *a posteriori* dans la mesure où la Résurrection est le pivot de toute christologie.

Notre recherche est donc motivée par le désir de mieux comprendre la dimension universelle (catholique en ce sens) de la foi au Christ. Elle rejoint le souci du Cardinal Joseph Ratzinger exprimé dans *Dominus Jesus* de centrer le monde des religions sur le Christ. Notre démarche suit toutefois un autre chemin. Comme le Christ est toujours au-delà de ce que peut saisir l'esprit humain, notre choix n'est pas exclusif des positions plus traditionnelles dans la catéchèse ou le dogme. Il entend montrer comment la raison est une voie universelle pour découvrir, à partir de la nature et par-delà les différences culturelles, « la largeur, la longueur, la profondeur et la hauteur » (Ep 3, 18). C'est en ce sens que nous parlerons de « christologie naturelle ».

Partie I

Incomplétude de la théologie naturelle

Légitimité et limites du projet de la théologie naturelle

La question du fondement d'une « christologie naturelle » appelle d'emblée plusieurs clarifications qui sont l'objet de cette première partie. Il s'agit tout d'abord de situer le débat à l'intérieur d'une démarche théologique emblématique de la pensée anglo-saxonne et qui connaît un regain d'intérêt en Europe et aux Etats-Unis non pas seulement en raison de la mondialisation culturelle, mais surtout en vertu de l'exigence de fonder les convictions traditionnelles de la foi en Jésus Christ sur des catégories philosophiques universellement disponibles et attentives aux réalités scientifiques contemporaines. Cette exigence s'avère nécessaire dans le contexte d'une culture postchrétienne. Il s'agit ensuite de dégager la définition de la théologie naturelle de ses caricatures les plus courantes : ni seulement une théologie « rationnelle » fondée sur les seules forces de la raison raisonnante, ni non plus une théologie de la nature s'érigeant contre les données de la Révélation historique et de la Tradition. Une fois réinstallé le projet légitime de la théologie naturelle, on comprend mieux, et son intérêt pour une expression authentiquement « catholique » de la théologie de la Création, et son utilité pour vérifier la robustesse des christologies traditionnelles.

Chapitre 1

Vers une redéfinition de la théologie naturelle

INTRODUCTION **21**

1. BREVE HISTOIRE DE LA THEOLOGIE NATURELLE **23**

1.1 PAR-DELA LA MULTIPLICITE DES CULTES 24
1.2 DU LIVRE DE LA NATURE 25
1.3 LA NATURE CRIE LE NOM DE DIEU 27
1.4 UNE CONNAISSANCE « INUTILE ET STERILE » 28
1.5 DE LA THEOLOGIE NATURELLE A LA « PHYSICO-THEOLOGIE » 30
1.6 DU GRAND HORLOGER AU GRAND LEGISLATEUR 31

2. LE SENS DE LA *NATURA* JUSQU'A LA MODERNITE **33**

2.1 LE REGARD DES ANCIENS SUR LA NATURE 34
2.2 LA COSMOLOGIE ARISTOTELICIENNE 35
2.3 LE RENVERSEMENT COPERNICIEN 36
2.4 CONSEQUENCES PHILOSOPHIQUES ET THEOLOGIQUES DE L'AFFAIRE GALILEE 37
2.5 LE DESENCHANTEMENT DU MONDE 39

3. VARIATIONS CONTEMPORAINES SUR LE CONCEPT DE NATURE **41**

3.1 LE CARACTERE EVOLUTIF DU MONDE 41
3.2 LE CARACTERE OUVERT DU MONDE 44
3.3 LA CONFUSION DES REPERES SPATIO-TEMPORELS 46
3.4 THEOLOGIE NATURELLE ET THEOLOGIE DE LA CREATION 47
3.5 VERS UN REENCHANTEMENT DE LA NATURE ? 49
3.6 DES CHOSES CACHEES DEPUIS LA FONDATION DU MONDE 50

CONCLUSION **51**

Introduction

L'essor de la théologie naturelle dans les milieux théologiques anglophones interroge le public français, habitué à situer ce type de démarche intellectuelle dans le cadre strict de la spéculation philosophique sur les preuves de l'existence de Dieu. C'est sans compter avec l'évolution qu'a connu cette notion au tournant du 18ème siècle dans le cadre de l'empirisme anglais. Dans ce chapitre, nous ferons le point sur cette théologie avec le souci d'une refondation de la notion de théologie naturelle à l'aide d'un examen attentif de la notion de nature telle qu'elle se dégage des données scientifiques contemporaines.

La théologie naturelle désigne généralement un discours rationnel sur Dieu fondé premièrement sur le « livre de la nature » et prétendant s'appuyer seulement sur la faculté *naturelle* de la raison humaine[17]. Le qualificatif « naturelle » se réfère donc ici à la fois à une théologie inspirée par l'observation de la nature et à une démarche fondée sur la raison naturelle. A ce titre, elle correspond à une sensibilité chrétienne proche des milieux scientifiques doublement marqués par l'observation de la nature et par l'universalité des concepts. Développée de manière importante dans le monde anglophone, la théologie naturelle n'en possède pas moins des racines plus anciennes et correspond au fond à une interrogation primordiale de l'homme rationnel. Bien qu'encore peu travaillée dans le monde francophone, la théologie naturelle est l'objet d'un intérêt croissant dans la théologie contemporaine.

Cela est dû, pour une part, à la nécessité dans laquelle se trouve le monde pluriculturel d'aujourd'hui de refonder un dialogue interreligieux fondé sur la raison naturelle – dialogue dont l'ambition ne se limiterait pas à établir entre les différents courants religieux des rapports de cordiale mitoyenneté. En cherchant à fonder un discours rationnel sur la foi à portée véritablement universelle, la théologie naturelle nourrit l'ambition de se porter au-delà des déterminismes historiques et culturels qui divisent et particularisent. Cette exigence rationnelle d'universalité naît dans un contexte sociétal marqué par la mondialisation, le

[17] Paul CLAVIER, *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?*, coll. « Chemins philosophiques », Paris, Vrin, 2004.

brassage des opinions et la confrontation poussée des cultures et des cultes. Cet effort est habituellement conduit dans le domaine de l'éthique. Le souci de renouer avec la notion de « loi naturelle » l'atteste[18].

Cela est dû, pour une autre part, à la volonté croissante, chez les croyants vivants dans un monde postchrétien, de redonner aux racines de leur foi une dimension plus intellectuelle et universelle, moins dépendante des circonstances historiques et culturelles de la Révélation. Il ne s'agit plus toutefois, comme dans le rationalisme des 18ème et 19ème siècles, de démythologiser le catéchisme chrétien ou de systématiser une stratégie de déconstruction du dogme. Il ne s'agit pas davantage de renverser la figure patriarcale d'un Dieu autoritaire ni de brandir la Raison pour congédier le Dieu de l'histoire du salut. La quête spirituelle contemporaine est désormais plus attentive que jamais à ne pas opposer foi et raison. L'argument d'autorité a vécu et, tout en se nourrissant de symboles et de rites, les croyants attendent fermement des religions qu'elles leur délivrent un programme clair, étayé et compréhensible sur le plan intellectuel. Certains scientifiques contestent ce qu'ils interprètent comme une « prétention d'universalité » du christianisme au motif que l'éminence d'un Jésus n'est pas, en droit, supérieure à celle d'un Mahomet ou d'un Bouddha. Il ne suffit pas de leur rétorquer qu'il suffit de choisir son camp. La théologie naturelle semble pouvoir leur fournir à première vue une porte d'accès acceptable vers le christianisme, par-delà les particularismes religieux.

Cela est dû enfin à la place qu'occupent aujourd'hui les sciences de la nature dans la pensée contemporaine, sciences qui portent en elles-mêmes des questions de sens sur le monde qui sont spécifiques et partie prenante du projet de la théologie naturelle. La théologie naturelle contribue en effet à renflouer la perspective d'un certain réenchantement du monde en tentant de prendre de vitesse les tentatives de sacralisation de la nature suscitées par l'écologie radicale. L'enjeu propre de la théologie naturelle est de redonner un sens et une légitimité à ce « lieu commun » qu'est la nature et qui fonde la solidarité entre les hommes. En

[18] Cf. Commission Théologique Internationale, *A la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle.* Paris, Ed. du Cerf, 2009. L'analyse du Fr. Serge-Thomas Bonino, en annexe de ce livre, inscrit le projet dans une philosophie résolument aristotélicienne, ce qui n'explique pas que l'ouvrage ne fasse référence à aucun auteur postérieur au 17ème siècle et ne semble tenir compte d'aucune donnée récente des sciences humaines ou médicales.

définitive, la théologie naturelle porte en elle le souci d'honorer le vieux projet stoïcien d'une religion unique fondée sur ce qui est commun à tous : la nature.

Face à cette situation, nous avons l'intention d'ouvrir une voie nouvelle. Et tandis que le projet de la théologie naturelle classique est de bâtir une théologie adossée le moins possible à la Révélation[19], la prise au sérieux de la dimension cosmique du Christ impose cependant d'examiner si cette dimension peut ou non dépasser le seul cadre de l'histoire. Et si tel est le cas, ne pourrait-on pas rejoindre, par-delà les circonstances particulières d'une manifestation de Dieu dans l'espace et le temps, la perspective d'une théologie naturelle chrétienne, voire même d'une « christologie naturelle » ? Car si elle est bien détentrice d'une vérité fondamentale sur Dieu, ne doit-on pas exiger de la théologie naturelle assumée par des chrétiens qu'elle comporte davantage qu'un chapitre de christologie, voire même que la christologie constitue la visée ultime de la théologie naturelle ? En définitive, si le Christ constitue le vrai visage de Dieu, la théologie naturelle ne devrait-elle pas permettre d'accéder aux traits du Christ universel et de retrouver en quelque manière la figure du Christ telle qu'elle se révèle dans sa dimension cosmique à travers les Ecritures ?

Avant d'aborder ensuite ces questions, rappelons ce qu'est la théologie naturelle.

1. Brève histoire de la théologie naturelle

Le présent travail s'inscrit dans une perception contemporaine des sciences de la nature, mais aussi dans une compréhension de la théologie naturelle qui assume les développements philosophiques antérieurs. Le modeste survol de l'histoire qui est proposé ici n'a d'autre ambition que de montrer d'où vient la théologie naturelle contemporaine, afin d'en réévaluer la pertinence pour aujourd'hui.

[19] Jacqueline LAGREE, *La Religion Naturelle*, coll. « Philosophies », Paris, PUF, 1991.

1.1 Par-delà la multiplicité des cultes

La théologie naturelle est loin d'être une invention récente. Avant d'être une démarche emblématique du monde intellectuel anglo-saxon, elle puise ses racines dans le matériau biblique et chez les Anciens. L'idée de théologie naturelle est déjà présente chez les Grecs. On trouve chez Varron (116-27 av. J.C.) la première systématisation d'une théologie naturelle définie par opposition à la théologie mythique d'une part et à la théologie politique d'autre part. La théologie mythique, le *mythicon*, recouvrait la théologie des poètes et de la littérature. Il s'y exprimait une vérité complexe et multiforme, celle des récits aux multiples facettes, une vérité qui ne fait pas l'objet d'une systématisation conceptuelle. La théologie politique (ou civile) correspondait aux aspects sociaux de la religion civique officielle. Elle assumait la dimension sociétale, relationnelle et éthique de la religion, sans en systématiser nécessairement les fondements. C'est en opposition à ces deux types de discours qu'apparaît la théologie physique, le *physicon*, ou encore théologie naturelle. On peut dire que cette théologie correspond à la connaissance de la nature et se présente comme la plus spéculative des trois. Platon en fait l'éloge dans *le Timée* (28c) en raison du caractère universel de la raison. Cette théologie naturelle souligne déjà la parenté qui s'exprime entre l'intelligibilité de la nature et la nature raisonnable de l'homme. Il est important de relever que l'usage de la raison pour comprendre la nature atteste le caractère intelligible du monde observable et réciproquement, le caractère intelligible de la nature légitime la faculté rationnelle de l'homme. La théologie naturelle naît donc d'une *complémentarité* entre la faculté de rationalité de l'homme et le caractère intelligible de la nature.

A l'apogée de l'empire gréco-romain, confronté au risque de dispersion des cultes et des savoirs, les philosophes de l'Antiquité cherchent à promouvoir une unité intellectuelle de l'Empire fondée sur un substrat commun à toutes les religions. Ils s'efforcent d'imaginer une « religion naturelle »[20] qui serait située en deçà de toutes les religions historiques et qui en constituerait, en quelque sorte, la matrice. Cependant, parler de « religion naturelle » ne revient pas à parler de théologie naturelle. L'idée antique d'une religion naturelle répond à une question

[20] Cf. Jacqueline LAGREE, *op. cit.*, chap. 1 : « La religion naturelle du stoïcisme à la Réforme ».

de sens posée par la diversité des cultes. Autre chose est de rêver d'une source universelle de la religion, fût-elle l'usage même de la faculté de raisonner, autre chose est de fonder un discours sur Dieu sur une démarche rationnelle qui ne veut pas être dépendante de la valeur événementielle de la Révélation.

La rencontre entre la pensée juive et la philosophie grecque a donné lieu à une réflexion sur l'universalité des vérités révélées dont on trouve la trace dans le livre de la Sagesse, rédigé à Alexandrie au premier siècle avant Jésus-Christ. L'une des idées maîtresses de la théologie naturelle s'y trouve exprimée au chapitre 13 : « la grandeur et la beauté des créatures font, par analogie, contempler leur auteur » (Sg 13, 5). Dans ce passage, on trouve la source de ce que Paul reprendra plus tard dans sa lettre aux Romains au sujet de la connaissance naturelle de Dieu par les païens. Les païens, bien que privés de la Révélation, sont jugés « impardonnables » car « s'ils ont été capables d'acquérir assez de science pour pouvoir scruter le monde, comment n'en ont-ils pas plus tôt découvert le Maître ? » (Sg 13, 9).

Dans notre travail de théologie, nous ne saurions trop dire l'importance de ce texte fondateur de la théologie soucieuse d'user de la raison. Cependant, nous n'entreprendrons pas ici une analyse exégétique de ce texte dans la mesure où notre choix méthodologique nous invite à suivre, en première intention, la voie de la raison naturelle. Il nous suffit ici de trouver confirmation que notre point de départ dans les sciences de la nature est présent dans les Ecritures reçues comme inspirées. Notre chemin est donc éclairé par la figure emblématique de Salomon[21].

1.2 Du livre de la nature

Chez Tertullien, qui est marqué par la tradition stoïcienne, il existe une connaissance naturelle de Dieu fondée, et sur le monde extérieur, et sur le témoignage de l'âme, laquelle possède une faculté naturelle de connaître Dieu (*Apologeticum*, 17,6). La dualité extérieur-intérieur de la source de la connaissance de Dieu renvoie à un optimisme fondamental dans la création et instaure l'homme

[21] Nous ne pensons pas utile de relever les influences hellénistiques qui marquent le livre de la Sagesse. Nous y voyons un certain éclectisme même si le stoïcisme est dominant pour dire l'estime de la nature. Cf. Chrysostome LARCHER, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, 3 volumes, coll. « Etudes Bibliques », Paris, Ed. Lecoffre-Gabalda, 1983-1985, en particulier t. III, p. 684-685.

comme frontière entre la source « extérieure » et la source intérieure de la connaissance de Dieu. Ce parti pris d'optimisme est aussi à l'origine de la controverse entre saint Augustin – marqué par la tradition platonicienne – et les gnostiques. Dans la *Cité de Dieu*, saint Augustin latinise pour la première fois l'expression « théologie physique » introduite par Varron en théologie naturelle (VI, chap. 5). Saint Augustin, soucieux de réconcilier le Dieu créateur et le Dieu rédempteur contre les tendances gnostiques à diaboliser la création, met en parallèle – non sans une certaine audace – les livres de la nature et de l'Ecriture (*liber naturae et liber Scripturae*). Cette mise en parallèle semble accorder au livre de la nature un poids presque équivalent à celui de la Bible dans la connaissance du vrai Dieu[22]. Que la nature puisse être contemplée d'abord comme un « livre », c'est-à-dire comme le mode privilégié d'expression d'une pensée, écarte une vision trop sacrale de la nature et invite à entrer dans une certaine intelligence du monde observable. La nature n'est considérée par saint Augustin ni comme une chose mauvaise ou corrompue, ni comme un sanctuaire divin que l'on pourrait seulement vénérer en le contemplant dans le silence. Le « livre de la nature » invite à une démarche intellectuelle qui honore la raison sans nécessairement congédier la dimension affective du lecteur. Parler de livre de la nature et du livre de l'Ecriture souligne que la nature, comme la Bible, sont des lieux d'intelligibilité, qui donnent à connaître quelque chose du Dieu unique, Créateur et Sauveur. Cela a du sens de donner sens à la nature tout comme cela a du sens de rendre intellectuellement significatif le livre de la Bible. Dans les deux cas, l'œuvre de la raison est convoquée et le monde observable dans sa totalité devient significatif de la présence de Dieu.

Ainsi, il est clair, déjà à l'époque des Pères de l'Eglise, qu'une attitude d'harmonie était recherchée entre la démarche de la philosophie et celle de la théologie. L'existence d'un Dieu unique et transcendant se manifeste dans l'histoire d'un peuple particulier mais plus fondamentalement dans l'histoire même du cosmos et de ce dont il est composé[23]. Ainsi, l'universalité du salut est-elle rendue compatible avec l'apparente singularité d'une Révélation ayant eu lieu dans des circonstances singulières de l'histoire. Ce souci d'universalité de la vérité révélée

[22] Voir Olaf PEDERSEN, *The Book of Nature*, Vatican Observatory Publications, 1992.

[23] Voir Jean-Michel MALDAME, « La théologie naturelle, une alliance de la foi et de la raison », *Connaître*, n°22-23, 2005, p. 6-36. Ici p. 10.

rencontre au 12ème siècle chez Abélard un intérêt particulier motivé par la confrontation des religions monothéistes.

1.3 La nature crie le nom de Dieu

Dans son *Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien* – dialogue dans lequel la figure du philosophe désigne en réalité un musulman dans l'héritage de la philosophie arabe – Abélard s'interroge sur le statut de la Loi donnée par Dieu. Ne suffisait-il pas de confier à l'humanité des facultés intellectuelles lui permettant d'agir selon sa conscience et une « loi naturelle » inscrite au cœur de l'homme ? Pour Abélard, la loi mosaïque et la loi naturelle trouvent leur réconciliation dans l'enseignement de Jésus. C'était pour lui éviter d'errer que Dieu est venu révéler à l'homme le don de sa loi, même si, au plan théorique, il est vrai que les hommes pouvaient accéder par eux-mêmes aux sources de la vérité.

Au 13ème siècle, les deux grandes figures de la théologie que sont saint Bonaventure et saint Thomas abordent la question de la théologie naturelle de manière différente, voire opposée. Pour saint Bonaventure, la connaissance de Dieu à travers la double lecture de la création et de la Bible est réaffirmée dans le *Breviloquium* (II, 5, 11). Plus précisément, saint Bonaventure, tout en accordant beaucoup de valeur au livre de la nature comme source de connaissance de Dieu, reconnaît que celui-ci s'est obscurci par suite du péché. Il introduit ainsi une nuance dans l'idée que Dieu surgirait du livre de la nature comme une évidence. C'est, à l'inverse, le livre de l'Ecriture qui devient clé de lecture pour le livre de la nature. L'Ecriture éclaire le livre de la nature et c'est ainsi que le lecteur, préalablement imprégné par l'Ecriture, peut apprécier voire confirmer, à travers le livre de la nature, le caractère véridique et universel de la Révélation. Dans la perspective franciscaine qui accorde une place centrale à la théologie de la Création, la nature crie le nom de Dieu, même si ce cri demande à être articulé en un discours rationnel à l'aide des lumières apportées par la Révélation et grâce à l'usage de la raison. Par contraste avec cette démarche, saint Thomas d'Aquin « rejette comme idolâtrique la *physica theologia* » de la philosophie grecque

d'inspiration platonicienne[24]. Saint Thomas affirme d'emblée que l'existence de Dieu n'est pas évidente et que la saisie de son être est elle-même l'objet d'une quête rationnelle. Il conduit sa réflexion à l'école d'Aristote et se démarque, pour cette raison, de la tradition stoïcienne en ne faisant pas référence au « livre de la nature ». Dieu n'étant ni un élément du monde, ni l'objet d'une expérience immédiate pour l'homme, il ne peut pas, selon saint Thomas, être appréhendé de manière satisfaisante en restant à l'intérieur d'une « théologie physique » ou naturelle. Si saint Thomas défend par ailleurs la légitimité d'une connaissance naturelle de Dieu[25], il instaure une hiérarchie assez nette entre la théologie révélée et ce que l'on pourrait reconnaître dans son œuvre comme une théologie naturelle[26]. La force de la raison est d'établir des vérités contre-intuitives, opposées à la saisie immédiate des sens. C'est pourquoi la transcendance de Dieu par rapport au monde sensible impose une attitude critique par rapport à l'idée d'une connaissance de Dieu qui surgirait de l'observation de la nature. L'acquiescement à une connaissance naturelle de Dieu par la voie rationnelle n'engage pas chez saint Thomas, au sens strict, le projet d'une théologie naturelle.

Ainsi, nous pouvons retenir sans attendre la divergence entre ces trois maîtres de la pensée médiévale, car cette divergence éclaire notre démarche dans la mesure où aujourd'hui, les mêmes clivages partagent les théologiens.

1.4 Une connaissance « inutile et stérile »

A la Renaissance, les grandes explorations en Chine et dans les Indes mais aussi la découverte du Nouveau Monde, modifient considérablement la perception que l'on a alors de la vérité normative de la doctrine et de la pratique chrétienne. En relevant de nombreuses similitudes entre la pratique chrétienne et les

[24] Claude GEFFRE, art. « Théologie Naturelle », *Dictionnaire critique de théologie*, dir. Jean-Yves LACOSTE, coll. « Quadrige », Presses Universitaires de France, 2002, p. 791.

[25] Saint THOMAS, *STh* Ia, q. 12, a. 12; et plus encore dans le *Contra Gentiles*, voir Livre IV, chap. 1 où saint Thomas parle d'une « connaissance chétive » de Dieu en suivant seulement les voies de l'intelligence humaine.

[26] Comme le fait Paul CLAVIER, *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?*, coll. « Chemins philosophiques », Paris, Vrin, 2004, qui met en avant, comme texte de référence, le texte des voies de la *Somme Théologique*.

traditions religieuses de peuples qui ne furent jamais évangélisés, on s'interroge alors sur le caractère fondamental et universel de la Révélation. C'est dans ce contexte humaniste qu'est publié en 1487 *Théologie Naturelle*, le livre du catalan Raymond Sebond, devenu recteur de l'Université de Toulouse. Cet ouvrage, dont Montaigne fit l'analyse et la critique dans les *Essais*, reprend la théorie des deux livres en reconnaissant à chaque créature le caractère d'une « lettre tirée par la main de Dieu ». Pour Sebond, le livre de la nature, contrairement au livre de la Bible qui est réservé aux clercs, est « commun à tout le monde ». L'une des thèses principales de l'ouvrage est que la hiérarchie des créatures indique l'existence d'un « gouverneur unique ». Le monde vivant dans sa diversité est tout entier ordonné à l'homme, lequel est placé tout naturellement au sommet de la création. La multiplicité des espèces vivantes disposées devant l'unique espèce humaine souligne le caractère singulier de l'homme dans la nature. Cette singularité de l'homme est significative de l'unicité de Dieu vers qui l'échelle des êtres continue de monter à partir de l'homme[27]. Ainsi, c'est en raison de l'existence d'un ordre de la nature – ici représenté sous forme pyramidale – que la théologie naturelle de Sebond conclut à l'existence d'un grand ordonnateur : « cette unité d'ordonnance nous prouve un seul ordonnant » (chap. 4). Or cette notion d'un ordre du monde, d'une hiérarchie des êtres au service d'une seule espèce raisonnable et libre, ne paraît pas évidente, déjà à l'époque de Montaigne. En outre, la théologie naturelle de Sebond reçoit dans les *Pensées* une critique très acérée de la part de Pascal pour qui la théologie naturelle fait fausse route puisqu'elle passe à côté de la rencontre existentielle avec le Christ : « cette connaissance sans Jésus-Christ est inutile et stérile », écrit-il, car « le Dieu des chrétiens est un Dieu d'amour et de consolation ».

En affirmant la primauté de l'Ecriture et la justification par la foi seule, la Réforme aurait pu mettre un terme à toute tentative de théologie naturelle réformée. Or, le texte emblématique de l'épître aux Romains est interprété par Luther comme l'idée qu'une contemplation de la nature est non contradictoire avec une lecture authentique de la Bible. A l'inverse, le livre de la Bible permet de lire le livre de la nature avec une plus grande justesse. Luther, tout comme Calvin, admet

[27] Sur la question de l'échelle du vivant, voir Arthur O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, Cambridge, Harvard University Press, 1964.

qu'une certaine connaissance de Dieu est accessible à la raison naturelle. Une distinction plus nette s'opèrera plus tard au sein de la théologie réformée entre la théologie protestante continentale marquée par l'idéalisme allemand et la théologie de l'Eglise d'Angleterre référée à Newton puis à l'empirisme anglais.

1.5 De la théologie naturelle à la « physico-théologie »

Newton constitue une figure fondatrice de la théologie naturelle anglo-saxonne. En publiant les *Principia mathematica philosophiae naturalis*, Newton attribue l'ordre et l'harmonie de la nature à « la seigneurie d'un être intelligent et puissant ». La solennité de cette affirmation est d'autant plus surprenante qu'il établit, grâce à la mathématisation des phénomènes gravitationnels et inertiels, les causes naturelles du mouvement des astres. On comprend que celui qui est l'auteur d'une telle découverte ait pu ressentir le besoin d'affirmer aussitôt et avec force que ces causes naturelles sont elles-mêmes issues de la main de Dieu. La perspective de Newton n'est pas celle du rationalisme du 19ème siècle et la place de Dieu dans son système du monde ne doit pas être confisquée par la formalisation mathématique. D'où le nom de « physico-théologie » donné souvent à ce courant de pensée[28]. Dieu n'est pas exclu du système du monde comme dans la théologie classique de la Création où Créateur et créatures sont nettement séparés en raison de la transcendance divine. Newton précise que l'attitude de la science ne doit en aucun cas se prévaloir de la place centrale de Dieu dans le système du monde pour ne pas rechercher véritablement les causes naturelles des phénomènes. La théologie de Newton n'est pas celle du « *God of the gaps* » mais n'est pas non plus une théologie totalement séparée des sciences de la nature comme dans la perspective moderne.

Dans son traité d'*Optique*, Newton exhorte les scientifiques à rechercher vraiment les causes naturelles des phénomènes : « Mais le grand but qu'on doit se proposer dans l'étude de la Nature, c'est de raisonner sur les phénomènes sans le secours d'aucune hypothèse, de déduire les causes des effets, jusqu'à ce qu'on soit parvenu à la Cause première qui très certainement n'est pas mécanique (…) Un

[28] On pense en particulier à l'ouvrage de William DERHAM (1657-1735), *Physico-theology, or a demonstration of the being and attributes of God from his works of creation,* New York, Arno Press, 1977 [ed. orig. 1716, Londres, ed. W. Innys].

Être immatériel, intelligent, présent partout, et qui voit immédiatement le fond des choses dans l'infinité de l'espace et du temps ». Newton prend ainsi au sérieux l'argument cosmologique en considérant que la chaîne des causalités laborieusement identifiées par les sciences conduit *in fine* à la Cause première. Il est important de relever ici que Newton ne suggère pas une remise en cause de l'autonomie des créatures mais conteste simplement une séparation trop radicale entre Dieu et le monde. Cette posture « physico-théologique » tranche avec la théologie catholique dominée par saint Thomas pour qui l'accès à Dieu ne fait pas partie du travail scientifique, mais relève de l'ordre métaphysique. En insistant sur la séparation entre Dieu et le monde créé, saint Thomas n'éloigne pas Dieu de sa création, mais le rend omniprésent dans un ordre de causalité plus fondamental et différent de celui des phénomènes naturels. Cependant, la théologie catholique ne se réduit pas au système thomiste. Nous verrons que la théologie de saint Bonaventure, sans toutefois se présenter comme une « physico-théologie », ne sépare pas aussi nettement les domaines du savoir.

1.6 Du grand Horloger au grand Législateur

A la fin du 18ème siècle, la théologie naturelle est devenue très présente dans l'Eglise d'Angleterre[29], notamment avec la figure de William Paley (1743-1805) qui constitue aujourd'hui encore, et plus souvent que Newton, la figure emblématique de la théologie naturelle. Dans son ouvrage majeur, *Théologie Naturelle* (1802), Paley approfondit la position développée par Newton[30] au sujet de la démarche scientifique comme porte d'entrée sur la connaissance de Dieu[31]. A l'époque où Darwin étudie au *Christ College* de Cambridge, l'étude des œuvres de Paley était

[29] Cf. Peter BARRETT, *Science and Theology since Copernicus, The Search for Understanding*, New York, London, T&T Clark International, 2004.

[30] Les propositions faites par Newton dans ses grands ouvrages scientifiques ne doivent pas faire oublier la part explicitement religieuse de son œuvre actuellement retrouvée, cf. Jean-Loup VERLET, *La Malle de Newton*, coll. « Bibliothèque des Sciences Humaines », Paris, Gallimard NRF, 1993. Sur la christologie de Newton, voir Bernard COTTRET, *Le Christ des Lumières*, Paris, Ed. du Cerf, 1990, p. 15-38. L'hétérodoxie rationaliste de Newton n'est pas une raison pour mépriser la théologie naturelle.

[31] William PALEY, *Natural Theology - or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature* (ed. orig. 1802), Oxford, Oxford University Press, 2006.

proposée tout naturellement dans le cursus scientifique[32] et la déception spirituelle de Darwin sera d'autant plus grande plus tard que ses attentes étaient élevées en ce qui concerne la rencontre avec le Créateur[33].

L'un des plus farouches adversaires de la théologie naturelle fut Karl Barth dont le violent rejet de toute théologie naturelle s'est exprimé par la célèbre formule : « On connaît Dieu par Dieu et seulement par Dieu »[34]. Mais la radicalité de la position barthienne ne permet pas de rendre compte de la « précompréhension » de Dieu par l'homme. Une idée au moins sommaire de ce qu'est Dieu est nécessaire pour pouvoir accueillir la Révélation, aussi suffisante soit-elle. En outre, la prétendue verticalité de la connaissance révélée de Dieu n'est pas sans réclamer une certaine herméneutique afin de ne pas tomber dans les travers du fondamentalisme.

Peut-on dire que la théologie naturelle soit morte avec la science moderne et la découverte de la sélection naturelle des espèces ? Au 19ème siècle, un nouveau déplacement s'opère au sein de la théologie naturelle, déplacement qui ne semble pas achevé à l'époque contemporaine. Il s'agit de situer la cause des phénomènes du côté des lois naturelles et non plus des créatures elles-mêmes. Dans une conférence prononcée à Oxford en 1860, Frederick Temple inaugure cette nouvelle

---

[32] Ainsi, dans son *Autobiographie*, Charles Darwin se souvient : « Pour passer l'examen de Bachelier, il était également nécessaire de posséder *Les Evidences du christianisme* de Paley et sa *Philosophie morale*. J'y mis un grand soin, et je suis convaincu que j'aurais pu transcrire la totalité des *Évidences* avec une correction parfaite, mais non bien sûr dans la langue de Paley. La logique de ce livre, et je puis ajouter, de sa *Théologie naturelle*, me procura autant de plaisir qu'Euclide. L'étude attentive de ces ouvrages, sans rien essayer d'apprendre par cœur, fut la seule partie du cursus académique qui, comme je le sentais alors et comme je le crois encore, se révéla de quelque utilité pour l'éducation de mon esprit. Je ne me préoccupais pas à cette époque des prémisses de Paley ; m'y fiant d'emblée, j'étais charmé et convaincu par la longue chaîne de son argumentation. » (*Autobiographie*, Paris, Seuil, 2008, p. 43).

[33] Ainsi : « Le vieil argument d'une finalité dans la nature, comme le présente Paley, qui me semblait autrefois si concluant, est tombé depuis la découverte de la loi de sélection naturelle. Désormais nous ne pouvons plus prétendre que la belle charnière d'une coquille bivalve doive avoir été faite par un être intelligent, comme la charnière d'une porte par l'homme. Il ne semble pas qu'il y ait une plus grande finalité dans la variabilité des êtres organiques ou dans l'action de la sélection naturelle, que dans la direction où souffle le vent » (Charles DARWIN, *Autobiographie*, *op. cit.*, p. 83).

[34] Karl BARTH, *Church Dogmatics*, vol. II, part. 1, *The doctrine of God*, Edinburgh, T & T Clark, 1980, p. 179.

attitude : « [Dieu] n'a pas fait les choses, pour ainsi dire; non, mais il a fait qu'elles se fassent elles-mêmes (…) [Dieu peut être considéré comme] créant les diverses lois de l'action physique et chimique par lesquelles les substances inorganiques se sont combinées, créant par-dessus tout les lois de la vie »[35]. Un déplacement s'est sans doute opéré entre la vision de Paley ou de Newton qui restent celles de l'ingénieur ou de l'horloger et la vision de Temple qui est celle du législateur qui rend possible l'émergence de nouvelles formes de complexité. La question est cependant repoussée au stade de l'apparition des lois naturelles, lesquelles peuvent être considérées comme issues elles-mêmes de principes plus fondamentaux.

Comme notre perspective n'est pas celle d'une étude historique de ce courant, nous élargissons maintenant notre réflexion. Aussi, plutôt que de repartir de la théologie naturelle comprise dans son acception historique, nous proposons de lui donner ici une signification plus positive, élargie, moins référée à l'histoire de la théologie anglaise, afin de mieux définir le propos de ce travail de recherche.

2. Le sens de la *natura* jusqu'à la modernité

Une chose est une théologie de la nature, laquelle élabore un discours théologique articulant la notion de nature avec la notion de Dieu, autre chose est une théologie naturelle qui, si elle ne s'identifie pas à une théologie de la nature, consiste cependant à aborder la théologie par la voie cosmologique, c'est-à-dire en partant de la nature. Dans un cas, la théologie de la nature prend la nature comme objet tandis que dans l'autre, elle la prend pour référence et pour guide. Cette notion de nature si centrale dans le projet d'une théologie naturelle réclame à présent une clarification, notamment dans le contexte contemporain. Toutefois, c'est en partant de la compréhension antique de la nature que nous aborderons la question afin de mieux comprendre les renversements de perspective opérés au 20ème siècle.

[35] Frederick TEMPLE, *The relations between religion and science*, Lecture IV, "Apparent conflict between religion and the doctrine of evolution", New York, The Macmillan Company, 1903.

2.1 Le regard des Anciens sur la nature

Le débat sur la nature remonte au regard contemplatif des Anciens. Ceux-ci s'efforçaient de percevoir l'unité du monde comme cosmos, un monde considéré comme un tout cohérent, beau et intelligible. Le mot de nature viendrait de *nascor, natus* et suggérerait l'idée de naissance et d'origine commune – tout comme le mot nation, « par opposition à ce qui serait fabriqué seulement ou à ce que l'on peut simplement acquérir »[36]. C'est ainsi qu'Aristote a opposé radicalement la *technè* (la technique, la fabrication) à la *phusis* (la nature). De même, la mythologie grecque a été porteuse de cette vénération de la nature et d'une certaine prudence vis-à-vis de la technique ainsi que l'illustre par exemple le mythe d'Icare[37]. La conception de la nature dans l'antiquité grecque, si l'on se fonde principalement sur Platon, Aristote et les stoïciens, est une conception unifiée et signifiante du monde, référée à un principe rationnel d'organisation, un *Logos*. Pour les Anciens, la nature est manifestation du Logos, elle possède de plein droit le statut d'un *cosmos*, c'est-à-dire d'un tout ordonné[38], harmonieux et porteur de sens. Mais l'ordre du monde recèle aussi un principe finalisateur : non seulement le monde est ordonné selon une harmonie accessible à la raison, mais il est aussi porteur d'une intention, d'un sens qui désigne un accomplissement[39].

Cette vision des Anciens n'était cependant pas unanimement admise. Ainsi, pour Epicure, il n'y a pas de commune mesure entre le monde visible et le tout. Le monde accessible à l'observation de l'homme ne constitue pas à proprement parler un objet de pensée, car il est dénué de l'unité véritable qui permettrait de le penser

---

[36] François DAGOGNET, *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, sous la direction de D. Lecourt, PUF, 1999, art. « système de la nature », p. 671.

[37] Ainsi, pour F. Dagognet : « Ce naturalisme va loin : il prône la soumission à l'ordre de l'univers ; il reconnaît la supériorité du non-fabriqué (…) Rappelons-nous la mort d'Icare (…) qui chercha à s'envoler, grâce à des ailes qu'il s'attacha avec de la colle ; mais celle-ci fondit au soleil ; le malheureux s'écrasa au sol. On ne s'évade pas, on ne saurait quitter la "nature" ». *art. cit.*, p. 673.

[38] Avant de désigner l'univers, le mot cosmos signifie : « bon ordre, bienséance, discipline, organisation », cf. art. « *kosmos* », BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*.

[39] Sur la signification plurielle du mot « monde », voir Rémi BRAGUE, *La Sagesse du Monde, Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999.

comme un tout cohérent[40]. De même, selon Amos Funkenstein (1937-1995), le monde des atomistes était « entièrement dominé par le hasard » et « ne pouvait s'accommoder d'une main organisatrice »[41]. Ainsi, pour les atomistes, la nature était dénuée de projet intrinsèque et vide de toute tension vers une finalité : « Nulle part dans l'Antiquité l'élimination de la causalité finale, ou du but, fut prononcée de façon plus radicale que dans la physique et la cosmologie des atomistes »[42]. Nous verrons que cette pensée des atomistes, si elle rejoint dans ses conclusions une certaine posture de la science moderne, ne procède pas cependant des mêmes prémisses.

2.2 La cosmologie aristotélicienne

Même si la physique d'Aristote procède de l'observation en se démarquant de la démarche du platonisme où le réel est avant tout la projection du monde des idées, ce qui prévaut, ce n'est ni la matière, ni les phénomènes, mais le *logos* du monde, la rationalité, rendue particulièrement visible dans la perfection de la géométrie et de l'arithmétique. Ainsi, au sein du cosmos, Aristote distingue le monde sublunaire et le monde supralunaire, chacun étant associé à une physique différente. Le monde sublunaire, qui s'étend de la Terre à l'orbite lunaire, est soumis à la corruption, à l'imperfection, est composé de couches concentriques formées de quatre éléments : la terre au centre, puis l'eau, puis l'air, puis le feu. Les éléments ne sont pas soumis à des lois, des forces, qui expliqueraient leur mouvement, mais c'est leur nature propre qui les portent à chuter (ainsi les éléments minéraux) ou à s'élever vers le ciel (ainsi le feu). Le monde supralunaire est celui des astres et des mouvements parfaits : des orbites circulaires s'appuyant sur des sphères.

Cette distinction de nature entre les deux mondes persiste dans une certaine « cosmologie théologique » qui situe le Royaume à venir dans un monde parallèle, dirait-on aujourd'hui, contemporain du monde d'ici-bas mais séparé de

[40] Cf. Jean-Michel MALDAME, « Création, événement et don », §1, « le Dieu unique et le monde », http://biblio.domuni.org/articlestheo/cerisy/cerisy01.htm

[41] Amos FUNKENSTEIN, *Théologie et Imagination Scientifique, Du Moyen-Âge au XVII*ème *siècle*, PUF, Paris, 1995, p. 45.

[42] *Ibid.,* p. 44.

ce dernier par la mort individuelle. Ainsi, pour un certain nombre de chrétiens, le monde supralunaire reste celui de l'au-delà, de la félicité dégagée de toute loi matérielle et de toute corruption, tandis que le monde sublunaire est celui de la finitude, des contingences et des lois de la physique. Le double contresens de cette cosmologie symbolique est que non seulement l'espérance chrétienne se centre alors sur l'attente de la mort, puisque c'est à travers le passage de la mort que l'on parvient dans le Royaume de Dieu, mais que, de plus, cette espérance est vidée de toute attente historique collective puisque le Royaume attendu n'est nullement la transfiguration et l'accomplissement du monde matériel : il est déjà présent dans un lieu parallèle et contemporain à l'histoire. Ces critiques, assez communes dans la théologie du 20ème siècle, prennent un enracinement plus particulier dans notre approche à partir des sciences. Elles portent à la fois sur la représentation du monde et sur la démarche intellectuelle qui cherche à discerner l'action de Dieu dans la nature.

2.3 Le renversement copernicien

Alors que Galilée hérite de la physique d'Aristote, laquelle domine le monde universitaire jusqu'au 16ème siècle, ses observations le conduisent à adopter de manière désormais presque militante le système héliocentrique[43] proposé dès le début du 16ème siècle, sous forme de manuscrit, par le chanoine Nicolas Copernic[44].

[43] A l'époque de Galilée, 3 systèmes cosmologiques se côtoient : le système de Ptolémée dans lequel les planètes et les étoiles (Soleil compris) tournent autour de la Terre supposée « immobile », le système dit héliocentrique ou système de Copernic dans lequel les objets célestes du système solaire (Terre comprise) tournent autour du Soleil et le système de Tycho Brahé (1546-1601) qui est une combinaison des deux précédents et dans lequel toutes les planètes du système solaire tournent autour du Soleil, lequel tourne autour de la Terre. Après avoir enseigné à Padoue le système de Ptolémée pendant ses jeunes années, Galilée deviendra un ardent défenseur du système copernicien, bien que sur le plan scientifique, le système de Tycho Brahé constituait en fait – sur la base des connaissances de l'époque – le système le plus conforme aux observations.

[44] Le chanoine Copernic (1473-1543), avait commencé à rédiger, dans les années 1507-1512, un manuscrit contenant l'essentiel de ses thèses héliocentriques mais ne l'avait pas édité. Le manuscrit avait été cependant assez largement diffusé et les thèses coperniciennes commençaient à se répandre, semant le trouble notamment chez les théologiens protestants qui y voyaient une incompatibilité avec la lettre de l'Ecriture. Ainsi, dès 1539, soit plusieurs années *avant* la

Après avoir enseigné un certain temps le système de Ptolémée à l'université de Padoue, Galilée découvre grâce à la lunette astronomique que la Lune n'a pas une surface lisse et parfaite mais possède, à l'instar de la Terre, des montagnes et des vallées. Le monde supralunaire n'est plus le monde de la perfection des formes décrit par la Physique d'Aristote. La Lune et, par extension, le monde visible dans sa totalité, sont de même nature que la Terre, tout est soumis à des lois identiques d'un bout à l'autre de ce qui devient alors pour la première fois un *uni*-vers. En annulant la distinction entre monde sublunaire et monde supralunaire, Galilée réunifie la réalité et instaure un statut unique au cosmos. La modernité marque simultanément une prise de conscience vive de l'immensité du monde, à travers les grandes découvertes maritimes, et de l'universalité des lois de la physique. Plus le monde est grand, plus il est un.

La seconde découverte de Galilée, plus importante encore, concerne l'existence des satellites de Jupiter (connus aujourd'hui sous les noms d'Europe, Io, Ganimède, et Calysto). Cette seconde observation a une portée colossale parce que Galilée publie en 1610 un premier ouvrage intitulé *Sidereus Nuncius*, « le Messager Céleste » très largement diffusé. Si la planète Jupiter possède des « lunes » qui tournent autour d'elle, et non autour de la Terre, c'est que l'on n'est plus obligé de faire de la Terre le centre du cosmos[45]. C'est cette découverte qui constitue pour Galilée, et assez rapidement pour l'ensemble du monde universitaire, le fondement de la validité du système de Copernic.

2.4 Conséquences philosophiques et théologiques de l'affaire Galilée

La phrase célèbre – sans doute apocryphe – attribuée à Galilée, « *Eppur si muove* » a souvent été traduite en français : « Et pourtant elle tourne », alors qu'elle signifie mot à mot : « Et pourtant elle est mobile, elle se meut ». La question de fond

publication de *De revolutionibus,* Luther mentionne un certain « astrologue qui veut prouver que la Terre bouge ».

[45] En effet, l'un des arguments majeurs contre la rotation de la Terre autour du Soleil était que si tel était le cas, la Lune ne suivrait pas le mouvement de la Terre mais tournerait également autour du soleil ! Or, si Jupiter possède des lunes, c'est bien que certaines planètes peuvent tourner les unes autour des autres et non obligatoirement autour de la Terre.

posée par le système de Copernic est en effet celle du *mouvement*, associé au changement, à ce qui varie, qui fluctue. Une certaine idée de Dieu est associée à cette immobilité absolue, celle d'un Dieu sur qui l'on peut compter quoiqu'il arrive dans nos vies éphémères et fragiles. La question de l'immutabilité de Dieu est en arrière-plan dans ce débat d'astronomes, car le fait que la Terre ne soit pas immobile – pas plus que le Soleil dont on découvrira plus tard le mouvement relatif au sein de la galaxie – introduit un doute sur l'affirmation traditionnelle du caractère immuable de Dieu. Galilée – et plus tard Darwin sur le plan biologique – insinue que nous sommes placés dans un monde en évolution, en devenir, en proie au mouvement. Ce sur quoi nous sommes placés par Dieu n'est pas un support sûr et solide. Il n'est pas le stable Jardin primordial où le Seigneur a créé l'homme et la femme, mais un radeau branlant, jeté à la dérive dans l'immensité cosmos. L'ordre du monde est remis en question si, dans un monde ainsi soumis au changement permanent, rien n'est définitivement à sa place. D'une certaine manière, cela concerne Dieu dans la mesure où, dans la théologie universitaire, on tenait que les essences étaient dans la pensée de Dieu. Le visage d'un Dieu immuable qui garantit la stabilité des essences semble ainsi se brouiller.

La raison fondamentale de la condamnation de Galilée est, selon nous, d'ordre *théologique* car le système de Copernic renvoie à une conception de Dieu qui cesse de dire aussi clairement sa stabilité et sa souveraineté totale sur l'univers. Non seulement la modernité met fin au spectacle d'un monde parfait, situé au-delà de la Lune, image de la grandeur et de l'immutabilité divines, mais encore le monde restant, cet « univers » où tout obéit aux mêmes lois matérielles, est le lieu de la relativité absolue et définitive du mouvement. Plus de point de référence fournissant l'image d'une rassurante stabilité de la réalité. Tout peut être à la fois centre du mouvement et se mouvoir soi-même.

La déroute totale de la physique d'Aristote n'est pas la seule conséquence de l'œuvre de Galilée et de ses contemporains[46]. Sur le plan épistémologique, Galilée

[46] Il conviendrait ici d'associer à Galilée la figure majeure de Johan Kepler (1571-1630), contemporain de Galilée, et qui fut le premier à parler de la force de gravitation en des termes modernes, c'est-à-dire mais comme un effet d'attraction mutuelle entre deux corps et non comme le caractère intrinsèque de certains corps à « chuter ». L'unicité du centre du monde qui attire tout à lui est fortement contestée par la mécanique képlérienne qui domine la mécanique spatiale jusqu'à nos jours. Kepler explique notamment le mouvement *elliptique* des orbites, ce qui constitue un

introduit trois principes méthodologiques qui structurent la méthode scientifique depuis le 17ème siècle : d'abord, l'introduction de la méthode expérimentale comme critère normatif de connaissance scientifique de la réalité, ensuite, la légitimité de la modélisation mathématique pour décrire convenablement les phénomènes observables[47] et enfin, l'autonomie des sciences par rapport à la démarche philosophique ou théologique.

2.5 Le désenchantement du monde

Avec la modernité, « va être renversé ce que les Anciens ont vénéré : le cosmos, sa beauté, son harmonie, sa prétendue intelligibilité ». Ainsi, de manière significative, « Copernic, Galilée, les cartésiens substitueront la mécanique rationnelle à la physique (de *phusis*, la nature) »[48]. Car même si la science classique a continué à présupposer l'existence d'une rationalité qui unifie la diversité des observations, la pensée scientifique repose, à partir du 17ème siècle, sur un mouvement de réduction spéculative du concept de nature qui récuse l'origine divine de l'ordre cosmique et entend vider la nature de toute profondeur métaphysique[49]. Alors que, pour saint Thomas, « le monde entier est une *imago Dei* »[50], les nominalistes et les modernes ont presque entièrement désymbolisé l'univers dans un mouvement de sécularisation qui consacre une vision désenchantée de la nature. La révolution scientifique du 17ème siècle a ainsi réduit

abandon des figures géométriques parfaites du monde grec pour décrire le cosmos supralunaire (cercle, sphère) au profit d'une forme excentrique mais plus proche de l'observation. Le mouvement circulaire n'est plus, comme le pensait faussement Galilée, un « mouvement naturel » mais l'effet des forces gravitationnelles.

[47] Ainsi, Galilée écrit dans le *Saggiatore* : « La philosophie est écrite dans un très grand livre, continuellement ouvert sous nos yeux (je veux dire l'univers). On ne peut le comprendre si on ne s'efforce pas d'en apprendre la langue, de connaître les caractères dans lesquels il est écrit. Il est écrit dans la langue mathématique. Ses caractères sont les triangles, les cercles et les autres figures géométriques. Sans ces moyens, il est humainement impossible d'en saisir aucun mot ; sans eux, on erre vraiment dans un sombre labyrinthe », cité par Jean-Michel MALDAME, « l'affaire Galilée, Bible et Science », conférence donnée à Toulouse, Déc. 2007, p. 3.

[48] François DAGOGNET, *op. cit.*, p. 673.

[49] Cf. Robert LE NOBLE, « Origines de la pensée scientifique moderne », dans *Histoire de la Science*, coll. « Encyclopédie de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1957, p. 369-534.

[50] Amos FUNKENSTEIN, *op. cit.,* p. 59.

la nature à une réalité sans signification propre ni finalité immanente, un monde considéré comme une pure étendue, un matériau totalement chosifié, et, en définitive, un monde entièrement brevetable et disponible à la technique. Dès lors, le vide métaphysique laissé par cette vision du monde ne saurait être rempli que par l'homme qui se donnera désormais à lui-même un sens devenu introuvable dans la nature. Pour la pensée moderne, l'univers est dual : d'un côté l'ordre de l'esprit, de la raison et de la culture, de l'autre le règne de la nature. Nature et esprit apparaissent ainsi comme antinomiques. La nature ayant perdu sa parenté vis-à-vis de l'esprit, l'esprit s'affirme d'autant mieux comme esprit qu'il s'affranchit, qu'il surpasse, voire qu'il s'oppose à la nature sous la bannière philosophique de la liberté.

Cette vision dualiste a perdu aujourd'hui de sa pertinence à raison des bouleversements opérés par la science. C'est pourquoi on peut désormais parler de monde « post-moderne ». En effet, si les données contemporaines des sciences de la nature n'ont pas renversé la conception ancienne de la réalité de manière aussi flagrante qu'à la Renaissance, elles ont introduit un grand nombre de nouveautés sur le caractère complexe, ouvert et imprédictible de la réalité. Nous accordons une place importante à ce point. Il n'est pas suffisant de relever la rupture épistémologique constituée par la modernité en supposant que le régime actuel reste celui des « temps modernes ». Alors qu'ils identifient clairement la rupture de la modernité par rapport à la métaphysique de l'âge classique, beaucoup de théologiens peinent à apprécier l'écart qui existe entre la conception *moderne* et la conception *contemporaine* du monde qui est l'objet de notre recherche théologique[51].

[51] On peut reprendre ici une distinction venue des sciences humaines qui opposent « modernité » et « postmodernité ». Cette distinction a son équivalent dans les sciences de la nature. Ces distinctions permettent de souligner qu'un changement dans les sciences ne se limite pas aux effets dans la seule communauté scientifique, mais également dans la pensée philosophique et la mentalité commune. L'enjeu concerne la notion de nature et, corrélativement, celle de Création.

3. Variations contemporaines sur le concept de nature

En balayant des domaines aussi variés que les mathématiques, la biologie, la cosmologie ou la physique quantique, plusieurs concepts contemporains peuvent être ici rapidement décrits pour comprendre comment la notion de nature a profondément évolué depuis la modernité. Sans entrer excessivement dans les détails, nous les regrouperons en trois catégories : a. le caractère dynamique, évolutif du monde, b. le caractère ouvert et imprédictible du monde, c. la confusion des repères spatio-temporels et le trouble sur la notion de réalité.

3.1 Le caractère évolutif du monde

Comme cela sera détaillé dans la troisième partie, il y a, dans la notion d'évolution, un aspect biologique qui occulte parfois une dimension cosmologique également pleine de sens. Il est bien connu que le monde biologique est un monde en mouvement permanent, dans lequel les individus, mais aussi des espèces entières, subissent les variations de l'environnement et se structurent à la fois pour résister à ces changements et à la fois pour en conserver la mémoire. Il est moins bien apprécié à quel point la réalité physique est évolutive dans son ensemble : les étoiles, les planètes, la matière constitutive des êtres vivants, est elle-même soumise au changement. Ce caractère dynamique du monde est parfois mal perçu dans une vision néoromantique de la nature qui amplifie les notions d'harmonie et d'équilibre censées caractériser la nature telle qu'en elle-même. Une certaine nostalgie de la nature retrouvée – celle de l'enfance de l'humanité sans doute – parcourt aujourd'hui les courants écologistes de la société. Le monde serait un jardin dont on feindrait de ne pas vouloir connaître l'origine chaotique. Un certain traditionalisme philosophique tenterait d'installer l'image d'un monde de toujours, ressemblant à une sorte de Moyen Âge de l'univers, encore peu marqué par les méfaits de la technologie. C'est ne pas voir qu'à une échelle temporelle suffisante, les réalités apparemment les plus constantes et les plus stables viennent un jour à émerger, à vieillir puis à péricliter. Cela est vrai du climat, mais aussi des étoiles, des planètes, comme de la matière qui les constitue. Les orbites des planètes qui apparaissaient aux Anciens si significatives de la perfection

géométrique du monde sont en réalité soumises à l'imprédictibilité de leur mouvement chaotique. En définitive, rien ne semble échapper à ce fait universel du caractère évolutif du monde. On ne peut désormais imaginer une métaphysique contemporaine qui ignorerait que le monde change et qu'il va continuer de le faire jusqu'à la fin. La question du mouvement, qui a constitué l'un des enjeux philosophiques de l'affaire Galilée, n'a pas été liquidée à la Renaissance. Au contraire, elle a reçue des 19ème et 20ème siècles, à travers notamment la théorie de l'évolution, mais aussi à travers les données de la physique et de la cosmologie contemporaines, la confirmation qu'il s'agit d'une donnée fondamentale de la réalité : le devenir est aussi sûrement au cœur de la nature du réel que l'est son intelligibilité.

Ce changement conceptuel concernant la nature affecte également la notion de nature humaine qui se trouve contestée par la théorie évolutionniste. Plutôt que d'être pensée comme une chose stable dans le temps, la notion de nature humaine apparaît pour la science moderne comme un épisode de l'évolution, et son caractère précaire semble contredire l'idée d'une nature humaine unique et pérenne[52]. Or l'idée de nature humaine ne contredit pas l'historicité de l'existence humaine car, selon Aristote, la nature n'est pas statique mais se définit au contraire par le mouvement et la finalité. De ce point de vue, la science contemporaine, dans sa vision évolutionniste du monde, renoue avec une certaine métaphysique aristotélicienne attentive à la notion de causalité finale, de tension vers une fin. Ce

[52] Cependant, des résultats récents portant sur la différence génétique entre *homo sapiens* et *homo neanderthalensis* indiquent que deux « espèces humaines » ont pu cohabiter simultanément, voire sans croisement. L'homme moderne descendrait de *homo sapiens* et non des néanderthaliens alors même que les paléontologues reconnaissent que ces derniers ont eu le même niveau de développement social et intellectuel que *homo sapiens*. D'où la difficulté d'affirmer l'unicité de l'espèce humaine même en un sens diachronique. Cf. D. SERRE, A. LANGANEY, M. CHECH, M. TESCHLER-NICOLA, M. PAUNOVIC, (2004) « No evidence of Neandertal mtDNA contribution to early modern humans », *PLoS Biology*, 2(3):E57 ; D. CARAMELLI, C. LALUEZA-FOX, (2003). « Evidence for a genetic discontinuity between Neandertals and 24,000-year-old anatomically modern Europeans ». *Proceedings of the National Academy of Sciences* 100(11): 6593-6597 ; RAK et al. (2002). « Does Homo neanderthalensis play a role in modern human ancestry ? The mandibular evidence », *American Journal of Physical Anthropology* 119, 199-203. Ces débats ne sont cependant pas tranchés. Voir les éléments nouveaux dans *La Recherche*, « Les dossiers de la recherche », n°45, *Néanderthal, notre nouvel ancêtre. La preuve par l'ADN*, octobre 2011.

point sera repris dans les analyses théologiques qui suivent mais ce n'est pas là un retour commode au passé car le caractère évolutif ouvre à la nouveauté radicale comme cela va être maintenant explicité.

Ainsi, le caractère évolutif des êtres vivants nous place devant un autre défi : la porosité de la frontière entre le genre humain et les autres espèces animales. Parce que l'homme émerge lui-même de l'animal, parce qu'au fil des générations, de faibles variations génétiques ont produit, à partir des primates supérieurs, les premiers hominidés puis les prémices de l'espèce humaine, puis l'homme entendu au sens moderne du mot, on ne doit pas s'étonner de la remarquable proximité génétique et morphologique qui existe entre l'homme et ses cousins les plus proches tels que le bonobo. Le cerveau de l'homme, selon Jean-Pierre Changeux[53], ne constitue pas une exception anatomique par rapport au cerveau des primates supérieurs. Nul ne nie la différence considérable qui existe entre un homme et un singe mais la question est posée : s'agit-il d'une différence de degré ou d'une différence de nature ? On ne peut répondre à cette question sans prendre en compte les faits et les observations. Il semble, grâce aux travaux de l'éthologie contemporaine[54], que ce qui paraissait caractériser l'homme de manière absolument singulière: conscience de soi, langage, émotivité, mensonge, humour, sens politique, se retrouve – dans des proportions moindres et sous des formes certes embryonnaires – à travers le comportement des primates supérieurs. Cette porosité des frontières entre espèce humaine et espèces animales est également relevée par une autre voie, celle de la paléontologie[55]. En définitive, le caractère dynamique et évolutif du monde, appliqué à l'espèce humaine, implique une certaine relativisation de la nature humaine dans sa dimension biologique et « élective » au sein des êtres vivants, relativisation qui ne signifie pas banalisation. La singularité de l'homme au sein du règne animal est incontestable, mais elle n'est pas définie *a priori* car elle résulte d'un ensemble de qualités conjointes réunies dans une même espèce[56].

---

[53] Jean-Pierre CHANGEUX, *L'homme neuronal*, Paris, Fayard, 1991 (édition originale 1983).

[54] Ainsi, Frans de WAAL, *Le Singe en nous*, Paris, Fayard, 2005.

[55] On pourra se référer, en dépit de son caractère militant, à : Pascal PICQ, *Nouvelle histoire de l'Homme*, Paris, Perrin, 2007.

[56] Jean-Michel MALDAME, « Nouveau regard sur l'émergence humaine », *Bulletin de littérature ecclésiastique,* vol. 94, n° 4, 1993, p. 339. On se reportera également à l'étude très complète de Jean-

3.2 Le caractère ouvert du monde

Notre monde est un monde ouvert, « *open-ended* » disent les anglophones. Cette ouverture fait droit à la notion de nouveauté et d'émergence[57]. Si le monde est ouvert, c'est parce qu'il est accueillant à la nouveauté radicale. La vision déterministe du monde a été renversée par la science du 20ème siècle. Beaucoup pensent encore que la notion de nouveauté radicale n'est qu'une illusion scientiste et que ce qui semble nouveau n'est en fait qu'une apparence de nouveauté. Une certaine théologie plus attentive à l'origine qu'à l'accomplissement s'est d'ailleurs installée dans cette posture de la contemplation de la nature comme fruit d'une origine dans laquelle toute nouveauté est déjà contenue dans ce qui précède. Or les sciences contemporaines récusent de multiples façons cette appréciation limitée de la nouveauté comme déploiement d'un donné originel. Elles le font d'abord au plan mathématique à travers le théorème d'incomplétude de Gödel qui montre que tout système mathématique contenant un nombre fini de propositions contient au moins une proposition indécidable. Cette propriété se vérifie pour un système aussi formel et abstrait que celui de l'algèbre ou de la théorie des nombres. Le théorème de Gödel est tout à fait significatif du fait que le caractère ouvert de la réalité n'est pas un effet de l'insuffisance de notre connaissance du réel, comme pour les sciences expérimentales. Il indique que nous ne pouvons prétendre clore définitivement une quelconque mathématisation du réel. Ce caractère ouvert de la nature est encore suggéré sur le plan mathématique à partir de l'étude des systèmes dynamiques, en particulier à travers la théorie des systèmes chaotiques et de certains ensembles mathématiques ayant un caractère fractal. A titre d'exemple, l'ensemble de Mandelbrot ou l'ensemble de Julia permettent, à partir d'un nombre très limité de symboles mathématiques, de générer des structures toujours différentes, d'une complexité quasi infinie. Cela indique que la complexité n'est pas seulement l'effet d'un grand nombre d'entités élémentaires, mais qu'elle peut émerger de structures extrêmement sommaires ayant des propriétés

---

François ROUSSEL, « Quelques recherches récentes en sciences de la nature et leurs incidences théologiques sur la question de l'hominisation », *Théologiques*, vol.10, n°1, 2002, p. 27-62.

[57] Nancy MURPHY et William STOEGER, *Evolution and Emergence. Systems, Organisms, Persons*. Oxford, Oxford University Press, 2007.

habituellement regroupées sous le terme de « non linéarité ». De même, les équations de Lorenz, écrites initialement pour modéliser très grossièrement les phénomènes météorologiques, conduisent à des solutions ayant des comportements imprédictibles au bout d'un temps fini. L'exemple du billard est éclairant à ce sujet. Une boule de billard lancée à une vitesse donnée et dans une direction donnée peut donner lieu à un parcours des plus imprédictibles au bout d'un temps très long. La théorie des systèmes chaotiques nous apprend que l'incertitude sur la position de la boule au sein du billard peut être de l'ordre de la taille du billard lui-même *au bout d'un temps fini*, quel que soit le degré de précision des conditions initiales de la boule. Ce phénomène, plus connu en météorologie sous le terme d' « effet papillon » indique qu'il est illusoire de prédire l'état futur d'un système au-delà d'un certain temps. La connaissance du futur nécessiterait une connaissance extrêmement précise des conditions initiales et l'on arriverait très rapidement au domaine quantique où règne l'imprédictible radical.

Le caractère ouvert de la nature est également avéré à travers la notion d'indéterminisme des phénomènes. A ce sujet, la physique quantique nous a révélé que le hasard[58] ne peut plus être conçu comme la conséquence de notre ignorance ou des imperfections de nos moyens de mesure, mais comme une propriété intrinsèque à la nature. Cette idée nouvelle fragilise – sans toutefois la contredire – toute notion de prédictibilité absolue pour le monde. Le fameux « principe d'incertitude d'Heisenberg » énonce que l'on ne peut pas attribuer à une particule à un instant donné, une position et une vitesse arbitrairement précises. Le produit de l'imprécision sur la position par l'imprécision sur la vitesse est supérieur à une valeur finie, proportionnelle à ce que l'on appelle la constante de Planck. Ce qui est appelé de manière incorrecte comme un « principe » est en réalité une inégalité qui découle de la description mathématique des états quantiques de la matière et non une relation d'incertitude qui qualifierait l'imperfection des mesures. Il serait donc plus juste de parler de « relation d'indétermination » plutôt que de principe d'incertitude, dans la mesure où il ne s'agit ni à proprement parler d'un principe, ni d'une question d'incertitude expérimentale, mais de la description quantifiée du caractère indéterminé de la réalité matérielle.

[58] Le mot est ici entendu au sens actuel donné dans le débat épistémologique. Cf. Roland OMNES, *La révélation des lois de la nature*, Paris, Odile Jacob, 2008.

La théorie du chaos associée à la modélisation de la mécanique quantique indique que le futur n'est pas totalement connaissable. Si l'on respecte la radicalité de l'indéterminisme quantique, la prédictibilité absolue est une illusion. On ne peut guère, et à court terme seulement, que fournir une vision plausible de l'état futur du monde. Le monde étant foncièrement ouvert, il devient impossible de prédire l'avenir avec une précision arbitraire. Peut-on passer de cette constatation à un énoncé théologique et dire que le monde a été créé et voulu selon un principe d'indétermination qui rend possible la véritable nouveauté ? Mais alors deux questions surgissent: d'abord peut-on écarter comme vaine toute tentative de clore l'histoire par avance ? ensuite, cette impossibilité de prédire l'avenir vaut-elle pour Dieu lui-même ? Certains théologiens le pensent[59].

3.3 La confusion des repères spatio-temporels

La science classique avait déjà, à travers la révolution copernicienne, relativisé la notion de repère, de référence stable dans le cosmos. En faisant du mouvement (« *eppur si muove* ») la qualité première de ce qui est, au lieu de la stable substance, Galilée avait déjà semé le trouble sur la notion de réalité. La théorie de la relativité renchérit et généralise cette intuition première en relativisant la notion de temps, désormais liée à l'espace, au lieu où l'on se tient, mais aussi à la présence de matière en ce lieu (théorie de la relativité générale). Le lien qui existe désormais entre espace et temps et entre champ gravitationnel et courbure de l'espace-temps[60], trouble nos repères spatio-temporels et réinterroge la validité même d'un concept central en philosophie et en théologie qui est le concept de temporalité.

Mais il y a plus que cela. La physique quantique jette le trouble également sur la notion de lieu et d'extension dans l'espace à travers les concepts nouveaux d'intrication et de non-localité. C'est ainsi que plusieurs expériences, dont l'expérience d'Aspect (1982) ainsi que les nombreuses confirmations qui ont suivi, montrent que certains états peuvent être corrélés, alors qu'ils sont éloignés l'un de l'autre par une distance infranchissable par aucun signal. Il n'est plus possible de

[59] C'est le cas d'Arthur Peacocke pour qui l'indétermination du réel vaut pour Dieu lui-même.

[60] Voir Gilles COHEN-TANNOUDJI, *La Matière-Espace-Temps, La logique des particules élémentaires*, Paris, Fayard, 1986.

situer le lieu de la réalité constituée par l'association de ces deux états « intriqués ». Il existe donc une partie de la réalité que l'on peut qualifier de « non localisable ». Sur le plan macroscopique, la cosmologie contemporaine récuse toute notion de centre de l'univers. L'univers est en expansion, mais c'est la structure même de l'espace qui est en expansion, non pas les objets qui peuplent l'univers qui s'éloignent les uns des autres à l'intérieur d'un espace fixe. Non seulement la Terre n'est plus, dans la science moderne, le centre du monde autour duquel gravitent les astres innombrables, mais désormais, il n'y a pas à rechercher de centre à l'univers. En d'autres termes plus imagés : nous vivons tous en province. Sans même parler de la découverte de l'immensité invraisemblable de l'univers – dans des proportions démultipliées par rapport à la vision moderne du cosmos, la nouvelle cosmologie implique donc un ébranlement profond des notions d'espace, de lieu, de centre[61].

La « matière » elle-même, concept autrefois central en physique et défini traditionnellement par son extension dans l'espace, est devenue un concept « insaisissable », au sens de non circonscrit, rendu équivalent à une énergie ou un champ. La nature de ce champ n'est pas nécessairement observable sans affecter son état propre. La commode idée métaphysique de substance, d'une réalité qui se tiendrait en-dessous de chaque chose pour lui conférer l'être, semble perdre de sa pertinence dans une vision du réel davantage marqué par la *relation* que par la substance, par les interactions que les qualités propres de chaque entité.

D'une façon très générale, nous voyons que le 20ème siècle a été le siècle de la réforme profonde des intuitions héritées de la physique newtonienne et ces déplacements profonds ne peuvent pas être sans effet sur le discours métaphysique dont dépend fortement la théologie de la Création et la compréhension de la relation entre Dieu et le monde.

3.4 Théologie naturelle et théologie de la Création

Dans le présent travail, nous nous intéresserons tout particulièrement aux conséquences théologiques des deux premières catégories de changements dans la

[61] On constate la pertinence et la force des images employées par Pascal dans le célèbre texte sur la disproportion de l'homme. PASCAL, *Pensées*, Paris, Ed. de la Pléiade, p. 608-614. La science contemporaine opère un déplacement analogue.

vision contemporaine de l'univers : son caractère évolutif et son caractère « ouvert ». Une théologie contemporaine de la Création doit nécessairement prendre la mesure de ces deux révolutions fondatrices de la postmodernité.

En prendre la mesure peut signifier en premier lieu écarter une conception trop « moderne » et pas encore assez *contemporaine* du Dieu Créateur. Ainsi, le débat épistémologique contemporain sur le statut des « lois de la nature » confirme que, depuis Hume et la critique de la causalité, l'univers n'est plus détenteur d'un ordre pérenne, voire éternel, qui lui serait attaché. Soit l'ordre ne serait que l'effet d'une structure mentale projetée sur la nature – vision idéaliste de la tradition kantienne, soit l'ordre serait l'ordre serait inéluctable et s'imposerait avec l'autorité et la rigueur d'un décret divin. Or, il est apparu de plus en plus que les « lois de la nature » résultent d'une autre cause dont elles seraient l'effet ou la manifestation. A partir du 19ème siècle, on est en effet passé de la vision déiste de l'Horloger des Lumières, du Grand Architecte du monde à celle de Grand Législateur. Le Créateur a été décrit davantage dans les termes juridiques de celui qui promulgue des lois naturelles selon lesquelles les phénomènes se produisent, laissant ainsi place à une part de contingence dans l'histoire des phénomènes. Les notions d'architecte, d'artisan ou d'ingénieur accordent en effet encore trop de poids à une intention précise du Créateur, laissant entendre qu'il élabore dans le détail les structures ordonnées du cosmos. Par opposition à ce modèle, qui repose en grande partie sur l'illusion d'un monde déterministe au sens de Laplace, le modèle du Grand Législateur ouvre au monde créé un espace de liberté dans lequel le hasard peut s'insinuer et produire telle forme de vie plutôt que telle autre. Il y a là un déplacement significatif par rapport à la compréhension moderne de la notion de Création.

Mais aujourd'hui, cela ne suffit pas. Ce déplacement de la notion d'horloger vers celle de législateur ne rend pas raison de la vision contemporaine du monde, fortement marquée par le caractère indéterministe des phénomènes et la place de la complexité. Concevoir le monde comme un ensemble de phénomènes soumis à des lois ne rend pas assez compte de la liberté fondamentale du monde et de l'imprédictibilité des phénomènes et de l'histoire. Le caractère « ouvert » ou indéterministe du monde ne permet plus de proroger le Dieu du théisme classique du 19ème siècle, car le monde est devenu imprédictible. Le Créateur a donné le jour

à un monde dont le caractère aléatoire est une donnée indissociable de la réalité observable. Ceci a deux conséquences. La première est l'imprédictibilité du point de vue de la connaissance humaine. La seconde est d'ordre théologique qui est que créer un monde contingent par nature relève d'un choix « kénotique » du Créateur : le monde est créé sans arrière-pensée déterministe quant à son futur. Dieu renoncerait à connaître l'état futur du monde dans ses moindres détails : en instaurant des phénomènes non déterministes dans sa création, Dieu aurait créé un monde ouvert à la nouveauté, à l'inattendu, à l'improvisation. L'adage « Dieu seul le sait » relève de la nostalgie d'un monde dont la complexité n'est qu'affaire de degré et, selon la célèbre opinion de Laplace, une intelligence assez puissante pourrait en venir à bout et prédire dans le détail ce qu'il adviendra dans un futur lointain. La vision contemporaine du monde récuse ce modèle en faisant de la nature le lieu d'un « mystère » aux yeux de l'homme. Cette situation redonne au monde l'épaisseur qu'il avait perdue dans le rationalisme du 19ème siècle et invite à nous interroger sur le regard de Dieu sur son œuvre en marche vers un imprédictible futur.

3.5 Vers un réenchantement de la nature ?

La science contemporaine, sous l'influence de la physique quantique, mais aussi de la cosmologie, semble renouer avec des philosophies monistes de type panthéiste ou panenthéiste. Parfois inspirées des spiritualités orientales, voire de la *Naturphilosophie* romantique, les réflexions métaphysiques de certains scientifiques ne cachent plus leur fascination face à l'épaisseur sémantique qu'a acquise la nature à leurs yeux[62]. Après le désenchantement du monde opéré par la modernité, la pensée scientifique contemporaine semble ainsi réhabiliter une certaine conception sacrale de la nature qui se donne à voir dans l'écologie[63].

[62] Ceci se voit dans les écrits des fondateurs de la mécanique quantique. Nils Bohr avait pris pour blason les signes du yin et du yang et pour devise « contraria sunt complementa », formule mystique emblématique. De même, Wolfgang Pauli se référait aux archétypes et symboles de la Naturphilosophie dans *Physique moderne et philosophie*, trad. fr., Paris, Albin Michel, 1999. Cf. François EUVE, « Science mystique après la modernité », *Etudes*, Vol. 394, n°1, janv. 2001, p. 41-58.

[63] Cf. la critique de Luc FERRY, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*. Paris, Grasset, 1992.

Cependant, cette sacralisation de la nature s'opère à l'écart de l'homme, considéré comme émancipé du berceau de la nature et rattaché à la seule culture qu'il se crée. D'où une étrange tension entre la volonté de respect des ressources naturelles, des animaux et du vivant dans la nature et les grandes libertés prises par rapport aux questions de bioéthique humaine : dérives eugénistes, chosification des embryons humains, désirs d'enfants chez les couples homosexuels. Dans cette tension, il apparaît que l'homme s'est désolidarisé de la nature et de l'inné en passant du côté de la culture et de l'acquis. Alors que la théologie naturelle soulignait au contraire la parenté entre rationalité humaine et intelligibilité du monde, la pensée contemporaine tient à distance nature et place de l'homme. Alors qu'elle fondait sa contemplation de la nature sur l'idée que le cosmos est un tout dans lequel l'homme n'est pas devenu un émigré mais plutôt un microcosme, la théologie naturelle doit désormais clarifier ses enjeux afin de ne pas limiter son champ d'application à un cosmos dont on aurait soustrait l'homme et sa technique.

3.6 Des choses cachées depuis la fondation du monde

Les déplacements opérés par les sciences contemporaines de la nature n'induisent pas seulement des changements de regard sur la place de l'homme dans la nature ni sur la structure de la réalité. Ils réinterrogent également les rapports entre théologie naturelle et théologie de la Révélation. Parce qu'elle prend acte d'une plus grande ouverture de la création à la nouveauté, la théologie naturelle peut se rendre aussi plus attentive à la nouveauté dont la Révélation est porteuse. Il faut en effet rompre avec les présentations caricaturales de la théologie naturelle qui en feraient un « contre-pouvoir » face à la théologie révélée. Au sens où nous la définissons, la théologie naturelle s'efforce de retrouver le caractère véridique des vérités révélées par une autre voie : celle de la raison naturelle et de l'observation de la nature. Ces « choses cachées depuis la fondation du monde » (Mt 13, 35) que dévoile la Révélation, la théologie naturelle se propose d'en retrouver les « vestiges » dans la nature. Telle est la ligne de pensée proposée ici : la théologie naturelle ne relèvera donc pas seulement des *preambula fidei* au sens

où l'entend la scolastique[64] reprise au chapitre 4 de la constitution dogmatique *Dei Filius*. Son projet est de participer de plein droit à la recherche théologique, non pour ajouter aux vérités de foi révélées, mais pour en confirmer et en révéler la pertinence universelle. En ce sens, nous n'opposons pas théologie naturelle et théologie révélée comme dans le contexte conflictuel du rationalisme dans lequel a été rédigé *Dei Filius*, mais dans une perspective de complémentarité orientée vers l'avenir, comme le confirmera la quatrième partie de ce travail. Nous rejoindrons ainsi la position de Moltmann à ce sujet :

> « La théologie naturelle est un "halo", une réverbération de la lumière divine à venir, sur la matière insuffisante de la réalité présente ; elle est une aurore et une indication de la gloire promise, de la gloire universelle de Dieu, qui se manifestera à tous et en tout comme le Seigneur. Ce que l'on désigne comme "théologie naturelle" est en vérité une *theologia viatorum*, une anticipation de l'avenir promis (…) Ainsi compris, le travail de la "théologie naturelle" ne relève pas des *preambula fidei*, mais de la *fides quaerens intellectum* »[65].

Conclusion

Les déplacements de sens opérés dans le cadre des sciences contemporaines de la nature font apparaître la nécessité de refonder la théologie naturelle. Premièrement, en raison du fait que le concept de nature a considérablement évolué depuis la modernité, et deuxièmement, en raison du fait que la théologie elle-même est convoquée à une plus grande exigence d'universalité, par-delà ses déterminismes culturels et historiques. Notre hypothèse est que le réenchantement du monde – voire sa sacralisation dans le cadre d'une certaine écologie radicale – est précisément consécutif à la profondeur de sens que les sciences contemporaines accordent désormais à la nature. La place de l'indéterminisme et de la complexité dans les phénomènes naturels, le caractère

[64] Cf. Michel NODE-LANGLOIS, *Le vocabulaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Ellipses, 1999, p. 34.

[65] Jürgen MOLTMANN, *Théologie de l'espérance. Etudes sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, trad. F. & J.P. Thévenaz, coll. « Cogitatio Fidei », n°50, Paris, Cerf-Mame, 1970, p. 95-96.

évolutif et imprédictible de la nature, le renversement des repères spatio-temporels et la remise en question des notions de réalité, de temps et de matière par la physique quantique, sont autant d'éléments nouveaux qui font apercevoir la profondeur de ce qu'il conviendrait d'appeler le « mystère du monde ». Aucune théologie de la Création ne peut ignorer ces déplacements et la théologie naturelle en premier lieu doit se reposer la question de sa légitimité.

Dans la perspective qui suit, nous voulons nous inscrire dans une philosophie de la nature qui reconnaisse l'homme comme un élément singulier du monde et non comme un animal quelconque, privé de ses droits à soumettre la nature et seulement chargé d'une longue liste de devoirs à son égard. Il nous semble que la perspective de la théologie naturelle, en procédant de manière inclusive vis-à-vis de l'homme, permet de penser le salut aux dimensions du cosmos tout en reconnaissant la place singulière de l'homme dans le monde vivant[66]. Elle renonce à limiter la fonction sotériologique du Christ au seul genre humain en situant celui-ci en opposition au reste du créé. De ce point de vue, saint Thomas a raison d'envisager le monde dans son ensemble – et non l'homme seulement – comme *imago Dei*.

Ayant identifié et clarifié quelques ambiguïtés sur la notion contemporaine de nature, il reste à réévaluer la pertinence d'une théologie naturelle, aujourd'hui encore contestée, dans le monde catholique, par un certain retour des repères identitaires historiques du catholicisme romain et, du côté orthodoxe, par le goût de la sacralisation de la Tradition. Contestée également, du côté réformé, par le soupçon anti-biblique qui pèse sur la démarche de la théologie naturelle et par la défiance « évangélique » vis-à-vis d'une certaine théologie universitaire jugée trop intellectuelle. Contestée enfin, au-delà de la théologie chrétienne, par la prétention d'universalité de la théologie naturelle qui menace de relativiser le fondement historique des autres religions et de diluer l'ensemble des croyances dans un syncrétisme abstrait et spéculatif. La question de légitimité de la théologie naturelle est donc posée. Ce sera l'objet du chapitre suivant.

[66] La singularité de l'homme dans le monde des vivants n'est pas incompatible avec une prise au sérieux des données scientifiques contemporaines sur la complexité du vivant. L'homme peut ainsi apparaître comme le porte-parole de ce qui est dépourvu de parole. Voir Jean-Michel MALDAME, « Le concept de nature à l'articulation des savoirs », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 98, n°2 (2010), p. 217-243.

Chapitre 2

La théologie naturelle et l'oubli de la figure du Christ

INTRODUCTION **55**

1. LEGITIMITE D'UNE THEOLOGIE NATURELLE **55**

1.1 UNE AMBIGUÏTE FONDATRICE 56
1.2 LA THEOLOGIE NATURELLE DEVENUE INSEPARABLE D'UNE THEOLOGIE DE LA NATURE 57
1.3 LA POSSIBILITE THEORIQUE D'UNE CONNAISSANCE NATURELLE DE DIEU 58
1.4 THEOLOGIE NATURELLE ET REVELATION 60
1.5 LA PERSPECTIVE CATHOLIQUE CONTEMPORAINE 61

2. LA THEOLOGIE NATURELLE EN SON PROJET **63**

2.1 CONFIRMER LES VERITES DE FOI 64
2.2 LE CHRIST COMME CRITERE NORMATIF DE LA VERITE 66
2.3 LA NATURE COMME LIVRE 67

3. THEOLOGIE NATURELLE ET REFERENCE AU CHRIST **68**

3.1 L'OUBLI DE LA FIGURE DU CHRIST 68
3.2 LA CONNAISSANCE DU VRAI DIEU 70

CONCLUSION **74**

Introduction

Les ambiguïtés soulignées dans le chapitre précédent sur la notion même de nature demandent plus qu'une simple mise à jour de la métaphysique traditionnelle fondée sur le stable *kosmos*. Dès lors, le projet d'une théologie « naturelle », c'est-à-dire d'une théologie qui s'attache à la difficile lecture du livre de la nature, demande à être revisitée. Est-ce légitime ? La question se pose à partir d'un fait troublant : les débats actuels dans le courant dominant de la théologie naturelle ignorent la figure du Christ. Que signifie ce silence assourdissant ? Prétendant manifester de manière transculturelle le visage du vrai Dieu, la théologie naturelle nord-américaine apparaît comme oublieuse de celui qui est Dieu-avec-nous, le Dieu de la relation au monde, le Christ. Cet « oubli » ne signifie-t-il pas d'emblée l'illégitimité de la théologie naturelle ? Pour avancer dans notre recherche christologique, nous devons donc nous interroger sur sa légitimité.

1. Légitimité d'une théologie naturelle

La théologie naturelle fait peur. Elle a, depuis le début, suscité de grandes craintes parmi les croyants en raison de son caractère à la fois apparemment inutile et prétentieux. Inutile, puisque l'homme de foi ne voit pas pourquoi mettre entre parenthèses les lumières de la Révélation pour fonder une parole rationnelle sur Dieu. Prétentieux, parce que la visée est d'atteindre une universalité telle que la vérité sur Dieu risque de devoir s'imposer à tous, par-delà les différences culturelles et religieuses. Nous verrons dans ce paragraphe que refonder la légitimité authentique de la théologie naturelle suppose d'élargir la compréhension habituelle de l'expression « théologie naturelle » admise dans le monde philosophique francophone.

1.1 Une ambiguïté fondatrice

Une ambiguïté subsiste aujourd'hui quant à la définition de la théologie naturelle. Pour la philosophie en effet, et tout particulièrement dans le contexte francophone, la théologie naturelle se définirait comme une théologie spéculative qui entreprend un discours sur Dieu par les seules forces de la raison naturelle, c'est-à-dire un savoir sur Dieu fondé sur des principes métaphysiques[67]. La référence omniprésente de cette approche est la *Religion dans les limites de la simple raison* d'Emmanuel Kant. La préoccupation principale de cette théologie « rationnelle » est la question des preuves de l'existence de Dieu. Mais cette démarche serait plutôt celle d'une théologie philosophique, voire d'une théosophie qui a congédié tout à la fois l'importance de la nature et de l'histoire du salut. Cette compréhension respectable, mais étroite du sens de l'expression « théologie naturelle », perdure dans la culture française marquée historiquement par la mise à distance de la théologie comme savoir universitaire. C'est ainsi qu'en France, saint Thomas ou saint Augustin ne sont étudiés en philosophie que sous le rapport de leur démarche philosophique. Or cette lecture est réductrice, voire calamiteuse pour la compréhension de leur pensée philosophique, comme serait calamiteuse une histoire de l'art pensée sans une compréhension approfondie des symboles religieux[68]. Pour que la théologie naturelle soit autre chose qu'un exercice philosophique sur le concept de Dieu, pour qu'elle ne soit pas confondue avec une théologie métaphysique ou une ontothéologie, il faut entendre le double sens de l'adjectif « naturelle ». Il faut y voir une indispensable référence à la nature comme lieu primordial de Révélation. Cette attitude est largement développée dans la tradition anglophone.

---

[67] Ainsi, Paul CLAVIER, *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?*, coll. « Chemins philosophiques », Paris, Vrin, 2004. Voir aussi Jacqueline LAGREE, *La religion naturelle*, coll. Philosophies », Paris, PUF, 1991.

[68] On ne saurait correctement comprendre le propos de Saint Augustin sur le temps sans faire référence à l'eschatologie et l'éternité. La philosophie véhiculée par Augustin est indissociable de sa visée théologique. De même pour saint Thomas d'Aquin qui déplace les catégories aristotéliciennes afin de répondre à une visée théologique trinitaire (par exemple la notion de relation subsistante pour dire la Trinité).

1.2 La théologie naturelle devenue inséparable d'une théologie de la nature

Si au début du 18ème siècle la théologie naturelle pouvait s'identifier à la théologie « rationnelle » (c'est-à-dire la théologie dans les limites de la raison naturelle), elle s'en distingue au-delà de cette époque avec une insistance sur le point de départ qui est la lecture du livre de la nature. Au sens où nous la définirons désormais ici, la théologie naturelle se fonde doublement sur le « livre de la nature » et sur les lumières de la raison naturelle. Il ne s'agit pas d'un savoir sur Dieu qui s'en tiendrait aux « limites de la simple raison », mais d'un discours rationnel s'inspirant de l'observation de la nature, par opposition à une théologie s'élaborant sur la base de la Révélation. La théologie naturelle est donc préalablement configurée par une option fondamentale : Dieu se donne à connaître à travers ses œuvres. Sur ce point, le texte fondateur est celui de l'épître de Paul aux Romains : « Ce que l'on peut connaître de Dieu est pour eux [les païens] manifeste : Dieu le leur a manifesté. En effet, depuis la création du monde, ses perfections invisibles, éternelle puissance et divinité, sont visibles dans ses œuvres pour l'intelligence ; ils sont donc inexcusables » (Rm 1, 19-20, trad. TOB). Dans le genre de la diatribe, ce passage pousse très loin l'idée d'une connaissance naturelle de Dieu. Les païens avaient, pour ainsi dire, sous le nez et dès le commencement, les moyens de connaître Dieu, même s'ils n'ont pas été témoins de la Révélation. La chose était même à ce point « manifeste » qu'ils sont considérés par Paul comme « inexcusables ». La connaissance de Dieu n'est pas réservée à ceux à qui Dieu veut se révéler. Elle est, si l'on peut dire, à portée de main de l'intelligence, pourvu que l'on consente à interpréter la création comme œuvre de Dieu. Paul fait d'emblée référence aux œuvres qui manifestent Dieu, pour peu que l'on fasse usage de son intelligence. L'accent est donc mis sur le caractère épiphanique de la création plutôt que sur l'autonomie de la raison.

Pour la plupart des théologiens du 20ème siècle, il est devenu impossible, en toute rigueur, de faire œuvre de théologie naturelle au sens strict de la philosophie, c'est-à-dire entendue comme œuvre philosophique débattant de la question du divin sans référence à l'histoire du monde et à l'histoire du salut. En effet, il n'est plus possible d'ignorer ce qu'a révélé la Révélation. Il n'est plus possible de faire comme si la Bible ne nous avait rien appris. Par contre, aujourd'hui, à la lumière

des changements évoqués dans le premier chapitre, il apparaît que l'idée de la nature liée à la science classique n'est pas sans effet sur les options métaphysiques. Aussi, il nous apparaît que les efforts pour mettre entre parenthèses la vision du monde liée à la science actuelle ne conduiraient qu'à des faux-semblants intellectuellement contre-productifs et illusoires. La médiation des œuvres créées est la clé primordiale de la théologie naturelle. En ce sens, on doit continuer de distinguer la théologie naturelle de la théologie de la nature[69], mais en réalité, une théologie naturelle s'enracine toujours dans une philosophie de la nature. Ce serait donc faire fausse route que de chercher à réduire la théologie naturelle à une théologie élaborant un discours sur Dieu sans aucune référence à une philosophie de la nature.

1.3 La possibilité théorique d'une connaissance naturelle de Dieu

Le premier concile du Vatican a interprété le passage de Rm 1, 19-20 dans le sens d'un optimisme envers la raison naturelle, optimisme déjà affiché par saint Thomas lorsqu'il répond par l'affirmative à la question : « Pouvons-nous en cette vie connaître Dieu par la raison naturelle ? » (*STh*, Ia, q. 12, a. 12). La formulation du concile affirme avec force et précision le fondement de toute théologie naturelle : « Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine à partir des choses créées »[70]. Dieu est ici mis en avant comme le sujet principal de la phrase. Il est ainsi présenté comme principe et fin de toutes choses, ce qui le situe d'emblée dans sa relation au monde : simultanément en deçà et au-delà de la création et perpétuellement contemporain de l'histoire du monde. Il n'est pas relégué au commencement et aux fins dernières du monde, mais il est au cœur de tout être, à la fois principe et fin. Ce Dieu, compris comme principe ontologique du monde et contemporain de l'histoire, se donne ainsi à contempler à partir des « choses créées » et non pas à travers les arcanes d'une religion à mystères ou comme le résultat d'une spéculation métaphysique. La connaissance de Dieu qui résulte de l'usage de la

[69] Cf. François EUVE, « Théologie de la nature », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 98, n°2 (2010), p. 267-290.

[70] Vatican I, const. dog. *Dei Filius*, chap. 2, *De revelatione*, DS 3004.

raison humaine tournée vers les choses créées n'est pas considérée comme improbable, théorique ou embryonnaire. Cette connaissance peut atteindre un véritable statut de certitude même si le texte comporte effectivement un élément de potentialité (*posse*) dans la connaissance. On notera que la « lumière naturelle » qualifie ici les limites d'une raison humaine qui n'invoque pas un usage surnaturel ou prodigieux de la raison. L'enjeu de cette affirmation se mesure en grande partie par la prise en compte de son contexte historique marqué par la controverse avec le rationalisme. Il s'agit ici de récuser une vision exclusive de la théologie qui déterminerait comme formellement nécessaire un passage par la Révélation. La Révélation ne dévoile pas un secret irrationnel et confondant pour l'intelligence humaine. Ce que la Révélation révèle est conforme à ce que la lumière naturelle de la raison peut établir *en principe* par ses propres forces. Refuser cette possibilité, c'est installer les données de la Révélation dans une catégorie de vérités par nature inatteignables par la raison. C'est donc précisément contre le fidéisme que le premier concile du Vatican a tenté de se situer. Cette position est consistante avec celle exprimée par Paul Clavier lorsqu'il stigmatise les deux objections classiques à la théologie naturelle : l'athéisme et le fidéisme : « Le fidéiste et l'agnostique soutiennent qu'on ne peut naturellement rien dire ou rien savoir de Dieu. En d'autres termes, la théologie est pour eux soit surnaturelle, soit inexistante, mais en aucun cas naturelle »[71].

Poursuivant sur cette même ligne à la fois anti-fidéiste et antirationaliste, le concile affirme que c'est grâce à la Révélation divine que « tous les hommes doivent de pouvoir, dans la condition présente du genre humain, connaître facilement, avec une ferme certitude et sans aucun mélange d'erreur, ce qui dans les choses divines n'est pas de soi inaccessible à la raison »[72]. Cette seconde affirmation confère à la Révélation, outre son rôle majeur d'apporter une grande nouveauté, une fonction de libération des impasses et des blocages de la raison humaine. Il y a là une allusion à l'incise de la *Somme Théologique* de saint Thomas : « Car une connaissance rationnelle de Dieu n'eût été le fait que d'un petit nombre, elle eût coûté beaucoup de temps et se fût mêlée de beaucoup d'erreurs (…)

[71] Paul CLAVIER, *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?*, coll. « Chemins philosophiques », Paris, Vrin, 2004, p. 10.

[72] Vatican I, const. dog. *Dei Filius*, chap. 2, *De revelatione*, DS 3005 (1870).

Combien donc n'était-il pas nécessaire, si l'on voulait procurer ce salut avec ampleur et certitude, de nous instruire des choses divines par une révélation divine ! » (*STh*, Ia, q. 1, a. 1).

Il n'est pas nécessaire de faire ici un commentaire plus approfondi de la constitution dogmatique *Dei Filius*. Son autorité confirme que notre démarche de théologie naturelle, loin de sous-estimer la valeur de la Révélation, se prépare à l'accueillir au moment opportun, c'est-à-dire comme une lumière qui ne remplace ni ne contrarie la valeur de l'usage de la raison tant dans les sciences qu'en philosophie de la nature. Donc, même si cela est difficile, voire impossible en pratique à cause de la finitude humaine[73], le fait qu'une connaissance rationnelle sur Dieu soit possible fonde la légitimité d'une théologie naturelle.

1.4 Théologie naturelle et Révélation

Que la théologie naturelle s'oppose à la théologie « surnaturelle », n'est pas le moindre des contresens, pourtant souvent répandu parmi les philosophes contemporains. Au sens où nous l'entendons dans le présent travail, la théologie naturelle ne consiste pas à congédier la Révélation, à la disqualifier au nom du libre-arbitre ou de l'autonomie de la pensée. Cette opposition prospère cependant en raison de l'idée que la Révélation serait de l'ordre d'une transgression des lois naturelles et d'une mise entre parenthèses du jugement personnel, puisque selon l'Ecriture, « Dieu a remis l'homme à son propre conseil » (Sir 15, 15). Or la Révélation n'est ni une dictée, ni une vision qui s'impose, mais relève du registre de l'inspiration. Elle associe au message transmis la personne qui le reçoit. La Révélation en tant que telle ne s'impose nullement à la conscience humaine et elle n'exclut pas le travail de l'intelligence pour discerner la valeur de cette inspiration. C'est pourquoi il serait vain de définir la théologie naturelle par opposition à une théologie de la Révélation. En outre, c'est la même raison qui est à l'œuvre dans l'élucidation du mystère de Dieu manifesté à travers l'Ecriture et à travers l'intelligence de la nature, ce que Tillich appelle la raison objective de la réalité.

[73] Saint Thomas fournit dans le *Contra Gentiles* un argumentaire détaillé sur cet aspect « pratique ». Il affirme ainsi qu'il est « convenable que les vérités auxquelles parvient la raison naturelle soient proposées aux hommes comme objet de foi ». Cf. Saint THOMAS, *Somme contre les Gentils*, Livre I, chap. 4.

Nous proposons donc de renoncer à cette opposition hélas commune dans notre culture[74] et de considérer à l'inverse que la démarche de la théologie naturelle peut s'entendre comme complémentaire de celle de la théologie révélée. La complémentarité de la démarche signifie que les vérités révélées trouveront, par la théologie naturelle, des occasions et des motifs de refondation. Nous posons donc que la légitimité de la théologie naturelle procède du même devoir de convoquer l'intelligence que ce soit face à la Révélation ou face à la nature. Il y a là une exigence d'universalité ; aussi, ce qui est spécifique à la théologie naturelle est de demander que les vérités révélées doivent avoir elles aussi un fondement indépendant du contexte culturel et historique dans lequel sont nées ces vérités. Cette option n'est pas nouvelle. Elle est conforme par exemple à la conception de Scot Erigène[75] selon laquelle la création est révélation parfaite, même si la révélation advient aussi sous forme de Parole, en raison du péché de l'homme.

1.5 La perspective catholique contemporaine

Le concile Vatican II[76], reprenant à son compte les affirmations de Vatican I sur la Révélation, a assumé les canons du premier concile du Vatican en faveur d'une connaissance naturelle de Dieu, sans apporter pour autant de développements décisifs concernant la question de la théologie naturelle[77]. Aussi, nous ne commenterons pas plus avant ses propos.

Dans l'encyclique *Fides et Ratio* (1998), le pape Jean-Paul II interprète le passage de l'épître de saint Paul aux Romains comme l'affirmation de la « capacité métaphysique de l'homme »[78]. Mais son interprétation nous paraît rester en deçà de l'intention développée au concile Vatican I. Adoptant une lecture dramatique du second chapitre de la Genèse, Jean Paul II attribue à la faute originelle le fait que la

[74] Cette opposition est le fait des esprits hostiles à toute relation à Dieu mais aussi des croyants qui ont une conception du « surnaturel » comme d'une réalité à part. C'est cette conception du « surnaturel » qui a été critiquée par Henri de Lubac lorsqu'il a rétabli le sens de la Tradition où le surnaturel achève et perfectionne la nature.

[75] Cf. PL 122, 455D.

[76] Voir la constitution dogmatique *Dei Verbum*, §6, où transparaît la pensée du P. Henri de Lubac.

[77] Voir cependant *Dei Verbum*, §3 : « En créant et en conservant toutes choses par le Verbe, Dieu donne aux hommes un témoignage incessant de lui-même dans les choses créées ».

[78] Jean-Paul II, Lettre encyclique *Fides et Ratio*, 22 (1998).

capacité humaine à connaître la vérité s'est « obscurcie » et que le péché de « nos premiers parents » infligèrent à la raison « des blessures qui allaient alors l'entraver sur le chemin vers la pleine vérité ». Les conséquences de la chute originelle, que le concile Vatican II, dans sa constitution pastorale *Gaudium et Spes*, présentaient simplement comme une nuance à l'optimisme fondamental exprimé envers l'intelligence humaine, le pape Jean-Paul II en fait une donnée presque primordiale pour borner les prétentions de la raison. D'où l'exemple de la « folie de la Croix » pour démontrer que la raison humaine est intrinsèquement incapable d'en comprendre le sens : « Ce n'est pas la sagesse des paroles, mais la Parole de la Sagesse que saint Paul donne comme critère de Vérité et, en même temps, de salut »[79]. Par cette dernière phrase, le pape semble même abandonner, en l'inversant, le projet de la théologie naturelle, désignant en particulier le scandale de la croix comme contre-exemple de l'affirmation d'une connaissance naturelle de Dieu. Ce faisant, il vise « ceux qui croient posséder la vérité, alors qu'ils l'étouffent dans l'impasse de leur système ». Par la suite, la lettre apostolique *Fides et Ratio* retrouve une perspective plus équilibrée sur la question de la connaissance naturelle de Dieu (cf. n. 53), cependant interprétée dans un sens métaphysique, sans référence au « livre de la nature ». Il est également étrange de constater que *Fides et Ratio* n'utilise jamais le mot « Logos » pour désigner le Christ. En réalité, la dimension transhistorique du Christ est ignorée tout au long de la lettre, si bien que la christologie apparaît comme uniquement située du côté de l'histoire et de la Révélation et en aucune façon présente aussi du côté de la raison.

Tout autre est la perspective du pape Benoît XVI, notamment dans son célèbre et si controversé discours de Ratisbonne. Au milieu d'une allocution très personnelle à l'Université de Ratisbonne, intitulée « souvenirs et réflexions », le pape développe avec une concision et une force inouïes les thèses présentes dans les textes que nous avons examinés jusqu'à maintenant, mais qui prennent ici une dimension christologique décisive[80]. Commentant le prologue de l'évangile de Jean : « Au commencement était le Logos », Benoît XVI relève que « Dieu agit avec

[79] Jean-Paul II, Lettre encyclique *Fides et Ratio*, 23 (1998).

[80] Voir le voyage apostolique du pape Benoît XVI à Munich, Altötting et Ratisbonne (9-14 septembre 2006), « Rencontre avec les représentants du monde des sciences », discours du saint Père, *Grand Amphithéâtre de l'Université de Ratisbonne, Mardi 12 septembre 2006,* « Foi, Raison et Université : souvenirs et réflexions », *Documentation catholique* 2006, n° 2366, p. 924-929.

logos » et que « la rencontre du message biblique et de la pensée grecque n'est pas un hasard ». Il s'inscrit en faux contre ceux qui voudraient présenter le recours à la christologie alexandrine comme un ajout au message originel du christianisme[81]. Rappelant le double sens du mot grec *logos*, parole et raison, le pape déclare que « le culte du Dieu chrétien est *logiké latreia* [Rm 12, 1] – culte de Dieu en accord avec la Parole éternelle et avec notre raison ». « Certes, ajoute Benoît XVI, l'amour "surpasse" la connaissance et demande en conséquence de prendre en considération plus que la simple pensée (Eph 3, 19), mais il reste néanmoins amour du Dieu-Logos ». En affirmant que « le Logos était Dieu » (Jn 1, 1) le prologue de l'évangile de Jean fonde rationnellement la connaissance de Dieu. Cela ne fait pas nécessairement de Dieu un personnage raisonnable et froid car « le Dieu qui s'est manifesté dans le Logos (…) a agi et agit par amour envers nous ». De fait, « Dieu ne devient pas plus divin si nous l'éloignons dans un volontarisme pur et incompréhensible ». Bien que ne prétendant pas constituer un exposé systématique sur la question de la connaissance rationnelle de Dieu, Benoît XVI semble bien vouloir fonder ici *christologiquement* une théologie naturelle dans laquelle le rôle du Logos est clairement affirmé. Nous vérifions ainsi le bien-fondé de notre hypothèse énoncée dès l'introduction. Cette réflexion de Benoît XVI nous invite également à nous interroger sur la légitimité de la référence au Christ dans la perspective de la théologie naturelle.

2. La théologie naturelle en son projet

Indûment opposée à la théologie révélée par ceux qui l'interprètent comme une menace contre la foi, la théologie naturelle peut être comprise au contraire comme une alliée sûre de la Révélation. L'entreprise de la théologie naturelle, une fois « universalisée » et extraite de sa détermination historique et culturelle, peut s'avérer une puissante œuvre de consolidation des vérités révélées, ne serait-ce que par manière de vérification.

[81] Ainsi, Hans Küng dans son projet de déshellénisation du christianisme et, bien avant lui, la quête de la « *veritas hebraica* » des universités allemandes.

2.1 Confirmer les vérités de foi

Le projet de la théologie naturelle est d'accéder à une connaissance raisonnée de Dieu à partir des données observables du monde créé, sans se fonder d'abord sur la Révélation. Il ne s'agit pas, pour la théologie naturelle de s'ériger en contre-pouvoir face à la théologie révélée ou de se construire *contre* la Révélation comme le voulait Voltaire. Il s'agit à nos yeux d'élaborer un discours sur Dieu qui, d'une certaine manière, se propose de retrouver par un autre chemin, les conclusions de la théologie dogmatique[82]. Plus précisément encore, l'enjeu propre de la théologie naturelle est de confirmer *a posteriori*, mais sans s'y adosser, l'authenticité de la théologie fondée sur la Révélation. Une analogie peut être ici éclairante. Considérons ici une analogie mathématique : celle d'une équation algébrique (E) d'inconnue *x* dont on connaitrait préalablement la solution *s*. On pourrait se contenter de savoir que *s* est solution en faisant confiance à ceux qui l'affirment. Or il existe une précaution qui consiste à vérifier que la valeur de $x = s$ permet effectivement de satisfaire l'équation. Lorsqu'on remplace *x* par sa valeur *s*, on trouvera bien que le membre de gauche de l'équation se réduit à zéro. Et cela dépasse le seul plaisir intellectuel puisque seule cette opération permet de s'approprier le fait que *s* est solution de l'équation. Tant que l'on n'a pas effectué soi-même l'opération, le savoir que l'on possède sur *s* en tant que solution de (E) est limité et théorique. Ce savoir s'enrichit d'une valeur existentielle par le fait même que l'on constate personnellement et avec joie la pertinence de la solution *s*. En définitive, la « vérification » n'était ni nécessaire, ni utile, dans la mesure où la méthode qui a conduit à la déterminer garantissait par elle-même sa qualité de solution. Le fait de réaliser qu'elle vérifie (E) change néanmoins la confiance et le regard que l'on porte désormais sur *s*.

De même, la théologie naturelle est cet effort d'*appropriation* du fait que la Révélation nous révèle le vrai Dieu. Il ne s'agit pas de douter du fait que la

[82] En ce sens, nous nous écartons de la définition assez large de la théologie naturelle proposée par Paul CLAVIER, *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?*, Paris, Vrin, 2004, pour qui toute théologie fondée sur l'argument cosmologique est une théologie naturelle.

Révélation serait insuffisante[83] ou devrait être « vérifiée », voire passée au crible de la raison. Il s'agit de penser la Révélation comme manifestation de la vérité au point d'en goûter, à travers l'effort de la raison et de la lecture du livre de la nature, toute sa pertinence. Ce travail n'ajoute rien au plan théorique à la connaissance de Dieu mais il change la relation que l'on peut avoir avec Dieu et avec la Révélation.

Le motif profond de la théologie naturelle est précisément de prendre la mesure du caractère absolu et universel d'une théologie fondée sur la Révélation. Son présupposé fondamental pourrait être résumé en ceci : la Révélation est vraie, non pas parce ce qu'elle vient de Dieu mais parce qu'elle dévoile une vérité absolue qui s'impose à la raison. La Révélation ne vient pas bouleverser ni contredire les principes rationnels qui conduisent à la vérité, mais elle vient illuminer ce qui était latent, obscur, voilé. L'apport de la Révélation est, en un sens, comparable à ce qui se produit parfois dans une enquête de police. Elle déclenche le « bon sang mais c'est bien sûr ! » que préparaient les indices et les témoignages de natures diverses. Ainsi, la théologie naturelle, tout en mesurant ses propres limites, se donne pour but de confirmer que la vérité qui surgit alors pouvait – en principe du moins – se déduire des indices épars et des témoignages embrouillés dont « l'enquêteur » disposait pourtant. Cette vérité est révélée parce qu'elle était là devant nous mais que nous étions incapables de la voir. Il appartient à la théologie naturelle, telle que nous l'entendons dans notre recherche, de montrer qu'elle n'était pas extrinsèque au monde de la raison et aux réalités visibles auxquelles nous avions accès. Loin de constituer un pur exercice spéculatif, la théologie naturelle entend ainsi prendre au sérieux l'idée que Dieu se révèle comme un Dieu-Logos, un Dieu qui honore la raison, qui ne s'inscrit pas en faux contre l'intelligence humaine, mais qui, tout en la dépassant absolument, lui donne de faire émerger des conclusions et des vérités nouvelles.

Cette méthode est-elle originale ? Oui, par rapport à la mentalité commune qui oppose foi et raison comme antagonistes. Non, par rapport à la tradition biblique des écrits de Sagesse. Ainsi, dans le livre grec de la Sagesse, on trouve

[83] Au demeurant, toute Révélation, si elle manifeste réellement le Dieu véritable reste, à strictement parler, une parole insuffisante et partielle sur Dieu. C'est le sens même du « mystère » de la foi que de prendre conscience des limites de tout savoir sur Dieu. Le livre de l'Ecriture – et a fortiori le livre de la nature – ne permet pas de détenir une connaissance absolue et définitive sur Dieu.

nombre d'expressions de style philosophique qui ont servi à la conceptualisation du mystère trinitaire[84].

2.2 Le Christ comme critère normatif de la vérité

Ce projet de la théologie naturelle telle que nous l'avons définie pourrait paraître des plus arrogants s'il n'était pas éclairé par la compréhension chrétienne de la vérité. En effet, il ne s'agit pas pour la théologie naturelle de déconstruire l'approche dogmatique ou de la passer au crible du rationalisme comme si la vérité précédait ou surplombait la Révélation. L'enjeu est bien plutôt d'assumer au plus près l'auto-proclamation du Christ rapportée par Jean : « Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie » (Jn 14,6). Cette parole suppose que les lecteurs ont déjà une connaissance préalable de la vérité. Elle ne constitue pas une nouvelle définition de la vérité, comme si désormais la vérité était déterminée par la seule autorité de Jésus Christ. Une lecture fidéiste de cette parole de Jésus serait en effet plus conforme à une formulation telle que : « La Vérité, c'est moi ». Le Christ apparaît bien plutôt ici comme dépositaire de la vérité et non comme hypostase du vrai. Cette parole rapportée par saint Jean reçoit, dans le cadre de la théologie naturelle, une interprétation philosophique fondamentale : la vérité est un chemin et la vérité est une réalité vivante. La vérité n'est pas présentée ici comme une réalité inaltérable et atemporelle. Le paradigme choisi est celui du chemin et de la vie[85]. Jésus situe sa propre conception de la vérité dans une perspective dynamique, vivante, évolutive, existentielle, et non pas comme une réalité statique qui se poserait ou bien en amont du Christ, et dont il faudrait vérifier ultérieurement que le Christ s'y conforme, ou bien dans la *postérité* au Christ, comme si tout discours se donnant pour vrai devait désormais se référer aux paroles de Jésus comprises comme critère normatif de toute vérité. Le concept même de Christ exige une

[84] Par exemple, la reprise du vocabulaire stoïcien (Sg 1,7) a servi à la théologie de l'Esprit Saint comme en témoigne l'introït de la messe de Pentecôte, mais aussi en christologie pour dire le rôle cosmique du Christ ressuscité (Col 1, 17 ; He 1, 3) ainsi que le notent la traduction de la Bible de Jérusalem ainsi que la TOB.

[85] Notre analyse rejoint, par un tout autre chemin, le point de départ phénoménologique de Michel HENRY dans *C'est moi la vérité, pour une philosophie du christianisme*, Paris, ed. Seuil, 1998 et *Incarnation, une philosophie de la chair*, coll. « Philosophie générale », Paris, ed. Seuil, 2000.

vision à la fois universelle et dynamique de la vérité. Confesser Jésus comme Christ revient à reconnaître dans sa prédication les signes indiscutables de la vérité qui étonne : « Jamais nous n'avons rien vu de pareil ! » (Mc 2, 12).

2.3 La nature comme livre

La théologie naturelle souligne la parenté entre la nature raisonnable de l'homme et l'intelligibilité du monde. Cette adéquation entre la raison humaine et l'intelligibilité de la nature fonde l'idée que la nature est porteuse de sens. Il n'est pas fortuit que la nature soit compréhensible, qu'elle soit l'objet d'une rationalisation possible. Selon la célèbre formule d'Einstein, « le plus incompréhensible est que le monde soit compréhensible ». La nature pourrait n'être qu'un pur chaos, un arbitraire sans structure claire. Or, pour la théologie naturelle, il s'agit d'un livre, c'est-à-dire d'un recueil de signes porteurs d'une rationalité, ouverts à une interprétation. Certes, aucun discours scientifique ne saurait épuiser la complexité de l'univers, mais il est déjà assez remarquable qu'une parole rationnelle sur la nature, même limitée et provisoire, soit possible. Sans tirer de cette intelligibilité du monde des conclusions trop rapides sur les attributs d'un Créateur, la théologie naturelle peut du moins justifier sa démarche à partir de la légitimité que lui confère la validité d'un discours rationnel sur le monde, selon la contribution de Richard Swinburne[86].

L'exigence de rationalité mise en évidence par Richard Swinburne ne saurait donc se limiter, comme nous l'avons fait dès le premier chapitre, aux concepts de nature, monde, cosmos, univers, mais doit aussi aborder le message chrétien sans ignorer l'immense effort de raison accompli par la théologie chrétienne. Quelle est donc la place du Christ en théologie naturelle ?

[86] Voir Richard SWINBURNE, *The Coherence of Theism*, Oxford, Oxford University Press, rev. ed., 1993 (ed. orig. 1977); *The Existence of God*, Oxford, Oxford University Press, 2ème ed., 2004, *Faith and Reason*, Oxford, Oxford University Press, 2ème ed., 2005. Ces trois volumes d'une trilogie de théologie naturelle dans le prolongement de la philosophie analytique insistent sur la cohérence et la rationalité.

3. Théologie naturelle et référence au Christ

Le projet du présent travail est de mettre en relation la démarche de la théologie naturelle avec la théologie chrétienne et en particulier avec la christologie. Dans les développements actuels de la théologie naturelle, déjà relativement élaborée dans le monde anglo-saxon, mais encore en sommeil dans la pensée francophone, la question de la référence au Christ paraît tout à fait insolite. Que viendrait faire la référence au Christ au milieu des discussions sur la relation de Dieu au monde, sur l'évolution des espèces, sur l' « *intelligent design* » et sur les implications théologiques de la cosmologie ? Voudrait-on dissoudre le Messie de l'histoire d'Israël en un mythe des origines et le remplacer par un Christ universel acceptable par toutes les cultures ? Si l'hymne de l'épître aux Colossiens proclame bien de Jésus-Christ « qu'en lui furent créées toutes choses dans les cieux et sur la terre » (Col 1, 16), ces déclarations ne doivent-elles pas être entendues seulement comme des « compliments métaphysiques » adressés *a posteriori* au Messie de l'histoire ? Ou bien doit-on vraiment prendre au sérieux l'idée qu'en deçà des données de l'histoire particulière de Jésus de Nazareth, il puisse exister une authentique théologie naturelle dans laquelle la figure du Christ jouerait d'emblée un rôle central pour la théologie de la Création et de son accomplissement ? De fait, l'examen des débats actuels de la théologie naturelle permet de constater l'absence presque totale de référence au Christ, ce qui n'est pas satisfaisant et suscite une interrogation pour comprendre cet « oubli ».

3.1 L'oubli de la figure du Christ

Le premier constat au départ de ce travail est celui de l'oubli de la figure du Christ dans les débats contemporains de la théologie naturelle[87]. Depuis plus de 30 ans, les colloques se succèdent sur les questions théologiques posées par les sciences contemporaines de la nature, les ouvrages se multiplient sur les enjeux théologiques de la cosmologie, de l'évolution biologique, des neurosciences, de la

[87] A quelques rares exceptions près comme : Denis EDWARDS, "The Discovery of Chaos and the Retrieval of Trinity", in *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, sous la dir. de R. J. Russell, N. C. Murphy et A. Peacocke, Vatican Observatory Publications, 1995, p. 157-175.

physique quantique[88]. On ne se contente pas là de parler de la nature ou d'ériger une théologie de la nature. On cherche à élucider une parole vraie sur Dieu à partir des données des sciences contemporaines de la nature. Cette œuvre a été entreprise notamment en Californie par le CTNS : *Center of Theology and Natural Sciences*, basé à Berkeley près du « *Graduate Theological Union* » (Université de Berkeley) et fondé par Robert Russell. Une série de colloques[89] a commencé à s'organiser à partir de la fin des années 1980, en collaboration avec l'Observatoire du Vatican, dans la perspective d'élucider la nature de la relation de Dieu au monde (*divine action*), ce que l'on appelle en théologie classique la question de la providence[90]. En Europe, on peut signaler deux sociétés savantes : *The International Society for Science and Religion* (ISSR), basée à Cambridge, et *The European Society for the Study of Science and Religion* (ESSSAT) qui se réunit tous les deux ans à l'occasion d'un colloque[91]. Il est intéressant de constater que parmi les théologiens qui ont contribué, au fil des années, à ces colloques, rares sont ceux qui font référence à Jésus ou au Christ. Aucun de ces auteurs chrétiens ne parvient ou ne semble chercher à accéder à la figure du Christ à travers les concepts de la théologie naturelle. Lorsque, par hasard, la figure de Jésus-Christ est mentionnée,

---

[88] Pour une vision d'ensemble, on consultera Jacques ARNOULD *et al.* , « Bulletin de théologie. Théologie de la création. Sciences et théologies », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 93, n°4, 2009, p. 831-890.

[89] Voir la série : *Physics, Philosophy and Theology : A Common Quest for Understanding*, sous la dir. de R. J. Russell, W. R. Stoeger et G. V. Coyne, Vatican Observatory Publications, 1988 [Observatoire du Vatican, 1987] ; *Quantum Cosmology and the Laws of Nature : Scientific Perspectives on Divine Action*, sous la dir. de R. J. Russell, N. C. Murphy, C. J. Isham, Vatican Observatory Publications, 2ème ed., 1996 [Castel Gandolfo, Italie, 1991]; *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, sous la dir. de R. J. Russell, N. C. Murphy et A. Peacocke, Vatican Observatory Publications, 1995 [Berkeley, USA, 1993] ; *Evolutionary and Molecular Biology : Scientific Perspectives on Divine Action*, sous la dir. de R. J. Russell, W. R. Stoeger et F. J. Ayala, Vatican Observatory Publications, 1998 [Castel Gandolfo, 1996] ; *Neuroscience and the Person : Scientific Perspectives on Divine Action*, sous la dir. de R. J. Russell, N. C. Murphy, T. C. Meyering et M. A. Arbib, Vatican Observatory Publications, 1999 [Pasierbiec, Pologne, 1998] ; *Quantum Mechanics : Scientific Perspectives on Divine Action*, sous la dir. de R. J. Russell, P. Clayton, K. Wegter-McNelly, J. Polkinghorne, Vatican Observatory Publications, 2001 [Castel Gandolfo, 2001].

[90] Cf. annexe E.

[91] Ainsi en 2010, voir la *XIIIth European Conference on Science and Theology* (ECST XIII), Edinburgh, UK, 7-11 avril 2010. Voir aussi le site www.esssat.org

elle apparaît toujours au titre d'illustration de la pensée centrale qui reste celle de la théologie naturelle préoccupée principalement par le Dieu de la métaphysique. Le caractère chrétien du Dieu de la théologie naturelle ne semble que tardivement convoqué dans cette entreprise. Alors que c'est par l'observation des étoiles que les mages, figures universelles du savant, se guident vers la rencontre existentielle avec le Christ, les débats contemporains de la théologie naturelle – dominés par les auteurs britanniques et nord-américains – n'accordent curieusement qu'une place ténue, voire ornementale, et parfois aucune place du tout à la figure du Christ[92].

Or, n'est-ce pas respecter le sens profond du récit de l'évangile de Matthieu que de voir dans le déplacement des « mages venus d'Orient », la figure d'une quête *universelle* à laquelle participe notre souci de passer du déisme au Christ né à Bethléem et reconnu comme « Celui qui devait venir » ?

Nous avancerons, dans la seconde partie de ce travail, une hypothèse selon laquelle, dans le contexte anglo-saxon contemporain, marqué par l'idée de faute originelle et héritant d'un certain pessimiste protestant sur la nature humaine, le Christ est pensé d'abord comme *sauveur* de la création, au sens de Celui qui répare, restaure, et ce en contrepoint de l'action du Créateur. En suivant une autre tradition théologique portée par Saint Bonaventure et reprise par Teilhard de Chardin, nous nous efforcerons de montrer que le Christ n'est pas associé à l'acte créateur seulement par participation en raison de son rang, mais que la théologie de la Création se centre sur la personne du Fils.

3.2 La connaissance du vrai Dieu

Comment, à première vue, relier la quête de la théologie naturelle à la christologie ? N'y a-t-il pas quelque naïveté, voire quelque provocation – ou du moins quelque contradiction – à vouloir introduire la figure du Christ dans le projet de la théologie naturelle ? Il y aurait en effet une contradiction si on réduisait la christologie à n'être qu'étude historique de la vie et de l'œuvre de Jésus. Mais le projet de la théologie naturelle peut être concerné par une

[92] En annexe « Notices bibliographiques », se trouve une présentation des figures dominantes de ce courant théologique. Voir aussi l'annexe E.

christologie qui tient que la vérité ne tient pas au statut de celui qui l'énonce[93]. Elle est vraie pour elle-même. Le Verbe ne fait que la dévoiler, la rendre tangible, la mettre à portée d'intelligence. La théologie naturelle accueille avec une telle joie cette vérité fondamentale qu'elle s'efforce de retrouver le fondement rationnel de la parole de Dieu, sans s'appuyer sur le seul argument d'autorité puisé dans l'histoire. Pour pouvoir honorer la profondeur du mystère universel du Christ dans son rapport avec le monde, il faut d'abord adopter la perspective de la théologie naturelle qui ne s'érige pas en gnose contre l'histoire et la Révélation, mais qui cherche à en goûter rationnellement les intuitions profondes.

Il apparaît, en première analyse, que c'est à travers la christologie du Logos que peut se situer l'articulation entre théologie naturelle et christologie. En effet, le concept même de Logos inclut et dépasse la notion d'intelligibilité du monde, si centrale dans la théologie naturelle. Le cosmos peut être interprété comme l'empreinte du pouvoir structurant et signifiant du Logos : car si l'on peut déchiffrer le monde, c'est que le monde est chiffré et le chiffre du monde, c'est le Logos. Désigner le Christ comme Logos, c'est déjà relever la dimension rationnelle d'un Dieu créateur qui se donne à contempler dans la lumière de l'intelligence. Puisque l'intelligibilité du monde désigne une rationalité, un logos, dire du Christ qu'il est Logos, c'est du même coup, faire jouer au Christ un rôle éminent dans le projet même de la théologie naturelle.

En suivant sur cette ligne de pensée le travail de Jean Proulx[94], on peut dire que le Christ, en tant que « manifestation du logos universel », constitue le lieu central de la théologie naturelle à travers les trois dimensions suivantes :

1. Le Christ manifeste le Logos divin dans la création. Il apparaît comme la figure parfaite de la sagesse cosmique qui est présente « en l'essence même de toutes les créatures ». Le Logos divin, principe de la manifestation de Dieu dans sa création, « irradie dans la matière » selon Teilhard de Chardin. L'intelligibilité du monde renvoie à la lumière du Logos johannique. Celui

[93] Même si celui qui l'énonce se fonde sur une expérience personnelle saisie par des témoins dignes de foi ou déduite d'une étude historique rigoureuse.

[94] Jean PROULX, « Retrouver la dimension cosmologique de la théologie chrétienne », *Théologiques*, Vol. 9, n. 1 (2001), p. 49-70.

qui est l'image du Dieu invisible est en même temps et de manière indissociable « lumière dans les ténèbres ». Celui par qui tout a été fait n'est pas seulement la clé de lecture de l'ordre du monde, il est le principe d'explication d'un monde en évolution : à la fois Alpha et Oméga d'un monde en mouvement.

2. Le Christ est celui en qui s'accomplit le don total de l'être. En lui, « l'Être nouveau », selon Tillich, apparaît dans l'histoire du monde. Il porte en lui « une profonde énergie de réconciliation » par laquelle sont réunis en plénitude Dieu, l'homme et le cosmos. Le Christ est porteur d'une victoire existentielle sur les conditions d'aliénation et de mort de la création. Il accomplit et révèle la victoire de l'Être sur le non-être. Il parachève la création et son lot de souffrances, de violences absurdes. Son abaissement jusqu'à la croix et son triomphe sur la mort mettent fin au tragique de l'existence et confèrent à l'évolution cosmique la réconciliation de tous les êtres (Col. 1, 20). C'est la dimension sotériologique de la christologie qui répond à une attente cosmique et pas seulement humaine.

3. En tant que premier-né d'entre les morts, le Christ inaugure la création nouvelle. Il est non seulement l'archétype du monde présent mais aussi et surtout le prototype du monde nouveau. Par sa Résurrection, le Christ révèle et récapitule la « christicité » de la création toute entière et lui donne son sens. La dimension eschatologique du Christ répond à l'attente d'un monde qui gémit dans les douleurs de l'enfantement (Rm 8, 22). Par la Résurrection du Christ, le monde nouveau ne surgit pas comme une seconde Création qui « annule et remplace » la première. La création nouvelle transfigure et achève l'ancienne création et cet achèvement se réalise dans l'élévation du nouvel Adam de sorte que cette élévation acquière une ampleur cosmique. Par sa Résurrection, le Christ devient *Pantokrator*. Il est « le microcosme, l'être cosmothéandrique, à la fois résumé de la création et prémices de son accomplissement »[95].

[95] Jean PROULX, *op. cit.*, p. 63.

On voit donc que la place du Christ dans la théologie naturelle n'est pas réduite à la fonction illustrative de quelque principe de métaphysique théiste. L'idée même d'un Dieu qui n'est ni celui du déisme transcendant, ni celui du théisme immanentiste, implique une dualité transcendance-immanence qui engage nécessairement la figure d'un Dieu à la fois proche et radicalement différent, d'un Dieu foncièrement chrétien, non seulement chrétien au sens de l'histoire de Jésus de Nazareth, mais chrétien au sens où cette proximité-étrangeté est essentielle pour élucider la relation entre Dieu et le monde.

Ces considérations nous conduisent à reconnaître la valeur de la primauté du Christ pour dire le mystère chrétien et à avancer une proposition théologique : parler de « christologie naturelle ». Cette expression n'est pas habituelle. Elle nous semble pourtant bienvenue pour tracer une voie d'approche du mystère du Christ dans sa dimension cosmique. Cette expression signifie qu'il existe une christologie qui n'entre pas dans les débats du 20ème siècle entre « christologie descendante » et « christologie ascendante »[96] mais qui assume christologiquement le principe méthodologique fondamental de la théologie naturelle : la Révélation est une manifestation de ce qui était caché depuis le commencement du monde[97]. La Révélation ne « fabrique » pas des vérités, elle les dévoile. En ce sens, s'il existe une légitimité à parler de christologie naturelle, celle-ci doit être, par nature, une christologie dialectique et synthétique. Elle se doit d'être attentive à ce que révèle le livre de la nature sur l'identité du Christ, mais aussi soucieuse de confirmer, par la raison naturelle, les données du kérygme historique.

[96] Cf. Adolphe GESCHE, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, Paris, Ed. du Cerf, 2001. Il serait vain cependant d'opposer de manière caricaturale une christologie « rationnelle » du Logos surplombant une christologie « événementielle » de l'histoire car les deux mouvements ascendant et descendant participent conjointement d'un seul et même discours théologique sur le Christ.

[97] Notre projet rejoint, dans le cadre d'une démarche anthropologique d'une tout autre nature, la perspective philosophique de René GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978.

Conclusion

Pour certains théologiens, la notion de « christologie naturelle » apparaît comme une « contradiction dans les termes ». Considérant que la christologie est fondamentalement indissociable de l'histoire de Jésus de Nazareth, ils récusent toute tentative de fonder autrement que dans l'histoire de Jésus le contenu dogmatique de la christologie. Or, si la christologie est en effet impensable – à moins d'une amnésie volontaire – en dehors de la référence à l'histoire de Jésus, elle ne s'enferme pas dans le seul espace spatio-temporel déterminé par la vie publique du Nazaréen. Autrement dit, toute christologie n'est pas nécessairement une christologie « ascendante ». Le fait que le prologue de Jean affirme qu' « Au commencement était le Verbe » (Jn 1, 1) et que « Tout fut par lui » (Jn 1, 3) est indicatif du fait que la personne du Verbe, non seulement est concernée par l'acte créateur de Dieu, mais encore que le Verbe participe pleinement à l'acte créateur[98]. Dès lors, il est légitime de considérer une voie d'approche de la christologie qui cherche à repérer dans la nature, les *vestigia trinitatis* qui mèneront à la figure du Christ.

En outre, dans la mixité culturelle et intellectuelle où nous vivons, nous constatons que les sociétés actuelles, confrontées plus que jamais à la multiplicité des cultes et des cultures, exigent une fondation universelle et « non tribale »[99] des vérités de foi, la théologie naturelle semble avoir totalement négligé de se référer à la figure du Christ, vrai visage du Père. A nos yeux, cet oubli n'est pas la preuve de la faillite de la théologie naturelle, mais l'indication de l'inachèvement de son projet, car non seulement la théologie naturelle est légitime et encore plus

[98] Nous suivons ici le commentaire de Rudolf SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, vol. 1, Freiburg, Herder, 1971.

[99] Cette accusation de « tribalité », relayée par Raymond Panikkar, est dirigée vers une certaine activité missionnaire de l'Eglise qui ne rend pas justice de l'ensemble de l'effort du monde chrétien de se rendre « exportable » auprès des cultures non sémitiques. En cela, nous ne reprenons pas à notre compte cette analyse mais relevons que certains de nos contemporains expriment leur malaise face à une certaine présentation de la théologie qui n'honore pas la tradition catholique de l'évangélisation dans le respect des traditions et cultures locales. Ce malaise est d'autant plus grand que s'est généralisé aujourd'hui le brassage des repères culturels et religieux.

nécessaire, mais elle permet également de penser le Christ de manière authentiquement catholique, c'est-à-dire universelle, par-delà les circonstances historiques de l'Incarnation. Ainsi, à travers la démarche de la théologie naturelle, penser le salut aux dimensions du cosmos, confesser le Christ « Roi de l'univers » ne procède pas d'un « compliment métaphysique » adressé à Dieu, mais découle de l'universalité des vérités dévoilées par la Révélation. Dit autrement, le caractère cosmique de la christologie exige une « voie cosmologique » – pas seulement historique – pour accéder au Christ, Seigneur de l'univers.

Conclusion de la première partie

La première partie de notre travail s'est attachée à rappeler le statut de la théologie naturelle. Si elle s'enracine dans le souci œcuménique de l'empire gréco-romain, elle ne s'y enferme pas. En effet, le souci des philosophes et des juristes romains était d'assumer l'unité des populations diverses de l'empire. L'enjeu était fondamentalement politique, voire religieux, mais non pas théologique. La notion de théologie naturelle est plus rigoureuse : elle entend être une œuvre de raison s'interrogeant sur l'origine et la fin, non seulement de la vie humaine, mais aussi de l'univers. Ainsi, la démarche de la théologie naturelle a pu être reprise par les penseurs chrétiens. Ils l'ont fait d'abord dans une démarche apologétique au nom des « droits fondamentaux » de l'humanité, mais aussi à l'intérieur de la confession de foi monothéiste. Ils ont bénéficié de la démarche des sages d'Israël et en particulier de la perspective développée dans le livre de la Sagesse et reprise par saint Paul dans l'épître aux Romains ainsi que par la première génération chrétienne prenant pour modèle le discours de Paul à Athènes (Ac 17) dans le souci de présenter la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ ressuscité aux Gentils.

Notre analyse a montré – et la suite le confirme – que ce n'est pas faire violence à la science que de passer de ses travaux et énoncés à une considération théologique. En effet, les sciences de la nature reposent sur des faits, mais ceux-ci sont des « faits construits » par l'intelligence humaine dans la mesure où il n'y a pas de fait brut. Les faits sont le fruit d'une interprétation ou d'un certain regard. Ce processus d'interprétation repose sur des principes qui ne sont pas tous du même ordre. Certains sont des principes méthodologiques, d'autres relèvent de la philosophie de la nature (concepts d'espace, de temps, de matière, d'énergie, etc.), mais aussi certains principes relevant de la métaphysique (être, vérité, etc.). Ces points sont habituellement reconnus en philosophie des sciences. Peu reconnaissent que cet ensemble repose sur une vision plus large qui est tout à la fois la source et le fruit du travail scientifique. C'est là que se tiennent des intuitions, des options de divers ordres et en particulier ce qui relève de la vie

spirituelle ou même de la mystique. Pour cette raison, la référence au Christ n'est pas convoquée par hasard et elle n'entre pas dans les sciences par effraction. Il y a un lien fort subtil entre la vision du monde portée par les sciences et la référence au Christ[100]. Dans notre recherche, il ne s'agit pas de projeter des thèses théologiques sur les résultats des travaux scientifiques par manière de citations bibliques ou d'énoncés dogmatiques. Nous prenons un chemin plus laborieux : enraciner notre réflexion dans les travaux scientifiques et voir comment ils sont en relation avec des éléments de la christologie traditionnelle.

La rencontre entre la christologie et les sciences contemporaines est explicitée par de nombreux auteurs qui se situent, pour l'essentiel, dans le cadre de la théologie naturelle anglo-saxonne présentée dans cette première partie[101]. En centrant notre attention sur la figure du Christ, nous outrepassons la manière habituelle des auteurs de la théologie naturelle qui restent au seuil de la référence explicite au contenu spécifique de la foi chrétienne. Notre propos est de montrer que loin d'être un ajout artificiel ou une soumission indue à l'autorité religieuse, la référence au Christ est une lumière dans le mouvement même du renouvellement contemporain de la pensée scientifique. Notre démarche sera donc celle de l'auteur du livre de la Sagesse de Salomon lorsque, pour dire la Sagesse, il croise l'héritage des prophètes et la philosophie d'Alexandrie marquée par le rapport aux sciences[102].

---

[100] Ceci est vérifié par l'étude de la pensée de la genèse de Georges Lemaître. Comme l'a bien montré Dominique Lambert, Georges Lemaître a évité très strictement de tomber dans les travers du concordisme, mais on ne saurait ignorer que ses intuitions ont un rapport avec ses premiers écrits de séminaristes méditant sur le livre de la Genèse. Cf. Dominique LAMBERT, *Itinéraire spirituel de Georges Lemaître*, Bruxelles, Lessius, 2008.

[101] Notre ambition n'était pas de proposer une présentation détaillée de la théologie naturelle contemporaine mais d'interroger, à l'intérieur de ces débats, l'absence de référence au Christ.

[102] Ceci apparaît en Sg 7, 22b-24 où la liste des 21 qualificatifs (3 fois sept, donc la perfection) mêle les concepts hébraïques avec les termes grecs qui sont liés à la science. Les deux champs lexicaux et conceptuels ne sont pas juxtaposés ; ils s'entrecroisent pour dire le mystère de l'action de Dieu. Voir Chrysostome LARCHER, *Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, Paris, Lecoffre-Gabalda, 1984, vol. 2, p. 479-495.

Partie II

Pertinence d'une christologie naturelle

Le caractère exemplaire de la question extraterrestre

Dans la première partie de ce travail, nous avons montré l'opportunité d'une redéfinition de la théologie naturelle afin d'en refonder la pertinence pour la théologie chrétienne. Dans cette perspective, il est apparu que cet élargissement, doublement fondé sur la prise en compte de l'exigence transculturelle de rationalité et sur la prise en compte des évolutions les plus récentes de la notion de nature, restait entravé par une vision historicisante de la christologie, voire par une vision salvifique entendue dans le sens étroit d'un messianisme particulariste. Proposer une christologie accordée à la théologie naturelle nous apparaît corrélativement comme l'urgente tâche[103] de dépasser la proclamation d'une christologie « circonstancielle »[104].

[103] Le caractère d'urgence ne porte pas bien entendu sur « l'urgente nécessité » de préparer un discours théologique en vue de l'annonce d'une vie extraterrestre intelligente dans la mesure où cette annonce pourrait encore prendre un certain temps. Il s'agit d'une urgence pastorale liée à la nécessité de répondre de la robustesse de la christologie à l'hypothèse d'une vie extraterrestre.

[104] Nous n'accordons pas à ce terme une valeur dépréciative. La christologie procède traditionnellement de la reconnaissance d'un événement fondateur lié à la personne de Jésus de

Mais la légitimité théorique d'une christologie naturelle ne suffit pas à en montrer l'intérêt. Alors que la théologie chrétienne attentive aux rapports entre science et théologie accorde volontiers à la figure du Christ le titre de « Roi de l'univers », cet élargissement de la royauté du Christ au « monde » demande à être revisité à la mesure du renouvellement des connaissances en cosmologie. Notre savoir ne se limite pas aux limites de la planète Terre. L'existence, même supposée, de sujets libres et rationnels distincts de l'espèce humaine – et nécessairement forts différents sur le plan biologique – ne permet pas si facilement la même insouciante largesse. Le « Christ pour l'univers » n'a soudain plus le même visage si, en définitive, il s'avère que des êtres tout différents de l'homme peuplent les profondeurs du cosmos[105]. La pertinence d'une christologie naturelle, c'est-à-dire d'une christologie élaborée en dehors de ses repères historiques et culturels, se révèle soudain dès que le dossier de la pluralité des mondes habités est rouvert. Nous montrerons que ce dossier ne peut trouver de solution satisfaisante en dehors d'une approche christologique adossée à la démarche de la théologie naturelle.

Pour cela, nous devons d'abord faire une présentation du dossier scientifique et historique sur la pluralité des mondes (chap. 3), avant de prendre en compte les théologiens qui ont abordé cette question (chap. 4) puis élargir notre propos en considérant les bouleversements concernant les figures du Christ (chap. 5). Ce parcours dans des christologies peu connues de la théologie catholique permettra de réfléchir sur le sens de la confession de foi en le *Logos fait chair*.

Nazareth. Elle est donc circonstanciée, située géographiquement et historiquement. Le dépassement de cette dimension circonstancielle a été pris en compte dès le début par la conviction des contemporains de Jésus d'avoir été mis en présence du vrai Fils de Dieu et non d'un simple rabbi palestinien.

[105] Pour le Père jésuite José Gabriel Funès, directeur de l'Observatoire du Vatican, l'existence d'une vie intelligente au-delà de la Terre suggère un élargissement du cercle de la mission et nous appelle à considérer ces êtres lointains comme des « frères extraterrestres ». Il estime que ces êtres pourraient, « en quelque manière, bénéficier de la miséricorde de Dieu ». Cf. José Gabriel FUNES, « Astrobiology », Semaine d'Etude organisée par l'Observatoire du Vatican, 6-10 novembre 2009.

Chapitre 3

Pluralité des mondes habités : éléments scientifiques et revue historique des débats

INTRODUCTION **83**

1. EVALUATION DES DONNEES SCIENTIFIQUES SUR LA VIE EXTRATERRESTRE **83**

1.1 IMMENSITE DE L'UNIVERS 84
1.2 L'EQUATION DE DRAKE 87
1.3 LE PARADOXE DE FERMI 89
1.4 APPARITION DE LA VIE SUR TERRE 91
1.5 LA VIE DANS LE SYSTEME SOLAIRE 93

2. HISTOIRE DES DEBATS THEOLOGIQUES SUR LA VIE EXTRATERRESTRE **94**

2.1 L'ÂGE CLASSIQUE 95
2.2 LES PERES DE L'EGLISE 97
2.3 LE MOYEN ÂGE 98
2.4 LA RENAISSANCE 99
2.5 LA RUPTURE COPERNICIENNE 101
2.6 LE 17EME SIECLE ET LES LUMIERES 103
2.7 LE RETOUR DE LA QUESTION AU 19EME SIECLE 105

CONCLUSION **107**

Introduction

La recherche scientifique sur l'émergence de la vie sur Terre pose immanquablement la question de l'apparition du vivant ailleurs dans l'univers. Si les lois de la physique et de la biochimie sont aussi universelles qu'il apparaît aujourd'hui, si l'immensité de l'univers est aussi considérable que ce que l'astronomie contemporaine semble indiquer et si l'apparition de la vie à partir de composés chimiques élémentaires relève d'un processus complexe dont les étapes successives trouvent chacune une explication rationnelle, alors la question de l'existence de la vie dans l'univers se pose nécessairement. Avant d'examiner en quoi cette hypothèse peut intéresser le théologien, il convient tout d'abord d'en évaluer le sérieux sur la base des données scientifiques contemporaines.

Dans un second temps, il conviendra de situer le débat suscité par l'hypothèse d'une vie intelligente en dehors du système solaire dans le cadre de l'histoire de la pensée et particulièrement de la pensée chrétienne. L'hypothèse d'une vie extraterrestre – et tout particulièrement d'une vie extraterrestre intelligente – ne prend pas par surprise la théologie chrétienne habituée, depuis les origines du christianisme, à envisager cette hypothèse soit sous la forme d'une objection à la foi, soit comme l'occasion de contempler la grandeur du Créateur. Dans les deux cas, et particulièrement en raison de changement de perspective dû aux données nouvelles de la question de la vie extraterrestre, les données nouvelles invitent bel et bien à nous interroger sur la dimension cosmique du salut apporté par Jésus-Christ.

1. Evaluation des données scientifiques sur la vie extraterrestre

La recherche scientifique dans le domaine de ce qu'il est convenu d'appeler l'astrobiologie est encore émergente mais commence à prendre une ampleur très significative dans le paysage scientifique international : laboratoires, centres de

recherche en astrobiologie (USA, Europe, Australie, etc.), revues scientifiques, colloques, se développent à un rythme constant depuis une trentaine d'années[106], malgré des aléas dans le financement accordé aux missions spatiales destinées à détecter de la vie en dehors de notre planète.

Comme son nom l'indique, l'astrobiologie est une discipline née de la rencontre de deux savoirs spécifiques sur le monde : l'astronomie et la biologie. Elle repose sur une hypothèse de travail fondamentale : tout comme les lois de la physique, les lois de la biochimie sont universelles. Ce qui se passe là-bas est soumis aux mêmes forces, aux mêmes mécanismes, aux mêmes nécessités que ce qui se passe ici, dans les laboratoires terrestres.

1.1 Immensité de l'univers

Que l'univers soit immense, cela constitue un lieu commun des mieux établis. Mais il serait imprudent de négliger que cette proposition possède deux termes et non un seul : univers et immensité. Dire que le monde est un, qu'il est uni-vers, que nous le décrivons comme un tout solidaire, voire ordonné, un cosmos en somme, ne signifie nullement, bien sûr, que ce monde soit uniforme et sans complexité. Cela signifie que son immensité à la fois temporelle et spatiale, pour autant qu'elle soit strictement finie, nous laisse devant un paradoxe. Celui d'un monde à la fois ordonné par des lois qui semblent pouvoir rester valables sur des durées et des distances colossales et un monde à la fois immensément riche et étendu. Cette impression vertigineuse de contempler un univers apparemment cohérent mais dont les dimensions sont, à proprement parler, astronomiques, ne peut laisser indifférent le philosophe pas plus que le théologien.

L'histoire de la représentation du monde montre une succession de ruptures épistémologiques dans les modèles cosmologiques successifs[107] : du système géocentrique de l'Antiquité représentant un monde presque totalement

[106] Ainsi, le NAI (*NASA Astrobiology Institute*), le ACA (*Australian Astrobiology Center*) et le CAB (*Centro de Astrobiologia* en Espagne) ont été les pionniers dans ce nouveau domaine scientifique. En Europe, le réseau EANA (*European Astrobiology Network Association*) organise des rencontres et des colloques internationaux d'astrobiologie.

[107] Voir Pierre DUHEM, *Le système du monde*, 9 vol., ed. Hermann, Paris, 1958.

connexe entouré par les mers, on est passé, à la Renaissance, à la prise de conscience de l'existence, par-delà les mers, d'autres continents habités. Du système géocentrique de Ptolémée impliquant des mouvements d'étoiles extrêmement compliqués, on est passé au 17ème siècle à un système héliocentrique faisant de la Terre un satellite du soleil parmi d'autres planètes. Le vingtième siècle a vu s'amplifier considérablement ce décentrement en situant le système solaire en périphérie d'un ensemble plus vaste, notre galaxie, la Voie Lactée, elle-même membre, parmi d'autres galaxies, du groupe local de galaxies dans lequel nous nous situons. Le soleil, une étoile moyenne au milieu d'environ 150 milliards d'étoiles équivalentes dans la Voie Lactée, n'est désormais plus – et depuis longtemps – le centre du monde, pas plus que notre galaxie ne paraît être au centre de son amas local. Nous devons bien nous rendre à l'évidence : nous, les humains, habitons en banlieue dans l'univers, nous ne sommes ni au centre, ni dans une position privilégiée qui indiquerait une faveur spéciale. Notre planète est une planète de petite taille en orbite autour d'une étoile banale, dans une galaxie ordinaire de type spirale qui est une galaxie parmi des milliards d'autres. Alors que l'univers connu mesurait environ 3600 années-lumière de diamètre au début du 20ème siècle[108], la mission « *Hubble Deep Field* » nous permet aujourd'hui d'élargir notre champ de vision à une distance de 12 milliards d'années-lumière, montrant l'existence d'un nombre colossal de galaxies.

Plus récemment, une autre prise de conscience dans le milieu de l'astronomie a été celle de la probable très grande multiplicité des planètes[109]. La découverte à ce jour de plus de 750 planètes (mai 2012) en dehors du système solaire, avec des planètes nouvelles découvertes presque chaque semaine[110], a grandement contribué à renouveler l'intérêt des astronomes vis-à-vis des planètes. Sans doute ces planètes sont, la plupart du temps, des planètes massives et gazeuses, des « Jupiter chaudes », plus que des planètes de type terrestre (aussi appelées planètes telluriques), mais cela est dû aux méthodes de mesure utilisées qui ne permettent pas de détecter actuellement des planètes plus petites. De plus, ces

[108] Avec une position relativement centrale du soleil, cf. A. R. WALLACE, *Man's Place in the Universe*, New York, 1903.

[109] Voir Alfred VIDAL-MADJAR, *Il pleut des planètes*, ed. Hachette, Paris, 1999 ; Michel MAYOR et Pierre FREI, *Les nouveaux mondes du cosmos*, Paris, Seuil, 2001.

[110] Voir http://exoplanet.eu

exoplanètes hébergent probablement des satellites habitables. Un grand nombre d'exo-mondes ont déjà été identifiés comme appartenant à des zones orbitales stables où la vie est possible[111]. Seules les limitations technologiques des instruments de mesures actuels semblent empêcher les astronomes de découvrir pour le moment des planètes telluriques[112].

Sur le plan astrophysique, les scénarios de formation des planètes se précisent[113] et il semble de plus en plus évident que chaque étoile est entourée de

[111] Cf. Milan M. ĆIRKOVIĆ, Robert J. BRADBURY, « Galactic gradients, postbiological evolution and the apparent failure of SETI », *New Astronomy*, Vol. 11, n. 8, p. 628-639, 2006.

[112] Pour le moment, les planètes de masse comparable à la Terre, c'est-à-dire pouvant physiquement héberger de l'eau liquide à sa surface, sont indétectables par les méthodes de mesure actuelles. De nouveaux spectrographes comme le HARPS permettront bientôt des précisions 5 fois supérieures aux méthodes précédentes. Enfin, les missions spatiales GAIA, COROT, Kepler ou la mission interférométrique SIM capable d'atteindre des précisions de l'ordre de la microseconde d'arc pourraient permettre de détecter des dizaines de milliers de nouvelles planètes et d'en caractériser la structure et l'habitabilité. En particulier, la mission française COROT (lancée le 27 décembre 2006 depuis la Russie) a permis d'étudier l'atmosphère de planètes de tailles comparables à la Terre, ce qui a fourni des éléments déterminants sur l'existence d'activité organique. En effet, « la présence simultanée d'ozone (donc d'oxygène), de vapeur d'eau et de dioxyde de carbone apparaît aujourd'hui comme une signature probante d'une vie planétaire exploitant largement la photosynthèse », cf. André BRACK, « L'exobiologie ou l'origine chimique de la vie », Ecole CNRS de Goutelas XXVIII (2005), Edité par J.L. HALBWACHS, D. EGRET et J.M. HAMEURY, 2005, p. 330.

Une fois que l'on aura repéré des planètes comparables à la Terre situées sur des orbites viables autour de leur étoile, la détection de traces de vie pourra suivre grâce à des projets spatiaux en préparation tels que Darwin (ESA) ou TPF, *Terrestrial Planet Finder*, (NASA). Ces projets reposent sur l'analyse de la signature spectroscopique de l'atmosphère planétaire, permettant ainsi de mettre en évidence des traces d'activité biologique significative.

[113] On admet couramment que les planètes se forment par accrétion des particules de glace et des poussières qui orbitent autour d'une étoile au début de sa formation. On distingue habituellement deux catégories de planètes, les planètes telluriques (ex. la Terre) et les planètes gazeuses (ex. Jupiter). Au voisinage de l'étoile, où la température est trop élevée pour permettre la condensation, les particules de silicate s'agrègent pour former des planètes telluriques comme la Terre. En revanche, à plus grande distance de l'étoile, où la condensation est possible, des planètes de grandes tailles formées de glace et de gaz condensés peuvent grandir en seulement quelques millions d'années. Il existe actuellement plusieurs modèles décrivant la formation des planètes mais tous ces scénarios sont encore très récents et restent l'objet de nombreuses questions dans la communauté scientifique. Voir : Nuno C. SANTOS, « Extra-solar planets around solar-type stars: an

plusieurs planètes et de lunes habitables, ce qui permet de penser que le nombre de planètes dans notre seule galaxie est assez considérable. Sur le lot, seul un petit nombre ont cependant l'orbite voulue (excentricité, distance par rapport à une étoile) et la composition chimique permettant la présence d'éléments lourds (métal, carbone) et d'eau liquide. La relative abondance des planètes dans l'univers, contredit ainsi les cosmogonies anciennes pour lesquelles la formation d'un système comme le système solaire relevait d'un événement exceptionnel. Une meilleure compréhension de la structure chimique et physique de la galaxie, ainsi que les connaissances actuelles en astrophysique sur la formation des planètes et permettent de mieux caractériser les zones habitables de la Voie Lactée.

1.2 L'équation de Drake

Dans les années 1970, Frank Drake proposa un calcul pour évaluer la probabilité de pouvoir entrer en communication avec une civilisation « avancée ». Ce calcul, improprement appelé « équation » de Drake, constitue une tentative pour donner du crédit à la recherche de communication avec une intelligence extra-terrestre. Dans le contexte des années 1970, ce calcul était clairement destiné à financer le projet SETI *(Search for Extra-Terrestrial Intelligence)* et comporte un certain nombre d'hypothèses considérées aujourd'hui comme optimistes. La forme classique de l'équation de Drake est la suivante :

$$N = N_e \times f_p \times f_T \times f_v \times f_i \times f_c \times f \times f_a$$

Dans cette relation,

N est le nombre de civilisations actuellement en mesure de communiquer avec nous dans la galaxie,

N_e est le nombre d'étoiles dans la galaxie (150 milliards environ),

f_p est le taux d'étoiles possédant un système planétaire,

---

overview », p. 1-25, et Caroline TERQUEM, « Formation des planètes », p. 99-129 dans Ecole CNRS de Goutelas XXVIII (2005), Edité par J.L. HALBWACHS, D. EGRET et J.M. HAMEURY, 2005.

f_T est le taux de planètes de type terrestre, c'est-à-dire dont la taille, la composition chimique et l'orbite permettent une vie organique carbonée,

f_v est le taux de planètes de type terrestre qui possèdent une activité biologique

f_i est le taux de planètes abritant la vie qui ont donné lieu à une vie intelligente,

f_c est le taux de planètes hébergeant une vie intelligente capable de communication interstellaire (« civilisation avancée »),

f_a est le taux de planètes abritant une civilisation avancée vivant actuellement.

Dans les années 1970, N était évalué à 1 million pour la seule Voie Lactée tandis que 15 ans plus tard, Drake proposait $1 \leq N \leq 600$. Quoi qu'il en soit, le fait est que cette formule est hautement conjecturale et permet d'aboutir à des réponses très diverses. Notons que les termes f_c et f_a relatifs à la capacité de communication des civilisations extraterrestres et à leur contemporanéité sont d'une autre nature que les termes précédents[114] et dont l'évaluation est hautement spéculative. Pour la question plus académique de l'existence d'une vie extraterrestre intelligente, l'équation de Drake peut se restreindre à la forme simplifiée :

$$N^* = f_e \times f_p \times N_T \times f_v \times f_i$$

Il s'agit ici de restreindre la formule classique basée sur une *communication* avec des intelligences extraterrestres de la question de *l'existence* de vie intelligente en dehors du globe terrestre. L'astronomie du 20ème siècle a permis de quantifier f_e, le taux de formation des étoiles dans la galaxie. Le calcul du taux de planètes f_p qui entourent les étoiles est une question contemporaine qui devrait trouver une réponse plus précise dans les dix prochaines années notamment avec

[114] André KUKLA, « SETI: On the Prospects and Pursuitworthiness of the Search for Extraterrestrial Intelligence », *Stud. Hist. Phil. Sci.*, Vol. 32, No. 1, pp. 31–67, 2001, en part. p. 35.

la compilation des missions Kepler et SIM (*Space Interferometric Mission)*. De même pour le nombre de planètes telluriques N_T situées dans la zone habitable des étoiles. Les missions spatiales comme Darwin ou TPF vont permettre d'évaluer le taux f_v de planètes telluriques abritant une activité biologique. Le dernier terme de l'équation de Drake reste le plus difficile à évaluer mais on peut espérer le quantifier grossièrement d'ici une génération[115].

Tout comme l'argument probabiliste en faveur de la théorie de l' « intelligent design », l'équation de Drake suggère que le nombre de niches écologiques dans l'univers est tellement vaste qu'il peut compenser une probabilité extrêmement faible de voir apparaître la vie. Cet argument fonctionne naturellement en tous sens et permet aux uns et aux autres, selon son parti pris, de faire tendre vers zéro ou vers l'infini le nombre recherché[116].

1.3 Le paradoxe de Fermi[117]

Une difficulté particulière liée à l'existence d'une vie intelligente extraterrestre a été mise en évidence sous l'expression « paradoxe de Fermi ». Ce paradoxe est basé sur l'observation selon laquelle notre planète est relativement jeune dans l'histoire de la formation des astres. Des calculs récents dus à *Lineweaver*[118] (2001, 2004) ont récemment permis de montrer que des planètes

---

115 Charles BEICHMAN, « Captain Cook, the Terrestrial Planet Finder and the Search for Extraterrestrial Intelligence », *Hubble's Science Legacy, ASP Conference Series*, 2002, p. 1-9, en particulier p. 8.

116 Voir R. MASH « Big Numbers and Induction in the Case for Extraterrestrial Intelligence », *Philosophy of Science*, vol. 60, 1993, p. 204–222 ; E. MAYR, « The Probability of Extraterrestrial Intelligent Life', E. REGIS Jr. (ed.), *Extraterrestrials: Science and Alien Intelligence*, ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 23-30.

117 Voir l'ouvrage complet consacré à la question : S. WEBB, *Where is Everybody? Fifty Solutions to the Fermi's Paradox*, ed. Copernicus, New York, 2002. Lors d'une visite au centre de recherche de Los Alamos (Nouveau Mexique), Enrico Fermi, prix Nobel de physique, engagea une conversation avec Edward Teller, le père de la bombe H américaine, au sujet des civilisations extraterrestres. Fermi posa alors une question devenue célèbre : « Mais où sont-ils donc tous ? ».

118 cité par Milan M. ĆIRKOVIĆ, Robert J. BRADBURY, « Galactic gradients, postbiological evolution and the apparent failure of SETI », *New Astronomy*, Vol. 11, n. 8, p. 628-639, 2006.

telluriques ont pu commencer à se former il y a plus de 9 milliards d'années et que leur âge médian est de 6,4 milliards d'années, ce qui est sensiblement plus ancien que l'âge de la Terre. Le système solaire est en effet un système planétaire « jeune » par rapport au reste de la galaxie. D'où le paradoxe de Fermi : où sont donc ces civilisations extraterrestres qui ont eu largement le temps d'émerger et d'essaimer dans la Voie Lactée ?[119]

A contrario, certains arguments sont avancés pour expliquer le paradoxe. Ainsi, dans un article récent, l'historien des sciences Steven Dick, remarque l'importance probable du rôle des machines dans les civilisations avancées : « s'il y a un défaut dans la logique du paradoxe de Fermi et les extraterrestres *sont* le résultat naturel de l'évolution cosmique, alors l'évolution culturelle a pu avoir produit un univers post-biologique dans lequel les *machines* constituent l'intelligence dominante ».[120] En particulier, dans cette perspective, l'évolution post-biologique rend moins probable l'expansion territoriale des civilisations intelligentes pour remplir les niches écologiques, selon le modèle classique. Il y a là un point de vue intéressant qui remet en question l'idée courante de la nécessité d'une émigration massive de l'humanité en raison de l'épuisement des ressources naturelles[121]. Cette vision prospective, qui confère à la machine un rôle majeur dans le futur de la civilisation, sera discutée sur le plan théologique au chapitre 12.

Enfin, Ćircović[122] note que si d'autres civilisations observent aujourd'hui le système solaire, il est probable qu'ils n'en reçoivent que l'image d'avant l'apparition de la civilisation humaine, étant donné que le diamètre de notre galaxie est d'environ 100 000 années-lumière.

---

[119] Le paradoxe de Fermi a reçu d'autres contributions récentes fondées sur l'observation que la civilisation humaine n'a pas disparu 60 ans après la mise au point d'armes capables d'anéantir toute vie sur Terre. Cela permet de reconsidérer l'idée que le temps de vie d'une civilisation « avancée » est très court, cf. ĆIRKOVIC, 2006, *op. cit.*, note 2.

[120] Steven DICK, "Cultural evolution, the postbiological universe and SETI", *International Journal of Astrobiology*, Vol. 2, n.1, 2003, p. 65.

[121] Cette idée d'une fin prochaine de l'humanité, très vive au moment des chocs pétroliers dans les années 1970, a été l'objet d'une certaine relativisation sous l'effet du développement de l'énergie nucléaire et de la découverte de nombreux gisements supplémentaires (notamment de gisement de gaz). Toutefois, la peur de manquer continue de hanter les consciences sous l'effet conjugué des dérèglements climatiques et de la poussée démographique du continent asiatique.

[122] ĆIRKOVIC, 2006, *op. cit.*, p. 9.

1.4 Apparition de la vie sur Terre

Les progrès de la biologie moléculaire ont mis en évidence l'extraordinaire complexité de la matière organique, complexité qui a accrédité la thèse d'un passage de la matière à la vie résultant d'un concours très remarquable de circonstances. L'idée de l'apparition de la vie sur Terre comme événement hautement improbable et pratiquement unique dans l'univers est cependant de plus en plus contestée par les chimistes qui pensent au contraire que le passage de la matière à la vie, tout en dépendant largement du hasard des circonstances, a dû nécessairement obéir à des mécanismes robustes et simples[123], et par conséquent reproductibles sur d'autres planètes.

L'apparition de la vie sur Terre – et probablement sur d'autres planètes – dépend fortement de la présence d'eau liquide, formidable solvant et polarisateur de molécules. Or cette présence est attestée très tôt dans l'histoire de la formation de la Terre par la mesure des isotopes de l'oxygène dans des cristaux de silicate de zirconium vieux de 4,4 milliards d'années découverts récemment dans des sédiments d'Australie occidentale. Reste à comprendre comment ont pu apparaître les « automates chimiques » rendus possibles par la présence de l'eau liquide.

L'expérience du chimiste américain Stanley Miller en 1953 a constitué une étape importante dans la compréhension des mécanismes de la chimie prébiotique. Elle consistait à soumettre un mélange de méthane (le représentant le plus simple des molécules organiques), d'ammoniac, d'hydrogène et de vapeur d'eau à un arc électrique représentant les éclairs dans l'atmosphère terrestre primitive. Le résultat de cette expérience fut de constater l'apparition de composés

[123] Un modèle courant d'apparition de la vie repose sur la notion d'automate chimique « capable de saisir d'autres molécules pour générer un deuxième automate à son image » (Brack, *op. cit.*, p. 311). Ce premier automate serait apparu fortuitement grâce à la rencontre de molécules de base présentes dans le milieu prébiotique terrestre. La capacité d'autoreproduction de ces automates chimiques n'étant pas sans faille, des erreurs de montage peuvent intervenir, donnant lieu de temps en temps à des automates différents, éventuellement plus résistant à l'environnement que la version originale. C'est la capacité d'évolution. Autoreproduction et évolution constituent ainsi deux caractéristiques minimales des organismes vivants. Voir le dossier « Origines de la vie, les nouveaux scénarios », *La Recherche*, oct. 2011.

de base pour les molécules organiques : acide cyanhydrique, formaldéhyde, ainsi que des acides aminés qui sont les briques constituant les protéines. Depuis l'expérience de Miller, la presque totalité des 20 acides aminés protéiques ont été synthétisés en laboratoire ainsi que certains constituants des acides nucléiques[124]. Cependant, les géochimistes considèrent aujourd'hui que l'atmosphère primitive était plutôt composée de dioxyde de carbone, d'eau et d'hydrogène sulfuré. Ce mélange, soumis aux mêmes excitations électriques, est beaucoup moins productif en termes de molécules prébiotiques. Par conséquent, d'autres sources ont été recherchées pour comprendre l'apparition de la vie sur Terre, parmi elles les sources hydrothermales sous-marines et surtout les météorites carbonées.

La plus connue des météorites carbonées est la météorite de Murchinson qui contient plus de 70 acides aminés différents, dont huit acides aminés entrant dans la composition des protéines. Les météorites constituent donc des sources de molécules organiques très importantes puisqu'on estime à 100 tonnes la masse totale de carbone organique apporté chaque année par les micrométéorites (il tombe 20 000 tonnes de micrométéorites par an). De plus, la quantité annuelle de carbone issu du bombardement terrestre entre 4,1 et 3,8 milliards d'années, période qui précède l'apparition de la vie sur Terre et pendant laquelle le flux de micrométéorites était 1000 fois plus intense qu'aujourd'hui, est estimée à 10^{17} tonnes, soit cent mille fois la quantité de carbone recyclé dans la biomasse[125].

Les comètes sont également porteuses de matériaux d'intérêt prébiotique. Ainsi, la comète de Halley est riche en molécules organiques comme l'ont attesté les sondes Véga 1 et 2, Giotto, Suiseu et Sakigake. C'est le cas également des comètes Hyakutake et Hale-Bopp. On estime que les molécules organiques transportées par les comètes et les météorites proviennent de nuages interstellaires dans lesquels près de 100 molécules différentes ont été identifiées à ce jour, molécules qui conduisent aux acides aminés comme cela a été vérifié en reproduisant expérimentalement les conditions du milieu interstellaire. Une fois ramenées aux conditions qui règnent à la surface de la Terre, ces molécules ont

[124] André BRACK, « L'exobiologie ou l'origine chimique de la vie », Ecole CNRS de Goutelas XXVIII, Edité par J.L. HALBWACHS, D. EGRET et J.M. HAMEURY, 2005, p. 313.

[125] BRACK, *op. cit.* p. 316.

donné lieu à de nombreux acides aminés dont plusieurs entrent dans la composition des protéines.

L'expérience *BIOPAN* a permis entre 1994 et 1999 de démontrer que les micrométéorites de taille supérieure à 5 µm constituent des bus potentiels pour transporter des acides aminés dans l'espace. Tout semble donc indiquer que la chimie organique n'est pas un phénomène spécifiquement terrestre.

1.5 La vie dans le système solaire

La question de l'existence de vie extraterrestre repose toutefois en grande partie sur la découverte d'eau liquide sur d'autres planètes. Dans le système solaire, il est établi que de l'eau a coulé jadis à la surface de Mars, creusant des canyons photographiés par les missions martiennes successives, notamment *Mars Global Surveyor*. Cependant, à ce jour aucune trace de molécules organiques n'a été enregistrée par les sondes Viking, celles-ci n'ayant analysé que des échantillons prélevés à la surface du sol martien. Or le sol de Mars est exposé en permanence aux rayonnements ultraviolets puisque l'atmosphère martienne est dénuée d'ozone. Une autre planète intéressante est le satellite de Jupiter, Europe, observé par la sonde *Galileo*. Les observations indiquent l'existence d'un océan salé sous une banquise gelée d'une dizaine de kilomètres d'épaisseur, constamment brisée par de puissantes marées dues à la proximité de Jupiter. Si Europe possède un magma, des sources hydrothermales sous-marines, génératrices de molécules organiques, ont pu engendrer une vie bactérienne. Enfin, Titan, le plus gros satellite de Saturne, possède une atmosphère composée d'azote, de méthane et d'hydrogène. Plusieurs composés organiques ont été détectés à sa surface et on y suppose la présence d'océans de méthane et d'éthane liquide. Malheureusement, la température à sa surface (-180 °C) ne permet pas de penser à l'existence d'eau liquide.

Le paradoxe de Fermi est devenu de plus en plus pressant depuis une vingtaine d'années en raison notamment d'éléments biologiques basés sur l'observation que la vie est apparue relativement rapidement sur la Terre dès que les conditions climatiques y ont été favorables. La vie semble en effet être apparue très peu de temps après la formation de la Terre, c'est-à-dire dès que les conditions

matérielles ont été remplies. Les micro-organismes fossilisés les plus anciens remontent à 3,5 à 3,4 milliards d'années et l'analyse de sédiments datés de 3,8 milliards d'années indique un taux de carbone 12 qui pourrait témoigner d'une activité biologique. Cet argument paléontologique est renforcé par la découverte de l'extrême résistance de formes de vie simples dans des environnements beaucoup plus sévères que ce que l'on croyait possible il y a encore peu de temps. Un point complet et documenté de la question a été proposé dans l'article de la paléobiologiste Emmanuelle Javaux[126]. Ces formes de vie dans des conditions extrêmes (conditions extrêmes de température, pression, acidité, salinité, hygrométrie, etc.), appelés extrémophiles, comprennent des représentants des trois grandes familles de vie terrestre (dans la classification phylogénétique) : bactéries, archéobactéries mais aussi des eucaryotes (présence d'un noyau, comme chez l'homme), ce qui laisse supposer que le nombre et la variété des lieux pouvant abriter la vie serait plus étendu que ce que l'on supposait jusqu'à présent. La découverte de l'extrême diversité de la vie bactérienne et de son extraordinaire capacité à se développer dans des conditions difficiles, basses et hautes pressions, basses et hautes températures, forte salinité, sous-sols profonds, etc., élargit considérablement le champ possible des zones habitées dans l'univers.

Il apparaît que ces questions ne peuvent pas rester dans le seul domaine des sciences car on ne peut éluder les enjeux humains, philosophiques et spirituels.

2. Histoire des débats théologiques sur la vie extraterrestre

Les débats concernant la vie extraterrestre ne sont pas récents et remontent même aux philosophes de l'Antiquité. Cette ancienneté des débats peut être attribuée au fait que l'hypothèse d'une autre espèce vivante douée de raison interroge l'identité humaine et la place de l'homme dans le monde du vivant. Selon

[126] Emmanuelle JAVAUX, « Extreme life on Earth—past, present and possibly beyond », *Research in Microbiology*, vol. 157, (2006) p. 37–48.

le professeur Michael Crowe[127] de l'Université de Notre Dame aux Etats-Unis, qu'il y ait ou non des extraterrestres, la question a, de toutes façons, déjà profondément influencé la pensée occidentale[128]. En ce sens au moins, on peut dire que les extraterrestres ont déjà envahi la Terre ! Avant d'aborder plus en détail les implications théologiques contemporaines de la question extraterrestre, nous présentons ici un rapide survol des débats qui ont eu lieu au cours de l'histoire de la pensée occidentale.

2.1 L'Âge classique

Les premiers philosophes de l'âge classique qui ont envisagé une vie extraterrestre furent essentiellement les atomistes grecs : Leucippe (5ème s. avant J.C.), Démocrite, Epicure, mais aussi le poète latin Lucrèce. Ils considéraient l'existence possible de mondes habités comparables au nôtre comme une conséquence naturelle du nombre infini des atomes dans l'univers et de l'œuvre du hasard pour combiner ces atomes. Plus fondamentalement, l'idée philosophique sous-jacente des atomistes était le « principe de plénitude »[129], selon lequel l'univers doit être suffisamment grand et riche pour que toutes les potentialités d'existence puissent s'exprimer. Pour Epicure en particulier, il faut distinguer le Tout qui est, par nature, illimité, infini, et le monde observable qui nous apparaît à la fois comme ordonné et limité par la voûte céleste[130]. On trouve également chez Plutarque[131] et chez les stoïciens, des spéculations sur la vie lunaire ou sur l'existence possible de civilisations antérieures et postérieures à la nôtre.

---

[127] Michael J. CROWE, « A History of the Extraterrestrial Life Debate », *Zygon*, Vol. 32, n. 2, (1997) p. 147-162. Voir aussi Michael J. CROWE, *The Extraterrestrial Life Debate, Antiquity to 1915: A Source Book*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2008.

[128] *Ibid.*, p. 147.

[129] Principe dû à Lucrèce.

[130] Voir Jacques FANTINO, « La Pluralité des Mondes, entre Science et Théologie », *Revue des sciences religieuses*, vol. 76, n°3 (2002), p. 271-295, en part. p. 276.

[131] Ainsi, dans son *De Facie quae in orbe Lunae apparet*, PLUTARQUE discute de l'existence d'habitants de la Lune à partir de l'existence de zones plus ou moins claires à la surface de la Lune.

A l'inverse des atomistes, Platon[132] et Aristote ont, quant à eux, soutenu fermement l'unicité de notre monde. Pour Aristote, l'unicité du monde repose notamment sur l'inexistence du vide, condition indispensable, selon lui, pour envisager l'existence de plusieurs mondes nécessairement séparés par du vide. Or le vide n'est pas une « substance »[133], il n'existe pas par lui-même mais toujours relativement à un corps qui en occuperait potentiellement le lieu[134]. En outre, pour Aristote, les objets qui composent le monde sont foncièrement orientés vers leur lieu naturel. Le monde d'Aristote est non seulement ordonné mais cet ordre est tourné vers un centre qui attire les objets massifs et dont s'éloigne les substances volatiles. L'existence de plusieurs mondes impliquerait l'existence de plusieurs centres et donc la possibilité d'un conflit entre divers centres[135]. Enfin, pour Aristote, la multiplicité des mondes supposerait une multiplicité de « premiers moteurs » en contradiction avec la simplicité de l'acte pur et immatériel que constitue le premier moteur[136]. De même, pour Platon, l'unicité du créateur implique l'unicité du cosmos mais aussi sa simplicité. Si le cosmos était composé de plusieurs mondes, il serait alors sujet à décomposition. Le fondement de l'argumentation est ici la notion d'ordre du monde. S'il existe un plan d'ensemble cohérent pour la création, une harmonie du cosmos voulue par le créateur, cette harmonie universelle ne saurait souffrir l'existence de mondes juxtaposés nés du hasard. Le véritable débat se situe en réalité autour de la question du sens de l'univers et de l'existence ou non d'un ordre du cosmos. La vision de Platon et d'Aristote, sans exclure, à l'intérieur même d'un cosmos unifié, l'existence d'un foisonnement d'espèces vivantes, récuse au nom même de l'unicité du principe divin, la possibilité de mondes véritablement indépendants.

---

[132] Ainsi, dans le Timée : « Afin que le monde soit à l'image de la créature complète et vivante, quant à son unicité, son créateur ne créa pas deux mondes, encore moins un nombre infini, mais le Ciel a été et sera un et unique ».

[133] ARISTOTE, *Physica* Δ, 9, 217b.

[134] Jacques FANTINO, *op. cit.*, p. 273.

[135] ARISTOTE, *De Caelo* A, 8, 276ab.

[136] ARISTOTE, *Metaphysica* Λ, 8, 1074a.

2.2 Les Pères de l'Eglise

Parmi les penseurs chrétiens, Irénée de Lyon (v. 140 - v. 200) mais aussi Clément d'Alexandrie (v. 150 - v. 215) envisagent très tôt l'existence d'anges gardiens, sans que l'on puisse cependant considérer ces créatures spirituelles comme véritablement indépendantes de l'existence des hommes. Origène (185-254 env.) fut le premier à envisager un univers peuplé dès l'origine d'une multitude de créatures intelligentes. Mais le détournement progressif de ces créatures pour le pur service de Dieu les fit tomber à des degrés moindres d'existence, d'où une grande variété d'anges, selon leur degré d'éloignement par rapport à la vie céleste, mais aussi une grande variété de démons et d'êtres corporels. La projection des âmes dans des corps constitue bien, selon Origène, une chute mais n'induit pas de changement d'identité profonde. Ainsi en est-il du Christ lui-même dans l'Incarnation, conférant à l'œuvre de salut accomplie par le Fils de Dieu fait homme un caractère universel particulier à la théologie d'Origène. Avant d'être uni à un corps, l'esprit de Jésus de Nazareth accomplit ainsi son œuvre de salut auprès des êtres spirituels et des anges en particuliers. Cette christologie confère à l'Incarnation une dimension cosmique plus large. Selon James Lyons, Origène tente de s'écarter du « géocentrisme restrictif que semble imposer un unique sacrifice terrestre ». La caractéristique fondamentale de la théologie d'Origène est « une action salvifique omniprésente qui, pour être efficace, dépend de son accomplissement dans un événement particulier de la création. »[137]. Il serait exagéré d'extrapoler la théologie d'Origène jusqu'au point où le Christ aurait pu s'incarner sur d'autres mondes car c'est bien Origène qui affirme : « L'autel était à Jérusalem, mais le sang de la victime a lavé l'univers »[138]. Et cependant, la christologie d'Origène procède d'une vraie dimension universelle du salut, moins centrée sur l'événement historique de Jésus de Nazareth et plus accueillante à l'existence d'une pluralité de mondes habités. Nous reviendrons sur la théologie

[137] James A. LYONS, *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin: A Comparative Study*, Oxford University Press, Oxford, 1982, p. 141.

[138] Cité par Michael J. CROWE, *The Extraterrestrial Life Debate 1750-1900: the idea of a plurality of worlds from Kant to Lowell*, Cambridge University Press, 1988, p. 181.

d'Origène au moment d'examiner la notion de Christ cosmique chez Teilhard de Chardin.

Dans la *Cité de Dieu* (Livre 12, Chap. 11), saint Augustin a vivement critiqué cette idée des « mondes innombrables » ou celle d'un seul monde « qui meurt et renaît au bout d'une certaine révolution de siècles », insistant sur le caractère unique et exemplaire de l'histoire humaine, tant sur le plan géographique que sur le plan temporel.

2.3 Le Moyen Âge

La question ressurgit au Moyen Âge avec Albert le Grand pour qui « l'une des questions les plus nobles et les plus fascinantes dans la nature était celle de savoir s'il existe un monde ou bien plusieurs ». Néanmoins, la position d'Albert le Grand, enracinée dans la philosophie d'Aristote, était favorable à l'unicité du monde. Nous verrons plus loin, un peu plus en détail, comment saint Thomas d'Aquin s'est intéressé lui aussi à la question de l'existence d'êtres intelligents dans l'univers. Bien que favorable à l'unicité du monde, il apparaît comme hésitant sur l'existence d'êtres corporels intelligents[139]. A l'analyse, il apparaît que la théologie de saint Thomas pourrait intégrer l'existence d'êtres corporels célestes, même si cette hypothèse ne soit pas considérée par saint Thomas comme spécialement pertinente pour la foi.

En 1277 se produit un événement d'une très grande importance pour notre question. L'évêque de Paris, Etienne Tempier, rédigea, semble-t-il à la demande du pape Jean XXI, une condamnation portant sur une longue liste de 219 propositions dans un contexte théologique tendu avec l'Université de Paris où Aristote était étudié. Parmi ces doctrines condamnées, plusieurs visaient à renflouer l'idée de toute-puissance divine. Ainsi, la proposition 34 disait que : « la cause première

[139] Marie I. GEORGE, « Aquinas on Intelligent Extra-Terrestrial Life », *The Thomist*, Vol. 65, p. 239-258 (2001). Sur la représentation des êtres célestes, voir Bernard TEYSSEDRE, *Anges, astres et cieux. Figures de la destinée et du salut*, Paris, Albin Michel, 1986. Cette étude montre bien l'originalité du christianisme et comment le Christ a été placé, en particulier par saint Paul, au cœur de la cosmologie dans l'épître aux Romains (Rm 8, 14-38) et dans l'épître aux Colossiens (Col 1, 24-27). Cf. Bernard TEYSSÈDRE, *op. cit.*, chap. 7, p. 261-306.

[Dieu] ne peut pas créer plusieurs mondes ». Bien que cette condamnation visât initialement à réfuter ceux qui entendaient imposer des limites à l'omnipotence divine, elle eut pour effet d'ouvrir la voie à de nombreuses spéculations théologiques sur la pluralité des mondes. Plusieurs auteurs chrétiens du 14ème siècle exploitèrent cette liberté nouvelle : ainsi, par exemple, le recteur de l'Université de Paris, Jean Buridan (1295-1358), Nicolas Oresme (1325-1382) qui devint évêque de Paris et le franciscain Guillaume d'Ockham (1280-1347). D'une manière générale, l'école franciscaine a développé une théologie de la primauté du Christ plus ouverte à la possibilité d'une pluralité de mondes que l'école dominicaine. Le mérite de ces auteurs fut de passer au crible les arguments d'Aristote et d'en montrer certaines faiblesses[140].

2.4 La Renaissance

Le premier auteur chrétien à assumer intellectuellement l'hypothèse de la pluralité des mondes, en particulier l'existence de vie sur le Soleil et la Lune, fut Nicolas de Cuse (1401-1464) dans son ouvrage *De la Docte Ignorance*[141]. Ce prêtre allemand fut nommé cardinal sept ans après la publication de son livre. Nicolas de Cuse, tout en supposant que les habitants des autres astres[142] sont très différents de nous, pense qu'il existe entre eux et nous une relation mystérieuse : « Les habitants des autres étoiles sont hors de proportion, quelle que soit leur nature, avec les habitants de ce monde, même si l'ensemble de leur région est avec l'ensemble de la nôtre, dans une relation invisible pour nous, par rapport à la fin de l'univers, de telle façon que les habitants de notre terre ou région aient, avec les autres habitants, par le moyen de la région universelle, un rapport mutuel » (*De la Docte Ignorance*, livre 2, chap. 12). Sans jamais envisager la question du salut pour

[140] Michael CROWE, *op. cit.*, p. 149.

[141] Cf. Nicolas de CUSE, *De la Docte Ignorance*, trad. Introduction et notes par Jean-Claude Lagarrigue, coll. « Sagesses chrétiennes », Paris, Cerf, 2010. Pour une présentation générale de l'œuvre de Nicolas de Cuse, voir Kurt FLASCH, *Initiation à Nicolas de Cues*, coll. « Pensée antique et médiévale », Fribourg, Academic Press et Paris, Cerf, 2008.

[142] Comme le fait remarquer Giuseppe TANZELLA-NITTI dans son *Dizionaro Interdisciplinare di Scienza e Fede*, Rome, Urbaniana University Press, 2002, art. « Vita extraterrestre », t. 1, p. 591-605, Nicolas de Cuse situent naïvement ces habitants extraterrestres sur les étoiles.

ces habitants des autres mondes, Nicolas de Cuse reste toutefois très réservé sur la possibilité de communiquer avec eux[143]. Il est intéressant de relever que cette cosmologie a une motivation théologique qui est de manifester le Dieu infini, auteur d'une richesse infinie parmi ses créatures, donc produisant une pluralité de mondes.

Selon le dominicain américain Thomas O'Meara[144], l'école franciscaine s'est montrée plus ouverte à l'hypothèse d'une vie extraterrestre intelligente que les thomistes. Ainsi, le théologien franciscain, Guillaume Vaurillon (v. 1392-1463), tout en envisageant que Dieu ait pu créer d'autres mondes habités – y compris meilleurs que le nôtre – rejetait l'idée que ces êtres ne pouvaient pas avoir péché dans la mesure où ils ne descendaient pas d'Adam[145]. Il considérait en outre que le Christ, en mourant sur cette Terre, pourrait racheter les habitants des autres mondes mais qu'il ne convenait pas que le Christ ait visité d'autres mondes et soit mort une seconde fois[146]. D'après Michael Crowe, Vaurillon fut le premier théologien chrétien à examiner la compatibilité entre la pluralité des mondes et

---

[143] Ainsi : « Un animal d'une espèce ne peut pas saisir un concept d'un animal d'une autre espèce (…) Or, nous pourrons encore moins connaître les habitants d'une autre région en les supposant, dans la région du soleil, plus solaires, clairs, illuminés, intellectuels, plus spirituels que dans la Lune, dont les habitants sont plus lunatiques et que sur la Terre où ils sont plus matériels et grossiers, de sorte que ces natures intellectuelles du soleil soient plus en acte et peu en puissance, alors que les terriens sont plus en puissance et peu en acte, et que les lunaires sont intermédiaires. », Nicolas de CUSE, *De la Docte Ignorance*, livre 2, chap. 12.

[144] Cf. Thomas O'MEARA, "Christian Theology and Extraterrestrial Intelligent Life", *Theological Studies*, vol. 60, 1999, p. 13.

[145] « Si l'on se demandait si les êtres qui vivent dans ces mondes ont péché comme Adam a péché, je réponds non. Ils n'auraient pas contracté le péché puisque leur humanité n'est pas d'Adam » dans *Quattuor librorum Sententiarum Compendium venerabilis patris fratris Guillermi Vorrillonis*, Lib. 1, dist. 44, ed. Langerdorf, Bâle, 1510, folio 105, cité par Thomas O'MEARA, Christian Theology and Extraterrestrial Intelligent Life, *Theological Studies*, vol. 60 (1999), note 37.

[146] Ainsi « Nous touchons là au cœur du problème. Si l'existence d'autres mondes était compatible avec la plénitude et la toute-puissance divine, elle posait en revanche de graves problèmes pour certains dogmes de l'Eglise comme la Rédemption, l'Incarnation et le rapport implicite, seul à seul, entre l'homme et son Créateur », Steven DICK, *Plurality of Worlds. The origins of the extraterrestrial life debate from Democritus to Kant*, Cambridge University Press, 1982, trad. fr., Paris, Actes Sud, 1989, p. 129. Steven Dick note que la question christologique n'apparaît dans le débat sur la pluralité des mondes qu'au 16ème siècle avant de se développer au 17ème siècle.

l'unicité de l'Incarnation et de la Rédemption[147], liant ainsi christologie et cosmologie dans une perspective qui est revenue actuelle aujourd'hui.

2.5 La rupture copernicienne

La révolution copernicienne, en installant le système héliocentrique, faisait non seulement de la Terre une planète parmi d'autres orbitant autour du soleil, mais relativisait également le soleil par rapport aux autres étoiles dans l'univers en suggérant que d'autres planètes pouvaient graviter autour, tout comme la Terre gravitait autour du soleil. La révolution copernicienne entraînait avec elle un regain d'intérêt soudain de la question extraterrestre. Le théologien luthérien Philippe Mélanchton fut, au 16ème siècle, le premier à apercevoir les implications théologiques du système copernicien : « Le Fils de Dieu est un ; notre maître Jésus Christ est né, est mort et est ressuscité dans ce monde-ci. Il ne s'est pas manifesté ailleurs, ni n'est mort ou est ressuscité ailleurs. Par conséquent, on ne doit pas s'imaginer que le Christ est mort et est ressuscité plusieurs fois, pas plus que l'on doit penser qu'en aucun autre monde privé de la connaissance du Fils de Dieu, les hommes pourraient être rétablis dans la participation à la vie éternelle »[148]. La seule possibilité de salut pour les habitants des autres mondes semblait donc passer, selon Philippe Mélanchton, par leur évangélisation !

A l'inverse, le dominicain Giordano Bruno (1548-1600) accueillit avec enthousiasme le système copernicien et admit que les planètes et les étoiles étaient abondamment peuplées d'habitants. Il remettait ainsi en œuvre le principe de plénitude énoncé par Lucrèce. L'idée centrale de Giordano Bruno était que la notion d'infini associée à Dieu se donne à contempler dans la nature par une infinité de mondes et de créatures : « [Ce monde infini] est le véritable sujet et le matériau infini de l'infinie puissance divine, comme cela se fit bien comprendre par la droite raison et les révélations divines qui déclarent qu'on ne dénombre pas les ministres du Très-Haut que des milliers de milliers assistent et que des dizaines de

[147] Cf. Michael J. CROWE, « A History of the Extraterrestrial Life Debate », *Zygon*, Vol. 32, n. 2, (1997) p. 149.

[148] Dans *Initia Doctrinae Physicae*, Corpus Reformatorum 13, ed. Minerva, Frankfort, 1. 221 ; cité par O'MEARA, *op. cit.*, note 8.

centaines de milliers administrent » (*Le souper du mercredi des Cendres*, dialogue 4, 134). En 1584, dans *De l'Univers Infini et les Mondes*, Bruno écrit qu'il y a autant de mondes que nous voyons d'étoiles briller autour de nous. A la question de savoir si ces mondes sont habités comme le nôtre, il répond par l'affirmative[149]. Même si Giordano Bruno est présenté quelquefois comme le martyr de la cause des extraterrestres[150], la condamnation de ses doctrines par l'Eglise visait au moins autant sa christologie que ses thèses cosmologiques.

Bien que moins connu que Giordano Bruno, un autre dominicain de la même époque, Tomasso Campanella (1568-1634) soutint aussi la pluralité des mondes. Il entreprit de commenter certains passages bibliques et les Pères de l'Eglise pour étayer l'idée de la pluralité des mondes. Il argumenta avec précision dans un sens contraire à Saint Thomas et remarqua l'importance chez saint Thomas de la notion d'unicité de l'univers[151]. Campanella s'interrogea en particulier sur la question de la rédemption des extraterrestres : « Si des hommes vivent sur d'autres étoiles, ils ne seraient pas porteurs du péché d'Adam puisqu'ils ne sont pas ses descendants. Par conséquent, ils n'auraient pas besoin de rédemption, sauf s'ils souffraient d'un autre péché. » (*Une Défense de Galilée*, 112). On note que cette interrogation se situe dans le contexte d'une théologie de l'Incarnation fortement dépendante de la doctrine du péché originel.

En définitive, Galilée, observant en 1610 les similitudes géographiques entre la Terre et la Lune, n'en tira pas de conclusion quant à l'existence d'êtres vivants sur la Lune mais observa que si la vie existait sur la Lune, elle devait être « extrêmement diverse et bien au-delà de ce que nous pouvons imaginer »[152].

A raison de cette réserve sur la nature des extraterrestres, la question n'est pas d'abord christologique, elle est liée à l'intelligence des attributs de toute-puissance et infinité divines. Il en va de même à l'âge classique.

---

[149] Cf. Mark WORTHING, "The Possibility of Extraterrestrial Intelligence as Theological Thought Experiment" in *God, Life, Intelligence and the Universe*, ed. Terence J Kelly s.j. and Hilary D Regan, Adelaide, Australian Theological Forum, p. 61-84 (2002).

[150] Il fut condamné par l'Inquisition et brûlé vif le 17 février 1600.

[151] O'MEARA, *op. cit.*, note 7.

[152] Cité par Steven DICK, *Plurality of Worlds: The Origins of the Extraterrestrial Life Debate from Democritus to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, p. 504.

2.6 Le 17ème siècle et les Lumières

Dans une lettre datée de 1647, Descartes écrivit : « Je ne vois pas que le mystère de l'Incarnation et tous les avantages que Dieu a procuré à l'homme l'empêche d'avoir procuré une infinité d'autres grands avantages à une infinité d'autres créatures. Et bien que je ne veuille pas du tout dire par là qu'il y aurait des créatures intelligentes dans les étoiles ou ailleurs, je ne vois pas non plus de raisons qui prouveraient le contraire »[153]. Il est intéressant de relever ici que pour Descartes, la question spéculative de l'existence d'une vie extraterrestre ne peut être tranchée par un argument théologique. La grandeur du mystère de l'Incarnation n'enferme pas le Créateur dans une obligation d'unicité de la vie intelligente dans l'univers.

En 1686, l'Eglise mit à l'index les *Entretiens sur la Pluralité des Mondes* de Bernard le Bovier de Fontenelle, ouvrage qui connut malgré cette condamnation, un très grand succès jusqu'au 19ème siècle, avec une douzaine d'éditions et de traductions dans plusieurs langues. Le propos de Fontenelle, d'un style léger et drôle, était de transposer dans l'espace l'expérience que représenta la découverte du Nouveau Monde. Il donnait ainsi l'impression de justifier allègrement le système copernicien et de pointer sur quelques-unes des principales difficultés théologiques liées à l'existence des extraterrestres. Ainsi, « Quand on vous dit que la Lune est habitée, vous vous y représentez aussitôt des hommes faits comme nous, et puis, si vous êtes un peu théologien, vous voilà plein de difficultés. La postérité d'Adam n'a pas pu s'étendre jusque dans la Lune, ni envoyer des colonies en ce pays-là. Les hommes qui sont dans la Lune ne sont donc pas fils d'Adam. Or il serait embarrassant, dans la théologie, qu'il y eût des hommes qui ne descendissent pas de lui » (Préface). Ici encore, la question de la pluralité des mondes sert de test à la théologie du salut et représente, sous le mode de l'ironie, un problème pour la doctrine de la faute originelle.

Un autre ouvrage, *Cosmotheoros,* entièrement consacré à la question de la vie extraterrestre, fut publié à titre posthume en 1698 par l'un des scientifiques les

[153] René DESCARTES, *Œuvres de Descartes,* Vol. 3, Ed. Charles Adam et Paul Tannery, ed. Cerf, Paris, 1903, p. 54-55.

plus renommés de l'époque, Christian Huygens. Selon Huygens, la terre, « presque la plus petite portion de l'Univers » ne saurait « monopoliser » la présence de la vie. L'existence d'une vie extraterrestre attesterait au contraire « l'admirable providence » de Dieu. L'ouvrage fut largement diffusé et traduit en cinq langues. Comme chez Fontenelle, Huygens affirmait sa conviction qu'il existait dans l'univers des planètes habitées semblables à la Terre. Ces deux ouvrages, par le succès qu'ils rencontrèrent auprès du public, contribuèrent à accréditer l'hypothèse d'une vie extraterrestre ou du moins à intégrer cette hypothèse dans la pensée du 18ème siècle.

La période des Lumières fut globalement favorable à l'idée de la pluralité des mondes habités. La question est mentionnée dans plusieurs ouvrages de Kant[154] et Voltaire y fait allusion dans plus d'une douzaine d'écrits. Parmi les scientifiques, les astronomes du 18ème siècle ont accueilli l'idée de vie extraterrestre avec beaucoup d'enthousiasme. Ainsi, William Herschel (1738-1822), l'un des pionniers de l'astronomie moderne, fit construire un télescope géant, non pas pour observer les objets célestes, mais d'abord dans l'espoir de confirmer par l'observation l'existence de vie sur la Lune. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, les auteurs chrétiens du 18ème siècle virent dans l'hypothèse de vie extraterrestre une confirmation de la bienveillance de Dieu pour sa création.

Cependant, l'ouvrage de Thomas Paine, *The Age of Reason*, mit fin à cette concorde. Pour Paine, bien que la doctrine chrétienne n'impose pas explicitement que la Terre soit le seul lieu habité de l'univers, la doctrine chrétienne est tellement dépendante de cette idée (comme les récits du jardin d'Eden ou ceux de la Passion) « que croire qu'il en est autrement rend le système chrétien de la foi immédiatement petit et ridicule »[155]. Prise au sérieux, l'hypothèse d'une vie extraterrestre entraîne, pour Thomas Paine, la ruine de la doctrine chrétienne puisqu'il faudrait supposer que Dieu aurait négligé de « prendre soin de tous les autres en venant mourir dans notre monde ». Et au fond, Dieu « n'aurait rien

[154] Par exemple, Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, trad. François PICAVET, Presses Universitaires de France, Paris, 1960, p. 173.

[155] Thomas PAINE, *Representative Selections*, Ed. Harry Hayden Clark, New York, 1961, [ed. originale 1793-1795], p. 276.

d'autre à faire que de voyager de mondes en mondes, en une succession infinie de morts, avec quelques rares périodes de vie »[156].

2.7 Le retour de la question au 19ème siècle

Le prédicateur et mathématicien écossais Thomas Chalmers a cherché, dans ses *Discours Astronomiques* (1817) à « rapprocher les idées des Lumières avec les sentiments évangéliques »[157]. Selon Chalmers, l'univers souffrirait aussi peu de la destruction de notre planète qu'une forêt souffrirait de la chute d'une seule feuille[158]. Il pense que l'on ne peut raisonnablement supposer que le plan de Rédemption ait pu être élaboré uniquement pour le bénéfice de notre planète.

Jusqu'au 19ème siècle, l'hypothèse d'une vie extraterrestre fut assez largement admise en dépit de l'existence de preuves scientifiques. En 1832, le calviniste Ralph Waldo Emerson, estimant probable l'existence d'habitants d'autres mondes, se posa la question de l'évangélisation de ces créatures. Selon lui, nous devrions abandonner la plupart de ce qui constitue la religion chrétienne à l'exception de l'enseignement moral. Une telle religion, devenue exportable, n'enseignera « aucune expiation de Jésus (…) aucune relation mystérieuse à lui. Elle enseignera les simples et grandes vérités éternelles »[159]. En 1853, un chercheur britannique, William Whewell, publia *De la Pluralité des Mondes : Essai*, dans lequel il passait au crible les arguments en faveur d'une vie extraterrestre. Ses conclusions furent qu'à l'analyse, la plupart des planètes du système solaire sont hostiles à la vie. L'hypothèse de la vie extraterrestre était tellement en faveur à cette époque que Whewell écrivit : « Cela serait curieux (…) s'il devait maintenant être jugé blâmable de douter de l'existence d'habitants sur les planètes et les étoiles alors que, il y a

[156] Thomas PAINE, *op. cit.*, p. 283.

[157] Selon l'analyse de Michael J. CROWE, *The Extraterrestrial Life Debate 1750-1900: the idea of a plurality of worlds from Kant to Lowell*, Cambridge University Press, 1988, p. 170.

[158] Cf. CROWE, 1988, *op. cit.*, p. 185-187.

[159] Ralph Waldo EMERSON, *The Complete Sermons of Ralph Waldo Emerson,* Ed. Wesley T. Mott, University of Missouri, Columbia, 1989, sermon 157, IV, p. 159.

trois siècles, il était considéré comme hérétique d'enseigner cette doctrine »[160]. De fait, il fut à l'époque presque unanimement contesté.

La fin du 19ème siècle fut marquée par le succès d'un ouvrage de Camille Flammarion, *La pluralité des mondes habités,* publié en 1862, qui connut plus de 30 éditions et fut réimprimé sans discontinuer jusqu'en 1921[161]. Les travaux de l'astronome italien Giovanni Schiaparelli sur la planète Mars, reprenant des observations préliminaires du jésuite Angelo Secchi, indiquèrent l'existence de vallées sur la planète Mars et accréditèrent la thèse de la vie sur la planète rouge. Ces observations, jointes à la portée médiatique de l'ouvrage de Flammarion, introduisirent dans le langage courant la notion de « martien » pour désigner de manière générale les extraterrestres.

La situation changea quelque peu au tournant du 20ème siècle lorsque les données scientifiques indiquèrent que la seule planète du système solaire sur laquelle la vie n'était pas impossible était Mars. La croyance en une vie extraterrestre déclina alors doucement jusqu'en 1915, date autour de laquelle il apparut qu'aucune trace de vie n'était observée depuis la Terre. Cette période fut aussi celle du développement de la biologie et la découverte de l'immense complexité du vivant[162]. Enfin, la théorie émergente de la formation des planètes prit un tournant nouveau en défaveur de l'hypothèse extraterrestre. En effet, jusqu'alors, les planètes étaient considérées comme formées à partir de nuages de gaz interstellaires, ce qui laissait supposer un très grand nombre de planètes dans chaque galaxie. A partir du début du 20ème siècle, on commença à adopter un nouveau modèle selon lequel les planètes résultent de la formation de l'étoile autour de laquelle elles gravitent, ce nouveau modèle réduisant considérablement le nombre de planètes potentielles autour de chaque étoile. Cependant, après la première guerre mondiale, la découverte de l'existence de nombreuses autres galaxies, relança la possibilité d'une vie extraterrestre intelligente sans que cette

---

[160] William WHEWELL, *Of the Plurality of Worlds: An Essay,* 5th ed., John W. Parker & Son, Londres, 1859.

[161] Selon Giuseppe TANZELLA-NITTI, *Dizionaro Interdisciplinare di Scienza e Fede*, Rome, Urbaniana University Press, 2002, art. « Vita extraterrestre », t. 1, p. 592.

[162] Ainsi, le naturaliste Albert WALLACE (1823-1913) publia en 1903 un essai vigoureux, intitulé *La place de l'homme dans l'univers*, défendant l'unicité de l'espèce humaine dans le cosmos pour des raisons essentiellement biologiques.

hypothèse ne connaisse une popularité suffisante pour troubler le monde de la théologie contemporaine.

Conclusion

On peut être frappé par le fait que la question de la pluralité des mondes et de l'existence d'autres formes de vie intelligente au-delà de l'espèce humaine a traversé de part en part l'histoire de la pensée humaine. Mais si la question n'est pas neuve, les données scientifiques contemporaines sur l'apparition de la vie et sur les exoplanètes ont largement modifié la question. L'hypothèse de la pluralité des mondes habités ne résulte plus seulement du mode de Création que Dieu a librement choisi pour dire la richesse de son être. Elle provient en même temps de la structure même de l'univers qui contient les mécanismes d'émergence des structures complexes donnant lieu à la vie. L'immensité invraisemblable de l'univers et le caractère auto-poïétique de la matière ne permettent plus de se contenter de considérer l'espèce humaine comme le but ni même le sommet de l'univers. Avec Hubble et Darwin, nous ne sommes déjà potentiellement plus seuls au monde.

Pour le théologien contemporain, il n'est plus permis de s'abriter derrière le paradoxe de Fermi pour ne rien avoir à modifier aux énoncés traditionnels. L'événement Jésus-Christ ne peut physiquement se propager au-delà de 2000 années-lumière autour de la Terre[163], soit une fraction minime – à peine 2% – du diamètre de notre seule galaxie, estimé à environ 100 000 années-lumière. Ne serait-ce que parce que cette hypothèse de la vie extraterrestre intelligente est plausible – à défaut d'être vérifiée pour le moment par l'observation – il devient nécessaire d'en examiner maintenant les incidences théologiques en commençant par l'arrière-plan théologique des débats contemporains de la théologie naturelle.

[163] A supposer que les contemporains de Jésus aient pu déjà disposer de vaisseaux spatiaux capables de les transporter aussi vite que la lumière !

Chapitre 4

Pluralité des mondes habités : L'arrière-plan des débats christologiques contemporains

INTRODUCTION **111**

1. LE CREATEUR DES MONDES DANS LE THOMISME CONTEMPORAIN **112**

1.1 LE DIEU VIVANT ET LA PLURALITE DES MONDES 112
1.2 PLACE DE L'HOMME ET IMMENSITE DU COSMOS 115
1.3 POSSIBILITE D'UNE PLURALITE D'INCARNATIONS 117

2. LE PROBLEME DE LA NATURE DU CHRIST CHEZ PAUL TILLICH **119**

2.1 CRITIQUE D'UNE CHRISTOLOGIE « JESUS-CENTRIQUE » 120
2.2 PAUL TILLICH ET LA CRITIQUE DE LA DEFINITION DE CHALCEDOINE 121
2.3 LA DUALITE DES NATURES 124
2.4 TRANSHISTORICITE ET UNIVERSALITE DU CHRIST CHEZ TILLICH 126

3. LE MOTIF DE L'INCARNATION **128**

4. LE CHRIST « UNIVERSALISE » DE TEILHARD **132**

4.1 LA SOUFFRANCE DU MONDE EN EVOLUTION 132
4.2 LA MULTIPLICITE DES MONDES HABITES COMME CORRELAT DE L'EVOLUTION 135
4.3 CRITIQUE DU « MONOGEISME » 137
4.4 LE CHRIST « UNIVERSALISE » 139

CONCLUSION **141**

Introduction

La question de la pluralité des mondes habités, envisagée ici sur le plan théologique, sera considérée non pas comme une nécessité impérieuse imposée par la pression des indices scientifiques en faveur d'une vie extraterrestre, mais comme l'occasion de réinterroger les affirmations théologiques et christologiques traditionnelles. L'intérêt théologique de la question est moins de préparer l'avenir improbable d'une rencontre du troisième type que de vérifier que la christologie, dans sa revendication à l'universalité, peut faire face à l'hypothèse des mondes habités et s'en trouver renforcée[164].

Dans ce chapitre, nous examinerons une première série de questions théologiques qui constituent l'arrière-plan théologique du débat contemporain. Ces questions touchent à la théologie de la Création et seront abordées en suivant d'abord la perspective du thomisme contemporain, puis celle du « débat » entre Tillich et Teilhard qui constituent les deux grandes figures de référence de la théologie naturelle contemporaine. Avec eux, nous verrons comment se construit une christologie comme telle. Celle-ci ne saurait en rester à une énonciation kérygmatique ni à un développement de type existentiel. La christologie utilise des concepts et a recours à des termes abstraits. Ils ont été pris dans le domaine de la métaphysique grecque à l'époque des grands conciles œcuméniques. Le débat entre Teilhard et Tillich montre que la même exigence se développe sur un autre socle de la pensée humaine. En effet, toute métaphysique est solidaire d'une physique. Tant Jacques Maritain qu'Etienne Gilson notaient que le défi pour les

[164] L'intérêt est donc tout autant d'ordre épistémologique que pastoral. Non pas que nos contemporains seraient spécialement soucieux pour leur vie spirituelle si l'existence d'une vie extraterrestre venait à être établie de manière irréfutable, mais plutôt que le caractère pluriculturelle de nos sociétés actuelles, connectées, mondialisées, mises en réseau, fait apparaître comme de plus en plus suspects les discours religieux qui prônent la suprématie d'une croyance sur une autre. Derrière la question de l'évangélisation des extraterrestres – qui permet toutes les libertés – il y a la question de la proposition de la foi auprès des païens d'aujourd'hui, ceux qui ne partagent plus la culture chrétienne, ceux qui refusent toute référence historique aux fondateurs de religions, ceux qui entendent s'en tenir à l'observation de la nature et à l'usage de la raison naturelle.

thomistes venait du fait que la physique de saint Thomas était caduque et que cela obligeait à une reprise à partir du savoir actuel. Cette tâche reste ouverte comme le montre une évaluation des débats contemporains.

1. Le Créateur des mondes dans le thomisme contemporain

Parmi les premières questions théologiques posées par la pluralité des mondes figure celle de la théologie de la Création et de la figure du Dieu Créateur engagée par un acte créateur donnant l'existence à plusieurs mondes. Exprimé en termes plus contemporains, la question est de savoir que penser du fait de la disproportion entre l'immensité du monde et la petitesse de l'espace occupé par l'écosystème terrestre et par l'humanité. Et en définitive, cette complexité et cette immensité considérable de l'univers ne viennent-elle pas amoindrir la place de l'homme dans la Création ? Cela pose la question de la place de l'homme au sommet de l'arbre des vivants.

1.1 Le Dieu vivant et la pluralité des mondes

La théologie thomiste souligne avec justesse le caractère primordial d'un Dieu décrit comme acte pur, par opposition à un être statique transcendant, « existant seul dans la longue nuit cosmique »[165] mais une réalité tout en acte, la source infinie de tout être et de toute potentialité. Cette richesse dynamique de Dieu se donne à contempler dans l'image de la fontaine inépuisable : « Dieu est une fontaine vivante, une fontaine qui ne s'épuise pas, bien qu'elle ne cesse de s'écouler »[166]. L'idée de vie et de mouvement est au cœur de la théologie thomiste. A l'objection selon laquelle on ne devrait pas parler de vie, mais seulement d'être en Dieu, saint Thomas répond que l'immutabilité divine n'exclut pas la mobilité des

[165] Thomas F. O'MEARA, « Christian Theology and Extraterrestrial Intelligent Life », *Theological Studies*, Vol. 60 (1999), p. 11.

[166] Voir *Commentaire sur l'Evangile de Saint Jean*, chap. 1, lect. 3, 20 ; *STh* I, q. 20, a. 2 ; III, q. 1, a. 1

opérations de l'intelligence et de la volonté (*STh*, Ia, q.9, a.1), que Dieu est bien vivant, mais que cette vie est possédée fermement et en plénitude (*STh*, Ia, q.10, a.6). Demeurant ce qu'il est, l'événement de l'Être coïncide avec le repos statique, mais ce repos n'est pas une identité morte. Exprimé en termes plus contemporains, Emilio Brito décrit ainsi la « sorte de vie » qui est propre à Dieu : « Dans l'événement de l'être qui s'établit comme subsistant, la distance de l'origine et du terme, du fondement et du résultat, se fluidifie dans le cercle d'une même vie. Par cet écart, aussitôt supprimé, entre le fondement et ce qu'il fonde, une sorte de vie coule dans la compacité de la Substance »[167]. Cependant, la réflexivité vivante de l'éternité ainsi énoncée ne doit pas être comprise comme le jeu indéfini de l'altération du Quelque-chose en un Autre qui est lui-même un Quelque-chose qui s'altère et ainsi de suite, ce que Hegel appelait la « mauvaise infinité »[168]. C'est pourquoi saint Thomas insiste tant sur la notion de simultanéité. L'essentiel de l'éternité, c'est d'être la plénitude absolue où tout est donné d'un seul coup ; il oppose à un temps sans commencement ni fin, une conception de l'éternité « toute simultanée » (*STh*, Ia, q.10, a.4). S'il n'y a donc en Dieu ni d'avant, ni d'après, l'éternité divine ne s'identifie pas à « l'instant du temps » puisque sa simultanéité est synonyme de récapitulation et de plénitude. « Alors que l'être créé se fait et se cherche à travers sa temporalisation, l'Être éternel tient et subsiste en soi-même, absolument. Il est, et l'éternité, c'est cela même »[169]. On mesure toute la signification donnée ici à l'éternité, conçue comme expression de l'accomplissement ontologique. Parce que Dieu est pensé comme l'Accompli, il ne peut trouver de meilleure expression de lui-même que cet attribut qu'est son éternité. Or, identifier l'éternité avec l'accomplissement de l'être constitue une option qui privilégie une notion monolithique de l'accomplissement. L'intention exprimée dans la formulation thomiste laissait plus de place à la richesse et la pluralité des formes.

C'est parce qu'il est un Dieu vivant et une fontaine inépuisable que Dieu a voulu un univers riche et complexe qui constitue une meilleure représentation de

---

[167] Emilio BRITO, « Dieu en mouvement ? Thomas d'Aquin et Hegel », *Revue de sciences religieuses*, vol. 62, n°2-3, (1988), p. 111-136. Ici, p. 114.

[168] HEGEL, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, ed. Vrin, Paris, 1970, §94.

[169] Jean MOUROUX, *Le Mystère du Temps*, ed. Aubier, Paris, 1962, p. 26.

sa bonté (*STh,* Ia, q. 47, a. 1). Cependant cette richesse du cosmos reste soumise à un ordre, à une harmonie d'ensemble de sorte que le monde n'est pas livré aux caprices du hasard (contre les atomistes grecs). Cette valorisation du foisonnement des créatures s'exprime en outre chez saint Thomas à travers l'existence des anges, ces innombrables êtres intelligents (*STh,* Ia, q. 50, a. 3).

Dans la *STh* Ia, q. 47, a. 3 (voir aussi son *Commentaire d'Aristote*), saint Thomas examine plusieurs objections à l'unicité du monde. Ainsi, puisque « la puissance de Dieu n'est pas limitée à la création d'un seul monde », pourquoi ne pas imaginer qu'il a pu créer d'autres mondes ? La réponse de saint Thomas à cette objection est que « toutes choses doivent être ordonnées à un but unique, selon un ordre unique ». La puissance de Dieu est ordonnée à un but qui n'est pas simplement de créer des mondes. La notion d'ordre de la nature, si fondamentale chez saint Thomas, s'oppose à l'idée d'un avènement du monde par le fruit du hasard : « Ceux-là seuls ont pu admettre une pluralité des mondes, qui n'assignaient pas pour cause à ce monde-ci une sagesse ordonnatrice, mais le hasard » (*STh,* Ia, q. 47, a. 3).

De plus, s'il existe un autre monde, ou bien ce monde est identique au nôtre et dans ce cas l'un des deux serait inutile, ou bien il est différent du nôtre et alors l'un des deux mondes serait incomplet ou mal conçu. Dans le vocabulaire de saint Thomas d'Aquin, le mot monde, *mundus*, est défini comme l'ensemble du créé et apparaît comme un synonyme d'univers, *universum*. Pour saint Thomas d'Aquin, la pluralité des mondes signifiait des mondes séparés – on dirait aujourd'hui des univers parallèles – sans relation possible entre eux. Sa cosmologie étant très liée au système de Ptolémée et la philosophie d'Aristote, il lui était sans doute difficile d'imaginer plusieurs « mondes » au sein du même univers.

Cependant, l'optimisme de saint Thomas qui s'exprime au sujet de la multiplicité des créatures le conduit à considérer que la diversité au sein du monde est bonne précisément parce qu'elle s'exprime dans l'unité d'un cosmos, « ainsi, la bonté qui est en Dieu sous le mode de la simplicité et de l'uniformité est-elle sous le mode de la multiplicité et de la division dans les créatures. Par conséquent, l'univers entier [*totum universum*] participe de la bonté divine et la représente plus parfaitement que n'importe quelle créature quelle qu'elle soit » (*STh,* Ia, q. 47, a. 1). On voit donc que la diversité du cosmos, lorsqu'elle s'exprimerait à travers

l'existence d'autres planètes habitées, participerait, selon saint Thomas, à rendre gloire à Dieu et à représenter sa bonté pour le monde, pourvu que ces multiples planètes habitées soient soumises au même ordre de la nature instauré par Dieu[170]. En définitive, seule l'idée d'univers parallèles, absolument sans relation entre eux, est rejetée par saint Thomas. L'existence d'autres planètes habitées (non pas d'autres « mondes ») appartenant au même *universum* n'est pas exclue. En d'autres termes, pour reprendre la distinction entre multiplicité et pluralité que l'on trouve par exemple chez saint Bonaventure[171], la théologie thomiste envisagerait plus volontiers une multiplicité de mondes qu'une pluralité de mondes ; la pluralité signifiant une différence de substances tandis que la multiplicité signifiant une différence accidentelle[172]. Cette distinction est malheureusement absente de la physique post-newtonienne.

1.2 Place de l'homme et immensité du cosmos

Dans la conclusion de la *Raison Pratique*, Kant met en parallèle « le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi », deux choses qui « remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes ». Mais alors que la loi morale « me manifeste une vie indépendante de l'animalité », le spectacle « d'une multitude innombrable de mondes, anéantit pour ainsi dire mon importance, en tant que je suis une créature animale qui doit rendre la matière dont elle est formée à la planète (à un simple point dans l'univers), après avoir été pendant un court espace de temps (on ne sait comment) douée de force vitale »[173]. La pluralité des mondes ou du moins l'immensité du cosmos, semble, selon Kant, rétrécir l'homme à la taille d'un point dans l'espace-temps et le

[170] Voir, à ce sujet, Jacques FANTINO, « La Pluralité des Mondes, entre Science et Théologie », *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 73, n. 3 (2002), p. 271-295.

[171] Saint BONAVENTURE, *Sur les Sentences*, 1, d. 44, q. 1.

[172] Dans la suite de ce travail, nous continuerons toutefois de parler indifféremment de pluralité et de multiplicité des mondes en mettant de côté l'idée de mondes substantiellement différents, idée contraire au concept d'univers.

[173] Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, trad. François Picavet, Presses Universitaires de France, Paris, 1960, p. 173.

reléguer au rang d'une créature animale minuscule. Pour Kant, cette solidarité entre l'homme et les autres êtres vivants est perçue comme contradictoire avec l'existence d'une loi morale. Mais cette contradiction ne vaut qu'en vertu d'une conception très marquée par la différence entre l'homme et l'animal. En observant l'immensité du cosmos et la « banalité » de la vie, l'homme réalise non pas seulement sa solidarité profonde avec la création tout entière mais aussi, par extrapolation, l'universalité potentielle de « la loi morale en moi ».

Alors que chez Kant, l'immensité du monde évoque une impression de rabaissement de l'homme, il s'exprime chez saint Thomas un optimisme résolu malgré le foisonnement et les dimensions vertigineuses de la création. La théologie de saint Thomas accorde beaucoup de poids à la plus insignifiante créature dès que celle-ci est touchée par la grâce divine : « Le bien de la grâce, dans un seul individu, l'emporte sur le bien naturel de tout l'univers », ce qui fait dire au dominicain Thomas O'Meara : « Une seule créature libre et intelligente, silencieusement touchée par la grâce de Dieu, a plus de valeur que des amas de galaxies »[174]. On perçoit bien chez saint Thomas le souci de donner à chaque personne, fût-elle perdue ou exilée au milieu de l'immensité de l'univers, la plus haute valeur. Par son statut privilégié d'image de Dieu, l'homme semblait avoir été placé au sommet de la création. L'existence possible d'autres espèces intelligentes et le caractère universel de la rationalité permettent-ils d'envisager que c'est en vertu de son intelligence que l'on peut dire de l'homme qu'il est à l'image de Dieu ou bien faut-il comprendre que ce statut procède de l'élection et ne saurait être étendu à d'autres êtres rationnels ?

Selon saint Thomas, « c'est en vertu de sa nature intellectuelle que l'homme est dit exister à l'image de Dieu » (*STh,* Ia, q. 93, a. 4). La dimension corporelle de l'homme n'est pas directement concernée par l'image de Dieu (*STh,* Ia, q. 96, a. 6). Dès lors, le statut propre de l'humanité qui est d'avoir été créé à l'image de Dieu pourrait être partagé par d'autres êtres intelligents et libres. Il y a là place pour une anthropologie accueillante à d'autres formes de vie intelligente.

[174] Thomas F. O'MEARA, *op. cit.*, p. 12.

Dans l'étude de Marie George[175], il apparaît que saint Thomas laisse ouverte la possibilité d'une multiplicité d'êtres corporels intelligents comparables à l'homme. L'article met en évidence le doute qu'exprime saint Thomas sur cette question, tantôt laissant entendre que d'autres créatures intelligentes et corporelles peuvent exister, sous la forme, par exemple, de corps célestes animés, tantôt exprimant un avis contraire en considérant l'homme comme occupant une place privilégiée au sommet de l'échelle du vivant[176]. Il apparaît que ces différences apparentes d'opinion dépendent du contexte dans lequel se situent ses propos[177] mais nous pouvons remarquer que la question ne reçoit pas, chez saint Thomas, une réponse négative définitive. En outre, la place des anges dans la théologie thomiste permet déjà d'accueillir la reconnaissance à l'existence d'êtres rationnels qui ne sont pas de nature humaine.

1.3 Possibilité d'une pluralité d'incarnations

La question de la pluralité des mondes ne concerne pas seulement la théologie de la Création. Elle a un aspect explicitement christologique chez saint Thomas quand il s'interroge sur la possibilité d'une pluralité d'incarnations du Verbe.

La christologie de saint Thomas instaure une distance radicale entre Jésus de Nazareth et le Verbe de Dieu : l'humanité de Jésus, comme celle de tout être humain, est petite comparée à l'infinité de la nature divine du Verbe. L'idée fondamentale est ici que le Fils ne saurait être enfermé dans la corporéité de Jésus dans le sens où dans le Christ, conformément au modèle chalcédonien, les natures divine et humaine ne se mélangent ni ne s'anéantissent. En donnant à l'Incarnation un caractère historique uniquement du côté de l'homme, mais pas du côté de Dieu,

---

[175] Marie I. GEORGE, « Aquinas on Intelligent Extra-Terrestrial Life », *The Thomist*, vol. 65 (2001), p. 239-258.

[176] Marie I. GEORGE, *op. cit.*, p. 245.

[177] Ainsi, dans la *Somme contre les Gentils*, parce qu'il poursuit le but de récuser l'existence physique des démons, saint Thomas semble exclure l'existence de plusieurs espèces humaines (*Contra Gentiles* II, q. 90). A l'inverse, dans un autre contexte, (*STh* I, q. 93), il semble que rien n'empêche de considérer plusieurs espèces corporelles intelligentes.

la théologie thomiste reste ouverte à la possibilité d'une nouvelle union de l'unique personne divine du Fils avec un autre être humain, voire un autre être intelligent. Une position diamétralement opposée est celle de Thomas Altizer. Pour lui, l'Incarnation constitue un événement, voire une rupture dans la vie de Dieu : Dieu y a abandonné sa transcendance, il a renoncé définitivement à sa condition divine. Il y a un avant et un après l'Incarnation qui représente non seulement un événement du côté de l'homme, mais également et surtout un événement existentiel pour Dieu[178]. Au contraire, pour saint Thomas, le Logos n'est pas changé dans sa nature divine entre l'avant et l'après Jésus. L'événement s'est situé du côté de l'homme-Jésus et non du côté de Dieu.

Certes, selon André Gounelle : « Trop dissocier le christ de Jésus risque de conduire à une foi abstraite, qui oublierait l'historicité de l'Incarnation, et qui transformerait un événement réel en un principe métaphysique »[179]. Et faute de prendre au sérieux que par l'Incarnation, Dieu entre dans le monde, qu'il ne prend pas seulement une apparence, comme un acteur qui « incarne » un personnage[180], on risque finalement de tomber dans le docétisme uniquement pour pouvoir envisager une multitude de christs. Mais à l'opposé, cette « prise au sérieux » de la venue de Dieu dans le monde a des accents de monophysisme, car dans cette Incarnation, la divinité occupe toute la place et anéantit littéralement la nature humaine plutôt que de s'unir à elle.

A la question de savoir si le Verbe pourrait s'incarner dans une autre personne, Thomas d'Aquin répond par l'affirmative[181]. Si l'Incarnation en Jésus rendait définitivement impossible une seconde incarnation, cela signifierait que « la personnalité de la nature divine serait contenue par une seule nature humaine au point qu'il lui serait impossible d'en assumer une autre » (*STh,* III, q. 3, a. 7). Au contraire, pour saint Thomas, « Il faut dire que la nature divine, en plus de la nature humaine qu'elle a assumée, pourrait encore en assumer une autre numériquement distincte [*aliam numero naturam humanam*] » (*ibid*.).

---

[178] Thomas J. J. ALTIZER *The Gospel of Christian atheism*. Philadelphia: The Westminster Press, 1966.

[179] André GOUNELLE, *Le Christ et Jésus, Trois christologies américaines : Tillich, Cobb, Altizer*, Coll. « Jésus et Jésus-Christ », n° 41, Ed. Desclée, Paris, 1990, p. 101.

[180] *Ibid*., p. 101.

[181] Notons bien que la question n'est pas ici de savoir si Dieu *pouvait* mais s'il *pourrait* s'incarner dans une autre personne.

Il y a, chez saint Thomas, le souci d'assurer la conformité théologique de l'Incarnation au modèle chalcédonien. Contrairement à d'autres théologiens, saint Thomas n'envisage pas l'Incarnation comme un événement historique *pour Dieu lui-même*, mais comme la manifestation dans le temps du visage éternel de Dieu. Ce n'est pas l'événement Incarnation qui est constitutif de Dieu, comme si l'union du Logos avec le corps de Jésus représentait un seuil dans la vie de Dieu. Réciproquement, l'Incarnation révèle qu'il est dans la nature éternelle de Dieu de s'approcher de l'homme. Peut-on étendre cette affirmation à d'autres êtres intelligents ? La question est posée dans une perspective qui n'est pas celle des Anciens ni celle des Médiévaux, aussi nous entrerons en dialogue avec des théologiens du 20ème siècle confrontés à la vision contemporaine du monde.

2. Le problème de la nature du Christ chez Paul Tillich

Nous abordons sur cette question une figure majeure de la théologie nord-américaine, celle de Paul Tillich. S'il n'a pas conduit une réflexion systématique à partir de la science de son temps, il a élaboré sa théologie avec un sens profond de la culture et donc il a assumé le siècle des sciences en cherchant à repenser la théologie traditionnelle. Pour lui, le dogme trinitaire ne doit pas être exagérément conditionné par l'événement christologique. Il prend ainsi ses distances avec le radicalisme de Karl Barth et des théologiens européens qu'il a influencé. Ce faisant, il emprunte la problématique de la théologie naturelle et lui donne un accent christologique.

Un argument très semblable à celui de saint Thomas se retrouve chez Paul Tillich pour qui, par l'Incarnation en Jésus-Christ, Dieu « n'a pas perdu sa liberté de se manifester lui-même pour d'autres mondes, selon d'autres manières »[182].

[182] Paul TILLICH, *Systematic Theology*, vol. 3, ed. James Nisbet, London, 1964, p. 309 (p. 290 pour l'édition de Chicago, University of Chicago Press, 1963).

2.1 Critique d'une christologie « Jésus-centrique »

En effet, le dogme trinitaire, dans la vision de Tillich, ne doit pas être exagérément conditionné par l'événement christologique. La question posée à ce sujet par Tillich dans sa *Théologie Systématique* est : « Que signifie le Jésus historique, l'homme dans lequel le Logos « s'est fait chair », pour l'interprétation du Logos en tant que seconde hypostase de la Trinité ? ». Une vision trop historicisante de l'Incarnation risquerait en effet « d'introduire dans le Logos une individualité finie avec l'histoire particulière d'une vie conditionnée par les catégories de la finitude ». Il s'agit plutôt, pour Tillich, de tenir que « le Logos, l'automanifestation divine, a une relation éternelle à son automanifestation dans le Christ » tout comme il a une relation éternelle à « toutes les potentialités d'être », mais que, pour autant, « on ne peut pas attribuer au Logos éternel en lui-même le visage de Jésus de Nazareth ou le visage de « l'homme historique ». De manière plus précise encore, « la manifestation trinitaire du fondement divin [*divine ground*][183] est christocentrique du point de vue de l'homme, mais n'est pas Jésus-centrique en elle-même »[184]. Même si l'on peut interroger, sur un plan dogmatique, l'expression « christocentrique du point de vue de l'homme », on aperçoit ici que la christologie de Tillich peut envisager, sans contradiction, une multiplicité d'incarnations.

La possibilité d'incarnations multiples – et non pas seulement de manifestations divines multiples – est attestée par Paul Tillich dans sa *Théologie Systématique* où il écrit que : « L'Incarnation est unique pour le groupe particulier dans lequel elle a eu lieu mais elle n'est pas unique dans le sens où seraient exclues d'autres incarnations singulières dans d'autres mondes uniques. L'homme ne peut pas prétendre occuper la seule place possible pour l'Incarnation »[185]. Ce passage,

[183] La théologie trinitaire de Tillich distingue soigneusement le « fond » et la « forme » en Dieu : « Il est impossible de développer une doctrine du Dieu vivant et de la création sans distinguer en Dieu le fond [the « ground »] et la forme, le principe abyssal et le principe d'automanifestation en Dieu » (*Systematic Theology,* vol. 3, Nisbet, p. 306). Nous choisissons ici de traduire « ground » (litt. « le sol ») par « le fondement », en suivant André Gounelle.

[184] Paul TILLICH, *Systematic Theology*, vol. 3, p. 308.

[185] Paul TILLICH, *Systematic Theology*, vol. 2, Chicago, The University of Chicago Press, 1957, p. 96.

abondamment cité par les auteurs de la théologie naturelle[186], n'est pas une prise de position insolite de la part de Tillich. Il est la conséquence logique, selon nous, de la conjonction de deux caractéristiques de la christologie tillichienne. D'une part, et c'est le premier axiome de la christologie de Tillich : « La christologie est une fonction de la sotériologie »[187]. Ce premier principe, hérité de la pensée réformée, insiste sur la nature du Christ comme sauveur. Il présente le Christ d'abord comme celui qui assume une fonction, non comme celui qui reçoit l'onction[188]. Cette vision « utilitariste » de la christologie rend plus acceptable l'idée que le Verbe puisse exercer cette même fonction ailleurs pour d'autres mondes. D'autre part, la position de Paul Tillich résulte d'une réflexion critique, voire d'une prise de distance vis-à-vis du dogme de Chalcédoine.

2.2 Paul Tillich et la critique de la définition de Chalcédoine

Dans *l'Existence et le Christ*, Tillich revisite la question christologique classique de l'Incarnation en commençant par analyser l'expression du prologue johannique « le Verbe s'est fait chair » : « Si l'on serre le sens du terme *egeneto* de la formule johannique *Logos sarx egeneto*, "le Verbe s'est fait chair", nous nous trouvons en plein dans une mythologie de la métamorphose »[189]. Au contraire, pour Tillich, « l'Incarnation du Logos n'est pas sa métamorphose, mais sa

[186] Cf. Ted PETERS, "Exo-theology : Speculations on Extraterrestrial Life", *CTNS Bulletin,* Vol. 14, n° 3, 1994; Richard O. RANDOLPH, Margaret S. RACE and Christopher P. MCKAY, "Reconsidering the Theological and Ethical Implications of Extraterrestrial Life", *CTNS Bulletin,* vol. 17, n°3, 1997; Mark WORTHING, "The Possibility of Extraterrestrial Intelligence as Theological Thought Experiment", in *God, Life, Intelligence and the Universe*, ed. Terence J Kelly s.j. and Hilary D Regan, Adelaide, Australian Theological Forum, p. 61-84 (2002); Sjoerd L. BONTING, "Theological Implications of Possible Extraterrestrial Life", *Zygon*, vol. 38, n°3, 2003, p. 587-602; Brian HEBBLETHWAITE, « The Impossibility of Multiple Incarnations », *Theology*, vol. 104, n° 821, 2002, p. 323-334.

[187] Paul TILLICH, *L'Existence et le Christ*, trad. F. Chapey de « *Systematic Theology 2* », ed. l'Age de l'Homme, coll. « Symbolon », dir. A. Gounelle et B. Reymond, Lausanne, 1980, p. 179.

[188] La « fonction sotériologique » du Christ désigne ainsi davantage un « métier » qu'un « état ». Dans la notion de « fonction », l'accent est mis sur le rôle et l'action concrète du Christ comme sauveur tandis que dans celle d'onction, l'accent porte sur l'élection et l'état particulier du Christ.

[189] *Ibid*, p. 178.

manifestation plénière dans une vie personnelle ». La tension qui traverse cette phrase procède du souci minutieux de tenir ensemble deux éléments. Le premier élément est la réalité et la plénitude de la manifestation de Dieu *lui-même* dans le Christ, et non pas d'un simple émissaire. Le second élément est le caractère indéterminé, mais non pas allégorique d'*une* vie personnelle. On pouvait s'attendre en effet à une formulation telle que « sa manifestation dans *la* vie personnelle de Jésus », mais cela aurait laissé entendre que la manifestation plénière de Dieu ne pouvait pas se réaliser dans une autre vie personnelle, même si c'est finalement dans cette vie singulière de Jésus qu'elle s'est pleinement réalisée. La pensée de Tillich à cet égard va plus loin encore pour tâcher de répondre à la question : « Le Logos quitte-t-il son trône céleste à la naissance de Jésus ? » Selon Tillich, la manifestation plénière du Logos dans une vie personnelle « est un processus dynamique qui comporte des tensions, des risques et des dangers (…) C'est là l'élément d'adoption sans lequel la doctrine de l'Incarnation rendrait irréelle l'image vivante du Christ. Il serait privé de sa liberté finie, car un être divin métamorphosé n'aurait pas la liberté d'être autre que divin. Il n'aurait pas éprouvé de véritable tentation »[190]. La christologie de Tillich met à distance l'idée d'une Incarnation décrite dans les catégories des mythologies païennes en faisant de Jésus un demi-Dieu, un être ontologiquement à part du reste de l'humanité. Le Christ serait alors le résultat de la transformation du Logos éternel en une humanité dont il ne resterait que l'apparence, la divinité du Fils prenant en réalité toute la place. Reprenant à son compte la critique traditionnelle de l'hérésie monophysite, Tillich souligne la fonction essentielle d'une christologie de l'adoption pour équilibrer la christologie de l'Incarnation :

> « La christologie de l'incarnation était nécessaire pour rendre intelligible la christologie de l'adoption (…) Mais il était nécessaire aussi, bien qu'on ne l'ait pas toujours vu, que la christologie de l'incarnation soit complétée par une christologie de l'adoption. En lui-même, le terme d' « incarnation », comme celui de "nature divine", reste dans la ligne du paganisme : dès lors que les Dieux font partie de l'univers, ils peuvent facilement prendre toutes les formes présentes en ce monde et des métamorphoses sans fin sont possibles. Mais lorsque le christianisme emploie le terme d' "incarnation", il tente d'exprimer

[190] *Ibid*, p. 178.

le paradoxe que celui qui transcende l'univers se manifeste dans l'univers et sous ses conditions »[191].

Ainsi, c'est la transcendance de Dieu et sa distance radicale par rapport au monde qui seule permet d'exprimer authentiquement le paradoxe du dogme christologique. Parce que Dieu ne fait pas partie de l'univers, sa manifestation plénière en Jésus devient le paradoxe fondateur du kérygme christologique. Et en définitive, le paradoxe lui-même motive et justifie une christologie de l'adoption qui est, par nature, attentive au caractère dynamique de la relation entre le Christ et Jésus. Cette christologie de l'adoption, non pas considérée isolément, mais de manière dialectique avec la christologie de l'Incarnation, permet de faire droit aux tensions rapportées par les évangiles entre Jésus et le Logos et apparaît comme plus respectueuse de la prise de conscience progressive de la filiation divine de Jésus[192].

Finalement, cette dialectique de la relation se présente comme une alternative séduisante à la théorie chalcédonienne des deux natures, tout en permettant d'en vénérer l'inspiration profonde. La critique du dogme de Chalcédoine est donc ici au cœur de l'analyse de la dimension cosmique de l'événement « Jésus-Christ ». C'est grâce à l'équilibre si subtil introduit par le dogme de Chalcédoine entre christologie de l'adoption et christologie de l'Incarnation, que s'ouvre la possibilité d'une dimension véritablement cosmique de l'événement « Jésus-Christ ». Et cependant, la théorie des deux natures, pour autant qu'elle permette d'envisager, au moins *théoriquement*, une multiplicité d'incarnations du Verbe, reste problématique au sein des débats contemporains sur la notion même de « nature », qu'il s'agisse de la « nature divine » ou de la « nature humaine ».

---

[191] *Ibid*, p. 178.

[192] Ainsi, en suivant François-Xavier DURRWELL, il convient de respecter le caractère *progressif* de la filialité de Jésus : « Jésus était divinement, filialement personnalisé dès sa naissance ; son être humain était assumé par la personne du Verbe éternel. Mais homme terrestre, il était encore en puissance de totale personnalisation. Ce qu'est le Verbe en son éternité, un Je divin en son infinie réceptivité filiale, en totale relation, il avait à le devenir dans l'entièreté de son être humain ». Cf. *Jésus, Fils de Dieu dans l'Esprit Saint*, coll. « Jésus et Jésus Christ », n°71, Ed. Desclée, 1997, p. 59.

2.3 La dualité des natures

Le problème traditionnel est en effet de savoir « comment penser l'unité d'une nature complètement humaine avec une nature complètement divine »[193]. Selon Tillich, « la doctrine des deux natures dans le Christ pose correctement la question, mais elle fait un mauvais usage des instruments conceptuels. L'erreur fondamentale tient au concept de « nature » : l'appliquer à l'homme est ambigu, l'appliquer à Dieu est faux. Cela explique l'inévitable et définitif échec des conciles, même de ceux de Nicée et de Chalcédoine, en dépit de leur vérité substantielle et de leur importance historique »[194]. Ici, le jugement de Tillich sur l'inadéquation du mot « nature » paraît sévère. Si l'on s'en tient à la définition proposée par saint Augustin : « La nature n'est rien d'autre que ce que l'on pense être une chose en son genre »[195], on voit mal pourquoi le concept de nature ne s'appliquerait pas à Dieu selon les règles de l'analogie.

Relisant le développement du dogme christologique, Tillich commence par relever que la formule de Nicée (*homo-ousios*) a « sauvé le christianisme d'une rechute dans un culte de demi-dieux (…) la décision de Nicée était que Dieu lui-même et non un demi-dieu était présent dans l'homme Jésus de Nazareth »[196]. Or, « la piété populaire et monastique (…) demandait "davantage". Elle voulait un Dieu qui se promène sur Terre, qui participe à l'histoire, mais qui ne soit pas engagé dans les conflits de l'existence et les ambiguïtés de la vie. La piété populaire voulait non un paradoxe mais un « miracle » (…) le christianisme fut en danger d'être englouti par le raz de marée d'une "religion secondaire", à laquelle le monophysisme fournissait la justification théologique »[197]. C'est résumer ici un peu rapidement la controverse préchalcédonienne entre Eutychès et Nestorius, car Nestorius, répliquant à Apollinaire et à l'arianisme, manquait des outils

---

[193] Paul TILLICH, *L'Existence et le Christ*, trad. F. Chapey de « *Systematic Theology 2* », ed. l'Age de l'Homme, coll. « Symbolon », dir. A. Gounelle et B. Reymond, Lausanne, 1980, p. 170.

[194] Paul TILLICH, *L'Existence et le Christ*, trad. F. Chapey de « *Systematic Theology 2* », ed. l'Age de l'Homme, coll. « Symbolon », dir. A. Gounelle et B. Reymond, Lausanne, 1980, p. 170.

[195] Saint AUGUSTIN, *De moribus ecclesiae*, 2.2; PL 32, 134b.

[196] Paul TILLICH, *op. cit.*, p. 172.

[197] *Ibid*., p. 172-173.

conceptuels adéquats (le *prosôpon*) et Eutychès, s'opposant à Nestorius, frisait le docétisme.

C'est alors, écrit Tillich, qu'intervint Chalcédoine, qui « empêcha que le caractère de Jésus le Christ soit éliminé en dépit des tentatives réussies plus tard en Orient (concile de Constantinople) pour revenir sur les décisions de Chalcédoine dans la ligne de Cyrille d'Alexandrie (…) Ainsi, grâce à ces deux grandes décisions de l'Eglise ancienne [Nicée et Chalcédoine], l'événement Jésus comme Christ fut interprété de telle sorte que son caractère de Christ aussi bien que son caractère de Jésus furent préservés. Et cela s'est fait en dépit d'instruments conceptuels très inadéquats »[198]. On voit dans ces passages de *l'Existence et le Christ*, comment la mise en perspective par Tillich des grands conciles christologiques lui permet de souligner la pertinence historique des définitions christologiques traditionnelles tout en pointant les limites des concepts philosophiques sous-jacents, en particulier le concept de « nature » appliqué à Dieu.

En effet, sans entrer ici dans la relativisation actuelle du concept de « nature humaine »[199], on peut, comme Tillich, en relever au moins le caractère ambigu, eu égard en particulier à la question de l'existence d'êtres rationnels non humains. La critique de la notion de « nature divine » est fondée quant à elle sur l'ambiguïté du terme de « nature » qui est un concept d'application universelle. Ainsi, « l'expression "nature divine" ne peut signifier que ce qui fait que Dieu est Dieu, ce que l'on doit penser si l'on pense à Dieu. En ce sens, la nature c'est l'essence ». Or en Dieu, l'essence est identique à l'existence. Selon les termes de Tillich, Dieu est « ce qu'il est par lui-même éternellement (…) Il est au-delà de l'essence et de l'existence »[200]. Parler de « nature divine » dans le Christ est donc problématique car « le Christ – qui est Jésus de Nazareth – n'est pas au-delà de l'essence et de l'existence. S'il l'était, il ne pourrait pas être une personne vivante, qui vit dans une période limitée du temps, qui est née et qui doit mourir, qui est finie, soumise à la tentation et engagée dans le tragique de l'existence ». C'est pourquoi

[198] *Ibid*., p. 173.

[199] Cette relativisation est due aux sciences humaines et à la tradition philosophique existentialiste. Les chemins sont différents mais le résultat est le même : les sciences de la nature ont conservé le sens de l'unité de la nature humaine.

[200] *Ibid*., p. 176.

« L'affirmation que Jésus comme Christ est l'unité personnelle d'une nature divine et d'une nature humaine doit être remplacée par l'affirmation que, en Jésus comme Christ, l'unité éternelle de Dieu et de l'homme est devenue une réalité historique ». Cela rejoint la christologie de Piet Schoonenberg qui plaide pour une « christologie de la présence de Dieu » de préférence à une christologie de la dualité des natures[201]. Il y a chez Schoonenberg, comme chez Tillich, le sentiment profond que le Christ ne doit pas être décrit comme détenant en une seule personne une double nature, ce qui ferait de sa personne ni tout à fait une personne humaine, ni tout à fait une personne divine. L'unicité indiscutable de la personne du Christ impose que cette personne soit humaine et qu'en même temps cette personne humaine soit devenue le lieu de la « présence totale » de Dieu.

Dans notre recherche, nous avons l'ambition de proposer une autre voie et pour cela, nous avancerons le concept de « Christ cosmique » (cf. chap. 9). Il faut en effet ne pas nous laisser enfermer dans le débat qui oppose christologie ascendante et christologie descendante. Cette perspective prend ses distances avec l'insistance de Paul Tillich sur la dimension « existentielle » du mystère de l'Incarnation[202].

2.4 Transhistoricité et universalité du Christ chez Tillich

Sans négliger une christologie enracinée dans l'histoire et le fait que « l'évangile de Jésus se fonde sur un événement particulier »[203], Tillich reconnaît que l'enseignement de Jésus a un caractère absolu et une portée universelle. Son principe méthodologique fondamental est la recherche d'un équilibre entre

[201] Piet SCHOONENBERG, *Il est le Dieu des hommes*, trad. M. Claes, coll. « Cogitatio Fidei », vol. 71, ed. Cerf, Paris, 1973, p. 70.

[202] Ainsi Lyons : « La christologie classique, qui a donné lieu et qui est résumée dans la définition de Chalcédoine, témoigne de la doctrine chrétienne selon laquelle Dieu est entré dans l'histoire humaine et y a pris part afin de sauver les hommes. La notion de Christ cosmique va finalement au-delà de ce cadre de référence (…) [elle] ne nous renvoie pas à une christologie d'en bas plutôt qu'à une christologie d'en haut ». J. A. LYONS, *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin, A Comparative Study*, Oxford University Press, Oxford, 1982, p. 3.

[203] André GOUNELLE, *op. cit.*, p. 87.

l'universel et le particulier, de sorte que l'universalité du Christ se manifeste dans le particulier de la vie de Jésus sans se réduire à lui et que le particulier de la vie de Jésus renvoie à l'universalité du Christ sans se substituer à elle[204].

Pour Tillich, le fait que la christologie ait une dimension universelle tient essentiellement à sa fonction sotériologique et existentielle. Le Christ de l'histoire vient avant tout apporter la plénitude de l'être aux hommes qui vivent dans l'aliénation. Cette fonction définit la nature du Christ. En forçant quelque peu le trait, on pourrait dire que « au commencement était l'aliénation existentielle » que le Christ a pour fonction de détruire. Et puisque « c'est le problème de la sotériologie qui crée la question christologique »[205], il s'agit de se demander « de quelle manière l'événement unique de Jésus comme Christ a une signification pour tout être humain et, indirectement, aussi pour l'univers »[206]. La réponse proposée par Tillich à cette question passe par l'élucidation des deux symboles fondamentaux : la Croix et la Résurrection. Ces deux symboles « correspondent aux deux relations fondamentales du Christ à l'aliénation existentielle (…) la première relation du Christ à l'existence est la soumission à celle-ci, la seconde est sa victoire sur elle (…) la soumission à l'existence est exprimée par le symbole de la « croix du Christ », la victoire sur l'existence est exprimée par le symbole de la « résurrection du Christ »[207].

Naturellement, les symboles fondamentaux de la christologie sont intimement liés. « On ne peut les séparer sans qu'ils perdent leur sens. La "croix du Christ" est la croix de celui qui a vaincu la mort de l'aliénation existentielle. Autrement elle ne serait qu'un événement tragique de plus (…) Et la résurrection du Christ est la résurrection de celui qui, comme Christ, s'est soumis à la mort de l'aliénation existentielle. Autrement elle ne serait qu'une contestable histoire de miracle ». On aperçoit dans cette présentation du mystère pascal par Tillich à quel point le dogme christologique est ici dépendant de sa fonction sotériologique. La mort et la Résurrection du Christ remplissent premièrement une *fonction* plus

[204] *Ibid*., p. 87.

[205] Paul TILLICH, *L'Existence et le Christ*, trad. F. Chapey de « *Systematic Theology 2* », ed. l'Age de l'Homme, coll. « Symbolon », dir. A. Gounelle et B. Reymond, Lausanne, 1980, p. 179.

[206] *Ibid*., p. 180.

[207] *Ibid*., p. 182.

qu'ils ne manifestent le Dieu vivant. Leur rôle premier est d'effectuer un mouvement de salut, secondairement ils révèlent le vrai visage de Dieu.

La dimension symbolique de la « fonction christologique » est d'emblée universelle chez Tillich puisqu'elle s'adresse à l'existence, par-delà les spécificités des espèces vivantes. L'aliénation existentielle dont le Christ vient libérer tout ce qui est, concerne toutes les créatures bien au-delà des êtres humains. Cependant, le rôle de l'homme n'est pas banalisé dans la création. En particulier, Tillich adopte la conception des philosophes de la Renaissance qui désignait l'homme comme un « microcosme ». Selon Tillich en effet, « l'homme est en lui-même un univers. Ce qui lui arrive se produit par conséquent sous la forme d'une mutuelle participation de l'homme et de l'univers »[208]. Cette intimité de l'homme et de l'univers confère « une importance cosmique » à la personne humaine, de sorte que « rien n'arrive à l'homme qui n'ait une répercussion sur les éléments qui constituent l'univers ». La solidarité foncière entre l'homme et l'univers apparaît comme une conséquence du statut existentiel que Tillich attribue à l'homme: « chez l'homme, tous les niveaux de l'être sont présents ». Il semble que cette anthropologie d'envergure cosmique permette à Tillich de penser l'Incarnation comme emblématique de la manifestation de « l'Être Nouveau » dans la création. Mais en interprétant ainsi la prééminence de l'humanité dans la création sur un plan ontologique et non dans l'ordre historique, la théologie de Tillich nous paraît accueillante à la possibilité d'autres manifestations de « l'Être Nouveau » dans l'univers. De plus, la nature intrinsèquement universelle de la « fonction » sotériologique du Christ rend cette transposition à des êtres comparables à l'homme moins problématique.

Le débat se limite-t-il à la question des mondes multiples ? N'est-il pas plus radical ? Pour le voir, il faut présenter un débat essentiel à la tradition théologique, celui du motif de l'Incarnation.

3. Le motif de l'Incarnation

Si l'Incarnation est uniquement ordonnée au rachat du péché originel, la question se pose de savoir si des êtres intelligents qui vivent sur une autre planète

[208] *Ibid*., p. 147.

sont concernés par le péché originel. Ecartons ici d'emblée une lecture trop littérale du récit de la Genèse (Gn 3) qui historicise le péché du premier couple humain et décrit le péché originel comme un « événement primordial, un fait qui a eu lieu au commencement de l'histoire de l'homme » (CEC 390). Non seulement cette lecture heurte la théologie du péché qui récuse que la faute des parents se transmette aux enfants (Jn 9), mais elle apparaît comme incompatible avec ce que nous savons aujourd'hui de l'émergence de l'homme et de son caractère multiple et touffu[209]. L'existence d'êtres intelligents qui ne descendraient pas du couple primordial repose la question de savoir si ce péché des origines peut être compris plutôt comme un principe anthropologique extensible à toute espèce libre et intelligente[210] ou bien si l'on doit maintenir l'idée d'un « événement primordial » anthropocentrique et donc géocentrique.

Une première ligne de pensée, qui n'écarte pas le péché originel comme motif premier de l'Incarnation, mais permet de penser le salut apporté par Jésus-Christ sur un mode véritablement universel est suivie par Tillich. Il s'agit simplement d'assumer la dimension cosmique de la venue du Messie : « La fonction du porteur de l'Être Nouveau n'est pas seulement de sauver des individus et de transformer l'existence historique de l'homme mais de renouveler l'univers ». Selon Tillich, l'univers est « ouvert à de possibles manifestations divines dans d'autres lieux ou périodes de l'être »[211]. Une interprétation réductrice de la christologie existentielle de Tillich pourrait laisser croire que le rôle du Christ est limité au don de l'Être nouveau aux hommes et aux créatures capables de le recevoir. En réalité, Tillich, sans toutefois développer de manière très significative cette dimension dans son œuvre, poursuit une visée cosmique et eschatologique.

---

[209] On parle, en paléoanthropologie, de « buisson des hominidés » pour exprimer que l'apparition de l'homme n'a pas suivi un parcours linéaire et convergent comme le suggèrent certaines illustrations pédagogiques ou un singe se redresse progressivement pour ressembler finalement à l'homme moderne. Bien au contraire, les différents scénarios reconstituant l'apparition de l'homme contiennent de nombreuses branches sans suite et font même apparaître la coexistence d'espèces indépendantes d'hominidés.

[210] Ainsi, pour Origène, « l'autel était à Jérusalem mais le sang de la victime a lavé l'univers ».

[211] Paul TILLICH, *Systematic Theology*, vol. 2, ed. James Nisbet, London, 1964, p. 110-111.

Alors que pour saint Thomas, à la suite d'Augustin et d'Anselme de Cantorbéry[212], le motif principal de l'Incarnation était le péché du premier homme (*STh,* III, q. 1, a. 3), dans la christologie scotiste, la raison de l'Incarnation n'était pas seulement « l'effacement du péché mais était déjà le but de la liberté divine »[213]. L'Incarnation s'enracine dans l'acte divin de la Création et ne doit pas être considérée, dans la perspective franciscaine, comme « une sorte de seconde pensée de la part de Dieu »[214] (*a sort of afterthought on the part of God*). Le Christ n'est pas voulu par Dieu uniquement, ni même essentiellement à cause du péché. Ce changement de perspective est fondamental pour notre question car elle déplace l'Incarnation du registre juridique de la satisfaction à un registre cosmologique par nature plus universel. L'Incarnation n'est plus intrinsèquement liée à la réparation de la faute originelle mais à l'achèvement de la Création. Cette idée est antérieure à saint François d'Assise. Elle remonte à la christologie cosmique de Paul (Col 1, 13-20 ; Ep 1, 3-10. 20-23) et aux Pères grecs, depuis Irénée de Lyon[215] et Origène en passant par Maxime le Confesseur au 7ème siècle. Selon Maxime le Confesseur, l'Incarnation aurait eu lieu même sans la faute originelle dans la mesure où la fonction de l'Incarnation est tout autant la rédemption que l'achèvement du cosmos[216]. Plus près de la scolastique, Alexandre de Halès puis saint Bonaventure et enfin Duns Scot vont s'interroger sur la nature de la Trinité et la possibilité de l'Incarnation. Alexandre de Halès réalise ainsi que l'Incarnation n'est pensable que dans une perspective trinitaire de Dieu. La question sera alors de savoir si Dieu est Trinité en soi ou bien en raison de la Création ou de l'Incarnation. Une des conclusions d'Alexandre de Halès sera que Dieu n'a pas plus de raison de s'incarner qu'il n'en a de créer. En soulignant ainsi la contingence de la Création et la gratuité de l'Incarnation, une idée nouvelle se

---

[212] ANSELME DE CANTORBERY, *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, trad. René Roques, coll. « Sources Chrétiennes », vol. 91, Ed. Cerf, Paris, 1963.

[213] Karl RAHNER, « La christologie à l'intérieur d'une vision évolutive du monde », in *Science, Evolution et Pensée Chrétienne*, Ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1967, p. 121-168.

[214] Ilia DELIO, « Revisiting the Franciscan Doctrine of Christ », *Theological Studies*, vol. 64 (2003), p. 11.

[215] Irénée de LYON, *Adversus Haereses*, 5, 38, 1 (PG 7, 1105).

[216] Lars THUNBERG, *Man and the Cosmos : The Vision of St. Maximus the Confessor*, ed. St. Vladimir's Seminary, New York, 1985, p. 76-80.

cristallise au 13ème siècle avec Raymond Lulle autour du thème de l'amour comme motif premier de l'Incarnation[217].

Sans négliger le besoin de rédemption de l'humanité, Duns Scot met en avant l'intention de Dieu qui était, de toute éternité, d'élever la nature humaine au point de l'unir à la nature divine[218]. Cette intention, enracinée dans la nature de Dieu comme amour, était déjà présente au moment de la Création et se noue autour de la figure du Christ. Pour Duns Scot, la Création est, dès l'origine, ordonnée au Christ qui en occupe la place centrale. Le Christ est la figure d'accomplissement de tout être et l'Incarnation, tout comme la Création, découlent du projet d'amour de Dieu pour le monde.

Bien que saint Bonaventure semble avoir adopté dans ses premiers écrits la théorie de la satisfaction tenue par saint Anselme, il semble qu'il ait rapidement évolué sur ce point en développant à plusieurs reprises que l'Incarnation vient accomplir l'ordre créé. La vision optimiste d'une Création se déployant vers un accomplissement est, pour saint Bonaventure, indissociable de l'Incarnation puisqu'en devenant homme, Dieu achève dans sa perfection ce qu'il y a de plus abouti dans la création, la « dernière parmi les œuvres du monde ». Ce mouvement d'achèvement de la création est décrit par Bonaventure à travers la figure du cercle, figure parfaite, qui relie l'origine et la fin et exprime la perspective cosmique du mystère du Christ : « C'est pourquoi le Christ, l'homme-Dieu, est appelé l'alpha et l'oméga, le début et la fin »[219]. Cette fonction d'accomplissement de la création que saint Bonaventure attribue à l'Incarnation n'est pas exclusive de son rôle sotériologique mais ne dépend pas de lui. Comme chez Duns Scot, la Rédemption fait partie du plan divin associé à l'Incarnation mais l'intention d'origine était l'accomplissement cosmique, que la faute originelle ait eu lieu ou non. Chez saint Bonaventure, la décision divine de l'Incarnation ne saurait être contrainte par un événement extérieur[220]. L'Incarnation a été voulue par Dieu dès l'origine, pour parachever la création et accomplir une vaste œuvre d'amour dont

[217] Voir Robert NORTH, « The Scotist Cosmic Christ », in *De Doctrina Ioannis Duns Scoti*, Ed. Ercolano, Rome, 1968, p. 197, n. 90.

[218] Mary Beth INGHAM, « John Duns Scotus : An Integrated Vision », dans Kenan B. OSBORNE, *The History of Franciscan Theology*, Ed. Franciscan Institute, New York, 1994, p. 222.

[219] Saint BONAVENTURE, *Sermon II sur la Nativité du Seigneur*, IX, 107.

[220] Saint BONAVENTURE, *Sentences* III, d. 1, a. 2, q. 2, ad. 2.

la venue du Christ constitue le deuxième acte. Selon Zachary Hayes, commentant saint Bonaventure, « l'Incarnation contient sa propre raison, sa dimension sotériologique apparaît comme une *ratio inducens* »[221]. Cela signifie que la Rédemption, si elle n'est pas la visée première, n'est pas non plus simplement une fonction surajoutée. La fonction sotériologique de l'Incarnation est en pleine résonance avec sa fonction d'achèvement du monde : mal physique et mal moral sont également visés par l'Incarnation, même si le pardon des péchés associé à l'Incarnation-Rédemption est décrit par saint Bonaventure comme une « raison induite ».

La rapide évocation de ce débat traditionnel entre écoles théologiques classiques demande à être complétée par la prise en compte des éléments fondateurs de la modernité, notamment la théorie de l'évolution et l'hominisation.

4. Le Christ « universalisé » de Teilhard

Il n'est pas sans intérêt pour notre question qu'un autre géant de la théologie contemporaine, le P. Pierre Teilhard de Chardin, dont la théologie nord-américaine redécouvre aujourd'hui la saveur, ait recours à la même notion de transhistoricité que Tillich, en empruntant toutefois des chemins différents. La mise en parallèle de Tillich et de Teilhard nous permet de bien situer les débats de la théologie naturelle contemporaine au carrefour de l'approche systématique de Tillich et de l'optimisme teilhardien. Nous faisons ici l'hypothèse que le monde universitaire anglo-saxon, marqué par la Réforme et attentif à l'ouverture scientifique de Teilhard, dépend beaucoup de cette double lecture.

4.1 La souffrance du monde en évolution

A partir de présupposés théologiques différents, Teilhard remarque que « jusqu'ici ces trois mystères fondamentaux de la foi chrétienne [Création,

[221] Zachary HAYES, *The Hidden Center : Spirituality and Speculative Christology in St. Bonaventure*, Ed. Franciscan Institute, New York, 1992, p. 190.

Incarnation, Rédemption], indissolublement liés *en fait* dans l'histoire du Monde, restaient *en droit* indépendants l'un de l'autre pour la raison. Dieu pouvait, semble-t-il, sans restriction d'aucune sorte, se passer de l'Univers. Il pouvait créer sans s'incarner. L'Incarnation à son tour pouvait n'être pas laborieuse ni souffrante »[222]. Dans la perspective nouvelle d'un monde en évolution, l'acte créateur, tout en disant une distance entre Dieu et son œuvre, exprime déjà quelque chose du mystère de l'Incarnation. Face à un monde « se faisant », le Dieu créateur n'intervient plus comme l'étincelle initiale mais comme la cause permanente d'un monde en devenir. La distance entre Création et Incarnation tend donc à se réduire de sorte que les deux mystères participent d'un même mouvement et d'une même dialectique d'union et de distanciation.

Pour Teilhard, ce mouvement ne se limite pas au passé et au présent du monde mais embrasse naturellement l'avenir du monde et sa Rédemption. En effet, « "s'incarner", n'est-ce pas *ipso facto* participer aux souffrances et aux maux inhérents au Multiple en voie de pénible rassemblement ? »[223]. Le lien entre Création et Incarnation se prolonge ici par la Rédemption du monde, ou plutôt ce que Teilhard appelle la « Plérômisation ». S'incarner c'est déjà se livrer au multiple et au contingent, c'est déjà s'unir à la finitude et à l'inachevé, c'est donc déjà assumer la part de souffrance que porte en lui un monde en évolution pour le conduire à son accomplissement, ou à sa « plérômisation ».

Cette compréhension de la Rédemption comme récapitulation des souffrances de l'histoire et non pas seulement comme démarche expiatoire du péché du monde est très actuelle. L'interprétation contemporaine de la Croix comme centre de l'histoire y fait ainsi souvent allusion : « Bien avant l'arrivée des humains, le chemin de la nature était déjà une *via dolorosa*. En ce sens, l'aura de la Croix se rétro-projette à travers l'ensemble de l'histoire du monde et dessine à jamais les contours du futur »[224].

En affirmant que l'Incarnation pouvait ne pas être « laborieuse ni souffrante », Teilhard se démarque résolument d'une vision expiatoire de

---

[222] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Christianisme et Evolution » dans *Comment je crois, Œuvres*, t. X, Ed. Seuil, Paris, 1969, p. 212.

[223] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Ibid*., p. 213.

[224] Holmes ROLSTON, « Kenosis and Nature » dans John POLKINGHORNE, *The Work of Love : Creation as Kenosis*, Ed. Erdmans, Grand Rapids, 2001, p. 59-61.

l'Incarnation, justifiée par la théorie augustinienne du péché originel. D'après le seul principe fondamental de l'universalité absolue du Christ, Teilhard écarte l'idée que le péché originel soit pensé « comme un accident survenu, vers la fin du Tertiaire, en un coin de la planète Terre »[225]. Si tel était le cas, en effet, « le pouvoir christique ne dépasserait pas (…) un court et mince fuseau d'Univers autour de nous »[226]. En effet, dès que la vie apparaît dans l'histoire du monde, elle comporte la présence de la douleur et de la mort. Pour Teilhard, « souffrance physique et fautes morales s'introduisent *inévitablement* dans le Monde, non pas en vertu de quelque déficience de l'acte créateur, mais par structure même de l'être participé »[227]. Nous reviendrons dans la quatrième partie sur la délicate question du péché originel. Il suffit ici de souligner la dimension transhistorique que Teilhard accorde aux grandes étapes de l'histoire du salut.

---

[225] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Réflexions sur le péché originel » [1947] dans *Comment je crois, Œuvres*, t. X, Ed. Seuil, Paris, 1969, p. 222.

[226] *Ibid*., p. 223. L'expression « mince fuseau » évoque le schéma tracé à partir de la théorie de la relativité illustrant le cône d'influence dans l'espace-temps. Cette limitation de l'influence du Christ – appelée « christique » ou milieu divin par Teilhard – contredit l'affirmation paulinienne d'une action universelle du Christ désigné comme celui « en qui tout subsiste » (Col, 1, 18). Ainsi, la notion de péché originel est vue « non plus comme un fait isolé, mais comme une condition générale affectant la totalité de l'Histoire » (*Ibid*., p. 223). Teilhard écarte ainsi la vision naïve des fondamentalistes pour considérer deux approches transhistoriques du péché originel : l'une fondée sur la cosmogénèse alexandrine, l'autre fondée sur la cosmogénèse « moderne ». S'agissant du schéma alexandrin, tout commence par la création instantanée et pré-cosmique d'un premier Adam. Cette création est aussitôt suivie par la désobéissance et la chute dans ce que Teilhard appelle le « Multiple ». Vient alors la « remontée rédemptrice » vers le deuxième Adam, c'est la phase cosmique et historique qui conduit à l'accomplissement universel de la création dans le Christ. Tout en reconnaissant que cette transposition atemporelle et universelle de la doctrine du péché originel est « valable », Teilhard ne s'en satisfait pas en raison non seulement du caractère « extra-cosmique » du drame originel, mais aussi parce qu'il est désormais impossible dans une description évolutive du monde, de proroger l'idée d'une création instantanée de « l'Humanité » - même si le mot « Humanité » peut être entendu ici en un sens plus large que l'espèce humaine terrestre. Dans le schéma de la cosmogénèse moderne, le « Multiple » n'apparaît plus comme le résultat d'un monde cassé, recueillant « les débris d'un être pulvérisé » (*Ibid*., p. 227). Il n'est pas marqué dès l'origine par une faute pré-cosmique qui le rendrait, dès le commencement, « directement peccamineux » comme dans le schéma alexandrin.

[227] *Ibid*., p. 228.

Dans le schéma teilhardien, Création, Incarnation et Rédemption retrouvent une certaine unité et apparaissent bien comme « les trois faces complémentaires d'un seul et même processus »[228].

4.2 La multiplicité des mondes habités comme corrélat de l'évolution

Se saisissant du problème de la pluralité des mondes habités dans un écrit daté de juin 1953 et intitulé « Une suite au problème des origines humaines. La multiplicité des mondes habités »[229], Teilhard commence par réévaluer les enjeux théologiques véritables de la question. Celle-ci est d'emblée considérée comme une « suite » du problème de l'origine humaine et non comme une interrogation gratuite. Il est intéressant de voir avec quelle clairvoyance Teilhard a saisi ce qu'il appelle la « puissance explosive » de la question de la contingence de l'émergence de l'homme. L'hypothèse de la pluralité des mondes habités ne se présente pas comme un pur exercice de pensée, une spéculation arbitraire dont la fonction serait, tout au plus, d'éprouver la robustesse de la théologie traditionnelle. Elle apparaît comme une conséquence directe du caractère contingent de l'évolution du vivant et résulte de la conjonction de trois propositions, « chacune solidement admise à l'état isolé » :

1. « Abandonnée à elle-même, sous jeu de chance, la Matière tend naturellement à se grouper en molécules aussi grosses que possible. Et la Vie se place, expérimentalement, en prolongement naturel et normal de ce processus de « moléculisation » ». On note ici la force de l'expression « abandonnée à elle-même, sous jeu de chance » qui introduit dans le processus même de complexification de la matière organique la place du hasard et l'absence d'intervention surnaturelle. Il convient également d'être attentif à la vision expérimentale adoptée ici. C'est du point de vue expérimental

[228] *Ibid*., p. 229.

[229] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « La Multiplicité des Mondes Habités » dans *Comment je crois, Œuvres*, t. X, Ed. Seuil, Paris, 1969, p. 275-291.

(« expérimentalement ») que la vie se manifeste comme le prolongement naturel de la complexification de la matière. Il n'est pas dit ici que ce mouvement de complexification n'obéisse pas à d'autres tensions intimes mais que si l'on s'en tient au point de vue biologie moléculaire expérimentale, la vie semble bien être le « prolongement naturel et normal » de cette complexification physico-chimique.

2. « Une fois émergée de l'Inorganique, la Vie continue naturellement, et d'un double mouvement conjugué, à se complexifier extérieurement et à se « conscientiser » intérieurement ; et ceci jusqu'à émergence psychologique de la Réflexion ». Dans la même perspective, Teilhard décrit ici le passage entre vie organique élémentaire et émergence de la pensée. Ce passage est corrélatif et indissociable de l'émergence des êtres vivants complexes. Rien n'est précisé ici sur la cause profonde de cette complexification biologique. Et c'est de nouveau du point de vue expérimental que cette transformation apparaît comme « naturelle ».

3. « Il y a dans l'Univers des millions de galaxies, en chacune desquelles la Matière a la même composition générale, et subit essentiellement la même évolution qu'à l'intérieur de notre Voie Lactée ». Cette troisième proposition est tirée de la physique de l'univers et de la cosmologie. Le concept scientifique d'univers, tel qu'il se dégage de l'observation de la science contemporaine, est en effet une réalité unifiée, soumise à des lois physiques communes d'une part, et composé d'éléments de même nature que ceux que nous pouvons observer autour de nous d'autre part. Ces deux caractéristiques de l'univers standard décrit par la science se conjuguent avec le fait que les lieux d'hébergement possibles de la vie paraissent innombrables en considération de l'immensité du cosmos.

Il résulte de la conjonction de ces trois propositions que pour Teilhard, l'univers fourmille littéralement d' « astres pensants »[230]. Même si cette conviction peut paraître plutôt insolite par rapport la vision teilhardienne d'un univers

[230] *Ibid*., p. 277.

« convergent », elle ne semble pas incompatible avec la théorie du point Oméga. Seule change la taille du mouvement de convergence de l'univers, mouvement élargi aux autres planètes abritant la vie. Teilhard n'ignorait pas en effet que le mouvement de complexification du vivant faisait déjà apparaître, sur cette Terre, un foisonnement considérable de branches mortes et de ramifications sans suite viable. L'émergence de l'homme n'est pas conçue par Teilhard comme une complexification en entonnoir. La notion de « convergence » a, chez Teilhard, une signification beaucoup plus verticale qu'horizontale, plus temporelle que spatiale.

4.3 Critique du « monogéisme »

Une idée tout à fait remarquable est proposée ici par Teilhard. Il s'agit de mettre en parallèle le monogénisme (l'unicité d'un premier couple humain) et le « mono-géisme » (l'unicité d'un monde habité) : « L'idée d'une seule planète hominisée au sein de l'Univers nous est déjà devenue en fait (…) presque aussi impensable que celle d'un Homme apparu sans relations génétiques avec le reste des animaux de la Terre »[231]. Ainsi, de même qu'il paraît désormais impossible de décrire l'apparition de l'homme selon la théorie du monogénisme, il est devenu « impensable » d'imaginer l'émergence de la vie intelligente en un point singulier de l'univers. Le parallèle entre critique du monogénisme et critique du « monogéisme » tient au statut du hasard dans l'émergence de l'hominisation. De même que l'apparition de l'homme semble résulter de la conjonction d'un foisonnement extrêmement complexe et apparemment désordonné d'espèces d'hominidés et de la sélection naturelle, de même, le foisonnement des planètes dans l'univers et le caractère universel des lois physiques plaide en faveur d'un foisonnement des lieux d'hébergement de la vie. On voit mal en effet comment justifier le statut singulier qu'aurait la Terre vis-à-vis des autres planètes dès lors que l'on concevrait l'apparition de l'homme comme le fruit d'un processus multiple et foisonnant.

Face au problème posé par la conjonction des trois propositions initiales, Teilhard examine trois « voies d'évasion » :

[231] *Ibid*., p. 278.

1. « Décider que, seule entre toutes les planètes habitées, la Terre a connu le Péché Originel, et a eu besoin d'être "rachetée" »[232]. Cette première voie est, selon Teilhard, « absurde » au motif que la mort, censée être la conséquence du péché originel, est une donnée aussi universelle que la vie. On peut être surpris de l'argument avancé ici par Teilhard dans la mesure où l'idée selon laquelle la mort biologique serait la conséquence du péché originel apparaît pour le moins litigieuse aujourd'hui[233]. L'argument invoqué par Teilhard ne paraît déjà pas pouvoir s'appliquer dans le cadre du monogéisme et l'on ne voit pas comment l'invoquer alors dans le cas d'une pluralité de mondes habités[234].

2. « Dans l'hypothèse d'un Péché Originel universel, imaginer que l'Incarnation s'est opérée sur la Terre seule, les autres « Humanités » en étant du reste, par quelque moyen, dûment « avisées » (! ?) »[235]. Teilhard qualifie cette seconde voie d'évasion de « ridicule » eu égard à l'immensité de l'univers et au nombre d'astres à informer. Cette seconde voie, résumée comme une « noosphère humaine Christifiée qui peu à peu s'étendrait sur le Monde », est, selon Teilhard, « contre les faits : des millions de galaxies déjà existantes, déjà éteintes, à des distances inattingibles : même électro-magnétiquement, leur distance dépasse la Vie de l'Humanité ! »[236]. Au-delà de la difficulté pratique de faire « rayonner » l'Incarnation au-delà d'un périmètre minuscule autour de la Terre, s'ajoute la difficulté de faire communier existentiellement la multitude des êtres rationnels en l'absence de rencontre physique[237].

---

[232] *Ibid*., p. 278.

[233] La mort étant un phénomène naturel intrinsèque à l'apparition de la vie et bien antérieur à l'émergence de l'homme : la mort apparaît parce que la survie de l'espèce l'exige.

[234] En revanche, l'idée d'une dimension historique – et donc géocentrique – du péché originel pose de délicats problèmes vis-à-vis précisément de son lien avec le monogénisme et l'on peut se demander pourquoi Teilhard n'a pas pensé tout simplement à cet argument pourtant invoqué quelques lignes auparavant.

[235] Les points d'exclamation et d'interrogation sont de Teilhard dans le texte.

[236] *Ibid*., p. 281-282.

[237] Une note intéressante de l'éditeur développe cependant un argumentaire en faveur de cette seconde voie : « Pour que l'œuvre de divinisation du Christ s'étende universellement, il suffit que, sur chaque planète pensante, Dieu ait suscité et suscite jusqu'à la fin, des prophètes et des prêtres à

3. « Jouant sur la chance, très sérieuse, que, entre Terre et autres astres pensants, aucune liaison ne s'amorcera jamais de façon expérimentale directe, maintenir, contre toute probabilité, que seule dans l'Univers la Terre est habitée ; c'est-à-dire s'enraciner dans l'affirmation têtue que "le problème n'existe pas" »[238]. Selon Teilhard, cette dernière voie d'évasion est « humiliante », « dans la mesure où l'Eglise donnerait l'impression de sauver le dogme en se réfugiant dans l'Invérifiable ». On peut ajouter que cette troisième option est la plus paresseuse au plan de la recherche théologique en plus d'être la moins sérieuse sur le plan scientifique.

4.4 Le Christ « universalisé »

Face à ces trois échappatoires, Teilhard propose l'idée d'un « Christ universalisé dans son opération, en vertu et par vertu de sa résurrection ». Un Christ conçu comme « celui qui centre, et en qui se centre, l'Univers tout entier ». Le « Christ universalisé » dont il est question ici doit être compris comme le Christ sous l'angle de sa nature cosmique – ce que Teilhard appelle par ailleurs le Christ en sa « 3ème nature ». Pour bien saisir de quoi il s'agit, il faut se référer à un passage de « Christianisme et Evolution » qui précise cette notion de troisième nature du Christ. En effet, « Jusqu'ici, explicitement, la pensée des fidèles ne distinguait guère, en pratique, que deux aspects du Christ : l'Homme-Jésus et le Verbe-Dieu. Or il est évident qu'une troisième face du complexe théandrique demeurait dans l'ombre (…) Celui en qui tout a été créé, – Celui « *in quo omnia constant* » [en qui tout subsiste, Co 1, 16], (…) le Christ de l'Eucharistie et de la Parousie, le Christ

qui serait révélée la connaissance et communiquée la grâce de l'Incarnation rédemptrice. De même que Melchisédech, prêtre surgi hors de la tribu directement élue, ils [les prophètes et les prêtres des autres mondes] ont participé ou participeront, dans le déroulement de l'Espace-Temps, au Sacerdoce du Verbe incarné recevant pouvoir de célébrer son sacrifice (...) soit en préfiguration, comme, sur Terre, avant l'Incarnation, soit en continuation de la Cène » (p. 281-282, note 3).

[238] *Ibid*., p. 279.

consommateur et cosmique de saint Paul »[239]. Cette dimension cosmique du Christ « en qui tout a été créé » est centrale dans la christologie teilhardienne et constitue la solution que Teilhard propose au problème de la multiplicité des mondes habités. Ce Christ-là, ou plutôt cette troisième nature du Christ, est en même temps la dimension eschatologique et eucharistique du Christ. Elle est donc de plein droit universelle et cosmique puisque le Christ de la Parousie tout comme le Christ de l'Eucharistie manifestent le mystère du Christ comme pivot de l'histoire et centre de l'univers. Dès lors, la multiplicité des mondes peut être considérée comme « renforçant et glorifiant la même unité qu'auparavant »[240]. Ainsi replacé au centre de l'histoire, le mystère du Christ, en tant qu'accomplissement ontologique du monde, embrasse tous les vivants sans distinction : « Qu'importent pour notre foi et notre espérance les affolantes immensités du ciel, si les êtres sans nombre qui remplissent les sphères idéales baignent tous, par leur centre, dans une infinité commune ? »[241]. Ainsi est rétablie, selon Teilhard, la portée cosmique de Jésus-Christ. Le caractère « centré » de l'univers ne doit plus être confondu avec un quelconque « géocentrisme ». L'infinité commune dans laquelle tous les êtres sont convoqués fait écho à la parole de Jésus rapportée dans l'évangile de Jean : « J'ai encore d'autres brebis qui ne sont pas de cet enclos ; celles-là aussi, il faut que je les mène ; elles écouteront ma voix ; et il y aura un seul troupeau, un seul pasteur » (Jn 10, 16).

Et cependant, on peut se demander si cette amplification de la nature universelle et cosmique du Christ ne risque pas de dissoudre le mystère du Christ historique en un principe général et désincarné. Teilhard était conscient de cela et craignait ainsi de « volatiliser dans le cosmique l'humaine réalité de Jésus »[242].

---

[239] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Christianisme et Evolution » dans *Comment je crois, Œuvres*, t. X, Ed. Seuil, Paris, 1969, p. 209-210.

[240] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « La Multiplicité des Mondes Habités » dans *Comment je crois*, Œuvres, t. X, Ed. Seuil, Paris, 1969, p. 281.

[241] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Christologie et Evolution » dans *Comment je crois, Œuvres*, t. X, Ed. Seuil, Paris, 1969, p. 106.

[242] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Christianisme et Evolution » dans *Comment je crois, Œuvres*, t. X, Ed. Seuil, Paris, 1969, p. 211.

Conclusion

Au terme de cette lecture théologique de deux auteurs qui fondent aujourd'hui les développements christologiques de la théologie naturelle, il apparaît que notre recherche doit tenir ensemble les dimensions historiques et transhistoriques du Christ, c'est-à-dire d'assumer le caractère local et historique de Jésus-Christ, tout en confessant son importance pour l'univers. D'aucuns pourraient nous reprocher de mésestimer l'importance de la singularité de la vie concrète de Jésus de Nazareth. Nous pouvons leur rétorquer que le souci d'universalité qui habite notre confession de foi croise la remarque de Paul répondant aux judaïsants. Ceux-ci, arguant de leur fidélité au judaïsme, se prévalaient d'avoir connu le Christ « selon la chair » (2 Co 5, 16). Désormais, la foi au Christ, Seigneur de gloire, réclame une autre démarche. La prise au sérieux de la dimension universelle du salut manifesté en Jésus-Christ exige que la rencontre existentielle avec le Christ puisse avoir lieu dans un contexte culturel privé de tout lien avec l'environnement culturel de la Terre.

La relecture critique par Thomas O'Meara et Marie George de la position thomiste vis-à-vis de la vie extraterrestre a permis de comprendre tout à la fois la richesse d'une vision optimiste de l'acte créateur de celui qui est acte pur et fontaine inépuisable mais aussi de mesurer l'embarras théologique suscité par l'hypothèse d'une vie extraterrestre intelligente dans le système thomiste qui reste marqué par une vision fixiste de l'univers. Et cependant, le génie de saint Thomas se donne à voir dans l'audace d'une ouverture à de possibles incarnations multiples du Verbe. La proposition tillichienne procède d'un examen sévère de la définition de Chalcédoine et assume que c'est à ce seul prix qu'un approfondissement existentiel de la christologie est possible. Le caractère archétypal de l'Etre Nouveau fournit le cadre conceptuel pour penser le Christ cosmique à la manière de la théologie naturelle. Nous verrons, dans les troisième et quatrième parties de ce travail, que ce cadre, séduisant sur le plan ontologique pour élargir la figure du Christ au-delà des frontières de l'humain, est défaillant selon nous sur le plan de l'histoire et de l'eschatologie.

La question extraterrestre repose à nouveaux frais la question du motif de l'Incarnation qui constitue le pivot conceptuel du débat entre Tillich et Teilhard de

Chardin, qui se sont saisis tous deux de la question. Les deux approches, une fois confrontées, font apparaître d'intéressantes convergences de points de vue sur le caractère transhistorique de la figure du Christ ainsi que d'importantes complémentarités. La théologie naturelle contemporaine a ainsi bénéficié largement du travail visionnaire de ces deux éminentes figures et les débats plus récents de la question dans le monde anglophone ne sauraient se comprendre sans cette double référence à leurs travaux.

Nous avons vu également comment une question qui relève beaucoup de la spéculation conduit aux questions centrales de la théologie chrétienne. La théologie naturelle n'est pas un artifice intellectuel. Elle est impliquée dans le plus humble des travaux scientifiques car les concepts opératoires de la science ont des fondements métaphysiques. Il serait vain d'ignorer que la théologie chrétienne quand elle se veut catholique, c'est-à-dire universelle, est concernée par cette dimension métaphysique des sciences de la nature. C'est ce qu'explore le chapitre suivant.

Chapitre 5

Pluralité des mondes habités : d'autres christs que Jésus ?

INTRODUCTION **145**

1. CHRISTOCENTRISME ET GEOCENTRISME **146**

1.1 DIEU SE REVELE DANS LE SINGULIER 146
1.2 PARTICULARISME ET UNIVERSALISME DANS L'EGLISE PRIMITIVE 147
1.3 L'UNIVERSALITE DU CHRISTIANISME ET LE PARADIGME DE LA CRECHE 149
1.4 LE SENS CHRETIEN DE L'ELECTION CHEZ JOHN HAUGHT 152

2. LA QUESTION DES INCARNATIONS MULTIPLES CHEZ KARL RAHNER **154**

2.1 L'ANGEOLOGIE COMME PARADIGME 155
2.2 LE SCANDALE DE « L'ACCES RESTREINT » 156
2.3 PENSER D'AUTRES INCARNATIONS ? 157

3. LA POSITION DE QUELQUES AUTEURS DE LA THEOLOGIE NATURELLE **159**

3.1 SINGULARITE DE L'INCARNATION 160
3.2 COYNE : « LA REVELATION EST RESILIENTE » 162
3.3 LA POSITION DES THEOLOGIENS DU *PROCESS* 164
3.4 LA « CHRISTOPHANIE COSMIQUE » DE RAIMON PANIKKAR 165
3.5 UNICITE DU VERBE, UNICITE DU CHRIST 166

CONCLUSION **168**

Introduction

Refusant de faire chorus avec les rationalistes et les anti-chrétiens qui pourfendent les énoncés christologiques traditionnels, réputés coupables de géocentrisme, nous poursuivons l'examen des débats contemporains de la question extraterrestre dans le but d'en ressaisir deux points d'appui qui concernent la christologie. Le premier point est la tension entre particularisme et universalisme. Notre conviction est que cette tension, loin d'être accidentelle dans l'élaboration du christianisme, est au contraire constitutive de sa nature, comme le montre la lecture de saint Paul. Le second point d'appui est le débat à propos de l'unicité de l'Incarnation et de l'unicité de la personne du Fils. Le fait que plusieurs auteurs contemporains envisagent une multiplicité d'incarnations nous a déjà conduit à relever comment certains auteurs distinguent entre le Christ et Jésus. Cette distinction reste-elle compatible avec le kérygme chrétien qui confesse que « Jésus-Christ est Seigneur » ?

Cette question n'est pas limitée à notre sujet. En effet, le problème de la pluralité des « christs » qui habite la théologie nord-américaine, tant à propos des univers multiples (voir plus loin, chap. 8, §3.6) que du dialogue inter-religieux, reprend dans un autre domaine les questions traditionnelles posées à propos du messianisme. La notion de Messie (*christos*) reçoit dans l'histoire du judaïsme de très nombreuses interprétations. Les débats actuels autour de la « Terre Sainte » ou de la « Terre Promise » sont liés à une certaine conception du rôle et de la personnalité du Messie. La référence à la promesse faite à Abraham, à Jacob et surtout à David et à sa descendance, ne cesse d'interroger la conscience religieuse des trois grands monothéismes. Notre souci d'instaurer une christologie en lien avec les connaissances scientifiques ne peut éviter de croiser différentes compréhensions de la dimension cosmique de l'Incarnation du Logos. Celles-ci ne sont pas triées en fonction d'un principe extérieur, mais en vertu de leur aptitude à rendre raison de ce qui est connu de la réalité observable. Notre cheminement est donc accompagné par diverses figures du Christ et s'accorde avec l'usage du pluriel. Mais cette multiplicité n'est pas une caution pour le relativisme, elle est exigence de clarté.

1. Christocentrisme et géocentrisme

Si le Christ est le centre de l'histoire, si la venue du Fils de Dieu sur la Terre n'est pas une simple allégorie du Dieu-Emmanuel, mais la véritable implication personnelle de Dieu dans l'histoire de la civilisation humaine, alors la christologie est nécessairement géocentrique. Cette affirmation empêche-t-elle de contester le statut particulier de la Terre comme « centre théologique » de l'univers ? Nous examinons ici les arguments en faveur d'une christologie à la fois ouverte à l'universel et respectueuse du caractère singulier de la Révélation chrétienne. Cette étude adoptera comme point de départ, la question de la tension entre particularisme et universalisme de la mission, tension particulièrement vive dans l'évangile de Matthieu.

1.1 Dieu se révèle dans le singulier

Toutes les religions révélées doivent faire face à la question du particularisme. Une sacralisation excessive du Livre et de la Tradition dans laquelle une religion s'est développée, risque de rendre problématique l'extension de cette religion aux autres cultures. Et cependant, les religions révélées s'accordent toutes sur le fait que Dieu se révèle dans le particulier. Dieu s'approche d'un peuple ou d'un homme particulier, il n'aime pas les hommes « en général ». L'universel, le transcendant, le transculturel se donnent à contempler dans l'histoire d'une rencontre singulière et circonstanciée. En cela, les récits fondateurs de l'histoire du peuple hébreu rejoignent le point de vue d'autres mythes d'origine.

La Bible témoigne toutefois d'une interrogation très précoce sur ce mystère de la rencontre singulière entre le Dieu unique et un peuple choisi. Les grands récits fondateurs comme le récit du déluge et celui de l'élection d'Abraham apparaissent comme significatifs de cette interrogation. Face à la multiplicité des populations, Dieu décide de renouer avec la rencontre. Cette décision se décline en deux épisodes pratiquement successifs dans le récit biblique : le récit du déluge et le récit de la rencontre avec Abraham. Dans l'annonce du déluge, seul un homme a

été mis au courant. C'est Noé qui, face à l'incapacité des hommes à entendre son appel, entreprend la construction de l'arche et y embarque tous les animaux de la création. Le contraste est saisissant entre le petit nombre d'élus sauvés des eaux et la multiplicité des espèces vivantes. Ce contraste est précisément celui qui oppose le caractère universel de l'espèce et le caractère singulier de l'individu. L'insistance est placée sur la singularité d'un couple représentatif d'une espèce, mais le récit vise la totalité des espèces vivantes. L'épisode dramatique du déluge illustre parfaitement la tension entre particularisme et universalisme et présente cette tension comme significative de la manière dont Dieu s'adresse à ses créatures. Aussitôt après le déluge, comme le remarque le philosophe américain Ernan McMullin, alors que la Terre se repeuple et que les nations prospèrent de nouveau, le récit se restreint brutalement sur la figure d'Abraham, selon le thème de l'élection[243]. Désormais, les individus ne sont plus choisis en raison seulement de l'espèce qu'ils représentent. Ils sont l'objet d'une attention particulière et personnelle de la part de Dieu. Cette attention ne peut se dire d'une meilleure façon qu'en proposant ce récit de la bénédiction d'Abraham. Si ce récit ne revêtait aucun caractère universel, cette histoire ne concernerait qu'une lignée humaine particulière sans rapport avec ce que vivent les autres hommes. Or la présence de symboles cosmiques dans le récit, tels que les astres du ciel, atteste cette conviction biblique fondamentale : Dieu s'adresse à nous dans le particulier d'une rencontre, alors même que son message est d'ordre universel.

1.2 Particularisme et universalisme dans l'Eglise primitive

D'abord spécialement attentive au peuple de l'Alliance, la prédication du Christ a rapidement acquis une ambition internationale et même universelle. La question du caractère « catholique » de la mission chrétienne pose, sous un certain angle, un problème analogue à celui de la pluralité des mondes. Si Dieu se fait proche dans la singularité de la rencontre, la mission qu'il confie à l'homme est de

[243] Cf. Ernan MCMULLIN, « Life and intelligence far from Earth : formulating theological issues », in *Many Worlds, The new universe, extraterrestrial life and the theological implications*, Ed. Steven Dick, Templeton Foundation Press, Philadelphia and London, 2000, p. 151-175. Ici, p. 160.

porter la Bonne Nouvelle au monde entier, par-delà les obstacles naturels. Cette tension entre particularisme historique de la jeune église judéo-chrétienne et perspective universaliste de la mission postpascale est particulièrement perceptible chez Matthieu[244]. Ceci apparaît à la lecture narrative de Matthieu, elle montre comment cette tension a structuré de l'intérieur la jeune Eglise primitive[245]. Nous en concluons que si la question de l'écart entre particularisme et universalisme s'est posée très tôt dans l'histoire de l'Eglise, c'est qu'elle est constitutive du christianisme. Elle se rapporte à la façon dont l'Eglise missionnaire se conçoit comme porteuse de la Bonne Nouvelle, non selon un modèle centrifuge et divergent dans lequel les hérauts de l'Evangile étendraient à partir du centre le territoire de l'Eglise, mais sous le mode du décentrement de soi et de la convergence. Il n'y a plus tant un centre à partir duquel se déploieraient les missionnaires pour évangéliser, mais un Centre vers lequel convergent les convertis où qu'ils soient dispersés dans l'immensité du cosmos[246]. Cette idée très teilhardienne de convergence vers le Christ et de décentrement de soi pour laisser place au Christ de l'Univers permet de résoudre l'apparente tension qui a façonné les premières communautés judéo-chrétiennes. Elle permet également de fonder la dimension universelle du christianisme en opérant un renversement « copernicien » dans la perspective missionnaire. Ce renversement est constitutif de l'Eglise dans le sens où les chrétiens ne sont pas censés repasser à Jérusalem pour s'authentifier comme chrétiens. Le disciple du Christ n'est pas celui qui revient avec nostalgie au moment initial du christianisme, il s'en éloigne pour laisser le Christ agir en lui. C'est ce qu'a fait Paul par rapport au pharisianisme et

[244] J.-C. INGELAERE, « Universalisme et particularisme dans l'évangile de Matthieu, Matthieu et le judaïsme », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, vol. 75, n. 1, (1995), p. 45-59 ; E. CUVILLIER, « Particularisme et universalisme chez Matthieu : quelques hypothèses à l'épreuve du texte », *Biblica*, vol. 78, n. 4, (1997), p. 481-502.

[245] Voir annexe B.

[246] Cette question est éclairée par la manière dont saint Luc a rédigé ses deux livres. Le premier est unifié par la montée de Jésus à Jérusalem. Le second commence à Jérusalem pour s'achever aux confins du monde (au sens judéocentrique). Jérusalem perd ainsi sa place de centre du monde comme le voudraient nombre de textes prophétiques. La raison est théologique : le centre n'est pas un lieu mais le Christ ressuscité lui-même, tête du corps selon la théologie de Paul. La dimension universelle du christianisme est fondée sur ce renversement territorial qui est une *convergence* en même temps qu'une *diaspora*.

plus encore par rapport au « Christ selon la chair ». Ce décentrement primordial ne nie pas la singularité de Jésus Christ. Il affirme l'universalité de sa Seigneurie et l'immanence de Dieu au monde. Ce motif du décentrement peut être considéré non seulement au plan spirituel mais aussi à propos de la totalité du mystère du salut. Il permet une vision moins géocentrique et plus christocentrée du christianisme et fonde ainsi une compréhension authentiquement universelle de la Bonne Nouvelle.

1.3 L'universalité du christianisme et le paradigme de la crèche

Il existe donc dans le christianisme des éléments à la fois universels et particuliers. Le géocentrisme du christianisme est simplement dû à l'événement prodigieux que constitue pour l'humanité la vie de Jésus de Nazareth. Il n'apparaît pas comme une contradiction avec la dimension universelle du salut au point que certains auteurs soulignent volontiers les deux dimensions dans une perspective que l'on pourrait qualifier de « ptoléméenne » ou d'anticopernicienne. Soucieux de promouvoir une interprétation stricte de la primauté de Jésus, un certain nombre de théologiens ont développé une christologie dans laquelle la Croix constitue un événement tellement central dans l'histoire de l'univers, que « les galaxies les plus lointaines sont des poussières qui gravitent autour de la croix »[247]. En interprétant ainsi le Golgotha, la planète Terre leur apparaît comme le centre théologique de l'univers. Et puisque c'est sur cette Terre, planète insignifiante dans la constellation des astres, que le Fils de Dieu a choisi de se faire homme, notre planète devient l'élue parmi l'immensité du monde. Assumer cela, c'est promouvoir le concept de « petite Terre », une jeune planète de la Voie Lactée parmi tant d'autres, devenue l'objet de l'attention du cosmos tout entier et le pivot de l'espace-temps. Ce concept de « petite Terre » se présente comme le symbole cosmologique et le prolongement de la crèche de Bethléem où convergent les mages, émissaires des peuples qui sont au-delà du monde connu. De même que Jésus de Nazareth naît au milieu de nulle part, à distance des principales capitales de l'empire romain, de même, « le Logos éternel de Dieu qui dirige les milliards de galaxies est devenu un être humain sur cette petite planète qui est un grain de

[247] Olivier CLEMENT, *Le Christ, Terre des vivants*, Ed. Abbaye de Bellefontaine, 1997, p. 87-88.

poussière dans l'univers »[248]. L'idée théologique sous-jacente est que Dieu vient délibérément vers le faible, pas vers le puissant, il s'approche des banlieues, pas du centre des capitales, il choisit une petite planète sans relief particulier, pas un carrefour de galaxies. Cet apparent mépris du lieu central exprime quelque chose de l'idée d'immanence du Dieu de Jésus-Christ. De manière symptomatique, le christianisme n'a pas prospéré sur l'idée que le lieu de naissance de son fondateur représentait un centre névralgique du culte chrétien. La raison est théologique : le Christ est vivant. Il n'y avait donc pas de nécessité urgente à vénérer un lieu de sépulture, un mausolée ou un linceul[249]. Cette non-pertinence d'un centre théologique de l'univers croise l'idée, reçue de la cosmologie contemporaine, selon laquelle l'univers n'est pas physiquement centré en un lieu[250].

Cette idée théologique que Dieu se rend présent dans le singulier et l'insignifiant doit cependant être assumée jusqu'au bout. En effet, si le petit hameau de Bethléem s'était transformé rapidement en vaste métropole avec basilique, gare routière et « hub » international, on risquait de perdre de vue le caractère secondaire du lieu. Donner trop d'importance au lieu de culte constitue un danger dont Jésus lui-même se méfie (Jn 4, 20-23).

Cependant, cette théologie de la « petite Terre » présente le caractère d'une kénose radicale sans en assumer tout à fait les conséquences sur le plan pastoral. Elle apparaît comme un « compliment métaphysique », selon l'expression savoureuse de Whitehead, qui amplifie, pour finir par l'enfermer dans une « petite histoire », la source infinie de toute potentialité. Mais elle a l'immense avantage de permettre de proroger, dans sa forme actuelle, les affirmations christologiques traditionnelles. Comme le fait finement observer Mark Worthing[251], si l'on rejette l'affirmation des Mormons selon laquelle les Amériques devaient avoir leur propre

---

[248] Karl RAHNER, « Natural Science and Reasonable Faith, » in *Theological Investigations* 21, trans. Hugh M. Riley, New York, Crossroad, 1988, p. 49.

[249] L'intérêt pour les reliques liées à la vie de Jésus (croix, couronne d'épines, suaire) n'est pas le fait de l'Eglise primitive. Il grandit assez tardivement dans la praxis chrétienne, même si les récits qui retracent l'origine de ces reliques remontent parfois aux premiers siècles de l'Eglise.

[250] Voir plus haut, chap. 1, §3.3

[251] Mark WORTHING, "The Possibility of Extraterrestrial Intelligence as Theological Thought Experiment" in *God, Life, Intelligence and the Universe* ed. Terence J Kelly s.j. and Hilary D Regan, Adelaide, Australian Theological Forum, p. 61-84 (2002)

révélation, sur quelle base va-t-on argumenter en faveur d'une autre révélation dans un monde éloigné ?

Sans récuser d'emblée cette tentative de maintenir, dans leur formulation actuelle, les énoncés de la doctrine concernant la dimension cosmique du salut apporté en Jésus-Christ, il nous paraît important d'explorer plus avant le programme teilhardien d'un « nouveau Nicée définissant la face cosmique de l'Incarnation ». Dans deux lettres émouvantes adressées à Monseigneur Bruno de Solages deux mois avant sa mort, le Père Teilhard de Chardin écrivait :

> « Après avoir renoncé au géocentrisme, il nous faut considérer comme pratiquement révolue l'ère du « mono-géisme ». En vertu des lois de la biochimie tout entière, l'Univers est de nature « poly-humaine » (poly-pensante). Possible (?) que, à cause des distances, les contacts ne s'établissent jamais entre noosphères (…) Voilà pourquoi il nous faudra, tôt ou tard, un nouveau Nicée définissant la face cosmique de l'Incarnation »[252].

Et, de manière plus précise, Teilhard écrivait dans une lettre précédente :

> « Je suis de plus en plus convaincu que l'Eglise ne reprendra sa marche conquérante que lorsque (reprenant le grand effort théologique des cinq premiers siècles) elle s'attachera à repenser (à ultra-penser) les rapports existants, non plus entre le Christ et la Trinité, mais entre le Christ et un Univers devenu fantastiquement immense (un trillon au moins de galaxies contenant presque sûrement chacune de la Vie et de la Pensée…). Le Christianisme ne peut survivre (et super-vivre), je le sens, qu'en subdistinguant dans la « nature humaine » du Verbe Incarné, une nature « terrestre » et une nature cosmique »[253].

Bien que posant plus de difficulté qu'elle n'en résout, la notion de la nature cosmique du Christ, pensée *à l'intérieur* de la nature humaine du Verbe, attire

[252] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Lettre à Mgr. B. de Solages », 16.02.1955, dans *Lettres Intimes* 1919-1955, Ed. Aubier-Montaigne, Paris, 1974, p. 459.

[253] Pierre TEILHARD DE CHARDIN , « Lettre à Mgr. B. de Solages », 02.01.1955, *op. cit.*, p. 450.

l'attention sur la dimension universelle de la personne du Christ[254]. Sans oser penser les conséquences d'une telle « nature cosmique » – par exemple sur la question de l'unicité de l'Incarnation, Teilhard appelle de ses vœux une réflexion théologique à ce sujet, voire « un nouveau Nicée » destiné à assumer la question de l'immensité de l'univers[255].

1.4 Le sens chrétien de l'élection chez John Haught

John Haught fait partie des quelques rares théologiens contemporains qui ont pris conscience de la difficulté de la question du particularisme dans le débat théologique sur les extraterrestres. Dans un article publié en 2001, John Haught relève que compte tenu de l'histoire de l'émergence de l'humanité et son caractère contingent, il est inconcevable d'imaginer d'autres *humains* dans l'univers. D'autres espèces vivantes seront, si elles sont douées d'intelligence, nécessairement différentes de notre espèce humaine sur les plans anatomique et sensoriel. En un certain sens, on peut donc aujourd'hui affirmer que nous sommes seuls dans l'univers. Notre isolement comme humains est toutefois beaucoup moins évident sur le plan de la subjectivité. Ce que nous risquons de découvrir un jour, ce sont plutôt les traces d'êtres vivants, sujets pensants, mais physiquement très différents de nous. Cette différence, qui est de même nature que celle que nous observons entre les humains et les animaux, nous invite déjà à ce que Haught désigne par le « principe copernicien » selon lequel la population humaine « serait simplement une population "moyenne" dans un univers d'innombrables mondes intelligents »[256]. Ce « principe copernicien », qui nous invite à nous décentrer de

[254] La notion de "Christ cosmique" sera examinée pour elle-même dans le chapitre 9 en suivant notamment l'ouvrage de James A. LYONS, *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin: A Comparative Study*, Oxford, Oxford University Press, 1982.

[255] Les textes de Teilhard de Chardin ont suscité dans les années 60, au moment où ses écrits ont commencé à être publiés, de très nombreuses études en matière de christologie. Nous n'entrons pas ici dans une analyse d'érudition de ces ouvrages. Nous rappelons seulement que le P. Henri de Lubac a alors montré la parfaite orthodoxie de ses propos.

[256] John HAUGHT, "Theology after contact: religion and extraterrestrial intelligent life", *Annals of the New York Academy of Sciences*, Vol. 950, n°1, 2001, p. 296-308. Ici, p. 298.

nous-mêmes, à relativiser notre place d'élite biologique du monde observable, nous rend indirectement plus solidaires du cosmos dans son ensemble. L'humanité revêt un caractère particulier, voire anecdotique, mais en même temps s'intègre à une catégorie plus générale, celle des êtres pensants, dont on ne peut exclure qu'elle soit constituée d'autres membres non humains. Sur le plan sotériologique, cette question croise donc celle du salut de l'ensemble des réalités créées[257].

Pour Haught, la question du particularisme ou de l'élection d'un peuple parmi les nations ne peut pas servir de point d'appui pour s'enorgueillir d'un statut privilégié dans le monde. Dans la théologie contemporaine, l'idée d'une élection spéciale a été, selon Haught, « dépouillée de connotations de rang ou de privilège qu'elle a pu suggérer à une époque »[258]. A l'exemple de Jésus qui n'a pas considéré son onction comme Christ comme un moyen d'exercer un pouvoir sur les hommes, le chrétien humain est invité à regarder les autres êtres intelligents dans un esprit de fraternité inclusive[259]. Ce caractère inclusif de la fraternité cosmique auquel l'existence d'êtres extraterrestres nous invite n'est pas sans rappeler les questions liées à la singularité du statut de l'homme par rapport aux animaux[260]. Notre conjecture est que le « principe copernicien » énoncé par John Haught suggère à l'humanité la même attitude inclusive vis-à-vis des êtres extraterrestres que vis-à-vis des animaux. La découverte d'une certaine forme d'intelligence chez les animaux nous donne aujourd'hui à réfléchir sur l'extension du salut à l'ensemble de la création. De même, la découverte possible d'êtres doués d'une intelligence supérieure à la nôtre peut nous inviter à adopter un point de vue différent sur notre rapport au monde et sur la chaîne des vivants dont nous ne sommes peut-

[257] La question est cependant de nature un peu différente de celle du salut des animaux, qui tient à cœur à beaucoup de nos contemporains pour des raisons affectives. La perspective de l'élargissement du salut à l'ensemble du cosmos fait écho aux perspectives ouvertes par les dernières pages de l'Apocalypse de saint Jean.

[258] *Ibid.*, p. 299.

[259] Ainsi, l'élection doit être comprise comme « une vocation à servir la cause de la vie et de la justice plutôt que d'être interprétée comme nous élevant au-dessus de notre relation fondamentale à la totalité de la communauté cosmique des êtres », *Ibid*., p. 299.

[260] Cette parenté des deux questions est relevée par David Dubois dans sa thèse de théologie soutenue sur la question extraterrestre sous la direction d'André Gounelle. Voir David DUBOIS, *La Question Extraterrestre et le Christianisme*, Orléans, Ed. Paradigme, 2005, en particulier p. 160 et suiv.

être qu'un maillon de niveau tout à fait moyen. Plutôt que d'en concevoir une gêne, nous pouvons au contraire y voir là l'occasion d'élargir les dimensions du salut au-delà du strict périmètre humain. John Haught fonde ce changement d'attitude dans l'imitation du Christ kénotique qui se dessaisit librement des prérogatives liées à son rang divin pour prendre la condition d'esclave. « Après contact [entre l'humanité et d'autres êtres intelligents], écrit Haught, "appartenir au Christ" pourrait alors facilement être pensé comme exigeant une attitude plus radicalement inclusive qu'auparavant »[261].

Ainsi, la question du particularisme, loin de tenir à distance la notion d'élection, se renouvelle à la lumière de la question extraterrestre. Elle suscite, sur le plan théologique, un changement d'attitude selon un « principe copernicien » qui porte désormais sur le statut de l'humanité par rapport au reste de la création. Il reste à assumer, sur le plan christologique, que les autres civilisations non « humaines » ne pourront sans doute jamais – pour des raisons pratiques – accéder à la rencontre existentielle avec Jésus-Christ. De cette difficulté pratique naît l'hypothèse d'incarnations du Verbe sur d'autres planètes peuplées de sujets pensants. Karl Rahner nous paraît un bon exemple de théologien contemporain qui a véritablement soupesé cette hypothèse sur le plan christologique, en adoptant toutefois une posture fort prudente. C'est en raison de cette prudence que sa pensée est examinée ici en premier.

2. La question des incarnations multiples chez Karl Rahner

D'une manière générale, étant donné l'importance de la dimension historique mais surtout du rôle de la subjectivité dans la théologie de Karl Rahner, l'attitude du jésuite allemand est restée très prudente, voire frileuse, à l'idée d'une multiplicité d'incarnations. Toutefois, l'opinion du théologien a évolué au cours de sa carrière, oscillant entre une attitude très radicale vis-à-vis de l'unicité de

[261] *Ibid.*, p. 299.

l'Incarnation et une certaine ouverture à l'idée de multiples incarnations dans le vaste cosmos.

2.1 L'angéologie comme paradigme

La perspective générale de Rahner au sujet de la vie extraterrestre insiste sur le caractère universel de la subjectivité intellectuelle, caractère qui relativise la notion d'extra-territorialité. Pour Rahner, les extraterrestres ne peuvent se situer en dehors de la sphère de la grâce au seul motif qu'ils appartiennent à des mondes géographiquement éloignés du nôtre. L'unité cosmique de l'histoire du salut exige d'inclure l'ensemble des êtres intelligents sous l'influence de la grâce du Christ[262]. Rahner n'envisage nullement l'existence d'une vie extraterrestre intelligente en dehors de la thématique de la grâce et du péché. La localisation spatio-temporelle des extraterrestres ne détermine pas leur situation ontologique, mais, au contraire, « leur subjectivité intellectuelle détermine cette réalité spatio-temporelle ». Rahner a très tôt perçu que la question des anges pourrait servir de point d'appui à une théologie des extraterrestres[263].

L'angéologie chrétienne traditionnelle témoigne de l'idée que les êtres humains ne sont pas nécessairement les seuls êtres personnels de la création, même si l'absence de réalité corporelle limite considérablement la portée de l'angéologie traditionnelle quant à une possible application à la vie extraterrestre. Pour Rahner cependant, les anges ont beaucoup plus de rapport avec les humains que nous n'en avons avec les extraterrestres supposés au point que les anges constitueraient au fond pour notre humanité les premiers véritables extraterrestres[264]. Sans toutefois préciser jusqu'à quel point cette référence à la question des anges pourrait constituer une solution au problème des extraterrestres, Rahner relève qu'avec la question des anges, « un certain nombre de problèmes théologiques ont émergé avant même notre problème

[262] Karl RAHNER, « Sternenbewohner : Theologisch », in *Lexicon für Theologie und Kirche*, 2nd ed., Fribourg, Heider, 1964, vol. 9, 1061-1062.

[263] Karl RAHNER, "Über Engel", in *Schriften zur Theologie*, Vol. 13, Einsiedeln, Benziger, 1978, p. 415.

[264] Cf. Christopher L. FISHER, David FERGUSSON, « Karl Rahner and the Extra-Terrestrial Intelligence Question », *The Heythrop Journal*, Vol. 47, n°2, 2006, pp. 275-290. Ici, p. 279.

[d'extraterrestres] : une vocation commune vers le même but ultime, le Christ comme tête de toute la création, etc. »[265]. Il nous semble au contraire que la question des anges ne résout en rien la question théologique soulevée par l'existence des extraterrestres. Même si la réflexion chrétienne a bénéficié du préalable angéologique pour aborder la question extraterrestre, celle-ci n'est pas comparable dans la mesure où l'existence d'êtres non corporels n'engage pas la même dimension cosmique et matérielle sous-jacente aux mystères chrétiens. En ce sens, la théologie des animaux serait beaucoup plus proche de la question extraterrestre que ne l'est la théologie des anges.

2.2 Le scandale de « l'accès restreint »

Il semble que Rahner ait pris peu à peu une conscience plus vive de la difficulté représentée par l'immensité du cosmos et de la possibilité qui en découle, au moins théoriquement, de l'existence d'une vie extraterrestre intelligente. Comme Teilhard, Rahner considère que la Création et l'Incarnation constituent un seul et même acte de Dieu qui exprime son automanifestation et le don de lui-même[266]. La christologie de Rahner s'ajuste avec la réalité d'un monde en évolution, car l'Incarnation constituait la réalité asymptotique vers laquelle la création tendait par elle-même sans toutefois pouvoir l'atteindre[267]. Dans un certain sens, l'Incarnation ne pouvait intervenir qu'à l'issue de l'avènement de l'esprit du sein de la matière.

Mais si le but poursuivi par le monde en évolution était de permettre l'émergence de la subjectivité et de la transcendance, la réalité de l'immensité du cosmos pose la question de la singularité de cette émergence. La question se pose en effet de savoir si « l'immense croissance du cosmos matériel n'a servi qu'à

[265] Karl RAHNER, « Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube », in *Schriften zur Theologie*, Vol. 15, Einsiedeln, Benziger, 1983, p. 51.

[266] Christopher L. FISHER, David FERGUSSON, *op. cit.*, p. 278.

[267] Karl RAHNER, *Foundations of Christian Faith : An Introduction to the Idea of Christianity*, trad. W. V. Dych, Londres, ed. Darton, Longman & Todd, 1978, p. 198.

l'émergence particulière de la subjectivité humaine »[268]. Il est intéressant de noter ici que pour Rahner, le monde atteint son but dans l'émergence de la subjectivité. Il semble que pour Rahner, l'Incarnation se confonde avec la Parousie. La course du monde en évolution paraît s'achever dans l'émergence de l'humanité. D'où la difficile question de savoir si d'autres espèces animales sont parvenues, antérieurement et sur d'autres planètes, à atteindre cette subjectivité[269].

Rahner assume pleinement que la conception contemporaine du monde rende problématique la conviction ancienne qui plaçait l'homme au centre et au sommet de la création. Lorsque l'univers se limitait à une vaste Terre entourée d'étoiles, l'humanité pouvait facilement se regarder comme le but et le centre de la Création. Jetée à la dérive dans l'immensité du cosmos au milieu de millions de galaxies, l'humanité ne peut plus se penser de la même manière. Sur le plan christologique, Rahner mentionne la difficulté qu'il y a à imaginer que : « Le Logos éternel de Dieu qui gouverne ces milliards de galaxies est devenu un être humain sur cette petite planète qui est un grain de poussière dans l'univers »[270]. La question de la petitesse de l'humanité face à l'immensité du cosmos permet de réinterroger la singularité de l'humanité et invite à envisager des mondes peuplés d'êtres intelligents. La question sous-jacente, sur le plan sotériologique, est celle de l'accès restreint au salut de cette « alter-humanité », si le salut doit nécessairement passer par la rencontre existentielle avec le Christ Jésus.

2.3 Penser d'autres incarnations ?

Alors que, pour Rahner, l'homme constitue l'archétype du sujet pensant dans lequel se récapitulent tous les êtres pensants de l'univers[271], l'analyse de son

[268] Karl RAHNER, *Theological Investigations, Faith and Ministry*, Vol. 19, trad. E. Quinn, Londres, ed. Darton, Longman & Todd, 1983, p. 262.

[269] Rahner envisage même que Dieu ait pu intervenir ailleurs et avant l'apparition de l'humanité pour empêcher que la vie animale ne bascule vers la transcendance.

[270] Karl RAHNER, « Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube », in *Schriften zur Theologie*, Vol. 15, Einsiedeln, Benziger, 1983, p. 56.

[271] Ainsi, pour Karl RAHNER, l'homme est porteur d'une signification cosmique. Il est « un sujet personnel dont dépend le sort du cosmos tout entier à travers sa liberté, comme sujet. », "Theology

œuvre fait apparaître des moments de doute dans sa pensée et laisse même la place à la possibilité de multiples incarnations. Face à l'hypothèse de la pluralité des mondes habités, Rahner adopte une position surprenante, compte tenu de sa perspective antérieure. Il écrit notamment ce passage, abondamment cité, mais dont il convient de bien relever la première partie : « Etant donné l'immutabilité de Dieu en lui-même et l'identité entre Dieu et le Logos, on ne peut pas prouver qu'une multiplicité d'incarnations soit absolument impensable »[272]. Certes, la formulation est prudente et l'on ne trouve ici aucune élaboration théologique qui envisagerait la cohérence de telles incarnations avec la christologie traditionnelle. Cependant, il est intéressant de noter que le point d'appui de Rahner dans cette affirmation est la conjonction de l'immutabilité de Dieu *en lui-même* et l'identité du Logos avec Dieu. Cela signifie que ce qui revêt le caractère immuable de l'identité divine et cette affirmation théologique fondamentale de la théologie chrétienne qui est que le Logos est Dieu lui-même, permet de penser d'autres incarnations. La permanence de cette identité fondamentale entre Dieu et Logos de Dieu procure l'écart aussitôt résolu à l'intérieur du schéma trinitaire qui permet la liberté d'une incarnation différente de celle réalisée en Jésus-Christ. Comme l'ont montré les analyses de Fisher et Fergusson[273], Rahner n'exclut donc pas la possibilité que la seconde personne de la Trinité ait assumé la « chair » de créatures extraterrestres. De même, plaident Fisher et Fergusson, qu'une mère « aimera totalement et inconditionnellement chacun de ses enfants », de même il n'y a aucune raison d'exclure que le Créateur des mondes ait pu aimer d'autres « humanités » avec la même intensité que la nôtre.

Et cependant, cette réflexion de Rahner apparaît, dans son corpus, comme un *hapax* assez mal connecté au reste de sa pensée. Pour Rahner en effet, l'Incarnation est le dernier mot de Dieu. Dans l'Incarnation, Dieu et le monde « sont devenus un, pour toujours sans confusion, mais aussi pour toujours sans

---

and Anthropology", in T. Patrick Burke ed., *The Word in History*, New York, ed. Sheed & Ward, 1966, p. 15.

[272] Karl RAHNER, *Theological Investigations, Science and Christian Faith*, Vol. 21, trad. H. M; Riley, Londres, ed. Darton, Longman & Todd, 1988, p. 51.

[273] Cf. Christopher L. FISHER, David FERGUSSON, *op. cit.*, p. 279.

division »[274]. On peut donc se demander comment, dans ces conditions, une union aussi définitive peut encore laisser ouverte la possibilité d'une seconde incarnation. Sous la plume de Rahner en effet, l'Incarnation constitue davantage un aboutissement pour l'histoire du monde qu'une entrée en matière. Avec l'Incarnation commence le processus de divinisation du monde dont les possibilités propres ont été conduites à leur terme. L'évolution ayant produit le sujet pensant, il reste à Dieu à « sauver le monde » en le divinisant. Une telle théologie rend problématique l'existence d'êtres pensants en dehors de la Terre. Puisque « l'Incarnation apparaît comme le commencement nécessaire et permanent de la divinisation du monde comme un tout », on ne voit pas comment penser une autre incarnation de la même ampleur ailleurs dans le cosmos. Et qu'apporterait cette seconde incarnation si, pour finir, l'Incarnation en Jésus-Christ possédait toute l'ampleur cosmique voulue ?

L'analyse de la pensée de Rahner sur la question nous laisse donc dans un profond embarras. Malgré cela, l'intérêt de la pensée de Karl Rahner au sujet des implications théologiques de la vie extraterrestre est de mesurer la difficulté d'accueillir cette question pour toute théologie contemporaine architecturée sur la rencontre subjective avec le transcendant. Il en va de même pour les grandes christologies allemandes de type historique[275]. Le climat est tout autre dans le cadre de la théologie naturelle contemporaine dans la mesure où l'arrière-plan de la théologie naturelle se distingue nettement des théologies historiques ou existentielles.

3. La position de quelques auteurs de la théologie naturelle

Pour notre recherche, il est intéressant de constater que parmi les auteurs de la théologie naturelle anglo-saxonne contemporaine, une grande proportion

[274] Karl RAHNER, *Theological Investigations, God, Christ, Mary and Grace*, Vol. 1, trad. C. Ernst, Londres, ed. Darton, Longman & Todd, 1965, p. 49.

[275] On pense par exemple aux christologies de Jürgen MOLTMANN, Walter KASPER ou Hans KÜNG.

envisage assez sereinement la possibilité de multiples « incarnations ». Notre conviction est que cette relative insouciance christologique est liée à la place mineure que la christologie occupe en général dans les débats de la théologie naturelle. Cette indifférence est également due à la nature même de la méthode adoptée par la théologie naturelle. Etant donné que le livre de la nature suggère assez clairement la possibilité d'une vie extraterrestre intelligente, la théologie naturelle ne cherche pas à « sauver » la christologie dogmatique traditionnelle *malgré* l'hypothèse d'une vie extraterrestre.

Notre perspective est autre. Pour l'exposer, il nous faut relever la pensée de plusieurs auteurs qui se sont contentés d'énoncer la possibilité d'incarnations multiples sans en examiner véritablement toutes les implications christologiques. A la manière dont ils l'ont fait, transparaissaient toutefois des arguments théologiques implicites que nous voulons dégager ici pour pouvoir ensuite les reprendre dans une construction plus exigeante.

3.1 Singularité de l'Incarnation

Arthur Peacocke, biochimiste britannique ordonné prêtre de l'Eglise d'Angleterre dans la seconde partie de sa vie, représente un exemple emblématique de la théologie naturelle anglaise. Sur la question des extraterrestres, Peacocke affirme qu'en Jésus, « il y eut un acte divin de nouvelle création »[276]. Jésus Christ se présente comme « l'accomplissement du processus évolutif de création que Dieu a effectué depuis le début dans et à travers le monde »[277]. Cette vision de l'évolution semble indiquer – comme chez Rahner – que l'histoire évolutive du monde trouve son achèvement dans l'événement Jésus-Christ. Dans ces conditions, l'auto-expression du Verbe de Dieu « atteint sa révélation personnelle la plus explicite en Jésus le Christ ». Ce à quoi Peacocke ajoute pourtant : « Ce qui fut révélé en Jésus Christ pourrait aussi, en principe, être manifeste à la fois en d'autres êtres humains mais aussi en effet sur d'autres

[276] Arthur PEACOCKE, « The Challenge and Stimulus of the Epic of Evolution to Theology", in *Many Worlds, The new universe, extraterrestrial life and the theological implications*, Ed. Steven Dick, Templeton Foundation Press, Philadelphia and London, 2000, p. 89-117. Ici, p. 114.

[277] *Ibid*., p. 114.

planètes, en des personnes *non humaines*, douées de conscience et de sensibilité… »[278]. On aperçoit bien ici qu'il n'est pas question d'incarnations multiples du Verbe, mais seulement de modes « dégradés » de manifestations du Logos.

A ce stade, une distinction s'impose ici entre incarnation et « présence intérieure » (*indwelling*) de Dieu[279]. C'est David Braine[280] qui propose cette notion de présence intérieure pour désigner d'autres formes de manifestations divines dans des êtres différents de Jésus de Nazareth. Alors que dans l'Incarnation, Dieu « prend une forme corporelle », dans le mode de la présence intérieure, Dieu *demeure* dans la personne au sens utilisé dans l'évangile de Jean. L'Incarnation apparaît donc comme un événement « éternel » et unique, les autres modes de présence de Dieu pouvant être multipliées à l'infini dans le vaste cosmos. Bien entendu, cette perspective ne résout que très partiellement la question du « scandale de l'accès à Dieu », puisqu'elle ne concède aux autres lieux de l'univers qu'un statut secondaire de la présence divine. Elle continue de maintenir le géocentrisme théologique d'une unique Incarnation en apportant une réponse peu satisfaisante au problème posé par la difficulté de communication avec les autres peuples de l'univers.

D'une manière plus radicale et aussi plus intransigeante, George L. Murphy exclut toute possibilité de dissocier l'œuvre du Logos de la personne de Jésus[281]. Pour pouvoir être considéré comme « la plénitude de Dieu incarné », Jésus, en tant que Logos, « ne peut pas être simplement un aspect de la nature divine ». Cette identification absolue entre Jésus et le Logos ne permet pas d'autres incarnations. Mais il nous semble que cette position radicale confond les deux affirmations « Jésus est le Logos » et « le Logos est Jésus ». De fait, les deux termes doivent

[278] *Ibid*., p. 114. Les italiques sont de l'auteur.

[279] Le verbe *to indwell* , qui signifie littéralement « demeurer » a donné l'adjectif *indwelling* qui s'emploie notamment dans un sens médical pour désigner ce qui est laissé « à demeure » dans une voie ou un organe. Dans un sens plus littéraire, il est utilisé dans le sens de ce qui est intérieur, intime, de l'ordre du principe. L'adjectif substantivé peut donc être compris comme véhiculant à la fois le sens d'une permanence, d'une présence et le sens d'une intériorité, d'une intimité.

[280] Cité par Christopher L. FISHER, David FERGUSSON, *op. cit.*, p. 281.

[281] Voir George L. MURPHY, "Cosmology and Christology", *Science and Christian Belief*, 1994, p. 109-111.

désigner des réalités distinctes faute de quoi la confession de foi chrétienne devient tautologique. Il importe, pour pouvoir confesser le kérygme « Jésus Christ est Seigneur » d'être capable de distinguer les différents termes : Jésus, Christ et Seigneur. L'affirmation kérygmatique « Jésus est Seigneur » ne signifie nullement que Dieu est identique à Jésus. Penser la divinité de Dieu en dehors du Christ ne signifie pas qu'en Jésus « il y a deux personnes et non pas une »[282]. Murphy considère logiquement que cette identité historique entre Jésus et le Logos éternel implique l'exclusion de toute autre incarnation. En tant que « fondement et accomplissement de la totalité du cosmos, la nécessité d'incarnations multiples est éliminée » résument sèchement Fisher et Fergusson[283]. Le point de vue adopté ici est la vision classique qui privilégie le point de vue particulariste et géocentrique, associé à l'ampleur universelle de l'œuvre du Christ. Malgré les distances considérables qui séparent la Terre des autres niches écologiques dans l'univers, l'œuvre de salut de Jésus-Christ est affirmée comme mystérieusement non limitée à la seule sphère terrestre et concerne l'ensemble de l'univers observable, que l'Evangile soit ou non communiqué à temps aux autres êtres vivants de l'univers.

3.2 Coyne : « La Révélation est résiliente »

Toute autre est la perspective adoptée par le jésuite américain George Coyne, ancien directeur de l'Observatoire du Vatican. Pour le Père Coyne, le concept même de Révélation implique certes un particularisme, mais pas de manière exclusive. Si les religions révélées sont « anthropocentriques par nécessité »[284], cela n'induit aucune forme d'exclusivité. Au contraire, le fait que pour se révéler, Dieu ait choisi de s'approcher des hommes dans leur situation

[282] Johannes BRENZ, *De personali unione duarum naturam in Christo*, Tubingen, 1561, 3-4, cité par Robert JENSON, *Systematic Theology, The Triune God*, Vol. 1, Oxford University Press, 1997, p. 203, n. 40.

[283] Christopher L. FISHER, David FERGUSSON, *op. cit.*, p. 283.

[284] George V. COYNE, « The evolution of intelligent life on the Earth and possibly elsewhere: reflections from a religious tradition", in *Many Worlds, The new universe, extraterrestrial life and the theological implications*, Ed. Steven Dick, Templeton Foundation Press, Philadelphia and London, 2000, p. 177-188. Ici, p. 186.

singulière, est consistant avec l'idée que Dieu ait pu également s'approcher d'autres populations. Si l'on ne considère plus comme insolite le fait que Dieu se révèle dans le particulier, si l'on admet qu'en se révélant dans le singulier, Dieu ne fait qu'agir conformément à sa nature, on peut comprendre que cette révélation puisse se produire ailleurs que dans la Palestine du début de notre ère.

Pour Coyne, « la révélation anthropocentrique du christianisme est résiliente [*resilient*] »[285]. Cette résilience se manifeste dans la patience dont Dieu fait preuve à l'égard de son peuple, s'adressant aux hommes sous des formes diverses et à travers plusieurs générations. Il serait très réducteur de décrire la Révélation dans les termes d'une séquence temporelle bien circonscrite, comme si le ciel s'était ouvert pendant une saison très courte de l'histoire universelle. L'histoire de la Révélation apparaît au contraire comme un jeu de patience de la part de Dieu, et l'élaboration de l'Ecriture comme la croissance lente et incertaine d'une plante faite de multiples branches. Ce que certains ont manqué, d'autres le complètent. La multiplicité des auteurs n'est pas un accident de l'histoire. Elle résulte du caractère multiforme de la prise de parole divine et de son déploiement dans le temps. L'idée que la Révélation est close manifeste davantage la peur de la remise en question que la fidélité à cette résilience intrinsèque de l'automanifestation de Dieu. Dès lors, Coyne envisage – sous le mode d'une prudente interrogation – la possibilité de révélations divines auprès des extraterrestres. Tout en admettant que notre capacité à envisager d'autres incarnations est très limitée, Coyne n'exclut pas une forme de révélation différente, en rappelant que Dieu « a aussi parlé dans le Livre de la Nature »[286]. Il paraît assez clair que la recherche d'alternative à une autre incarnation est la ligne de pensée principale adoptée par Coyne. Celui-ci, tout en restant ouvert à d'autres formes de manifestations divines, ne paraît pas envisager un scénario comparable à celui qu'a connu notre monde en Jésus-Christ.

[285] *Ibid*., p. 186.

[286] *Ibid*., p. 187.

3.3 La position des théologiens du *Process*

Particulièrement intéressante est la position adoptée par les théologiens du *Process* comme le philosophe Lewis Ford qui est sans doute celui qui a le plus approfondi la question dans *The Lure of God* [287]. Sa position, quoique légèrement différente de celle de John Cobb, apparaît comme fondamentalement apparentée à celle de l' « Ecole de Claremont », selon la catégorie définie par André Gounelle[288]. Chez Ford, le Logos est à l'œuvre dans l'ensemble du monde créé, qu'il s'agisse des hommes – à travers le Christ –, ou bien des autres vivants mais aussi du reste du monde physique. En tous cas, le discours de Dieu s'adapte à son interlocuteur : « Le discours qui convient aux macromolécules capables de s'assembler pour former le noyau d'une cellule vivante est fondamentalement différent de l'impératif éthique qui s'adresse aux américains du 20ème siècle »[289]. Adoptant la vision de Paul Tillich, Lewis Ford ne voit aucune difficulté théologique à envisager une forme de révélation adaptée à des civilisations radicalement différentes de la nôtre, que celles-ci soient plus avancées ou moins avancées que la nôtre. Cette flexibilité est due, comme chez John Cobb, à la subtile distinction que les théologiens du *Process* opèrent entre Christ et Logos. Si le Christ peut être confessé en toute vérité comme Incarnation du Logos de Dieu, il ne peut être purement identifié au Logos. Pour John Cobb, le Christ est « l'incarnation du Logos dans le monde des vivants et particulièrement des êtres humains »[290]. La notion de Logos dépasse donc celle de Christ dans le sens où le Christ est une modalité particulière du Logos : il est le Logos incarné destiné à l'humanité.

Pour André Gounelle, cette restriction du mot Christ à la seule incarnation du Logos destinée à l'humanité met trop à part l'espèce humaine vis-à-vis du reste de la création. Il lui semble que si « Dieu besogne dans le minéral, le végétal et l'animal », c'est encore le Christ qui est à l'œuvre dans cette intervention créatrice

---

[287] Lewis FORD, *The Lure of God, a biblical background for process theism*, Fortress Press, 1978.

[288] Voir André GOUNELLE, *Le dynamisme créateur de Dieu, essai sur la théologie du Process*, nouvelle édition (1ère édition 1981), Paris, ed. Van Dieren, 2010, p. 21.

[289] Lewis FORD, *op. cit.*, chap. 4.

[290] John COBB, *Christ in a Pluralistic Age*, Fortress Press, chap. 3, 1978 [http://www.religion-online.org/]

de Dieu. D'où sa « dimension cosmique universelle »[291]. Il nous semble que c'est au contraire en élargissant le terme de Christ à l'ensemble des actions créatrices de Dieu dans le monde que l'on confère à l'humanité un rôle particulier. Si le Logos s'unit à l'homme Jésus et que le Christ ainsi formé se révèle être celui qui agit dans l'ensemble de la création, l'humanité joue indirectement un rôle éminent pour l'ensemble des espèces vivantes, sur la Terre et sur toutes les autres planètes habitées. En revanche, si l'on respecte la distinction faite par les théologiens du *Process* entre Logos et Christ, on laisse ouverte la possibilité d'autres manifestations du Logos en dehors de celle qui s'adresse spécifiquement à l'humanité.

3.4 La « christophanie cosmique » de Raimon Panikkar

Pour compléter cette présentation de quelques auteurs nord-américains de la théologie naturelle, nous voulons mentionner ici la pensée insolite et fascinante du théologien Raimon Panikkar. Bien qu'il soit difficile de classer Panikkar dans la catégorie des auteurs de la théologie naturelle, sa communauté de pensée est forte avec la théologie franciscaine et la pensée de Teilhard de Chardin et sa proposition aboutit finalement d'assez près à ce qui pourrait constituer non pas tout à fait une christologie naturelle mais une « christophanie naturelle ». Compte tenu de la complexité de la pensée de ce théologien, mais aussi en raison de son indépendance par rapport aux débats de la théologie naturelle nord-américaine, nous avons détaillé quelques idées maîtresses de sa christologie dans l'annexe C. Retenons seulement ici deux points.

L'une des grandes prouesses théologiques de Panikkar est qu'il parvient à affirmer l'unité totale du Christ avec Jésus tout en maintenant la distinction des termes. Ainsi, pour Panikkar, il n'y a pas trois christs : d'une part le Christ *protologique*, pré-existant, créateur de toutes choses, d'autre part, le Christ *historique*, incarné, rédempteur, relevé d'entre les morts, et enfin le Christ *eschatologique* glorifiant toutes choses et récapitulant toute réalité créée (1 Co 15, 28). Pour Panikkar, il n'y a qu'un seul Christ, à la fois protologique, historique et

[291] André GOUNELLE, *op. cit.*, p. 127.

eschatologique, comme « une seule et même réalité, distendue dans le temps, étendue dans l'espace et faite à notre intention » (*intended for us*[292]).

Le second point concerne la distinction entre le Christ et Jésus. Dans l'affirmation « Jésus est le Christ », le prédicat « Christ » reste un mystère. Pour Panikkar, l'affirmation elle-même est ouverte sur le mystère et n'enferme nullement la figure du Christ dans celle de Jésus. Elle se borne à reconnaître en Jésus la manifestation totale du Christ mais n'implique pas que toute la réalité du Christ soit contenue dans sa manifestation en Jésus. S'il n'y a pas d'écart entre Jésus et le Christ, il existe cependant une distance entre le Christ et Jésus ![293]

Ces deux éclairages très partiels de la pensée de Raimon Panikkar montrent s'il en était besoin, que la question de l'universalité du Christ est au cœur de la question extraterrestre et que par bien des façons, on est amené à devoir refonder la notion de Christ cosmique, ce que nous proposerons dans la troisième partie.

3.5 Unicité du Verbe, unicité du Christ

Ce bref parcours théologique à travers plusieurs auteurs de la pensée chrétienne contemporaine nous permet de cerner la question christologique engagée dans le débat sur la pluralité des mondes. L'enjeu christologique véritable se situe dans la question de l'unicité de la personne du Fils, face à celle de l'unicité de la personne du Christ. Deux approches s'opposent à ce sujet. La première est de type « événementielle » : l'histoire de Dieu dans le monde détermine une histoire personnelle au sein même de la Trinité. En prenant au sérieux le fait que c'est Dieu lui-même qui est engagé dans l'histoire du Christ, l'événement pascal cesse de dévoiler un principe théologique général et devient un passage pour Dieu lui-même. La Pâque du Christ instaure un « avant » et un « après » au sein même de la Trinité. Elle détermine une rupture existentielle entre deux âges de Dieu. Une telle théologie devient alors *de facto* géocentrique avec des ambitions cosmiques.

[292] Expression originale de Panikkar dans sa *Christophanie pour notre temps*, curieusement traduite par Olivier Moreel par « intentionnelle en nous ». Voir Raimon PANIKKAR, *Une christophanie pour notre temps*, coll. « le souffle de l'esprit », Paris, Actes Sud, 2001, p. 36.

[293] Une idée équivalente se trouve chez Ilia DELIO, *The Emergent Christ, Exploring the Meaning of Catholic in an Evolutionary Universe*, Mariknoll, Orbis Books, 2011, p. 86.

Une seconde approche, ouverte par Teilhard de Chardin, poursuit la ligne de la théologie classique pour laquelle Dieu est véritablement présent et engagé personnellement mais n'est pas « changé » par l'Incarnation ou par la Croix. L'unicité du Verbe n'exige pas alors l'unicité du Christ, même si, pour les humains, Jésus est le seul qui puisse être confessé comme Christ. Sans toutefois prendre position en faveur d'une multiplicité d'incarnations, Teilhard exprime un embarras théologique qui appelle à considérer la possibilité d'une Rédemption « à multiples faces » :

> « L'idée d'une Terre « choisie entre mille » *arbitrairement* pour foyer de la Rédemption me répugne, et d'autre part l'hypothèse d'une Révélation spéciale apprenant, dans quelques millions de siècles, aux habitants du système Andromède, que le Verbe s'est incarné sur la Terre, est risible. – Tout ce que j'entrevois, c'est la possibilité d'une Rédemption « à multiples faces », qui s'accomplirait, la même, dans tous les astres, – un peu comme le sacrifice de la Messe se multiplie, le même, en tous lieux et en tous temps. – Mais tous les mondes ne sont pas simultanés dans le temps ! Il y en a eu avant le nôtre. Il y en aura après… A moins de faire intervenir une relativité du temps, il faudrait admettre que le Christ n'est pas encore incarné dans tel astre à venir ?... Que devient le « *Christus jam non moritur* » ? Et que devient aussi le rôle unique de la Vierge Marie ? Il est des moments où l'on désespère presque de dégager les dogmes catholiques du géocentrisme au sein duquel ils ont pris naissance. Et pourtant une chose est plus sûre que tout, dans le credo catholique : c'est qu'il y a un *Christ in quo omnia constant*. Toutes les croyances secondaires devront céder, s'il le faut, devant cet article fondamental. Le Christ est Tout ou rien »[294].

L'intérêt de ce très beau passage est qu'il manifeste que Teilhard ne renonce pas à l'unicité du Christ. Il n'envisage même pas une multiplicité de christs, mais il exprime la tension créée, au plan christologique, par l'hypothèse de la pluralité des mondes habités et ouvre la possibilité d'un élargissement cosmique de l'œuvre de salut de l'unique Christ. Le point qui nous paraît l'empêcher de penser pleinement la cosmicité du Christ est lié à une conception temporelle de l'histoire de Dieu. Une incarnation ici puis une autre ailleurs, cela constituerait un ordre événementiel

[294] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Chute, Rédemption et Géocentrie » [1920], dans *Comment je crois, Œuvres*, vol. 10, Ed. du Seuil, Paris 1969, p. 57.

dans la vie de Dieu. Teilhard suit ici la ligne de pensée de l'auteur de la lettre aux Hébreux qui insiste sur le caractère unique du sacrifice du Christ (He 9, 25-28).

Conclusion

L'examen des débats contemporains de la théologie naturelle au sujet de la question extraterrestre a permis d'illustrer les difficultés soulevées pour la foi dans le cadre d'une approche christologique classique à forte détermination historique. Une première difficulté concerne la tension entre particularisme de la Révélation et universalisme de la portée du christianisme. Le modèle du rayonnement de la mission à partir du lieu de la Résurrection s'inverse en un motif « copernicien » de la mission, fondé sur le décentrement de soi et le souci de la convergence du monde vers la personne du Christ. Ainsi envisagée, l'apparente tension entre particularisme et universalisme se résout en une notion très teilhardienne de convergence universelle vers Celui « en qui tout subsiste » (Col 1, 17). La notion même d'élection reçoit, dans la critique contemporaine de John Haught, une valeur moins exclusive et plus respectueuse de la délicatesse divine qui se donne à voir dans la rencontre existentielle avec la figure universelle du Christ.

L'analyse de la position de Karl Rahner au sujet des incarnations multiples est significative de la difficulté à traiter la question extraterrestre de manière satisfaisante sans consentir à une refonte de la démarche christologique traditionnelle. Si l'on s'en tient à une fondation essentiellement historique de la christologie, il est difficile de concevoir autre chose qu'une unique Incarnation assortie éventuellement d'autres manifestations ou « inhabitations » (*indwelling*) de moindre degré. En revanche, le recours à une christologie qui assume théologiquement la réalité d'un univers potentiellement peuplé de multiples êtres vivants permettrait de résoudre valablement la question. Mais cette solution a un coût et d'autres difficultés considérables se présentent aussitôt. Comment faut-il comprendre dans ce cas les grands chapitres de la christologie, à commencer par les questions de Création, de Rédemption, de Résurrection, sans prendre appui sur

les événements historiques qui structurent le discours théologique traditionnel sur le Christ ?

Le dossier de la pluralité des mondes habités est exemplaire de la pertinence d'une christologie élaborée dans le cadre de la théologie naturelle mais, loin de clore le débat, il ouvre un grand nombre de questions que nous devons maintenant examiner dans la troisième partie de ce travail pour pouvoir faire droit à une christologie renouvelée par son rapport à la théologie naturelle.

Au terme de ce chapitre, nous percevons plus clairement ce qu'il faut entendre par « christologie naturelle ». Ce qui peut sembler un néologisme étranger à l'approche biblique ou dogmatique est en réalité une décision motivée par la nécessité de dire la richesse de la foi et son caractère universel. La méthode adoptée ici consiste à prendre racine dans les connaissances reçues des sciences de la nature. Elle est donc différente de la manière habituelle des théologiens qui s'informent des connaissances naturelles et les examinent à partir de leur système de pensée. Elle nous invite à pratiquer une *épochè* à l'égard des formulations traditionnelles adossées à une cosmologie caduque[295]. Cette méthode implique un passage par une étape philosophique. En effet, la « philosophie de la nature » est indispensable pour passer des sciences de la nature à la réflexion théologique. Ce qui a été vu dans les chapitres précédents montre que l'entrée dans le domaine de la théologie se fait par les perspectives cosmiques ouvertes par saint Paul.

[295] Précisons ici que le caractère caduc des théories cosmologiques n'implique pas la chute des énoncés traditionnels. Il exige toutefois une mise à jour qui doit donner lieu au contraire à un approfondissement et garantir une meilleure intelligibilité dans l'annonce évangélique contemporaine.

Conclusion de la deuxième partie

Au terme de la deuxième partie, nous mesurons mieux les exigences de notre démarche. Nous avons pris acte de l'essor de la théologie naturelle assumée par des théologiens chrétiens. Conscients des exigences de cette démarche, ces théologiens n'ont pas enraciné leur propos dans une obéissance inconditionnelle à l'autorité d'un texte révélé. En cela, ils ont été simplement fidèles à la démarche traditionnelle des Sages de l'Ancien Testament réfléchissant sur « ce qui est ». En tant que chrétiens, ils ne pouvaient pas ignorer que les textes qui personnifient la Sagesse créatrice ont été utilisés par le Nouveau Testament pour dire la place du Christ dans l'économie du salut, tant chez saint Paul dans l'épître aux Colossiens que saint Jean dans le Prologue. Mais ils n'ont pas considéré non plus que leur texte avait clos le débat, bien au contraire. Ils ont repris le chemin des Sages d'Israël pour discerner dans le monde l'œuvre de Dieu qui par sa sagesse « a tout disposé avec nombre, poids et mesure » (Sg 11, 20). Ils ont été conduits à voir que les termes de *Logos* ou de Principe (*archè*) devaient recevoir un sens nouveau en suivant le mouvement d'extension du savoir. Teilhard et Tillich nous sont apparus comme exemplaires en la matière.

Il est apparu aussi que la valorisation des termes employés dans la confession de foi du Prologue de Jean ou des « textes cosmiques » de saint Paul permettait de considérer autrement, non seulement l'anthropogenèse, mais plus largement la biogenèse et même la cosmogénèse. C'est cette perspective de « christologie naturelle » qu'il faut examiner plus en détail dans les parties qui suivent. A partir des questions posées, nous pouvons préciser les exigences d'une confession de foi qui intègre la vision actuelle de la place de l'homme dans le monde et ainsi expliciter la richesse du Christ-Jésus.

Partie III

Le monde est christologiquement structuré

Création et évolution dans la perspective d'une christologie naturelle

La seconde partie de ce travail nous a montré la nécessité de fonder la christologie au-delà des déterminations culturelles et géocentriques de l'événement Jésus-Christ. Nous avons ainsi pu établir que la prise en compte de l'hypothèse extraterrestre appelait une mise à jour de la doctrine traditionnelle du salut, mais aussi de la question du sens d'un monde si vaste et dispendieux. En définitive, le dossier exemplaire de la question extraterrestre montre que la prise au sérieux de la démarche de la théologie naturelle exige de revisiter la question fondamentale de la relation de Dieu au monde.

En entreprenant la délicate démarche de donner un sens à une christologie naturelle, nous avons donc choisi de faire face à la question de la Création qui est la question essentielle de la théologie naturelle. C'est en effet en évaluant les débats contemporains de la théologie naturelle sur la question de l'origine du monde que nous pourrons dégager les schèmes christologiques permettant de donner corps à une christologie naturelle.

Le propos de cette troisième partie sera donc de rouvrir les dossiers classiques de la question de l'origine du monde et de la question de l'évolution. Dit en termes théologiques, il s'agit de reprendre, en suivant la démarche de la

théologie naturelle contemporaine, la doctrine de la *creatio originalis* puis celle de *creatio continua*. Ces deux doctrines – fortement imbriquées – nous conduiront à évaluer la place du Christ dans ces débats, ce qui constitue le motif et le but de cette thèse. La notion teilhardienne de Christ cosmique sera ainsi confrontée à la critique de Paul Tillich et référée à la théologie franciscaine contemporaine, notamment à travers les travaux de Fr. Zachary Hayes et Sr. Ilia Delio.

En suivant cette ligne de crête, cette troisième partie nous préparera à examiner, dans le cadre de la théologie de John Haught, la dimension prospective de la christologie naturelle, c'est-à-dire sa dimension eschatologique.

Notre examen ne saurait être une revue exhaustive de tous les auteurs qui font référence au Christ. Nous avons privilégié quelques auteurs significatifs sans avoir la prétention de reconstituer une école particulière. Notons que nous mettons en dialogue des théologiens qui s'inscrivent dans la vision actuelle du monde. Il y aurait un trop grand risque d'erreur à faire concorder artificiellement tel ou tel passage patristique ou médiéval avec un énoncé actuel fondé sur les sciences contemporaines. Par cette réserve, nous entendons respecter la spécialisation du langage théologique.

Chapitre 6

La théologie naturelle et la critique de la *creatio ex nihilo*

INTRODUCTION **175**

1. CRITIQUES CONTEMPORAINES DE LA *CREATIO EX NIHILO* **175**

1.1 PRESUPPOSES BIBLIQUES 176
1.2 THEOLOGIE DU *PROCESS* ET DOCTRINE DE LA *CREATIO EX NIHILO* 177
1.3 UN NEANT PRIMORDIAL ? 179
1.4 L'AUTOLIMITATION DE DIEU CHEZ MOLTMANN 180

2. LIMITES DE LA « *CHAOS THEOLOGY* » **183**

2.1 DEFENSE DE LA *CREATIO EX NIHILO* 184
2.2 TILLICH ET L'ELOGE DE LA FINITUDE 185
2.3 CREER PAR LA PAROLE : L'OPTION DU *PROCESS* 188
2.4 LE CONCORDISME DE BONTING 191

3. CREATION, COOPERATION ET SYSTEME AUTO-POÏETIQUES **193**

3.1 LES PHENOMENES AUTO-POÏETIQUES 193
3.2 UNE CREATION PARTICIPATIVE 195
3.3 UN DIEU CREATEUR DE CREATIVITE 196

CONCLUSION **198**

Introduction

La question fondamentale posée par la théologie naturelle est celle de la relation de Dieu au monde. Cette question est centrée sur la Création[296]. Si l'on entend fonder une christologie naturelle, il est donc indispensable de confronter la christologie avec la notion de Création comprise selon les approches contemporaines de la théologie naturelle. Or, la théologie naturelle contemporaine aborde la question de la Création de manière originale, en s'écartant du concept traditionnel de *creatio ex nihilo* au profit de ce qui pourrait s'appeler une *creatio ex chaos*. La nuance est de taille et mérite qu'on s'y attarde. En effet, c'est à la manière dont la théologie nord-américaine revisite aujourd'hui la doctrine de la Création que l'on peut juger aussi de l'intérêt d'une christologie naturelle. Celle-ci ne convoque pas la christologie de manière tardive, car elle place le Christ au principe de l'émergence de tout ce qui est. En étant attentif au caractère auto-poïétique et auto-créatif de la nature, elle prépare ainsi la voie à une christologie de la Création fondée davantage sur le schéma pascal que sur le motif de l'engendrement, ainsi que cela sera montré dans le chapitre 7 (§ 3.4).

1. Critiques contemporaines de la *creatio ex nihilo*

La doctrine traditionnelle de la *creatio ex nihilo* est l'objet de multiples critiques contemporaines[297] dont il faut prendre ici la mesure, car derrière cette doctrine se profile une certaine image de la relation entre Dieu et le monde, c'est-à-dire du point de rencontre entre humanité et divinité. C'est donc en définitive la christologie qui est interrogée à travers ces critiques.

[296] Le terme de Création est spécifiquement théologique. Il exprime que Dieu est l'auteur de tout ce qui est. La notion même de Création présuppose que Dieu est unique et transcendant. En français, ce terme est ambivalent car il peut désigner à la fois l'action de Dieu (nous écrivons alors Création) et son effet (la création).

[297] Voir Paul CLAVIER, *Ex Nihilo*, Vol. 1, *L'introduction en philosophie du concept de création*, Vol. 2, *Scénarios de « sortie de la création »*, Paris, Hermann, 2011.

1.1 Présupposés bibliques

Dans l'Ancien Testament, la création du monde est décrite, en première lecture, comme la mise en ordre et la mise en forme d'un « chaos » primordial (Gn 1, 2 ; 2, 5-6 ; Sg 11, 17) plutôt que comme une création à partir du néant. Cependant, la postérité biblique des textes de la Genèse fait aussi difficulté sur le plan exégétique. Ainsi, dans l'épître aux Romains, est-il question du « Dieu qui donne la vie aux morts et appelle le néant à l'existence » (Rm 4, 17) mais dans le contexte, cette référence semble davantage faire allusion au matin de Pâques qu'au premier matin du monde. De même, dans la lettre aux Hébreux, l'affirmation selon laquelle « les mondes ont été formés par une parole de Dieu » (He 11,3) ne contredit pas clairement l'existence d'un chaos primordial. Seul le livre des Maccabées semble pouvoir être invoqué pour défendre la doctrine de la *creatio ex nihilo* : « regarde le ciel et la terre et vois tout ce qui est en eux, et sache que Dieu les a faits de rien et que la race des hommes est faite de la même manière » (2 M 7, 28). Cependant, l'interprétation de ce passage est problématique en raison de difficultés de traduction[298]. Dans le même esprit destiné à souligner la grandeur absolue du Créateur, on trouve aussi cet extrait du discours d'un des « amis » de Job au sujet de Dieu : « C'est lui qui a étendu le Septentrion sur le vide, suspendu la terre sans appui » (Jb 26, 7).

Toutefois, dans son commentaire de la Genèse, Claus Westermann[299] estime que la notion de *creatio ex nihilo* est « étrangère au langage comme à la pensée » de l'auteur de Gn 1. De même, au sujet du verbe *bara* (créer) W. H. Bennett écrit que : « *Bara*… n'exprime pas nécessairement en lui-même la création à partir de rien. Selon une interprétation plus probable de ce passage, la Création a commencé non pas à partir de rien, mais à partir du chaos primitif ; la question de l'origine de ce

[298] L'interprétation dépend en effet de la manière dont on fait porter la négation. Littéralement, « fait non à partir des étants » peut se traduire par « Dieu n'a pas fait ces choses à partir des choses existantes » ou encore « Dieu a fait ces choses à partir de choses non existantes ». Dans le second cas, il y aurait là une interprétation du Tohu-bohu de la Genèse. Nous n'avons donc pas affaire encore à la notion métaphysique élaborée ultérieurement par les Pères de l'Eglise.

[299] Claus WESTERMANN, *Genesis 1–11. A Commentary,* trad. John J. Scullion, s.j., Ed. SPCK, Londres, 1984, p. 109.

chaos n'était pas le souci de l'auteur »[300]. La plupart des spécialistes soulignent l'écart entre la doctrine traditionnelle et la teneur du texte de la Genèse[301]. Selon David Fergusson, les quatre textes habituellement invoqués en faveur de la *creatio ex nihilo* (Jb 26, 7 ; Rm 4, 17 ; He 11, 3 ; 2 M 7, 28) s'accordent aussi avec l'idée d'une création à partir du chaos primitif[302]. Le terme hébreu *tohu wabohu* désigne un état de désordre absolu, un chaos menaçant. D'après Sjoerd Bonting, les différentes expressions utilisées en Gn 1, 2 ; Is 34, 11 ; Jr 4, 23 indiquent que les auteurs étaient incapables de penser un chaos absolu sans référence à la matière[303]. Pour autant, on ne saurait identifier ce chaos à la matière mauvaise des gnostiques, ce concept abstrait étant étranger à la pensée des auteurs de Gn 1-2 toujours selon Westermann[304].

1.2 Théologie du *Process* et doctrine de la *creatio ex nihilo*

Des remarques semblables sont exprimées par les théologiens du *Process* vis-à-vis de l'interprétation de Gn 1. Littéralement, mis à part le texte des Maccabées (2 M 7, 28), l'Ancien Testament n'envisage pas, selon eux, une *creatio ex nihilo* dans le sens où Dieu ferait surgir quelque chose là où il n'y avait rien auparavant, mais une séparation (le verbe *bara* signifie originellement « tailler », « découper »). Pour les théologiens du *Process*, le texte de la Genèse ne parle pas d'une origine absolue : quelque chose se trouve déjà là. Lorsque Dieu crée le monde, il « démêle un fouillis » et transforme « du chaos en cosmos »[305]. La

[300] *Genesis : A Commentary*, sous la dir. de W. H. BENNETT, Oxford, Ed. Oxford University Press, 1904, p. 73.

[301] Voir Thomas RÖMER, « La redécouverte d'un mythe dans l'Ancien Testament: La Création comme combat », *Etudes Théologiques et Religieuses*, vol. 64, p. 561-575 (1989).

[302] David A. S. FERGUSSON, *The Cosmos and the Creator : An introduction to the Theology of Creation*, Ed. SPCK, Londres, p. 23. Voir aussi Gerhard MAY, *Creatio ex Nihilo : The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought*, trad. A. S. Worall, Ed. T&T Clark, Edinburgh, 1994, p. 6-7.

[303] Sjoerd BONTING, « God's Action in the World : Influencing of Chaos Events ? », *Sewanee Theological Review*, Vol. 47, n. 4, p. 372-401 (2004), ici p. 375.

[304] Claus WESTERMANN, *Genesis 1–11. A Commentary,* trad. John J. Scullion, s.j., Ed. SPCK, Londres, p. 109-110.

[305] André GOUNELLE, « Théologie du Process et Création », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, vol. 70, n°2, (1990), p. 182.

doctrine de la *creatio ex nihilo*, en tordant le texte de Gn 1, « fausse notre perception de Dieu en en faisant la cause et le responsable unique de la réalité existante, alors que cette réalité résulte de l'action et du concours de plusieurs facteurs »[306]. L'enjeu théologique de la critique de la doctrine traditionnelle est de promouvoir un Dieu qui travaille en collaboration avec les hommes et non un Dieu solitaire, unique auteur de l'univers. Pour les théologiens du *Process*, le texte souvent cité de l'épître aux Romains qui fait référence au « Dieu qui donne la vie aux morts et appelle à exister ce qui n'existe pas » (Rm 4, 17) n'implique nullement la thèse d'une *creatio ex nihilo*. Il parle bien d'une Création dans le sens qu'après l'action de Dieu, des choses qui n'existaient pas parviennent à l'existence. Mais son action prend la forme d'un appel, d'une sollicitation, non d'une décision immédiate et unilatérale : il n'est pas dit « Dieu fait exister ce qui n'existe pas », mais « Dieu appelle à exister ce qui n'existe pas ». Dieu « se sert de ce qui est pour susciter du nouveau »[307]. L'action de Dieu vise une relation et recherche toujours un consentement. Elle agit non par contrainte mais par persuasion. Cette thèse prend également appui, selon les théologiens du *Process*, sur le rôle essentiel de la parole dans la Création, rôle souligné par le prologue de Jean qui rappelle que tout a été fait par la Parole (le Logos) et que rien n'a été fait sans elle. Or on ne parle pas à personne ou dans le vide. Les paroles du Créateur au commencement du monde impliquent une altérité, une présence, voire une réponse[308]. De fait, il n'est pas écrit : « Dieu fit la lumière », mais « Dieu dit : que la lumière soit ». Cette médiation de la parole exprime un appel, une attente et un écart entre la volonté de Dieu et la réalisation de son projet. C'est pourquoi le fait « que Dieu crée par la parole signifie d'emblée qu'il y a une liberté du monde. Dieu ne manipule pas derrière les choses et à leur insu »[309].

[306] *Ibid*., p. 182.

[307] *Ibid*., p. 183.

[308] Lewis FORD, *The Lure of God*, ed. Fortress Press, Philadelphie, 1978, p. 22.

[309] André GOUNELLE, *op. cit*., p. 184.

1.3 Un néant primordial ?

La doctrine de la *creatio ex nihilo* est née des querelles avec les philosophes païens. Les Marcionites et le dualisme gnostique attribuaient la Création du monde matériel à l'intervention d'un démiurge. L'intention des Pères était d'exclure à la fois l'idée dualiste d'une matière éternelle préexistante à l'acte créateur et le panthéisme pour qui tout serait divin puisque émanant du divin lui-même. La doctrine de la *creatio ex nihilo* permettait de maintenir deux points essentiels de la foi à propos de la relation entre Dieu et le monde : à la fois la transcendance absolue d'un Dieu séparé du monde et la dépendance radicale du monde par rapport à son créateur[310]. Alors que les textes bibliques exprimés dans le genre littéraire du récit mythique permettaient à Justin ou Clément d'Alexandrie de se référer à une Création à partir d'un chaos primordial, les Pères du 2ème siècle comme Théophile d'Antioche, ont affirmé la *creatio ex nihilo* par réaction au paganisme puis à la gnose. Cette doctrine a été reprise par saint Augustin et a ainsi structuré la pensée occidentale[311]. En dépit d'une définition relativement tardive dans la dogmatique chrétienne et des ouvertures récentes de la théologie nord-américaine, il semble que l'on puisse difficilement contester que la doctrine de la *creatio ex nihilo* ait été acceptée par l'ensemble de l'Eglise depuis le 3ème siècle. Dans le livre des Maccabées, la notion de création est corrélative de la foi en la résurrection et saint Paul restera dans cette perspective. Au 3ème siècle, le lien s'est opéré avec les débats sur la préexistence du Christ, Logos éternel, et, de ce fait, avec la perspective de l'Incarnation. Or, selon Andrew Louth[312], la *creatio ex nihilo* a révélé un « abîme ontologique » entre Dieu et le monde, abîme que seule l'Incarnation pouvait franchir, non sans poser de grandes difficultés.

Sujet favori de la théologie naturelle, la doctrine de la *creatio ex nihilo* se heurte à une critique de plus en plus sévère de la part des théologiens

---

310 Don CUPITT, *Creation Out of Nothing,* Ed. Trinity Press International, Philadelphie, 1990, p. 8.

311 On remarque que cette doctrine n'a pas été incorporée dans les anciens credos et ne figure dans aucun des quatre grands conciles christologiques de Nicée à Chalcédoine, mais qu'elle a été l'objet d'une définition dogmatique au 4ème concile de Latran (1215) puis au 1er concile du Vatican (1870).

312 Andrew LOUTH, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys* Ed. Oxford University Press, Oxford, 1981, p. 78.

contemporains[313]. La première difficulté qu'ils soulèvent est d'ordre philosophique : elle concerne la définition même du néant. Car comment définir un néant véritable sans que cette définition, au lieu d'affirmer, commence au contraire par nier, par définir négativement ? Un véritable non-existant, un *nihil negativum,* ne paraît pas offrir de prise à la spéculation philosophique. C'est pourquoi certains théologiens ont tenté de résoudre le problème en parlant d'un *nihil ontologicum*, qui au fond n'est pas radicalement différent d'un chaos initial. Ainsi, Karl Barth s'efforce de réconcilier la notion de création *ex nihilo* avec l'Ecriture en désignant le chaos initial par « *das Nichtige* », un « néant » de choses préexistantes mais pas vraiment réelles avant d'être créées : « Ce n'est pas le néant mais quelque chose à la limite du néant. Le néant est ce que Dieu, en tant que créateur, n'a pas choisi, n'a pas voulu, ce qu'il a ignoré comme créateur, ce que, d'après Gn 1, 2, il a laissé derrière lui sous forme de chaos sans lui donner ni l'être ni l'existence »[314]. L'idée qu'il existerait ainsi un néant que le Créateur aurait « ignoré » et qu'il n'aurait pas voulu, a quelque chose de troublant vis-à-vis de l'image du Dieu créateur, source suprême de l'être. Dans sa *Dogmatique*, Emil Brunner critique vigoureusement cette notion de « néant ontologique » : « Jamais il n'y eut un "néant" à côté de Dieu (...) ce que nous tenons pour la création n'est jamais *creatio ex nihilo*. Il s'agit toujours de la mise en forme d'un matériau préalable »[315]. C'est là un débat mal engagé car l'expression « *creatio ex nihilo* » est un raccourci de « *ex nihilo sui et subjecti* ». Le terme « *ex nihilo* » ne désigne donc pas le néant en tant qu'objet mais une *fonction* de négation et d'indépendance radicale.

1.4 L'autolimitation de Dieu chez Moltmann

Cette gêne semble bien être aussi celle de Jürgen Moltmann qui considère que l'existence d'un néant initial limiterait l'omniprésence et l'omnipotence de

[313] John POLKINGHORNE parle, au sujet de la doctrine de la *creatio ex nihilo*, de pure affirmation métaphysique. Voir *Science and Christian Belief*, ed. SPCK , London, 1994, p. 76. Voir aussi, en langue française, l'étude récente et monumentale de Paul CLAVIER, *Ex Nihilo*, vol. 1 & 2, Paris, Ed. Hermann, 2011.

[314] Karl BARTH, *Church Dogmatics*, III, 2, Ed. T&T Clark, Edinburgh, 1960, p. 154-155.

[315] Emil BRUNNER, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, vol. 2, *Dogmatics*, trad. Olive Wyon, 4th ed., Ed. Lutterworth, Londres, 1960, p. 9-21.

Dieu. Toute la question est, selon Moltmann, de savoir où situer exactement ce néant initial. D'un côté, ce néant devrait être situé en Dieu afin de ne pas limiter son omniprésence et de l'autre, il devrait lui être extérieur pour éviter une divinisation panthéiste du monde créé. Pour sortir de ce dilemme, Moltmann invoque la doctrine cabalistique de l'autolimitation de Dieu, en particulier les notions mystiques juives de *zimzum*, le retrait de Dieu en lui-même, et de *shekinah*, la capacité qu'a le Dieu infini de réduire sa présence afin de demeurer dans le temple. Cette idée n'est pas neuve dans la pensée chrétienne. Elle a prospéré très tôt sur la notion paulinienne de *kenosis* (Ph 2, 5-8) et a été mise en relation avec la Création du monde. Ainsi, Emil Brunner dans sa *Dogmatique* : « Dieu ne veut pas occuper tout seul l'espace de l'être, il veut laisser la place à d'autres êtres. En faisant cela, *il se limite lui-même* (…) La *kenosis* qui atteint son apogée dans la croix du Christ commence déjà avec la création du monde »[316]. Le néant en tant que tel apparaît donc comme la conséquence de ce mouvement de rétractation de Dieu par lequel il laisse la place à autre chose que lui : « Dans l'autolimitation de l'essence divine, qui au lieu d'agir d'abord vers l'extérieur se tourne plutôt vers elle-même, apparaît le néant ». De ce *nihil* originel produit par Dieu dans son mouvement de retrait en lui-même, peut seul advenir la création. Selon Moltmann, ce *nihil* qui est l'espace laissé par Dieu pour rendre possible la création, est un lieu « abandonné par Dieu », c'est-à-dire « l'enfer, la mort absolue »[317]. On retrouve cette considération chez Paul Tillich : « Le néant à partir duquel Dieu crée est (…) la négation non dialectique de l'être »[318].

La proposition de Moltmann n'est pas sans susciter des critiques[319]. Ainsi, pour Bonting, adversaire farouche mais peu inspiré[320] de la *creatio ex nihilo* et

[316] Emil BRUNNER, *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung. Dogmatik*, II, Zurich, 1950, p. 31.

[317] Jürgen MOLTMANN, *Dieu dans la Création, Traité écologique de la Création*, coll. « Cogitatio Fidei », vol. 146, ed. Cerf, Paris, 1988, p. 122.

[318] Paul TILLICH, *Systematic Theology*, vol. I, Chicago University Press, Chicago, 1951, p. 188.

[319] Elle a été critiquée par exemple par David A. S. FERGUSSON, *The Cosmos and the Creator: An Introduction to the Theology of Creation*, ed. SPCK, London, 1998, en part. p. 27, et par Alan J. TORRANCE, "Creatio ex Nihilo and the Spatio-Temporal Dimensions with Special Reference to Jürgen Moltmann and D.C. Williams" dans *The Doctrine of Creation: Essays in Dogmatics, History and Philosophy*, Colin E. Gunton (ed.), ed. T&T Clark, Edinburgh, 1997, en part. p. 83-103.

[320] Certaines critiques émises par Bonting à l'encontre de la *creatio ex nihilo* ne manque pas d'étonner. Ainsi, pour Bonting, la création *ex nihilo* pose des difficultés scientifiques liées au fait que

ardent défenseur de la « *creation from chaos* », l'attractivité du concept de *creatio ex nihilo* pour affirmer le caractère absolu de la puissance créatrice de Dieu est largement contredite par la nécessité d'assumer dans la création les notions de *zimzum, shekinah, kenosis* et de l'auto-humiliation de Dieu[321]. On peut en outre se demander pourquoi la Création nécessiterait un lieu préalable conditionné par le retrait de Dieu. Comme si, pour pouvoir exister vraiment, le monde devait pousser un peu l'espace occupé par Dieu. Doit-on comprendre de cette allégorie de la kénose décrite par Moltmann que Dieu et le monde font nombre pour occuper littéralement le même espace ontologique ? En outre, pourquoi le Dieu Créateur devrait-il commencer par créer un enfer, une mort absolue comme condition de possibilité de l'être et de la vie ? N'est-ce pas conférer à ce néant initial un caractère trop primordial et nécessaire ? Le Dieu de la Vie devait-il se soumettre à cet exercice contre-nature consistant à commencer, avant de pouvoir créer, à engendrer un *nihil* qui s'apparente à une auto-négation de Dieu, menaçante et potentiellement destructrice[322] ? L'acte créateur, libre fruit de l'amour divin, semble chez Moltmann être entravé par la fatalité d'un engendrement du non-Dieu et en définitive fait apparaître le néant originel comme plus primordial que la création elle-même de sorte qu'au commencement, pourrait-on dire, était le *nihil*.

Il serait injuste de limiter la présentation des thèses de Moltmann concernant la *creatio ex nihilo* à ce seul préalable. La véritable perspective de

---

la science ne saurait penser une création à partir de rien. La théorie de la « fluctuation quantique du vide » ne permet évidemment pas de tourner la difficulté dans mesure où le vide quantique dont il est question en physique n'est pas le néant philosophique. La théologie de Bonting laisse songeur lorsqu'il ironise sur le fait que « si la science pouvait expliquer un commencement du monde à partir de rien, il n'y aurait aucun besoin de supposer l'existence d'un Créateur », Sjoerd BONTING, « God's Action in the World : Influencing of Chaos Events ? », *Sewanee Theological Review*, vol. 47, n°4, (2004), p. 376. Mais l'argument se retourne de la même manière contre sa théorie de la création à partir du chaos dans la mesure où si la science peut expliquer un commencement du monde à partir du chaos, l'existence d'un Créateur devient également une hypothèse inutile !

321 Sjoerd L. BONTING, « Chaos Theology : A New Approach to the Science-Theology Dialogue », *Zygon*, vol. 34, n°2 (1999), p. 323-332, ici p. 325.

322 Ainsi, « la création est menacée non seulement par son propre *non-être*, mais aussi par le non-être de Dieu son créateur, c'est-à-dire par le *néant* lui-même », Jürgen MOLTMANN, *Dieu dans la Création, Traité écologique de la Création*, coll. « Cogitatio Fidei », vol. 146, ed. Cerf, Paris, 1988, p. 122.

Moltmann est d'installer fermement dans la Création même le motif de la Rédemption. Ainsi, « la création originelle *ex nihilo* est la préparation et la promesse de l'*annihilatio nihili* de la rédemption, d'où procède l'être éternel de la création ». Le néant annihilateur immanent à la création devient, à son tour, objet d'une annihilation dans la Rédemption. Il y a, chez Moltmann, comme une nécessité esthétique de faire correspondre, par un jeu de symétrie, l'engendrement du néant primordial au moment de la Création et son annihilation dans la Croix : « L'abandon du Fils à la mort dans la solitude sur la croix et son extradition en enfer sont, de ce point de vue, l'entrée du Dieu éternel dans ce néant à partir duquel il a créé le monde »[323]. Bonting ne manque pas, à ce sujet, de relever que ce néant originel n'est pas un néant absolu au sens strictement philosophique et qu'au fond, s'il faut élargir le sens de ce « néant », cela revient en pratique à donner un autre nom au chaos initial[324].

Faut-il conclure de cette analyse des débats contemporains sur la critique de la doctrine traditionnelle de *creatio ex nihilo* que celle-ci doit s'effacer au profit d'une « *chaos theology* » mettant en valeur l'acte créateur comme mise en ordre du désordre originel ? Il apparaît que cette *chaos theology* comporte un certain nombre de limites que nous devons à présent examiner.

2. Limites de la « *chaos theology* »

La fascination qu'exerce aujourd'hui la théorie contemporaine du chaos sur les théologiens anglo-saxons est sans doute un des éléments permettant d'expliquer le feu nourri des critiques exprimées dans les débats de la théologie naturelle à l'encontre de la doctrine de la *creatio ex nihilo*. L'autorité accordée à la théologie biblique constitue, dans un contexte marqué par la sensibilité protestante, un élément supplémentaire pour expliquer la mise à distance de cette doctrine traditionnelle. Et cependant, il n'est pas sûr que la *chaos theology* permette d'offrir une alternative viable à la question du sens de la Création.

[323] *Ibid*., p. 126.

[324] Sjoerd BONTING, *op. cit.*, p. 325.

2.1 Défense de la *creatio ex nihilo*

Face à la *chaos theology*, de nombreuses objections sont présentées, en particulier sur le plan biblique. Parmi celles-ci, on peut citer l'article de William Craig qui représente une réaction assez typique face à la *chaos theology*. Pour Craig, Gn 1 se démarque des anciens mythes babyloniens de création mais aussi du panthéisme des religions orientales comme l'hindouisme védique et le taoïsme. Il s'oppose également au panenthéisme du néo-platonisme classique ainsi que celui de la théologie du *Process* sur laquelle nous reviendrons. La *creatio ex nihilo* doit être comprise, selon William Craig, en un sens temporel : « Dieu a donné l'existence au monde sans cause matérielle à un moment donné du passé »[325]. Cette interprétation radicale s'oppose à celle de certains commentateurs pour qui la création du monde ne se situe pas à un moment particulier du temps, fût-il le premier instant de l'histoire, mais dans une antériorité ontologique contemporaine à tout instant. Tout comme les tenants de la *chaos theology*, Craig s'appuie lui aussi sur le commentaire de Claus Westermann pour contester l'interprétation de Gn 1,1 selon laquelle il s'agirait d'une proposition circonstancielle à comprendre comme : « Au commencement, quand Dieu créa le ciel et la terre, la terre était informe et vide ». D'autres passages bibliques sont invoqués pour confirmer la doctrine de la *creatio ex nihilo* : « C'est moi, Yahvé, qui ai fait toutes choses » (Is 44, 24) ; « Il parle et cela est, il commande et cela existe » (Ps 33, 9) ; « Avant que les montagnes fussent nées, enfantés la terre et le monde, de toujours à toujours, tu es Dieu » (Ps 90, 2) ; « C'est lui qui a étendu le Septentrion sur le vide, suspendu la terre sans appui » (Jb 26, 7) ; « A toi le ciel, à toi aussi la terre, le monde et son contenu, c'est toi qui les fondas » (Ps 89, 12) ; l'hypothèse implicite de Pv 8, 22-32 est que le monde a été tiré du néant par Dieu et non pas seulement « mis en ordre ». Selon Craig, les profondeurs dont parle Pv 8, 24 sont « précisément les profondeurs que Gn 1, 2 décrit »[326].

---

[325] William L. CRAIG, « Creation and Conservation Once More », *Religious Studies*, Vol. 34, (1998), p. 177-188.

[326] William L. CRAIG, *op. cit.*, p. 178. Cependant, le mot utilisé en Gn 1, 2 est « ténèbres » et non « profondeurs ».

Plus intéressante est la référence qui est faite au Nouveau Testament. Bien entendu, des passages classiques sont invoqués au crédit de la *creatio ex nihilo* : « Le Dieu qui donne la vie aux morts et appelle le néant à l'existence » (Rm 4, 17) ; « Car tout est de lui et par lui et pour lui » (Rm 11, 36) ; « Les mondes ont été formés par une parole de Dieu » (He 11, 3) ; « C'est toi qui créa l'univers ; par ta volonté, il n'était pas et fut créé » (Ap 4, 11). Mais la thèse de Craig est que le Nouveau Testament attribue la *creatio ex nihilo* au « Christ pré-incarné », élément qui apparaît dans l'évangile de Jean : « Tout fut par lui et sans lui rien ne fut » (Jn 1, 3), dans la première épître aux Corinthiens : « Jésus Christ par qui tout existe et par qui nous sommes » (1 Co 8, 6), dans l'épître au Colossiens : « C'est en lui qu'ont été créées toutes choses, dans les cieux et sur la terre, les visibles et les invisibles (…) il est avant toutes choses et tout subsiste en lui » (Col 1, 16-17) ou dans l'épître aux Hébreux (He 1, 2.3 ; 2, 10). La doctrine de la *creatio ex nihilo* apparaît en outre en divers endroits de la littérature apocryphe juive et les Pères de l'Eglise, sous l'influence de la pensée grecque, ont insisté sur la notion d'une création temporelle de l'univers *ex nihilo* par opposition à l'éternité de la matière. Le 4ème concile de Latran (1215) a officiellement promulgué la doctrine de la *creatio ex nihilo,* laquelle inclut la création du monde sans cause matérielle (*extra se*) ainsi que le fait que le temps lui-même a eu un commencement. Cependant l'ensemble de ces arguments en faveur de la *creatio ex nihilo* procèdent non seulement d'une forte visée monothéiste qui interdit qu'un autre que Dieu s'érige en concurrent, mais aussi de l'idée selon laquelle Dieu ne fait pas nombre avec le monde. Sa transcendance exige qu'il soit, en tant que cause primordiale, préexistant à tout le créé, et non pas simplement posé à côté du monde comme un alter ego[327].

2.2 Tillich et l'éloge de la finitude

Dans le même sens, dans sa *Théologie Systématique*, Paul Tillich conçoit la doctrine traditionnelle de la *creatio ex nihilo* comme le rempart qui « protège le christianisme contre toute forme de dualisme ultime ». Par dualisme, il faut naturellement entendre ici l'idée qu'existent à l'origine un Dieu du bien et un Dieu

[327] La mention de la préexistence renvoie à la question de l'éternité, ce qui oblige à reconsidérer le statut des concepts temporels utilisés. Cf. Partie IV.

du mal. Selon Tillich, cette doctrine de la *creatio ex nihilo* « marque la différence entre le paganisme, même dans sa forme la plus raffinée, et le christianisme, même dans sa forme la plus primitive »[328], suggérant que tout affaiblissement de la doctrine traditionnelle ferait basculer la théologie de la Création vers un néo-paganisme. Ayant posé ce préalable, Tillich se pose immédiatement la question suivante : « Le rejet du dualisme épuise-t-il le sens d'*ex nihilo* ? », avant d'y répondre de manière existentielle. Au lieu de percevoir une difficulté métaphysique dans ce *nihil* originel qui semble contester à Dieu la primauté absolue l'être sur le non-être, Tillich y perçoit le signe que la finitude est associée à la création : « La formule *ex nihilo* indique quelque chose d'une importance fondamentale, à savoir que la créature doit assumer ce qu'on pourrait appeler "l'héritage du non-être'' (…) Être une créature implique à la fois l'héritage du non-être (l'angoisse) et l'héritage de l'être (le courage) »[329]. Cette ambivalence primordiale du statut de créature récuse une vision angélique dans laquelle la créature serait fondamentalement exemptée du caractère tragique de l'existence et permet d'assumer la finitude dont hérite l'état de créature. De manière à la fois plus nuancée et plus précise encore, Tillich résume ainsi sa pensée dans ce passage d'une grande densité théologique :

> « La doctrine de la création à partir de rien exprime deux vérités fondamentales. Premièrement, le caractère tragique de l'existence ne s'enracine pas dans le fondement créateur de l'être, et il n'appartient donc pas à la nature essentielle des choses. La finitude n'est pas tragique en elle-même. (…) C'est la présence de l'être-même au sein du fini qui vainc le tragique. [Deuxièmement,] il y a un élément de non-être dans la condition de créature, ce qui éclaire la nécessité naturelle de la mort, de même que la possibilité, qui n'est pas une nécessité, du tragique »[330].

Il est intéressant de noter ici qu'en dépit du caractère ambivalent de la création, et même si « il y a un élément de non-être dans la condition de créature »,

---

[328] Paul TILLICH, *Théologie Systématique, deuxième partie : l'Etre et Dieu*, vol. 2, trad. André GOUNELLE, Ed. du Cerf, Labor et Fides, 2003, p. 133.

[329] *Ibid*., p. 133.

[330] *Ibid*., p. 134

le tragique de l'existence n'est pas interprété comme une donnée fondamentale, indissociable de la nature essentielle de la créature. Si la finitude n'est « pas tragique en elle-même », c'est parce qu'il y a une victoire fondamentale de l'être sur le non-être, victoire qui ne se traduit pas, toutefois, par la disparition totale de la finitude dans la structure ontologique de la créature.

Comme beaucoup de ses contemporains, Tillich expose la doctrine de la *creatio ex nihilo* en traitant de la relation de Dieu au monde et pas dans une narration mythologique du commencement : « Il faut voir dans *creatio ex nihilo*, la formule classique qui exprime la relation entre Dieu et le monde et non le titre d'un récit ». La distinction classique entre origine et commencement est ici pleinement assumée, installant la relation entre Dieu et la création dans une catégorie transhistorique. Tillich écrit d'ailleurs plus loin : « La doctrine de la création affirme qu'à chaque instant, Dieu est le fondement créateur de toute réalité »[331]. Dans le même sens, il récuse toute présentation mythologique de la doctrine de la création qui ferait de l'acte primordial de Dieu un moment de l'histoire :

> « La doctrine de la création ne raconte pas un événement qui se serait produit "une fois, il y a longtemps''. Elle décrit la relation fondamentale entre Dieu et le monde et a pour corrélat l'analyse de la finitude de l'homme. (…) La doctrine de la création ne décrit pas un événement, elle indique la situation de créature et son corrélat, la créativité divine »[332].

Tillich ne précise pas cependant comment rattacher l'existence du monde à l'existence de Dieu, en particulier en établissant un lien de causalité entre le monde créé et Dieu. En écartant toute dimension événementielle et historique de l'acte créateur, il prend le risque de reléguer Dieu dans une relation purement théorique au monde créé, une attitude métaphysique tellement intérieure à la création qu'elle en deviendrait insaisissable. Tout comme dans la théologie thomiste de la Création, Tillich ne résout-il pas seulement partiellement la difficulté à laquelle la question de l'origine du monde est confrontée, en prêtant à Dieu la posture insaisissable de la sagesse intérieure du monde ? Sa doctrine de la Création ne le

[331] *Ibid*., p. 156.

[332] *Ibid*., p. 132.

prépare-t-il pas ainsi à des difficultés insurmontables lorsqu'il s'agira plus tard d'élaborer une doctrine de l'Incarnation ? Et cependant, la puissance de l'analyse de Tillich a permis, nous semble-t-il, de répondre en grande partie aux critiques contemporaines adressées à la doctrine de la *creatio ex nihilo*. Après Tillich, une autre théologie de la Création est-elle encore possible ? C'est ce que tente d'explorer aujourd'hui la *chaos theology*, notamment par Sjoerd Bonting, prêtre anglican et biochimiste néerlandais, et à l'école des théologiens du *Process*.

2.3 Créer par la parole : l'option du *Process*

Face aux objections selon lesquelles la doctrine de la « création à partir du chaos » rappelle l'hérésie dualiste, Sjoerd Bonting répond que la doctrine de la « création à partir du chaos » ne s'apparente pas au dualisme gnostique dès lors que l'on n'invoque pas un démiurge mais que l'on maintient, avec Gn 1, l'absolue souveraineté de Dieu qui crée par la puissance de sa Parole[333]. Les promoteurs de la *chaos theology* ne récusent pas l'absolue souveraineté de Dieu sur le monde. Ils interprètent l'acte créateur comme la mise en ordre d'un matériau initial plutôt que le don absolu de l'être. La position exprimée par les théologiens du *Process* par rapport à la Création permet de rapprocher la théologie du *Process* à une *chaos theology*. L'analyse d'André Gounelle à ce sujet relève trois points caractéristiques.

Pour les théologiens du *Process*, le texte de Gn 1 « ne parle pas d'un commencement absolu ni d'une origine radicale. Quelque chose se trouve déjà là au départ »[334]. L'acte créateur de Dieu ne consiste pas à faire advenir quelque chose là où auparavant il n'y avait rien. Elle consiste à séparer (littéralement à « découper », selon le sens du verbe *bara*) et non à faire surgir. Pour les théologiens du *Process*, Dieu « démêle un fouillis » et transforme « du chaos en cosmos ». Cette transformation d'un fouillis initial en tout ordonné est typique de l'acte divin. Il est aussi emblématique du projet vitalisant de Dieu sur le monde : la vie est un effort permanent de structuration contre un désordre et une

[333] Sjoerd L. BONTING, « Chaos Theology : A New Approach to the Science-Theology Dialogue », *Zygon*, vol. 34, n°2 (1999), p. 323-332, ici p. 326.

[334] André GOUNELLE, « Théologie du Process et Création », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, vol. 70, n°2 (1990), p. 181-197, ici p. 182.

désagrégation. Pour les théologiens du *Process*, le livre de la Genèse et l'Ancien Testament dans son ensemble n'envisagent pas une *creatio ex nihilo*, mis à part dans un livre deutérocanonique tardif, les Maccabées (2 M 7, 28). Les récits bibliques envisagent la Création comme un début relatif et non comme le commencement absolu de ce qui est.

La création à partir du chaos ne s'apparente cependant pas à une simple « remise à l'endroit » d'un puzzle originel. La structuration du monde constitue de fait l'avènement d'une nouveauté radicale à travers l'émergence d'entités qui, sans l'action de Dieu, n'aurait jamais vu le jour : « L'acte créateur ne se limite pas à une mise en ordre qui redisposerait les données. Dieu ne se borne pas à distribuer et ordonner autrement les éléments présents, sans rien leur ajouter. L'organisation qu'il opère permet l'émergence de réalités qui n'auraient pas pu naître ou se maintenir dans le chaos précédent »[335]. Il serait en effet insuffisant de dire que le passage d'un ensemble désordonné de molécules organiques à un être vivant constitue une simple tâche de réarrangement des éléments de base. En ce sens, Dieu fait exister des choses qui n'existaient pas auparavant. C'est dans cette perspective que les théologiens du *Process* interprètent le texte de Rm 4, 17 : «Il appelle à l'existence ce qui n'existe pas », souvent cité à l'appui de la *creatio ex nihilo*. Le contexte de Rm 4, 17 fait d'ailleurs bien référence à la naissance du peuple d'Israël à partir de la foi d'Abraham, pas à partir du néant. C'est pourquoi « L'acte créateur se sert de ce qui est pour susciter du nouveau (…) Dieu produit de la nouveauté toujours à partir d'un donné »[336]. On pourrait résumer ce point en disant que Dieu est davantage un créateur de nouveauté qu'un créateur d'existence.

Enfin, comme nous l'avons vu, le fait que Dieu crée par sa parole n'est pas sans importance aux yeux des théologiens du *Process*. Le prologue de Jean, notamment, rappelle que tout a été fait par la parole et que rien ne s'est fait sans elle. Cette référence à la parole à deux implications fondamentales :

a. La parole implique une altérité. Elle vise une relation. On ne parle pas à rien ni à personne. Quelque chose ou quelqu'un doit être déjà là. Pour André Gounelle,

[335] André GOUNELLE, *op. cit.*, p. 182.

[336] *Ibid.*, p. 183.

« Que la création se fasse par la parole signifie qu'elle implique la présence et la mise au travail de partenaires qui collaborent à l'œuvre entreprise ». Que l'action de Dieu soit médiatisée par la parole permet de situer son œuvre sur un plan plus relationnel que matériel. Le fait qu'il ne soit pas écrit « Dieu fit la lumière » mais « Dieu dit : que la lumière soit », atteste une distance entre Dieu et le monde. Elle conteste une immédiateté efficiente qui pourrait conduire à abandonner le modèle de la Création par la parole au profit de celui de la génération. La parole instaure à la fois une distance et la reconnaissance d'une altérité.

b. La parole cherche un consentement, une adhésion. Elle agit non par contrainte mais par persuasion. Même un commandement adressé avec autorité suppose une soumission acceptée préalablement. Pour A. Gounelle, « que Dieu crée par la parole signifie d'emblée qu'il y a une liberté du monde. Dieu ne manipule pas par derrière les choses et les êtres à leur insu ». En ce sens, la parole est toujours un appel. D'ailleurs, le passage de Rm 4, 17 ne dit pas « Dieu fait exister ce qui n'existe pas », mais « Dieu appelle à l'existence ce qui n'existe pas ». Ainsi, la doctrine de la *creatio ex nihilo* « fausse notre perception de Dieu en en faisant la cause et le responsable unique de la réalité existante ». Alors que « l'Ecriture témoigne d'un Dieu Emmanuel qui travaille en collaboration et agit en concertation », la doctrine traditionnelle de la *creatio ex nihilo* « met à la place un Dieu solitaire seul acteur et seul auteur de l'Univers ».

Cette vision très « coopérative » de la théologie de la Création permet, à travers ces trois éléments caractéristiques dégagés par ce grand connaisseur de la théologie du *Process* qu'est André Gounelle, de percevoir la Création « non comme un passé fondateur », mais comme « une tâche à laquelle Dieu nous associe (…) nous requiert, nous mobilise pour une aventure merveilleuse et exaltante »[337].

[337] André GOUNELLE, *op. cit.*, p. 185.

2.4 Le concordisme de Bonting

Alors que l'on perçoit un certain optimisme mobilisateur chez les théologiens du *Process* lorsqu'ils décrivent la Création, la vision de Bonting apparaît comme nettement plus sombre et marquée par le drame d'un mal originel. Ceci est dû, nous semble-t-il, à son insistance exagérée en faveur de la nécessité d'un chaos primitif, mais aussi à certains présupposés anthropologiques. Ainsi, le schème de la mise en ordre d'un donné initial fait écho à la distinction entre sacré et profane, entre culture et nature. Selon Bonting, le modèle de la Création à partir d'un chaos primitif a le caractère d'un archétype au sens de Jung. En effet, dans les religions anciennes, le village figure habituellement le sacré. Il est bâti de telle sorte qu'il imite le modèle divin. A l'inverse, l'extérieur du village, la jungle environnante, est profane car non ordonnée sur le modèle divin. Il y a une menace permanente exercée par la nature sur le village, du désordre primordial sur un ordre éphémère et fragile. Pour Bonting, la mer primitive (Gn 1, 2-10) figure le chaos et le combat mené par Dieu pour contenir les eaux derrière ses frontières illustre que l'ordre créé a tendance à retourner au chaos si la création est livrée à elle-même[338]. A ce sujet, Bonting décrit une création en lutte permanente pour l'avènement de l'ordre et contre le retour au chaos primitif, une création « livrée au pouvoir du néant » (Rm, 8, 20).

Non sans un certain goût du paradoxe, Bonting tente de relever un aspect positif du chaos qui permettrait « la liberté et la créativité au Créateur »[339]. Ce chaos, pris cette fois dans le sens mathématique d'une imprédictibilité intrinsèque, s'illustrerait à travers le caractère chaotique de l'évolution des espèces au cours de laquelle 2 milliards d'espèces sont apparues et seulement 2 millions subsistent. Tantôt donc le chaos originel constituerait une donnée menaçante pour la création, tantôt il lui fournirait le moyen de s'épanouir à travers la liberté et l'émergence de nouveauté. La *chaos theology* permettrait enfin, selon Bonting, d'échapper à la question de la théodicée et de la responsabilité du Créateur vis-à-vis de l'existence

[338] Sjoerd L. BONTING, « Chaos Theology : A New Approach to the Science-Theology Dialogue », *Zygon*, vol. 34, n°2 (1999), p. 323-332, ici p. 326.

[339] *Ibid*., p. 327.

du mal dans la création, question impossible à résoudre de manière satisfaisante dans le cadre de la *creatio ex nihilo*. Pour la *chaos theology*, le mal n'est pas créé mais il est « inhérent à l'élément de chaos qui subsiste » dans la création.

Le reste de la contribution de Bonting nous paraît largement coupable de concordisme et de dualisme. Une critique en règle des autres arguments de Bonting que nous ne détaillons pas ici a été faite par William Carroll[340]. Parmi les arguments de Carroll, nous relèverons seulement l'idée selon laquelle « le commencement temporel de l'univers n'a absolument rien à voir avec la *creatio ex nihilo* »[341], point de vue bien connu des thomistes puisque saint Thomas précise que cette doctrine serait compatible avec un univers éternel (*STh Ia*, q.46, a.1). La doctrine de la Création concerne en effet premièrement la relation entre les créatures et leur Créateur. Pour autant, le même saint Thomas conteste également l'idée d'une matière préexistante (*STh Ia*, q.44, a.1-2). L'acte d'exister est donné par le Créateur même à cette matière primitive. Selon Carroll, le principal problème de la théologie présentée par Bonting est son incapacité à considérer la distinction classique entre causes premières et secondes. Dieu apparaît selon Bonting comme un agent parmi d'autres et est décrit comme accomplissant des actes au même titre que les causes secondes et non comme la cause première de toute la chaîne de l'existence[342]. A ce sujet, Carroll cite un commentaire de saint Thomas sur l'évangile de Jean : « Il y a une différence entre la manière dont Dieu agit et est la cause de toutes les choses et la manière dont d'autres agents agissent. Les autres agents agissent (…) de l'extérieur. Tandis que Dieu agit en toutes choses de l'intérieur puisqu'il agit en créant. Or créer c'est donner l'existence (*esse*) à la chose créée. Ainsi, puisque l'*esse* est ce qui est au plus intime de toute chose, Dieu, qui en agissant donne l'*esse*, agit dans les choses depuis l'intérieur »[343]. Pour Bonting au contraire, la Création apparaît comme un processus de transformation (*motus*) initié par un agent extrêmement puissant. Or ce processus n'est pas la Création.

La critique de Carroll reprend pour une large part le point de vue exprimé par Kathryn Tanner qui défend une vision de la transcendance divine qui ne met

[340] William E. CARROLL, « A Word in Defense of *Creatio ex Nihilo* : A Response to Sjoerd Bonting », *Sewanee Theological Review*, Vol. 47, n. 4, pp. 439-446 (2004).

[341] William CARROLL, *op. cit.*, p. 441.

[342] William CARROLL, *op. cit*., p. 443.

[343] Saint THOMAS, *Lectura super Ioannem*, cl. 15.

pas en concurrence Dieu et le monde. Selon Tanner, il faudrait parler de l'action de Dieu comme « immédiate et universellement extensive » et parler de Dieu comme « transcendant au-delà des relations nécessaires d'identité ou de différence avec le non-divin »[344].

3. Création, coopération et système auto-poïétiques

La théorie des systèmes auto-poïétiques est issue d'une vision « système » des organismes vivants. Elle procède de la tentative de définir le vivant en usant seulement de propriétés générales applicables indifféremment aux systèmes abiotiques ou aux organismes biologiques complexes. Le terme grec *poiesis* désigne littéralement la création d'êtres vivants, tandis que le Nouveau Testament emploie plutôt le mot *ktisis* pour désigner l'action créatrice de Dieu[345]. Ainsi la notion d'*autopoiesis* renvoie à l'idée que les systèmes complexes peuvent « s'auto-créer », ou du moins sont porteurs d'une faculté qui s'apparente à l'acte créateur de Dieu tout en étant d'une autre nature. La question fondamentale posée par le théologien danois Niels Gregersen est donc : « Y a-t-il une contradiction intrinsèque entre la notion de création par Dieu (*ktisis*) et le concept scientifique d'auto-développement de la nature (*physis*) ? »[346].

3.1 Les phénomènes auto-poïétiques

La notion de « phénomènes auto-poïétiques » a été introduite en biologie par Humberto Maturana et Francisco Varela[347]. D'une certaine manière, l'*autopoiesis* reprend en des termes plus généraux, la question de la définition du

[344] Kathryn TANNER, *God and Creation in Christian Theology: Tyranny or Empowerment ?*, Oxford, Ed. Basil Blackwell, 1988, p. 81.

[345] Gerhard KITTEL, *Theological Dictionnary of the New Testament*, Vol. III, Eerdmans Publ., Grand Rapids, 1968, p. 1028.

[346] Niels Henrik GREGERSEN, « The idea of creation and the theory of autopoietic processes », *Zygon*, vol. 33, n.3, 1998, p. 334.

[347] Humberto R. MATURANA, Francisco J. VARELA, *The Tree of Knowledge : The Biological Roots of Human Understanding*, ed. Shambala, Londres, 1992.

vivant et radicalise la notion d'auto-organisation. Dans un système biologique auto-organisé, l'organisation résulte de la combinaison d'éléments préexistants tandis que dans un système auto-poïétique, les éléments constitutifs sont eux-mêmes produits par le système. En ce sens, pour un système auto-poïétique, la distinction entre élément produit et élément produisant s'estompe. Les éléments *constitutifs* des systèmes auto-poïétiques sont en même temps *constitués* par les systèmes eux-mêmes, que ce soit par effet d'inclusion, ou par substitution. Le système auto-poïétique est ainsi, par nature, détenteur d'un potentiel de complexification dynamique qui en améliore les chances de survie et en accroît naturellement les fonctionnalités. L'exemple du système immunitaire permet de comprendre la nuance : le fait que dans un organisme les anticorps synthétisés par les lymphocytes s'adaptent à la nature de l'attaque illustre le fait que le système auto-poïétique n'est pas définissable en dehors de son interaction avec l'extérieur et de son histoire particulière[348].

Les systèmes auto-poïétiques peuvent se singulariser sur le plan des opérations effectuées, car même s'ils interagissent avec l'extérieur, leur fonctionnement distingue clairement entre ce qui est du système et ce qui lui est étranger. Ainsi la membrane d'une cellule participe-t-elle à la définition même de cette cellule et permet-elle d'en assurer sa survie. La notion d'altérité procède de l'existence d'une frontière primordiale entre ce qui est du système et ce qui est en dehors du système. C'est parce qu'il y a, initialement et en permanence, un dehors et un dedans que le système peut agréger un élément étranger ou au contraire l'identifier comme un danger et s'en défendre.

Les systèmes auto-poïétiques sont des systèmes thermodynamiquement ouverts. Ils dépendent ainsi d'une source d'énergie extérieure mais cette dépendance leur confère en même temps la capacité de générer des structures ordonnées à partir d'un chaos initial. Seuls les systèmes thermodynamiquement ouverts peuvent générer ainsi des structures ordonnées, capables d'auto-organisation. En ce sens, les systèmes auto-poïétiques puisent leur capacité vitale de leur dépendance au monde extérieur. Cet aspect est paradoxal car la dépendance au monde extérieur signifie la faculté de mourir en cas de pénurie de

[348] Niels Henrik GREGERSEN, « The idea of creation and the theory of autopoietic processes », *Zygon*, vol. 33, n.3, 1998, p. 336.

ressources, mais elle signifie également et pour presque les mêmes raisons, la capacité de se maintenir en vie.

Les systèmes auto-poïétiques possèdent intrinsèquement la faculté d'autoreproduction. Cependant, les structures permettant l'autoreproduction d'un système auto-poïétique peuvent varier en fonction de l'histoire du système et sont elles-mêmes perméables à des stratégies d'adaptation pour une meilleure survie. Ici encore, la perméabilité du système aux conditions extérieures est la condition même de sa survie et de sa complexification.

On voit à travers la description des systèmes auto-poïétiques comment est écarté le recours à une notion « séminale » de la vie au profit d'une vision autosuffisante et seulement fonctionnelle du vivant. Et cependant, cette description n'est pas fondamentalement exclusive du rôle du Dieu créateur si l'acte créateur s'interprète comme le soutien et la stimulation des propriétés auto-poïétiques de la nature[349]. En ce sens, la capacité de créer n'est pas réservée à Dieu mais Dieu crée en donnant à la création la capacité de créer à son tour.

3.2 Une Création participative

Selon Gregersen, cette vision d'un acte créateur comme soutenant et stimulant les capacités de créativité des créatures n'est pas sans fondement dans l'Ancien Testament. En effet, en Gn 1, après avoir créé le ciel et la terre, Dieu semble intimer un ordre à la création elle-même : « Que la terre verdisse de verdure: des herbes portant semence et des arbres fruitiers donnant sur la terre selon leur espèce des fruits contenant leur semence » (Gn 1, 11). Le mode jussif de préférence au mode impératif exprime en hébreu une forme d'invitation ferme plutôt qu'un commandement. Comme tel, le monde végétal apparaît comme résultant d'une potentialité de la nature voulue par Dieu et non comme le résultat direct de l'acte créateur de Dieu. De même en est-il pour le développement des êtres vivants (Gn 1, 20. 24). Leur essor est certes le fruit d'une volonté divine mais il résulte avant tout de la faculté propre de la nature à produire le vivant. Il semble être dans les intentions de Dieu de doter la nature de la faculté de produire la vie et cette production est voulue, suscitée par la parole créatrice.

[349] *Ibid*., p. 347.

Cette interprétation du premier livre de la Genèse n'est pas nouvelle puisque saint Augustin y faisait déjà allusion en parlant de *causales rationes* contenues en germe dans la création, ces semences immatérielles donnant au monde la faculté de déployer sa richesse dans le temps. La même intuition était également présente dans l'orient chrétien à travers la qualification de l'Esprit Saint comme celui « qui donne la vie », selon l'expression de Constantinople I. Cette capacité à donner la vie ne fait pas nombre avec la faculté qu'a la nature d'engendrer le vivant. Elle exprime une antécédence primordiale du souffle vital de Dieu sur l'émergence naturelle de la vie, les deux impulsions vitales se situant l'une par rapport à l'autre non en concurrence mais dans un rapport de coopération à une œuvre créatrice commune. En définitive, cette idée de coopération entre le Créateur et sa création aboutit à l'idée thomiste de la double causalité, si importante pour la doctrine de la providence (*STh, Ia*, q. 105, a. 5 : « Dieu agit-il en tout être agissant ? »). Dieu agit comme cause première pour constituer un contexte permettant à la création de déployer ses potentialités tandis que les créatures agissent à travers les causes secondes et à l'intérieur d'un contexte donné[350].

3.3 Un Dieu créateur de créativité

La thèse essentielle de Gregersen est que Dieu est « créateur en soutenant et en stimulant les processus d'auto-développement »[351]. La question est évidemment de savoir ce que « soutenir » et « stimuler » signifient réellement dans ce contexte. Gregersen esquive délibérément la question du comment, mais écarte cependant une acception matérialiste de ces verbes d'action. Il ne s'agit pas de verbes désignant une interaction matérielle entre Dieu et le monde comme Atlas « soutient » le monde ou comme un catalyseur chimique « stimule » une réaction.

[350] Par ailleurs, la critique de la *creatio ex nihilo* par la référence au récit biblique reste maladroite. Elle ne prend pas en compte la nature littéraire des textes. Il s'agit en effet de récits et la structure morphologique de tout récit implique la présence d'un cadre pour la narration. La métaphysique libère de cette contrainte mais c'est au prix d'une abstraction.

[351] Niels Henrik GREGERSEN, « The idea of creation and the theory of autopoietic processes », *Zygon*, vol. 33, n.3, 1998, p. 334.

Il convient de distinguer ici l'acte créateur qui est constitutif d'une potentialité et instaure un contexte, de l'action co-créatrice des créatures qui déploient cette potentialité dans des circonstances données. Ainsi, les hommes ne peuvent être déclarés co-créateurs qu'en un « sens dérivé »[352], c'est-à-dire dans la mesure où ils participent au travail de déploiement des potentialités de la création. Cependant, la théologie biblique de l'action de Dieu dans la création indique que Dieu ne se limite pas à instaurer un cadre et à déterminer les prémices de la Création, abandonnant aux seules créatures la prérogative des causes secondes. Il est décrit comme agissant aussi à l'intérieur d'une créativité dépendant du contexte (*context-dependent creativity*)[353]. Dieu apparaît en effet à plusieurs reprises comme tenant compte de l'effet de son action pour la corriger le cas échéant. Certes, cette vision anthropomorphique de l'action divine a été réinterprétée allégoriquement dans la théologie scolastique de sorte que pour la théologie classique, Dieu aperçoit d'un seul regard l'ensemble de l'histoire du cosmos, passé, présent et futur[354] et ce qui apparaît comme une action circonstanciée n'est que l'interprétation, du point de vue des créatures, d'une action universelle et éternelle de Dieu. Cependant, cette théologie est de plus en plus attentive, depuis les théories kénotiques du milieu du 19ème siècle et sous l'influence de la théorie de Darwin, à la mise en valeur de la liberté et des capacités d'auto-développement de la nature. Cette mise en valeur de la capacité auto-poïétique de la nature restaure une vision coopérative de la Création, envisagée ni comme une délégation totale de la part de Dieu, ni comme l'empire du Créateur sur le monde. De nombreuses théologies contemporaines de la Création font ainsi droit à une vision nettement plus relationnelle et bilatérale de l'acte créateur que ne pouvait l'autoriser la théologie classique de la double causalité. L'enjeu du débat ne se situe d'ailleurs plus au niveau du conflit d'intérêt supposé entre la toute-puissance de Dieu et la liberté humaine, conflit déjà résolu par la théologie thomiste, mais entre créativité primordiale de Dieu et auto-créativité des systèmes

[352] Philip HEFNER, *The Human Factor : Evolution, Culture and Religion*, ed. Fortress Press, Mineapolis, 1993, p. 39.

[353] Niels Henrik GREGERSEN, « The idea of creation and the theory of autopoietic processes », *Zygon*, vol. 33, n.3, 1998, p. 351.

[354] Le texte classique est celui de BOECE, *De Consolatione*, V, proses 3-6.

auto-poïétiques. Pour plusieurs théologiens contemporains[355] en effet, Dieu crée en faisant place à la capacité d'auto-développement de la nature. Ce qui pouvait apparaître comme une autolimitation de la puissance divine en souligne au contraire la grandeur. C'est en raison de la grandeur de la puissance divine que Dieu accorde à la création le pouvoir de participer au déploiement des potentialités de la nature[356].

Conclusion

La théologie naturelle contemporaine n'a que peu de sympathie pour la doctrine traditionnelle de *creatio ex nihilo*. A l'analyse, il apparaît que cette réserve provient du fait que cette doctrine est associée à une métaphysique qui relègue la Création du monde dans le passé, comme le seul premier instant de l'existence du monde. Malgré cela, l'insistance de la *chaos theology* pour écarter, voire remplacer la doctrine traditionnelle n'est pas convaincante même s'il est légitime de faire droit au caractère inachevé de la Création.

Pourtant, ces critiques et cette prise de distance ne doivent pas empêcher de voir que ces théologies s'appuient sur des éléments apportés par la science moderne, en particulier les propriétés auto-poïétiques de la matière. Celles-ci doivent être honorées dans une théologie de la Création. Dans ce contexte, il importe de souligner que la théologie de la Création ne doit être réduite au seul premier instant évoqué par le *ex nihilo*, ni être pensée comme un passage ainsi que le suggère le *ex* de la formule traditionnelle *ex nihilo*. La Création est action permanente de Dieu dans le monde. En cela, la théologie naturelle, rétive à une conception événementielle initiale, est bienvenue quand elle met l'accent sur la capacité de la réalité observable à s'auto-transcender, en particulier lorsqu'elle est

[355] Voir Jürgen MOLTMANN, *Dieu dans la Création*, ed. Cerf, Paris, 1985 ; John MACQUARRIE, *In Search of Deity : an Essay in Dialectical Theism*, ed. SCM press, Londres, 1984, p. 177-182 ; Keith WARD, *Divine Action*, ed. Collins, Londres, 1990, p. 31-34 ; Arthur PEACOCKE, *Creation and the World of Science*, ed. Clarendon Press, Oxford, 1979, p. 196-203 ; John POLKINGHORNE, *Science and Creation, The Search for Understanding*, ed. SPCK, Londres, 1988, p. 51-89.

[356] Ce que Thomas d'Aquin avait bien vu en soulignant que le pouvoir de créativité des créatures manifeste la puissance du Créateur (*STh* Ia, q. 105, a. 5).

confrontée au passage des seuils comme le passage de l'inanimé au vivant, mais aussi de la formation de l'embryon, du passage d'une espèce à une autre, ou plus généralement du passage du chaos à des structures organisées. Or un tel passage rejoint des questions radicales comme celle du sens, ou celles de la présence du mal.

La théologie catholique traditionnelle donne-t-elle des éléments pour avancer dans cette perspective ? Oui, car il nous semble que les limites de la conceptualisation de la théologie naturelle, qui se contente d'une référence au Dieu abstrait, doivent être dépassées. Pour cela, il nous faut aborder les perspectives ouvertes par la christologie et qui font partie du patrimoine de l'Eglise catholique, assumant les richesses de sa tradition théologique qui valorise l'œuvre de la raison naturelle.

Chapitre 7

Les schèmes christologiques de la théologie de la Création

INTRODUCTION **203**

1. CREATION ET TRINITE **204**

1.1 La dimension cosmo-christique de la theologie franciscaine 204
1.2 La Creation dans l'intimite de Dieu 205
1.3 Amour et Trinite 207
1.4 Christologie et metaphysique 210
1.5 Zachary Hayes et la theologie du « Verbe » 211
1.6 Une Creation perichoretique 213

2. CREATION ET PRIMAUTE DU CHRIST **216**

2.1 La Creation comme relation divine chez Ilia Delio 216
2.2 La Creation comme intentionnalite 217
2.3 Creer, mais dans quel but ? 219
2.4 Dieu est Createur par nature, non par accident 220
2.5 Creation et eternite 221
2.6 La creation est « incarnationnelle » 222

3. LE MONDE EST CHRISTOLOGIQUEMENT STRUCTURE **224**

3.1 L'univers comme auto-expression divine 224
3.2 L'univers est-il trinitairement structure ? 226
3.3 « Contuition » et connaissance naturelle de Dieu 227
3.4 Dieu et le monde : une relation pascale 228

CONCLUSION **229**

Introduction

Conformément à notre méthode et au souci d'un enracinement dans la vision du monde donnée par les sciences d'aujourd'hui, nous citerons des auteurs contemporains qui réfléchissent dans ce cadre. Comme nous l'avons déjà dit, notre ambition n'est pas de faire une enquête exhaustive, mais de relever les figures qui permettent de voir comment la christologie hérite des connaissances du monde. Si cette manière est traditionnelle tant chez les Pères que dans la scolastique médiévale autour de l'exposé des « voies », elle permet de constater particulièrement la vitalité de la tradition franciscaine. Plus encore, certains théologiens participant aux travaux de la théologie naturelle sont attentifs à recevoir les leçons de la théologie biblique et patristique du 20ème siècle. Ils évoquent le mystère pascal comme centre de toute confession de foi chrétienne. La présence de motifs christologiques tels que le mystère pascal dans la théologie de la Création ouvre des perspectives trinitaires proches de celles de la théologie franciscaine. En particulier, si la Création recèle dès le commencement le projet d'un accomplissement cosmique dans le Christ, alors la « fonction sotériologique » du Christ n'est pas imputable à un accident de l'histoire, mais elle relève du plan initial de l'acte créateur. Ce n'est plus seulement comme conséquence d'une tragédie de l'histoire que le Verbe s'incarne en Jésus-Christ, mais par conformité à l'intention éternelle de Dieu. Notre constat est que la théologie franciscaine contemporaine, même si elle n'obéit pas au même projet que la théologie naturelle, fournit un cadre trinitaire et une métaphysique adéquate au développement d'une christologie naturelle.

Il importe d'y consacrer un chapitre qui nous permettra de quitter les équivoques de l'unitarisme de Newton et de ses disciples pour entrer dans la compréhension trinitaire spécifiquement chrétienne.

1. Création et Trinité

Si la Création peut être envisagée comme un fruit de la relation intra-trinitaire des personnes divines, alors cette vision peut permettre de redonner aux personnes divines un rôle spécifique en reconnaissant notamment la fonction créatrice du Fils. Explorer la dimension trinitaire de la Création permet ainsi d'assumer la référence au Christ dans la Création du monde et d'élucider la relation entre Création et Incarnation. Dans le cadre des débats contemporains, il est frappant de constater combien la théologie de la Création développée chez Saint Bonaventure constitue un cadre propre à fonder christologiquement une théologie contemporaine de la Création accordée aux résultats et à la conceptualisation des sciences actuelles.

1.1 La dimension cosmo-christique de la théologie franciscaine

L'idée d'une référence au Christ qui jaillirait des débats de la théologie naturelle suggère que l'univers soit, d'une certaine manière, « christologiquement structuré ». Que le monde ne soit pas seulement le lieu des traces de Dieu, les *vestigia Dei*, mais que la structure même de la réalité soit comme le reflet d'un Dieu trinitaire. Cette ambitieuse vision était celle de saint Bonaventure et elle est devenue un trait caractéristique de la christologie franciscaine.

La place de la théologie franciscaine dans les débats contemporains de la théologie naturelle peut sans doute s'expliquer par le retour d'une certaine fascination du monde, d'un réenchantement du cosmos que savaient assumer les auteurs médiévaux de l'école franciscaine. C'est ainsi que la théologienne américaine Sr. Ilia Delio du *Washington Theological Union*, à la suite du P. Zachary Hayes[357], s'efforce de réinstaller la dimension cosmo-christique de la théologie franciscaine au sein des débats contemporains de la théologie naturelle. Sa recherche porte notamment sur un travail de relecture de la scolastique franciscaine au regard des nouvelles données des sciences de la nature telles que

[357] Le P. Zachary HAYES, o.f.m., a enseigné la théologie systématique pendant 37 ans au *Catholic Theological Union* de Chicago avant de prendre sa retraite en octobre 2005. Il a récemment réédité : *A Window to the Divine : A Study of Christian Creation Theology*, St Mary's Press, 2009.

les notions d'évolution ou d'immensité du cosmos. La pensée d'Ilia Delio, tout en se référant à un contexte spirituel typiquement franciscain, apparaît comme particulièrement éclectique dans son dernier ouvrage *Christ in Evolution*[358], qui évoque des pensées bien diverses à première vue, telles que celles de Teilhard de Chardin, Raimon Panikkar ou Thomas Merton. Cela dit, le choix des auteurs considérés est loin d'être arbitraire et procède d'une vision d'ensemble très cohérente autour de la christologie cosmique et du caractère orienté de l'évolution.

Le rôle joué par la pensée de saint Bonaventure est manifeste dans le renouveau des débats contemporains de la théologie naturelle. Chez certains auteurs – c'est le cas du théologien catholique australien Denis Edwards – la parenté de pensée est manifeste et explicitement assumée, tandis que chez d'autres, la métaphysique bonaventurienne, voire même sa théologie trinitaire, s'apparente à une toile de fond, qui, sans être reconnue pour elle-même, permettrait d'assurer la cohérence philosophique de leur système. Ainsi en est-il sans aucun doute de la pensée du théologien catholique de Georgetown University, John Haught, ou même du Père Teilhard de Chardin, dont Haught s'inspire largement. Du reste, la proximité de pensée du P. Teilhard de Chardin et de saint Bonaventure a été relevée par beaucoup[359]. Pour tous, la pensée franciscaine et sa sensibilité au monde créé comme auto-expression divine, apparaît comme consanguine à la démarche de la théologie naturelle contemporaine. C'est pourquoi il est important ici de dégager brièvement ce qui, dans l'œuvre de saint Bonaventure, se présente comme l'objet des options les plus contemporaines de la théologie naturelle et de ses intuitions christologiques.

1.2 La Création dans l'intimité de Dieu

La théologie de la Trinité formulée par Augustin et soulignée par Thomas d'Aquin insiste sur l'unité de l'Etre divin (*esse*) dont dérivent les trois personnes de la Trinité. Selon ce modèle, Dieu agit en son unité sous la forme de l'essence divine plus que comme trinité de personnes. A la suite des critiques des P. Congar et

[358] Ilia DELIO, *Christ in Evolution*, Maryknoll, Orbis Books, 2008.

[359] Voir en particulier, Ewert COUSINS, « Teilhard de Chardin et saint Bonaventure », trad. Guy Vidal, *Études Franciscaines*, Vol. 19, n°50, 1969, p. 175-186.

Chenu, certains auteurs soulignent que la théologie thomiste de la Création, comprise comme acte de l'essence divine, « défonctionnalise » les personnes divines en minimisant leur rôle spécifique. Ce modèle diffère en effet du modèle trinitaire cappadocien qui insiste davantage sur les personnes divines plutôt que sur l'Etre divin. Ainsi, pour Ilia Delio, « la Trinité ne dérive pas de l'Etre divin mais est l'Etre lui-même (…) la Trinité *est* l'essence divine »[360]. L'*esse* divin est identifié directement aux personnes de la Trinité, de sorte que la notion même de personne est fondatrice de l'ontologie divine. A l'aide d'une théologie trinitaire d'inspiration plus orientale et référée à Saint Bonaventure, la théologie franciscaine décrit la création comme « émergeant de la relation entre le Père et le Fils ». Ainsi, la Création n'est pas « un simple acte extérieur de Dieu », elle « émerge des profondeurs les plus intimes de la vie trinitaire »[361]. La Création peut être pensée comme se déployant *de l'intérieur* des relations trinitaires de l'amour divin plutôt qu'étant radicalement extrinsèque à l'être de Dieu, comme dans une vision substantialiste de Dieu[362]. Alors que les modèles contemporains recherchent désespérément une relation complémentaire entre Dieu et la création qui serait compatible avec la première relation de création (donc compatible avec les lois physiques), la théologie de Bonaventure permet d'intégrer ces deux relations en une seule : « la fécondité de la vie intérieure de Dieu (…) est la même fécondité qui est à l'origine de la diversité de la création. » L'acte par lequel Dieu crée le monde n'est « pas autre que l'amour entre le Père et le Fils ». De même, « il n'y a réellement qu'une seule relation primordiale (à savoir Père-Fils-Esprit) qui est à la fois interne à la Trinité et dans la création »[363], de sorte qu'il n'est pas possible de « parler de l'action de Dieu dans la création comme si cette action était distincte de la vie trinitaire infinie de Dieu. Puisque l'être de Dieu est l'action de Dieu et que

[360] Ilia DELIO, « Is Creation Eternal ? », *Theological Studies*, Vol. 66, (2005), p. 279-303. Ici p. 284 et 285.

[361] *Ibid*., p. 286.

[362] Denis EDWARDS, *The God of Evolution: A Trinitarian Theology*, Ed. Paulist Press, New York, 1999, p. 30.

[363] Ilia DELIO, "Does God 'Act'? A Bonaventurian Response", *Heythrop Journal*, Vol. 44, (2003), p. 328-344.

l'être de Dieu est amour, l'action de Dieu est un acte d'amour éternel et temporel »[364].

L'idée de Création comme unique acte d'amour éternel et temporel n'est pas originale cependant. Balthasar décrit l'action de Dieu dans la création comme se déroulant à l'intérieur de la vie trinitaire : « C'est l'action de la kénose du cœur du Père dans la génération du Fils qui contient et surpasse toutes les actions possibles entre Dieu et le monde »[365]. Selon Balthasar, « l'engendrement du Verbe est un acte éternel de "laisser-aller" de la kénose divine, de création d'un espace pour l'autre »[366]. De cette vision d'un « unique d'acte d'amour éternel », on déduit que Dieu ne crée pas un à un les êtres vivants « à travers une série d'interventions », mais il crée dans un acte unique « qui embrasse tout le processus »[367]. En définitive, la notion d'« acte » divin pour désigner la création du monde apparaît comme insuffisamment explicite dans la mesure où la créativité de Dieu procède de son essence même. Aussi, selon Delio, faut-il rechercher la dimension créatrice de la vie divine dans le registre de la *relation* plutôt que dans celui de *l'action*.

Mais dans la mesure où la relation intra-trinitaire est une relation d'amour, il convient de revenir aux intuitions fondamentales héritées de l'école Victorine pour comprendre la vision théologique franciscaine de la relation entre Trinité et Création.

1.3 Amour et Trinité

La théologie trinitaire traditionnelle, dans la tradition dominée par saint Augustin, insiste sur l'unicité de Dieu et elle appréhende Dieu comme sujet unique dans l'acte créateur. Dans la théologie contemporaine, l'accent est plutôt mis sur le caractère relationnel et communautaire des trois personnes divines. La Trinité s'apparente alors davantage à une « communion dynamique de personnes se portant un amour mutuel ». Cette théologie relationnelle de la Trinité trouve son

[364] Ilia DELIO, « Is Creation Eternal ? », *Theological Studies*, Vol. 66, (2005), p. 279-303. Ici, p. 288.

[365] Hans URS VON BALTHASAR, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory, vol. 4, The Action*, Trad. G. Harrison, Ed. Ignatius, San Francisco, 1994, p. 327.

[366] Voir aussi Denis EDWARDS, *The God of Evolution: A Trinitarian Theology*, Ed. Paulist Press, New York, 1999, p. 30-31.

[367] Denis EDWARDS, *op. cit.*, p. 76.

expression la plus élaborée au 12ème siècle chez Richard de Saint Victor[368], dans un contexte spirituel marqué par un intérêt prononcé pour la primauté de l'amour, thème typique de l'école Victorine. Cette centralité de l'amour ouvre des perspectives sur le plan théologique. L'amour intra-trinitaire est considéré à partir de l'expérience de l'amour humain : le principe méthodologique de Richard est de transposer en Dieu ce que l'amour humain manifeste de plus haut et de plus parfait. Cette transposition reçoit sa légitimité de l'idée que Dieu est la bonté parfaite. En tant que telle, la bonté divine implique un amour parfait et total. Or, un amour centré sur soi ne peut être considéré comme parfait. L'amour réflexif, l'*amor privatus*, ne saurait constituer le modèle de l'amour parfait. Il exige une altérité afin de constituer un *amor mutuus*, une véritable charité. C'est donc par sublimation de l'amour que la pluralité des personnes peut être reconnue en Dieu. Au moins deux personnes sont nécessaires pour que Celui qui est la source de l'amour parfait définisse par lui-même l'expression de l'amour total. Ayant introduit la nécessité d'une pluralité de personnes en Dieu, Richard de Saint Victor se montre attentif à un équilibre, voire une symétrie de relation dans l'amour. La perfection de l'amour consiste à joindre en égale proportion le don de soi le plus absolu à la réceptivité la plus totale de l'autre. Le don de soi n'est pas sujet à la peur de se perdre en l'autre si l'on sait que l'on sera accueilli. Réciproquement, la capacité à recevoir totalement l'amour de l'autre présuppose une vulnérabilité, une mise en danger de sa personne, une prise de risque sur sa propre identité qui rend possible le don offert par l'autre. Dans la forme la plus pure de la charité, l'aimé donne et reçoit à égalité avec l'amant. L'amour humain semble ainsi constituer, toute proportion gardée, le modèle de l'amour intra-divin. Ce modèle de l'amour se démarque d'une vision philosophique dans laquelle il y a dissymétrie entre l'amour divin et l'amour humain. Dans ce courant, l'accent est mis sur l'amour-don et non sur une conception bipolaire de l'amour, à la fois amour-don et amour-accueil. Dans la tradition de Richard de Saint Victor, cette bipolarité est fondamentale ; elle est présente dans l'enseignement et dans la vie de Jésus-Christ. Ainsi en est-il de la capacité de Jésus à recevoir l'amour de la femme de Béthanie : il est aussi important d'aimer que de se laisser aimer (Mc 14, 3-9).

[368] RICHARD DE SAINT VICTOR, *La Trinité*, coll. « Sources Chrétiennes », n°63, Paris, Cerf, 1959.

L'étape suivante, après avoir établi la convenance d'une pluralité de personnes en Dieu, sera de faire comprendre pourquoi un tiers est encore nécessaire. Sur une base que l'on qualifierait aujourd'hui de psychologique, Richard de Saint Victor avance que pour pouvoir échapper à la tentation fusionnelle de l'amour entre deux sujets, un troisième sujet est nécessaire. Cette réflexion semble provenir de l'observation de l'amour des jeunes époux qui aspirent premièrement à un échange réciproque qui confine à la fusion et au repli du couple sur lui-même. Dans l'amour humain, le don de l'enfant, mais aussi la famille ou la société, permet d'écarter ce risque d'isolement et redonne à l'amour des époux une nouvelle dimension et une nouvelle vigueur. Un phénomène similaire serait à l'œuvre dans la Trinité. Comme l'écrit Richard de saint Victor dans son *De Trinitate*, « Le dynamisme même qui a conduit à l'auto-transcendance en unissant les deux [personnes] conduit maintenant à une nouvelle transcendance qui fait passer de la sphère de deux personnes seules à une troisième ». L'amour que se portent les deux personnes n'est pas détenu par l'une ou l'autre, mais il doit être disposé au partage. La troisième personne de la Trinité joue précisément ce rôle de tiers, grâce auquel l'amour donné et l'amour reçu ne s'enferment pas dans une oscillation indéfinie et stérile mais restent constamment disposés à s'ouvrir à une altérité plus radicale. Ainsi, l'amour mutuel est porté à sa perfection lorsqu'il admet une troisième partie qui vient manifester que l'amour parfait ne se divise pas mais se multiplie. De cette manière, la convenance des trois personnes dans la Trinité est établie par Richard de saint Victor sur la base d'une conception de l'amour qui procède moins d'une approche ontologique (*actus purus*) que d'une approche anthropologique. Ainsi, la Trinité se comprend d'abord par une qualité de relation entre personnes avant de se penser dans les termes ontologiques d'une substance. En ce sens, on parlera de théologie trinitaire relationnelle et, plus largement, de métaphysique de la relation, par différence avec une métaphysique de la substance.

Pour Denis Edwards[369], fortement inspiré par la théologie trinitaire franciscaine, le réinvestissement de la théologie trinitaire relationnelle par de

[369] Denis EDWARDS, « The Discovery of Chaos and the Retrieval of Trinity », in *Chaos and Complexity, Scientific Perspectives on Divine Action*, sous la direction de R. Russell, N. Murphy, A. Peacocke, Vatican Observatory Publ., 1995, p. 157-175, ici p. 160.

nombreux théologiens contemporains tels que Jürgen Moltmann, Elizabeth Johnson, Wolfhart Pannenberg ou Catherine LaCugna, s'explique aussi par une plus grande attention portée au caractère interrelationnel des éléments du monde tel qu'il est décrit par les sciences contemporaines. Ainsi, pour Walter Kasper, « Ce n'est pas la substance mais la relation qui est la réalité ultime et suprême »[370]. Nous verrons à quel point cette option métaphysique est déterminante non seulement dans la perspective franciscaine mais aussi dans les débats contemporains de la théologie naturelle.

1.4 Christologie et métaphysique

La pensée chrétienne a hérité d'un problème épistémologique majeur : celui de tenir ensemble son caractère historique et son ambition universelle. Alors que l'histoire se rapporte aux réalités contingentes, comme celles qui sont associées au caractère particulier de la vie du Nazaréen, la métaphysique cherche à envisager les « structures universelles de la réalité »[371] qui permettent de hisser la christologie historique au niveau d'une christologie de dimension cosmique. Mais tiraillée entre les contraintes de l'histoire et les exigences de la métaphysique, la théologie chrétienne a, dès le début, été confrontée à la question de fonder une vision universelle de la réalité pour exprimer la dimension cosmique du kérygme chrétien. C'est ainsi que la philosophie du Logos alexandrin a été assumée par la théologie chrétienne dès l'évangile de Jean[372]. Au Moyen-Âge, saint Bonaventure était convaincu que la révélation chrétienne impliquait des options métaphysiques ou du moins était significative d'une certaine appréhension de la réalité. Il nous semble que le caractère fortement christocentré de sa théologie donnait à ce projet une dimension proche de la démarche d'une christologie naturelle.

Cependant, la démarche propre de saint Bonaventure procède d'une affirmation théologique avant d'être métaphysique. La parole de l'Ecriture

---

370 Walter KASPER, *Le Dieu des chrétiens*, coll. « Cogitatio Fidei », n° 128, Ed. Cerf, 1985, p. 233.

371 Zachary HAYES, "Christology and Metaphysics in the Thought of Bonaventure", *Journal of Religion*, vol. 58, Supplément, 1978, p. S82-S95, ici S82.

372 Charles Harold DODD, *L'interprétation du quatrième évangile*, coll. « Lection Divina », n°82, Paris, Cerf, 1975, p. 339-368.

fondatrice entre toutes paraît être, pour saint Bonaventure : « Le Verbe s'est fait chair ». De cette vérité contemplée découle une démarche rationnelle qui s'attache à examiner non pas tant la « véracité » ou l'historicité de l'Incarnation, mais ses conditions de possibilité. L'analyse théologique de saint Bonaventure s'oriente sur la question de savoir quels sont les présupposés métaphysiques permettant de rendre intelligible cet énoncé de foi. Plus largement, la méthodologie adoptée par saint Bonaventure consiste à s'interroger sur les présupposés métaphysiques des énoncés théologiques en construisant au besoin une métaphysique capable de les fonder. Ainsi, le fait que l'Ecriture parle non seulement du Verbe fait chair, mais aussi de la Parole de Dieu présente au moment de la Création du monde est révélateur de la nature même du Verbe. Ce n'est pas parce qu'il « passait par là » à ce moment-là, que le Verbe était présent au moment de la Création du monde, mais parce qu'il est dans la nature même de la Parole vivante de Dieu d'être comme telle à l'œuvre dans l'émergence de l'univers. Pour saint Bonaventure, il ne fait donc aucun doute que l'intelligibilité de l'univers est à relier d'une certaine façon à la Parole éternelle de Dieu[373] et que cette intelligibilité de la création « pourrait se fonder dans le Verbe indépendamment d'une Incarnation » extrapole Zachary Hayes. Cela dit, saint Bonaventure, s'il écarte un rapport de nécessité entre la nature de Dieu et l'Incarnation[374], parle bien de « convenance » (*convenientia*) – cette relation de convenance étant à situer à mi-chemin entre la nécessité absolue et la non contradiction. Quoi qu'il en soit, il demeure que la recherche des conditions métaphysiques de l'Incarnation rejoint la recherche des conditions métaphysiques de la création, ce qui constitue pour saint Bonaventure un critère doublement normatif pour tout cadre métaphysique à la théologie trinitaire.

1.5 Zachary Hayes et la théologie du « Verbe »

Au cœur de la théologie de saint Bonaventure se trouve la conviction que le centre de la Trinité est le Verbe, c'est-à-dire le « Dieu-se-disant ». Cette position

[373] Zachary HAYES, "Incarnation and Creation in the Theology of St. Bonaventure", in *Studies Honoring Ignatius Brady, Friar Minor,* ed. Romano Stephen Almagno and Conrad Harkins, St. Bonaventure, NY, The Franciscan Institute, 1976, p. 309-329. Ici, p. 310.

[374] Saint BONAVENTURE, III *Sent*. d.1, a. 1, q. 4.

centrale peut surprendre, tant l'accent a été mis dans la théologie traditionnelle, sur la personne du Père érigé en principe fondateur et dont le Fils et l'Esprit dépendent très fortement. Pour certains en effet, le Père pourrait avoir délibérément choisi la solitude éternelle et n'avoir jamais engendré le Fils ni spiré l'Esprit, pas plus qu'il n'avait besoin de créer le monde. Or, saint Bonaventure, à la suite de Richard de saint Victor, ne conçoit pas le caractère trinitaire de Dieu comme contingent, mais comme exemplaire du principe de l'auto-diffusivité (*bonum diffusivum sui*) du bien suprême exprimé par le Pseudo-Denys et pleinement assumé dans l'*Itinéraire*[375].

Si le monde est créé par un « Dieu-se-disant », c'est que la réalité possède une structure foncièrement « verbale » dont le Christ est le centre. Le monde dit Dieu à travers les réalités qui le composent et toute métaphysique doit commencer, selon saint Bonaventure, par s'interroger sur ce qui en constitue le centre : le Christ. Percevoir que le Christ constitue le paradigme de l'union de Dieu et du monde, de l'éternel et du temporel, c'est entendre dans le kérygme chrétien la dimension non seulement cosmique mais aussi métaphysique, de la foi en Jésus Christ. Ainsi, selon Zachary Hayes, « la question métaphysique coïncide avec la question christologique pour autant que le problème de l'exemplarité (…) est mis en relation avec l'exemplarité du Verbe incarné en Jésus Christ »[376].

Le thème de l'exemplarité occupe, on le sait, une place centrale dans la philosophie de saint Bonaventure[377], l'essence divine agissant principalement comme la *cause exemplaire* de la réalité créée. Ce qui retiendra ici notre attention, c'est le mouvement par lequel saint Bonaventure relie l'automanifestation du Père dans le Fils à son automanifestation dans la création. Il n'y a pas d'un côté une génération éternelle du Fils et de l'autre – disons quelques instants plus tard – la Création du monde comme un nouveau désir divin. Le débordement d'amour par lequel le Père engendre le Fils ne procède nullement d'une symbolique trinitaire, mais il est *significatif* de l'essence divine comme plénitude d'amour. Ce caractère

---

375 Saint BONAVENTURE, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu* [*Itinerarium mentis in Deum*, 1259], VI, 2, trad. Henry Dumery, 5ème édition, Paris, Vrin, 1986, p. 93.

376 Zachary HAYES, "Christology and Metaphysics", S88.

377 Voir en particulier, Joseph RATZINGER, *La Théologie de l'Histoire chez saint Bonaventure*, Paris, PUF, 1988, pour une analyse de la notion d'exemplarité en relation avec la causalité aristotélicienne.

significatif fait préférer le mot « Verbe » à « Fils » lorsqu'il parle de la seconde personne de la Trinité. Pour saint Bonaventure, parler seulement du Fils souligne principalement sa relation au Père, alors que parler du Verbe élargit la dimension relationnelle et indique que le Dieu unique est, par nature, un Dieu-se-disant, un Dieu auto-manifesté et porté naturellement vers ce qui est autre que lui. Le Verbe est alors situé au centre de la vie divine, comme lieu de l'expression de Dieu vers le monde, à l'image de la relation entre le Père et le Fils. Cette correspondance entre la relation Verbe-Père et la relation Trinité-monde, Zachary Hayes l'exprime en disant que le Verbe constitue la « base ontologique de tout ce qui est autre que le Père »[378]. De cette « base ontologique » procède non seulement le rôle de « Parole » de Dieu, qui caractérise la seconde personne de la Trinité, mais aussi le rôle du Verbe dans la Création du monde. De même que le Verbe est l'expression même du Père, de même il est aussi au cœur de la relation entre Dieu et le monde. « En générant le Fils, le Père dit une Parole immanente à lui-même dans laquelle est exprimée la possibilité de la création », résume ainsi Zachary Hayes. Ainsi, la primauté du Verbe vis-à-vis de la Création ne résulte pas d'une distinction décernée comme *a posteriori* au Fils pour confirmer son rang divin, mais procède du même mouvement que celui de son engendrement éternel.

1.6 Une Création périchorétique

Dans la réflexion théologique contemporaine sur la relation de Dieu au monde, saint Bonaventure apparaît comme une référence souvent revisitée en raison de son aptitude à développer une théologie trinitaire dynamique permettant de rendre compte de manière très naturelle de la théologie de la Création. En conformité avec la spiritualité franciscaine, saint Bonaventure considère la Création comme l'expression de la bonté divine. Contrairement à l'idée que l'acte créateur serait un acte absolument désintéressé de la part de Dieu, saint Bonaventure, se référant au Pseudo-Denys, considère que la bonté de Dieu est, par nature, « auto-diffusive » (*bonum diffusivum sui*), mais aussi auto-

[378] Zachary HAYES, "Christology and Metaphysics", S90.

communicative[379]. Cette conviction opère, chez saint Bonaventure, à la manière d'un axiome qu'il appliquera à la Trinité comme à la théologie de la Création.

La vie trinitaire tire son origine de celui qui est « Fontaine inépuisable et débordante » (*fontalis plenitudo*). L'engendrement éternel du Verbe manifeste la nature débordante et inépuisable de la bonté divine et résulte de la fécondité intrinsèque de l'amour de Dieu. Cet engendrement du Verbe parvient à sa perfection dans la procession de l'Esprit, selon un schéma parallèle à celui exposé par Richard de saint Victor. La description du rapport entre les trois personnes de la Trinité reprend la notion de circumincession (*circumincessio*) introduite par Jean Damascène, puis reprise par Alexandre de Halès et l'école franciscaine. La circumincession, du latin *circum incedere*, tourner les uns autour des autres, désigne ainsi la relation mutuelle des personnes divines à la manière d'une danse. La spécificité de cette danse est qu'elle ne désigne aucun centre : chaque personne est, tour à tour, le centre et la circonférence. Il est donc impropre de parler de « ronde », ce qui suggérerait un centre commun aux trois personnes mais non identifiable à l'une d'entre elles. Au mieux cette danse ressemblerait-elle à quelque danse folklorique traditionnelle dans laquelle les couples se forment et se défont constamment au gré de la musique. L'absence de centre, en soulignant plutôt l'amour mutuel plutôt que l'unité ontologique – laquelle n'est pas mise en doute – exprime également le foisonnement joyeux et débordant de l'amour divin. Chez les Pères grecs, où l'on parle de périchorèse[380], l'accent est également mis sur la relation et sur la « communication des idiomes ». Ainsi Grégoire de Nazianze met en avant cette notion de relation par rapport à la notion de substance lorsqu'il écrit : « Le Père n'est ni un nom de substance, ni un nom d'action ; c'est un nom de relation, un nom indiquant la manière dont le Père est à l'égard du Fils, ou le Fils à l'égard du Père »[381].

Lorsqu'il s'agit pour saint Bonaventure de penser la Création, l'image de la fontaine inépuisable est mise à contribution dans la mesure où elle exprime bien le débordement généreux et surabondant de l'autodiffusion de l'amour. En

[379] Saint BONAVENTURE, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, 5,2.

[380] Ainsi chez Maxime le CONFESSEUR, qui utilise le premier la forme substantive « périchorèse », celle-ci désigne d'abord l'interpénétration des deux natures divine et humaine dans le Christ.

[381] Grégoire de NAZIANZE, *Discours* 29, 16.

l'occurrence, il s'agit moins ici du flux puissant d'un fleuve au tracé bien clair que de l'irrigation généreuse et apparemment sans stratégie préalable d'une source foisonnante. Cette image correspond à la présentation d'une théologie de la Création qui serait le prolongement naturel de la fécondité dynamique de la Trinité. Pour une théologie de la Création accordée à une vision évolutive du monde, cette idée d'un foisonnement débordant et apparemment désordonné est pertinente. Elle permet en effet de rendre compte, mieux que par l'idée d'un ordre stable et prédéterminé, des tâtonnements et de la complexité de l'histoire, ainsi que de la lente émergence de la complexité et du vivant. La créativité débordante de la Trinité se répand ainsi dans l'apparition d'une altérité radicale : celle d'un monde créé à l'image de cette dynamique divine, généreusement ouverte à l'imprévu, mais traversée du dedans par la surabondance de l'amour trinitaire. Denis Edwards exprime ainsi cette correspondance entre la périchorèse trinitaire – caractérisée par sa dimension dynamique et « excentrée » – et la Création d'un monde où se lit cette même « danse », « une danse d'une intimité et d'un amour mutuel inimaginables, une danse qui se déverse librement dans la création et qui se retrouve exprimée à travers la danse de l'univers »[382].

Chez les auteurs qui ont retenu notre attention, nous avons vu comment la communication entre les personnes divines était le centre de leur vision de l'action de Dieu. Notre étude de saint Bonaventure ne pouvait être exhaustive ; elle a conduit cependant à voir que le souci de certains auteurs contemporains d'assumer la perspective nouvelle d'un monde en évolution, s'enracinait dans une école de théologie fort respectée. Cette théologie franciscaine contemporaine de la Création ayant réinstallé en son centre la dimension trinitaire, il est permis d'effectuer un pas de plus en particularisant le rôle du Christ envisagé comme acteur primordial d'une création en évolution, un Christ à la fois situé en amont et en aval, à l'origine et au terme de l'histoire.

[382] Denis EDWARDS, *op. cit.*, p. 161.

2. Création et primauté du Christ

La tradition étudiée à l'instant confirme la valeur de la démarche de la raison quand elle se propose de retrouver la pertinence de la primauté du Christ à partir du livre de la nature. Chez la théologienne franciscaine Ilia Delio, c'est en revisitant la notion de *relation* engagée dans l'acte créateur que s'élabore cette figure du Christ Créateur.

2.1 La Création comme relation divine chez Ilia Delio

Suivant Bonaventure, « l'essence divine est autodiffusion de bonté exprimée dans une relation personnelle d'amour. La Fécondité [divine] est transcendance (…) Le fait que Dieu crée manifeste l'identité de Dieu, à savoir un amour auto-communicatif »[383]. Cette théologie « relationnelle » se démarque d'une description substantielle de Dieu dans laquelle Dieu agit en tant que cause efficiente, soit selon le modèle « top-down », soit selon le modèle « bottom-up »[384]. L'acte créateur n'apparaît plus comme un geste arbitraire de Dieu, il devient révélateur de la nature même de Dieu, un Dieu dont la nature profonde est de se communiquer, de se donner. Ici, la théologienne franciscaine Ilia Delio[385] abandonne le vocabulaire de l'action pour adopter celui de la relation : « Au lieu de parler de la création comme action divine, il serait plus raisonnable de parler de la création comme relation divine ». Ainsi, « Dieu n'"agit" pas pour causer le changement des choses, mais les choses changent parce que Dieu est amour et que l'amour est attractif »[386]. C'est pourquoi la vision relationnelle de la Création rend vaine toute tentative de type mécaniste de décrire l'action de Dieu. Mais en écartant toute matérialité dans

[383] Ilia DELIO, *op. cit.*, p. 288.

[384] Cf. Arthur PEACOCKE, *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming – Natural and Divine*, London, SCM Press, 1993, p. 53-54 ; Philip CLAYTON, *God and Contemporary Science*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998, p. 227.

[385] Ilia DELIO est professeur d'histoire ecclésiastique au *Washington Theological Union*. Elle est notamment l'auteur de l'ouvrage *The Power of God's Humility : a Franciscan Perspective*, St. Anthony Messenger, 2005.

[386] Ilia DELIO, *op. cit.*, p. 289.

l'action créatrice de Dieu, les possibilités du Créateur sont rendues très limitées et cela laisse sans réponse la question de l'origine de l'univers.

Au demeurant, il est intéressant de remarquer que le langage de la relation d'amour et son pouvoir « attractif » correspond à une description proche de celle des théologiens du *Process*[387] qui privilégient les notions d'attraction et de persuasion dans la relation entre Dieu et le monde. La Création cesse alors de répondre à la question de l'origine du monde et devient une « expression du désir de Dieu que d'autres partagent la gloire de l'amour trinitaire »[388]. La doctrine de la *creatio ex nihilo* est réinterprétée dans une description très diluée et atemporelle de l'action de Dieu dans le monde, action décrite plutôt dans les termes d'une relation d'amour proposée au monde que comme une intervention dans le monde physique sur le mode de la causalité efficiente. En définitive, « comme l'attraction de l'amour, la création ne signifie pas faire advenir en soi de nouvelles choses à l'existence, mais signifie plutôt maximiser le bien (ou l'amour) dans la création »[389].

2.2 La Création comme intentionnalité

Ainsi, dans la perspective relationnelle d'Ilia Delio, Dieu n'« agit » pas réellement, au sens habituel du mot agir, associé à l'idée de rupture de l'ordre naturel. L'amour divin est « l'énergie ou le dynamisme de la vie » qui permet à la création de s'auto-transcender. Il ne constitue en aucune façon la cause efficiente d'un changement dans le cours des événements. De façon très claire, Ilia Delio dit que « Dieu ne fait pas que les choses arrivent »[390]. Cette conception définitive et abrupte de l'action de Dieu s'adosse à une ontologie qui met en avant la relation par rapport à la substantialité de l'être. De même, pour Stephen Happel, « la réalité est intrinsèquement relationnelle parce que Dieu est présent comme relationnalité

[387] Voir Paul S. FIDDES, "Creation Out of Love" in *The Work of Love: Creation as Kenosis*, ed. John Polkinghorne, Grand Rapids, Eerdmans, 2001, p. 186.

[388] Ilia DELIO, *op. cit.*, p. 290.

[389] Ilia DELIO, *op. cit.*, p. 291. Voir en particulier Howard VAN TILL, "The Creation: Intelligently Designed or Optimally Equipped ?", *Theology Today*, Vol. 55, p. 344-364 (1998).

[390] Ilia DELIO, *op. cit.*, p. 291.

intérieure »[391]. Cette primauté de la relation sur la substance apparaît donc comme très contemporaine et semble prendre racine de tous côtés. Dans ce contexte, l'action divine est essentiellement décrite comme pouvoir d'attraction, comme une « téléologie » : « Concevoir l'action divine comme téléologique signifie que Dieu "agit" en attirant la création vers le bien optimal ou la plénitude de la vie ». Cela permet de « passer de la causalité efficiente à la causalité finale, de l'action épisodique à l'attraction téléologique »[392].

Il semble bien que cette théologie de la Création, si elle se montre attentive à la *finalité* de la Création, esquive la question de son commencement. Si l'acte créateur de Dieu est de l'ordre de la cause finale seulement, on ne voit pas comment rendre compte de l'être d'un monde déjà-là. Il semble que pour Delio, le monde est, et cela suffit. Delio essaie d'appliquer le travail de Martin Buber[393] au sujet du « *das zwischen* » (l'entre-deux) à la relation entre Dieu et le monde. Selon Buber, deux individus en relation deviennent co-créateurs de ce qu'il appelle « l'entre-deux » (*das Zwischen*), un lieu de rencontre où les deux subjectivités peuvent s'influencer et s'affecter mutuellement sans danger d'être absorbées par l'autre. La Création est alors précisément, pour Delio, le *das Zwischen* de la relation entre Dieu et le monde, non l'explication qui rendrait raison de l'origine de ce qui est. Il s'avère que, de même que dans la théologie thomiste, la théologie franciscaine de la Création ne considère pas la question du commencement comme indispensable pour dire le Dieu Créateur. Mais à la différence de la position thomiste, la perspective n'est pas fondée sur une référence à l'ordre hiérarchique des causalités premières et secondes. C'est parce que la Création apparaît comme un acte éternel d'amour intra-trinitaire qu'il devient « virtuellement impossible de parler de "commencement" de la création »[394]. Est-ce à dire que la théologie franciscaine exige que le monde n'ait pas de commencement ? Non, mais il apparaît que cette question du commencement ne joue pas un rôle décisif dans la doctrine franciscaine de la Création. Ou plutôt, le fait de déplacer l'accent porté

[391] Stephen HAPPEL, "Divine Providence and Instrumentality" in *Chaos and Complexity*, ed. Robert John Russell, Nancey Murphy and Arthur R. Peacocke, Vatican City, Vatican Observatory, 1995, p. 200.

[392] Ilia DELIO, *op. cit.*, p. 292.

[393] Martin BUBER, *I and Thou*, trad. R. Gregor Smith, New York, Scribner's, 1970, p. 37-72.

[394] Ilia DELIO, *op. cit.*, p. 292.

habituellement sur l'acte créateur vers la relation créatrice réduit l'importance accordée à la notion de commencement du monde et recentre le débat théologique sur son motif et son achèvement.

2.3 Créer, mais pour quel motif ?

La question du motif de la Création est au cœur du débat que nous examinerons plus loin sur la place du Christ. Elle détermine en effet une option théologique fondamentale dans laquelle la théologie naturelle va pouvoir ou non trouver sa place. Selon Delio, la théologie classique décrit la Création dans les termes d'une décision divine totalement arbitraire, Dieu crée par pure volonté souveraine, « pour aucune autre raison ou but que son propre désir et son bon plaisir »[395]. Saint Thomas d'Aquin a en effet insisté sur la totale liberté de l'acte créateur en donnant à cet acte le caractère d'une grâce absolue et non d'une nécessité. Mais, ce faisant, Ilia Delio note que la Création devient une « pure possibilité de Dieu et non l'expression de l'amour divin »[396]. Dieu ne crée pas arbitrairement, mais il crée parce que créer est conforme à sa nature d'amour auto-communicatif . Selon Paul Fiddes, on ne peut être satisfait à l'idée que « Dieu choisirait d'aimer le monde de telle sorte que nous pourrions dire "il n'était pas obligé de le faire" ou "il aurait pu faire autrement". Cela ne paraît pas toucher le sens profond de l'amour qui doit être davantage que vouloir le bien de l'autre comme une alternative parmi d'autres »[397]. Si la création est voulue par Dieu simplement parce que Dieu désire son propre plaisir et sa propre gloire, on risque d'aboutir à un « Dieu délicieusement narcissique »[398]. Or, selon Moltmann, la décision de créer procède en Dieu d'un « décret essentiel » par lequel Dieu « s'engage de toute éternité à créer le monde ». A la différence de Karl Barth, Moltmann estime que « Dieu n'est pas créateur parce qu'il a décidé de l'être, mais

[395] *Ibid*., p. 293.

[396] Ilia DELIO, *op. cit.*, p. 295.

[397] Paul S. FIDDES, "Creation Out of Love" in *The Work of Love: Creation as Kenosis*, ed. John Polkinghorne, Grand Rapids, Eerdmans, 2001, p. 75. Voir aussi Paul R. SPONHEIM, *The Pulse of Creation: God and the Transformation of the World*, Minneapolis, Fortress, 1999, p. 96-97.

[398] Ilia DELIO, *op. cit.*, p. 294.

parce qu'il est Dieu »[399]. Dieu crée parce qu'il est « liberté dans l'amour » et qu'il désire partager l'amour intra-trinitaire avec un autre que lui. La Création n'est donc par un « caprice divin », mais elle est intrinsèque à la nature même de Dieu comme amour. Il existe un certain caractère nécessaire à l'acte créateur sans quoi la Création risque de n'être qu'un événement fortuit dans la vie de Dieu, un accident éventuellement dû au hasard. Or, selon Kevin Keane, « si l'univers n'existe pas par nécessité mécanique, il n'est pas non plus la conséquence du pur hasard »[400].

2.4 Dieu est Créateur par nature, non par accident

Pour Paul Fiddes, Dieu crée le monde non par une « nécessité intrinsèque à sa nature » qui contraindrait sa libre volonté, mais parce que Dieu choisit librement « d'être dans le besoin »[401] [*to be in need*]. Dans cette « kénose créatrice » librement consentie, Dieu fait acte de liberté. Or tout repose justement sur l'interprétation à donner à la liberté divine. Moltmann précise comment il faut comprendre la liberté divine dans l'acte créateur. L'acte par lequel Dieu crée le monde est une « opération auto-évidente de sa nature éternelle (…) Dieu est totalement libre, non pas là où il peut faire ou omettre ce qu'il veut, mais là où il est pleinement lui-même »[402]. Selon Moltmann, la décision de Dieu de créer est donc une décision « éternelle » et, en ce sens, non arbitraire. Elle a pour objectif la révélation de la gloire de Dieu. On notera que la doctrine traditionnelle de la Création ne décrit pas non plus l'acte créateur dans les termes d'un pur caprice. Cependant, elle s'efforce de penser une pure grâce divine sur le mode d'un acte d'amour totalement désintéressé. Or un acte d'amour totalement désintéressé est humainement impensable. L'amour est toujours une requête, une ouverture à l'autre, une brèche dans sa propre suffisance. La nature de Dieu comme amour exige que cette ouverture à l'autre soit réelle des deux côtés et non du côté du

[399] Jürgen MOLTMANN, *Dieu dans la Création, Traité écologique de la Création*, coll. « Cogitatio Fidei », vol. 146, ed. Cerf, Paris, 1988, p. 113.

[400] Kevin P. KEANE, "Why Creation ? Bonaventure and Thomas Aquinas on God as Creative Good", *Downside Review*, Vol. 93, p. 116-120 (1975). Ici, p. 116.

[401] Paul S. FIDDES, *op. cit.*, p. 74.

[402] Jürgen MOLTMANN, *op. cit.*, p. 116.

monde seulement. Cette ouverture au monde devient alors l'auto-accomplissement de la nature de Dieu. Ainsi, « La création d'un monde différent de Dieu lui-même est le premier pas vers la réalisation de cette décision éternelle de révéler la gloire qui est l'essence de sa nature »[403].

Dans sa vision "non événementielle'' de la créativité divine, Tillich n'affirme pas autre chose lorsqu'il écrit : « La vie et la créativité divine ne se différencient pas. Dieu est créateur parce qu'il est Dieu. D'où l'absurdité de se demander si, quand Dieu créé, son acte relève de la nécessité ou de la contingence. Dieu ne dépend pas d'une nécessité qui le dominerait et, en ce sens, rien ne s'impose nécessairement à lui (…) la création n'est pas non plus contingente. Elle "n'arrive" pas à Dieu, car elle s'identifie avec sa vie »[404]. Dire de Dieu qu'il est Créateur ne relève donc pas du constat accidentel mais d'une confession qui porte sur sa nature propre. Sa vie divine consiste à créer et sa créativité dit quelque chose de son identité profonde.

2.5 Création et éternité

La Création du monde, une fois refondée sur les relations intra-trinitaires, permet de servir de paradigme christologique pour la théologie naturelle. Si le Dieu Créateur n'est plus seulement le Père mais procède de la relation entre le Père, le Fils et l'Esprit, une théologie naturelle de la Création peut donc convoquer la figure du Logos dans l'acte éternel du Créateur. Origène, le premier, a proposé l'idée de l'éternité de la Création à partir de la relation entre le Père et le Fils. En effet, Dieu existe de toute éternité et le Fils, appelé aussi la Sagesse, a été engendré avant les siècles. Or cette Sagesse est celle en qui Dieu s'est réjoui quand le monde a été achevé. Ainsi « dans cette Sagesse, qui a toujours existé auprès du Père, la Création a toujours été présente dans ses formes et ses contours et il n'y eut jamais un temps où la préfiguration de ces choses qui devaient se produire n'existait pas dans la Sagesse »[405]. Dans ses *Premiers Principes*, Origène explique qu'aussi

[403] Ilia DELIO, *op. cit.*, p. 297.

[404] Paul TILLICH, *Théologie Systématique, deuxième partie: l'être et Dieu*, vol. 2, trad. André Gounelle, Ed. du Cerf, Labor et Fides, 2003, p. 132.

[405] ORIGENE, *Des Premiers Principes*, livre I, chap. 4.

longtemps que Dieu a existé, les créatures aussi ont existé : « Dieu n'a pas commencé à créer après une certaine période d'oisiveté ». Ilia Delio reprend et explicite cette analyse en proposant que l'acte par lequel « le Père aime totalement le Fils est l'acte dans lequel la création est saisie ou, pourrait-on dire, dans lequel elle émerge ». C'est pourquoi, « puisqu'il n'y a pas de Christ séparé de l'acte créateur, nous pouvons considérer que l'éternité de la création et sa contingence sont fondées sur la primauté du Christ »[406]. La Création, tout comme le Christ qui en est la perfection, « complète l'altérité de l'amour de Dieu ». Selon Delio, étant donné que l'amour du Père pour le Fils est éternel et que le Christ constitue le point d'aboutissement de la création, « la création aussi est éternelle ». Ce point de vue doit être compris dans le sens où la création participe à l'éternité, à travers son aboutissement dans le Christ. En effet, on ne verrait pas très bien pourquoi le fait d'interpréter l'acte créateur comme un acte éternel – compris comme acte posé de toute éternité – impliquerait l'éternité de la création elle-même, au sens de l'absence de commencement.

2.6 La création est « incarnationnelle »

Pour autant, la position défendue par Ilia Delio laisse en suspens la question de l'origine ontologique posée par la doctrine de la *creatio ex nihilo* et ne paraît pas pouvoir rendre compte de manière satisfaisante de l'idée eschatologique d'une création nouvelle, sinon en retravaillant le lien entre Création, Incarnation et Rédemption. Or, en élucidant ainsi le lien entre Création et Incarnation, la théologie franciscaine adopte d'emblée une perspective christologique plus large, intrinsèquement plus cosmique. Pour saint Bonaventure, la Création exprime déjà quelque chose du mystère de l'engendrement du Verbe par le Père. Et parce que l'existence même de la Création renvoie à une potentialité d'union avec Dieu, elle est par essence, icône de l'Incarnation. Ainsi, ce n'est pas seulement l'Incarnation qui renvoie à la Création, mais la Création est déjà envisagée comme dévoilant partiellement le mystère de l'union du Dieu vivant et de l'humanité[407]. La nature

[406] Ilia DELIO, *op. cit.*, p. 300.

[407] Alexandre GERKEN, *La Théologie du Verbe : La Relation entre l'Incarnation et la Création selon saint Bonaventure*, trad. J. Gréal, Editions Franciscaines, Paris, 1970, p. 132.

même de Dieu qui est amour inépuisable, conduit Dieu à désirer créer librement. C'est ce même amour infiniment fécond dont procède l'engendrement du Fils et la Création du monde. En ce sens, la création tout entière est « incarnationnelle »[408] : toutes les créatures sont configurées au Christ qui est l'archétype parfait de l'union entre le créé et l'incréé. L'idée que le Christ achève la Création reflète l'idée que la Création est déjà une expression de cette union entre le ciel et la terre, entre le créé et l'incréé. Ainsi, Bonaventure récuse l'idée que Dieu aurait d'abord créé le monde, sans rapport avec la figure du Christ, et qu'après la faute d'Adam, il aurait décidé d'envoyer le Christ pour sauver l'humanité. Pour saint Bonaventure comme pour Duns Scot, la Création a été faite pour le Christ. Cette « création-pour-le-Christ » ne signifie pas que Dieu aurait créé le monde pour l'offrir au Christ comme un père offre un jouet à son enfant. Ce « pour le Christ » signifie que l'ensemble des réalités créées sont tournées vers leur accomplissement dans le Christ. La création tout entière est ordonnée au Christ de la même manière que l'Incarnation est ordonnée à la Création. La théologie franciscaine, au-delà de Bonaventure, a ainsi toujours considéré comme inséparables la théologie de la Création et celle de l'Incarnation[409].

Bien que Bonaventure n'eût sans doute pas la vision d'un monde aussi vaste que nous le connaissons aujourd'hui, la question de la pluralité des mondes ne lui était pas étrangère et il est remarquable que sa théologie de la Création comme expression de l'amour de Dieu pour l'univers ne se limite jamais aux frontières du monde terrestre ou à la seule humanité mais paraît naturellement accueillante à l'existence d'autres formes de vie. Cette plénitude cosmique est justement la conséquence de cette vision d'ensemble qui permet à saint Bonaventure de souligner la cohérence entre Création et Incarnation. Ainsi, selon Ilia Delio, « Tant que l'on confine le mystère du Christ à la condition pécheresse de l'humanité, on contrarie la *plénitude* de ce mystère dans sa relation aux autres religions, au

[408] Ilia DELIO, « Revisiting the Franciscan Doctrine of Christ », *Theological Studies*, vol. 64 (2003), p. 13.

[409] Voir ce thème développé chez Alexandre de Halès, cf. Kenan B. OSBORNE, « Alexander of Hales : Precursor and Promoter of Franciscan Theology » dans Kenan B. OSBORNE, *The History of Franciscan Theology*, Ed. Franciscan Institute, New York, 1994, p. 31.

cosmos et à la possibilité de la vie extraterrestre »[410]. Enfin, même si la théologie franciscaine du 13ème siècle n'avait pas conscience du caractère évolutif du monde et des êtres vivants, il est remarquable de trouver chez saint Bonaventure l'idée que la matière du monde est toute entière tendue vers son union avec les réalités spirituelles et que cette union est accomplie dans l'Incarnation du Fils de Dieu[411].

Ayant établi le lien entre primauté du Christ et Création, nous nous demandons si le monde a un « caractère trinitaire » et s'il est ainsi possible de légitimer une théologie trinitaire de la nature. S'agissant de l'angle christologique adopté dans ce travail, il nous faut, pour cela, préciser en quel sens l'univers pourrait être qualifié de « christologiquement structuré ».

3. Le monde est christologiquement structuré

Si une « christologie naturelle » peut avoir un sens, il s'agit de fonder cette christologie sur une certaine lecture de la nature. Dire du monde qu'il est « christologiquement structuré » est un énoncé qu'il reste largement à justifier, en dépit des affirmations franciscaines sur le caractère trinitaire de la nature.

3.1 L'univers comme auto-expression divine

Si le monde doit être regardé comme la manifestation de Dieu, c'est qu'il existe entre le monde et Dieu une relation qui peut s'exprimer dans les catégories aristotéliciennes de la causalité : celle de la causalité « exemplaire ». Certains auteurs ont ainsi parlé d' « exemplarisme » chez saint Bonaventure, même si cette expression recèle une ambiguïté dans la mesure où elle suggère que le monde est « exemplaire » d'une réalité divine et non que Dieu est la cause exemplaire du monde – ce qui est bien différent. Si Dieu est cause exemplaire du monde, c'est que l'acte créateur procède d'un modèle, d'un motif qui exprime l'intimité trinitaire. Ce motif qui est aussi l'auto-expression de Dieu est précisément le Verbe qui est, selon

[410] Ilia DELIO, « Revisiting the Franciscan Doctrine of Christ », *Theological Studies*, vol. 64 (2003), p. 22.

[411] BONAVENTURE, *De reductione artium ad theologiam*, V, 324b.

l'expression d'Edwards, « l'Exemplaire de toutes choses ». On se réfèrera sur cette question de l'exemplarisme à l'article de Léonard Bowman et à l'ouvrage d'Alexander Gerken[412]. Ce que nous pouvons relever ici, c'est que le caractère foncièrement auto-expressif de la Trinité créatrice, caractère particulièrement associé au Verbe, se trouve au cœur même de l'univers sous la forme d'une représentation qui évoque la sculpture[413]. Cette conviction forte traverse l'œuvre de saint Bonaventure à un degré qui rappelle la radicalité paulinienne de l'épître aux Romains lorsqu'il s'agit de qualifier les païens d' « inexcusables », étant donné qu'ils avaient sous les yeux, et depuis le commencement, les signes de la présence de Dieu. Le foisonnement de la création – sans doute encore plus incroyablement complexe que saint Bonaventure pouvait l'imaginer – participe à son tour de cette inépuisable fécondité. Comme chez saint Thomas, le foisonnement du vivant contribue, en particulier, à manifester la grandeur du Créateur. Chaque créature est « de par sa nature même, une image et une ressemblance de la sagesse éternelle »[414]. Pour Denis Edwards relisant saint Bonaventure, chaque créature est le reflet de la Trinité « en tant que cause efficiente, exemplaire et finale de la structure interne de la créature ». La première personne de la Trinité joue le rôle de cause *efficiente* dans la mesure où elle maintient la créature dans l'existence. La seconde personne de la Trinité joue le rôle de cause *exemplaire* car elle reflète la Sagesse par qui la créature est donnée à l'existence. La troisième personne apparaît comme la cause *finale* de chaque créature puisqu'elle reflète l'amour qui porte chaque créature à son accomplissement. Dans cette triple participation de la Trinité à chaque créature, la notion de cause exemplaire prévaut généralement dans les interprétations faites de la théologie de la Création chez saint Bonaventure[415]. Alors que d'autres théologies insistent sur la différence radicale entre le Créateur et la créature, la théologie de saint Bonaventure, revisitée ici par Denis Edwards, apparaît comme panenthéiste avant l'heure. Dieu est

[412] Alexandre GERKEN, *La Théologie du Verbe : la relation entre l'Incarnation et la Création selon S. Bonaventure*, trad. Jacqueline Gréal, Paris, Editions Franciscaines, 1970, p. 132. Voir aussi Léonard BOWMAN, « The Cosmic Exemplarism of Bonaventure », *The Journal of Religion*, vol. 55, n°2, 1975, p. 181-198.

[413] Saint BONAVENTURE, *Hexameron*, 12.

[414] Saint BONAVENTURE, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, 2,12.

[415] Léonard BOWMAN, *op. cit.*, p. 190-194.

profondément présent en toute chose, manifesté en toute chose, en tout écosystème, en toute structure minérale ou chimique, de sorte que « chaque créature est un symbole et un sacrement de la présence de Dieu et de la vie trinitaire »[416]. Bien entendu, cet optimisme total sur ce que l'on pourrait appeler la « diaphanie » de la Trinité, laisse songeur lorsque l'on observe tel ou tel aspect – parmi les plus effrayants – du monde vivant : virus, bactéries, parasites, prédateurs en tous genres.

Cependant, saint Bonaventure va plus loin en parlant du motif trinitaire comme d'un motif qui parcourt la structure même de la réalité. Peut-on entendre cette affirmation aujourd'hui ?

3.2 L'univers est-il trinitairement structuré ?

Si l'on accorde à saint Bonaventure que le monde sensible reflète le vrai Dieu, alors il faut encore que la structure du monde reflète un Dieu trinitaire. Une première réflexion de saint Bonaventure porte, à cet égard, sur la structure même de la pensée humaine où il discerne une structure qui s'apparente à la Trinité. Mémoire, intelligence et volonté structurent ainsi la périchorèse des personnes divines : « La mémoire engendre l'intelligence comme sa fille (…) [lesquelles] produisent alors par spiration l'amour qui est leur nœud mutuel (…) la pensée-mère, le verbe, l'amour entretiennent dans l'âme les mêmes relations que la mémoire, l'intelligence et la volonté, lesquelles sont consubstantielles, coégales, contemporaines, en circumcession mutuelle »[417]. Si cette forme inédite de concordisme nous surprend, elle révèle au moins une tentative de la part de saint Bonaventure d'assumer véritablement l'affirmation d'une structuration trinitaire du monde et, partant, d'une possibilité de connaître le vrai Dieu à partir du livre de la nature.

Ce n'est pourtant pas sur ce plan que nous suivrons ici la théologie franciscaine mais dans la démarche de la connaissance naturelle de Dieu. Cette

[416] Denis EDWARDS, *op. cit.*, p. 163.

[417] Saint BONAVENTURE, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu* [*Itinerarium mentis in Deum*, 1259], III, 5, trad. Henry Dumery, 5ème édition, Paris, Vrin, 1986.

connaissance naturelle de Dieu passe par la notion de « contuition » introduite par saint Bonaventure.

3.3 « Contuition » et connaissance naturelle de Dieu

Le monde sensible, considéré donc comme le « miroir de Dieu », permet de guider l'homme vers son Créateur. Paraphrasant le livre de la Sagesse (Sg 13, 5), saint Bonaventure n'hésite pas, dans *l'Itinéraire*, à souligner que le Créateur devient *connaissable* « à partir de la grandeur et de la beauté des créatures » (I, 9). Alors que le livre de la Sagesse parlait plus modestement de contemplation de Dieu comme l'aboutissement de la contemplation du monde, saint Bonaventure défend l'idée d'une véritable connaissance de Dieu par les voies naturelles de l'observation du monde. Cette connaissance revêt même un caractère d'évidence lorsqu'il écrit : « Celui que tant de splendeurs créées n'illumine pas est un aveugle (…) celui que tant de signes ne forcent pas à reconnaître le Premier principe est un sot » (I, 15). Il semble difficile, à une époque marquée par l'autonomie des données biologiques et cosmologiques de suivre saint Bonaventure aussi loin. En revanche, dans le contexte d'une vision stable et fixiste du monde, où prévaut l'ordre intangible des êtres depuis les plus « vils » aux plus « nobles », cette démarche inductive paraît assez naturelle[418]. La cosmologie de saint Bonaventure – tout comme celle de saint Thomas – est en effet marquée par la primauté de l'ordre et de la stabilité du *kosmos*. Il ne suffira donc pas de transposer directement la théologie de saint Bonaventure aux théologiens post-darwiniens sans y apporter quelques nuances.

Cependant, la connaissance de Dieu à travers les créatures doit être comprise non comme la conséquence directe d'une démarche scientifique similaire à celle des sciences de la nature – Dieu devenant l'objet d'une déduction scientifique ! – mais une connaissance que saint Bonaventure appelle aussi la « contuition », terme qui désigne quelque chose d'intermédiaire entre l'intuition et

[418] Ainsi : « L'ordre des êtres (…) le supérieur et l'inférieur, le noble et le vil, nous fait découvrir dans le livre de la Création, la primauté, la sublimité et la dignité du Premier principe dans son infinie puissance ». Et plus loin : « l'ordre nous mène donc par la main et de toute évidence jusqu'à l'Être premier et souverain, tout-puissant, absolument sage et parfaitement bon » (*Itin*., I, 14).

la connaissance, une saisie indirecte de Dieu « par la perception de ses effets »[419]. Les créatures permettent de faire passer nos esprits « de l'univers sensible qu'ils voient, au monde intelligible qu'ils ne voient pas, comme on passe du signe au signifié [*signa ad signata*] » (II, 11).

3.4 Dieu et le monde : une relation pascale

L'un des principes méthodologiques fondamentaux de saint Bonaventure concernant la relation de Dieu au monde est encore résumé de façon lumineuse dans l'*Itinéraire de l'esprit vers Dieu*. La relation de Dieu au monde revêt le caractère d'une Pâque, d'un passage vers la Terre Promise, d'une glorification. Le monde visible se présente comme le reflet de la promesse (cf. chap. 10). Saint Bonaventure parle en effet de l'univers sensible comme d'un « miroir d'où nous passerons à Dieu » comme les Hébreux passent « de l'Egypte à la Terre Promise » et les chrétiens passent avec le Christ « de ce monde à son Père »[420]. La relation entre Dieu et le monde est décrite dans les termes d'une promesse qui situe cette relation dans une dimension dynamique et eschatologique. En choisissant la référence au mystère pascal et en faisant de la relation du Christ à son Père le paradigme de la relation entre Dieu et le monde, saint Bonaventure installe d'emblée la figure du Christ au centre de sa théologie de la Création. D'une autre façon, toute aussi admirable, saint Bonaventure énonce plus loin cette conviction christologique fondamentale : « Toutes les choses connaissables (…) sont le signe éclatant que nous pouvons contempler en elles, comme dans un miroir, l'éternelle génération du Verbe, Image et Fils de Dieu, émanation éternelle du Père » (II, 7). Ce parti pris christologique, s'il mérite d'être relevé, ne trouve cependant pas sa justification dans l'*Itinéraire,* mais dans d'autres œuvres plus systématiques du théologien franciscain sur lesquelles nous reviendrons plus loin.

La convocation d'un motif typiquement christologique dans la description de la relation de Dieu au monde renvoie bien, selon nous, à une forme de

[419] Saint BONAVENTURE, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, II, 11, p. 57, n. 1. Sur la notion de « contuition », voir aussi Etienne GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, 2ème ed., Paris, Vrin, 1943, p. 412.

[420] Saint BONAVENTURE, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, I, 9, p. 35.

christologie naturelle dans la mesure où ce caractère pascal constitue un motif métahistorique, en ce sens que l'événement n'épuise pas la réalité de l'engagement de Dieu dans l'histoire. Le fait que cette dimension pascale de la relation entre Dieu et le monde se révèle de manière sublime dans l'histoire de Jésus Christ ne rend pas cette relation dépendante des circonstances particulières de la fin de la vie publique de Jésus. A l'inverse, elle permet de comprendre le caractère profondément *significatif* de l'événement pascal. En définitive, dans l'événement de Pâques, la relation entre Dieu et le monde se manifeste de manière exemplaire et conduit ainsi à universaliser le caractère christologique de cette relation.

Conclusion

Au terme de cette analyse de la théologie contemporaine de la Création, il apparaît que la question de la place du Christ prend racine dans la perspective des auteurs qui s'inscrivent dans la tradition franciscaine[421]. Face aux critiques adressées à la notion de *creatio ex nihilo,* les perspectives ouvertes par saint Bonaventure permettent une reprise théologique explicite de cette tradition théologique. Avec ces auteurs nord-américains, notre réflexion est entrée dans une analyse explicitement théologique puisque le mystère de la Trinité s'est trouvé au centre de la réflexion. C'est donc en parfaite cohérence avec la théologie confessante du Symbole de la foi que la référence au Christ est entrée dans notre projet de christologie inscrite dans la perspective de la théologie naturelle.

L'intérêt de notre examen de la théologie franciscaine ne tient pas seulement au fait que l'univers y est considéré comme « christologiquement structuré », proposant ainsi une base de réflexion pour fonder une christologie naturelle. Saint Bonaventure ne se contentait pas en effet de proclamer la primauté du Christ, il essayait de déchiffrer dans l'univers du 13ème siècle les traces de Dieu comme « vestiges » de la Trinité. L'intérêt de la théologie franciscaine pour élucider les débats contemporains de la théologie naturelle tient aussi à la

[421] Une étude approfondie de la théologie de saint Bonaventure supposerait de la resituer dans le contexte culturel et scientifique de son temps. Notre démarche nous a conduit à en manifester la pertinence en dépit de déplacements profonds opérés sur les plans scientifique et philosophique.

cohérence épistémologique entre démarche scientifique et démarche théologique. Une telle cohérence sera sans doute suspectée de concordisme, tant le souci de bien séparer les sphères de la foi de celles de la science a prévalu de nos jours. Quoi qu'il en soit, il est remarquable de constater que les implications métaphysiques de la théologie de saint Bonaventure offrent un cadre cohérent à un projet de christologie naturelle. Comme le conclut Zachary Hayes, non sans une certaine audace, dans son article « *Christology and Metaphysics in the Thought of Bonaventure* » : non seulement « le Christ-mystère devient paradigmatique pour notre compréhension de la réalité », mais également « la recherche de l'intelligibilité de l'ordre créé coïncide avec le mystère christologique »[422]. C'est pourquoi, tout en permettant de mettre à jour les implications métaphysiques des sciences contemporaines de la nature – notamment dans ses composantes nouvelles : immensité du cosmos, caractère évolutif de la nature, rôle du hasard – la perspective franciscaine apparaît comme un cadre accueillant aux données nouvelles de la science et ouvert à la possibilité d'une christologie naturelle, c'est-à-dire d'une christologie qui se propose de dégager, à travers l'analyse de la réalité observable, les traits du visage du Verbe fait chair.

Le chapitre suivant va nous permettre de poursuivre la fondation d'une christologie naturelle, en prenant comme point de départ une caractéristique de l'univers jusqu'à présent peu développée dans la théologie chrétienne : son caractère évolutif.

[422] Zachary HAYES, "Christology and Metaphysics in the Thought of Bonaventure", *Journal of Religion*, vol. 58, Supplément, 1978, p. S82-S95.

Chapitre 8

De la vision évolutive du monde à la téléologie

INTRODUCTION **233**

1. COSMOS ET EVOLUTION : DONNEES SCIENTIFIQUES **234**

1.1 NAISSANCE DE LA THEORIE DE L'EVOLUTION 234
1.2 THEORIE SYNTHETIQUE DE L'EVOLUTION 236
1.3 POSTERITE DE LA THEORIE SYNTHETIQUE DE L'EVOLUTION 239
1.4 APPARITION DE L'HOMME 243
1.5 LE COSMOS EN EVOLUTION 245

2. TELEOLOGIE ET EVOLUTION BIOLOGIQUE **247**

2.1 L'ARGUMENT TELEOLOGIQUE 248
2.2 SYSTEMES IRREDUCTIBLEMENT COMPLEXES 252
2.3 CRITIQUE DE LA NOTION DE SYSTEME IRREDUCTIBLEMENT COMPLEXE 255

3. TELEOLOGIE ET EVOLUTION COSMOLOGIQUE **258**

3.1 COÏNCIDENCES COSMIQUES 258
3.2 PRINCIPES ANTHROPIQUES 260
3.3 IMPROBABLES UNIVERS ? 262
3.4 VIE ET COMPLEXITE 266
3.5 LE GRAND LEGISLATEUR 269
3.6 DES UNIVERS MULTIPLES ? 270
3.7 LA FAILLITE DU *FINE-TUNING ARGUMENT* ET SA CONSEQUENCE THEOLOGIQUE 273
3.8 LA QUESTION DE LA FINALITE DANS LA CREATION 275

CONCLUSION **277**

Introduction

La vision contemporaine d'un monde en mouvement permanent ébranle pour une large part l'idée antique d'un cosmos ordonné et stable au profit d'un univers à l'avenir incertain et aux allures chaotiques. Sur le plan biologique, la théorie de l'évolution des espèces vivantes a bouleversé la vision fixiste traditionnelle en faisant apparaître la vie elle-même comme le résultat d'un processus aléatoire, « opportuniste » et peu économe en souffrances et en rebondissements. Dans ce tableau contemporain du vivant où l'apparition de la vie intelligente ressemble à un prodige[423], plus aucune espèce vivante ne semble occuper une place prédéterminée : la logique n'est même plus la poursuite de la performance maximale car selon les circonstances, le plus faible peut donner lieu plus tard à la branche de l'espèce qui supplantera l'espèce initialement la mieux adaptée. Par ailleurs, le monde, vu par l'astrophysicien contemporain, n'apparaît plus comme un tout ordonné et paisible, dans lequel des astres aux formes parfaites décriraient des courbes pures déterminées par la plus belle mathématique. En effet, le chaos est présent dès que trois corps interagissent. L'apparente stabilité de l'antique *kosmos* est trompeuse tant que l'on s'en tient à une observation des phénomènes à l'échelle humaine. Dans cet univers où nous tentons de vivre, perdus au milieu des immensités, des pans entiers de galaxies sont quelquefois engloutis dans un trou noir, des mondes naissent tandis que d'autres s'éteignent autour de nous. Ce qui apparaissait comme un socle immuable, un décor rassurant, n'est que l'effet local d'un monde foncièrement instable et ouvert à la nouveauté. Le mouvement est devenu tellement intrinsèque à la conception contemporaine du monde que toute métaphysique de la forme

[423] Les publications actuelles parlent souvent de « miracles » à ce propos. Ce terme nous paraît maladroit. En effet, il se réfère à une conception théologique interventionniste de Dieu. Voir, par exemple, William STOEGER, « Conceiving Divine Action in a Dynamic Universe », in *Scientific Perspectives on Divine Action: Twenty Years of Challenge and Progress*, sous la dir. Robert J. RUSSELL, Nancey C. MURPHY, William R. STOEGER, Center for Theology and the Natural Sciences, Univ. of Notre Dame Press, 2008, p. 225-247; Thomas F. TRACY, "Special Divine Action and the Laws of Nature", in *Ibid*., 2008, p. 249-283.

immuable paraît désigner un monde rêvé plutôt que le monde observé par la physique et la biologie. Dans ces conditions, quelle image du Christ « *in eo omnia constant* » (Col 1, 17), cette nouvelle vision du monde nous donne-t-elle à contempler ? Ne faut-il pas rénover la compréhension cosmique de la figure du Christ *Pantocrator* dans un univers qui semble échapper à toute détermination définitive ? Le caractère évolutif du monde, qu'il soit inspiré du regard du physicien ou de celui du biologiste, questionne le projet même d'une christologie naturelle en quête de la figure stable et éternelle du Sauveur de l'univers.

1. Cosmos et évolution : données scientifiques

Avant d'aborder les enjeux proprement théologiques et christologiques de la vision évolutive du monde, il importe de prendre acte des données des sciences contemporaines de la nature qui attirent notre attention sur son caractère changeant et dynamique. Même si le paisible *kosmos* des Grecs hébergeait sans difficulté le concept de mouvement, voire ménageait une place pour le hasard, il mettait en avant la notion d'ordre et de régularité, plus facile à associer à une intention d'ensemble organisé que dans le cas d'un univers devenu beaucoup plus mobile et chaotique. Nous aborderons tout d'abord les aspects biologiques de l'évolution du monde puis ses aspects cosmologiques.

1.1 Naissance de la théorie de l'évolution

Jusqu'à la fin du 17ème siècle, la vision dominante était celle d'une conception fixiste des espèces vivantes[424]. Les êtres vivants apparaissaient comme disposés dans la nature selon un ordre préétabli et immuable, chacun à sa place, chacun dans son rôle. Cependant, la classification rigoureuse et systématique des êtres vivants faisait voir une proximité entre les espèces qui suggérait entre eux des liens de parenté. L'idée qu'il existe une dépendance entre les espèces a commencé non pas avec Darwin en 1859, mais dès le début du 19ème siècle avec le

[424] Jean-Michel MALDAME, « L'évolution et la question de Dieu », *Revue Thomiste*, vol. 107, n°4, p. 531-560. Ici, p. 535.

comte Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829), désigné comme le « fondateur de la théorie de l'évolution » sur le piédestal de sa statue du Jardin des Plantes à Paris. En 1809, Lamarck publie en effet *La Philosophie Zoologique*, ouvrage dans lequel il introduit l'idée que les êtres vivants se transforment très lentement au cours des générations successives, sous l'effet d'une force « organisatrice » qui explique le mouvement de complexification progressive du monde vivant. Lamarck est le premier à avoir proposé la théorie selon laquelle les espèces biologiques procèdent les unes des autres et évoluent aux cours des âges géologiques, manifestant ainsi l'unité évolutive du vivant, contre une vision statique du monde biologique telle que celle défendue à l'époque par Linné. Sa théorie du « transformisme »[425] interprétait cette évolution des espèces comme le résultat d'un « sentiment intérieur » gouvernant et ordonnant l'ensemble de l'univers. Il est intéressant de réaliser que la théorie de Lamarck, fondée sur la seule observation des traits de caractères des espèces, sera réinvestie par Darwin en 1859, au moment de la parution de l'*Origine des Espèces*, mais en introduisant l'idée originale de sélection naturelle comme cause de l'évolution des espèces[426].

Il convient de souligner ici combien la proposition de Darwin pouvait apparaître à l'époque comme incomplète dans la mesure où la notion de sélection naturelle ne permettait pas d'expliquer – faute de connaissances suffisantes des mécanismes de l'hérédité – la capacité des organismes biologiques à générer des caractères nouveaux par mutation génétique. Et cependant, l'introduction de cet élément « sélectif » emprunté au monde des éleveurs, habitués depuis longtemps à procéder ainsi par sélection successive des générations, a révolutionné la vision du monde vivant en substituant une cause naturelle et contingente à une force intérieure habitant les êtres vivants. Ce n'est qu'au début du 20ème siècle que Morgan (1866-1945) publie en 1909 une étude célèbre sur la drosophile, redécouvrant ainsi les travaux de Gregor Mendel. Au cours de la première moitié

[425] Le terme de transformisme ne sera introduit par Broca qu'en 1867, c'est-à-dire longtemps après la mort de Lamarck. De même, le mot « évolution » n'est pas contemporain de Lamarck, mais apparaît seulement dans les années 1830, c'est-à-dire avant la publication des travaux de Darwin.

[426] Dans la préface de la troisième édition de l'*Origine des Espèces*, Darwin rend ainsi hommage à l'œuvre inaugurale de Lamarck et conservera d'ailleurs dans l'exposé de sa théorie de l'évolution une dette au lamarckisme en reconnaissant qu'il existe également une cause intérieure à l'évolution des espèces par leur tendance à générer en permanence de nouvelles formes de vies.

du 20ème siècle, la génétique permettra ainsi de corroborer la théorie de Darwin et de donner lieu à ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui la théorie synthétique de l'évolution.

1.2 Théorie synthétique de l'évolution

Dans la théorie synthétique de l'évolution, telle qu'elle est aujourd'hui la plus largement acceptée pour comprendre l'histoire de l'évolution des espèces vivantes, trois facteurs principaux se combinent :

1. Le mécanisme de croisement génétique des individus, qui permet à la fois la transmission héréditaire de certains caractères et leur abandon. Dans la reproduction sexuée, le fait qu'un individu soit porteur de certains gènes non exprimés mais transmissibles à ses descendants permet d'en éprouver le bénéfice sur plus d'une génération et de lisser l'effet de morts accidentelles. De plus, le brassage génétique qui résulte de la mise en commun du génome des parents constitue une source limitée mais non négligeable de capacité d'adaptation aux conditions imposées par l'environnement.

2. La mutation génétique, qui permet l'émergence de caractères nouveaux, inexplicables par la seule combinaison des génomes individuels à l'intérieur d'une espèce donnée. La plupart du temps, ces mutations conduisent à des individus moins bien adaptés, voire non viables. Mais quelquefois ces mutations donnent lieu à des caractères indispensables pour la survie de l'espèce notamment en cas de variation significative de l'environnement. La mutation par elle-même résulte de la non-fiabilité absolue du mécanisme de croisement génétique. Trop d'erreurs dans le mécanisme entraîneraient une extinction rapide de la population mais trop peu d'erreurs nuirait à sa capacité d'adaptation et conduiraient également à une extinction de l'espèce par manque d'adaptabilité[427].

[427] Ian Barbour exprime ainsi cette idée d'une manière plus générale : « Trop d'ordre rend le changement impossible ; trop de chaos rend la continuité impossible. La complexité à un niveau se

3. La mort des individus, ou la sélection naturelle, qui permet à l'espèce d'évoluer morphologiquement vers une meilleure adaptation à une échelle de temps compatible avec le temps caractéristique des variations de l'environnement. La mort de l'individu est, en effet, non le seul résultat de « l'usure » des organes, mais un mécanisme génétique d'autodestruction préprogrammé à la conception. Une trop grande longévité, voire l'immortalité des individus, nuirait en effet à la vitesse d'adaptation de l'espèce et entraînerait sa disparition pure et simple sous l'effet des variations de l'environnement ou de l'évolution plus réactive des autres espèces (virus, prédateurs, etc.).

Plusieurs remarques s'imposent à ce stade. Tout d'abord, la théorie synthétique de l'évolution repose sur l'idée que le seul croisement des patrimoines génétiques des individus, même combiné avec la mort, ne permet pas d'expliquer l'apparition de caractères entièrement nouveaux. Le rôle des mutations génétiques, un phénomène discontinu largement dépendant du hasard, est essentiel pour décrire correctement l'évolution des espèces vivantes. En ce sens, la théorie initiale de Darwin basée sur le couple croisement-sélection n'y suffit pas. C'est le triplet croisement-mutation-sélection qui permet seul à une population d'acquérir la capacité d'adaptation suffisante à sa survie. En outre, il apparaît que la mutation génétique prospère sur la mort des « monstres ». C'est en effet au prix de la génération de nombreux individus non viables que l'espèce peut espérer survivre. L'évolution d'une espèce ne peut donc pas se décrire comme un processus linéaire d'amélioration ou de complexification vers un mieux, à moins de négliger l'immense taux de déchets individuels produit par cette machinerie[428]. De

---

traduit par la simplicité à un autre niveau. Le désordre est souvent la condition préalable à l'apparition d'une nouvelle forme d'ordre ». Ian BARBOUR, *Quand la Science Rencontre la Religion*, Paris, Editions du Rocher, 2005 (éd. originale 2000), p. 125.

[428] Sur le plan mathématique, on illustre très bien le rôle rempli par les individus sans qualité dans l'émergence des individus performants. D'une façon très générale, lorsqu'il s'agit d'optimiser une fonction de plusieurs paramètres, on peut avoir recours soit à des méthodes de type « gradients », soit à des méthodes dites « stochastiques » ou encore des « algorithmes génétiques ». Les méthodes de type « gradient » recherchent des optimums dans un espace d'individus relativement serré

plus, le caractère aléatoire des mécanismes de croisement et de mutation, rend délicate au plan scientifique une justification d'ensemble du processus de tension vers un bien supérieur si, en définitive, le hasard en est l'ingrédient principal. Enfin, remarquons que la lutte pour la vie – et son caractère cruel – est liée à une course contre la montre, celle qui oppose la vitesse de changement de l'environnement, climatique en particulier, à la vitesse d'adaptation d'une espèce. De fait, la très grande majorité des espèces vivantes ayant existé depuis l'apparition de la vie sur Terre a disparu[429], ce qui témoigne du fait que la lutte pour la vie n'est pas gagnée d'avance et qu'il serait plus exact de parler aujourd'hui d'espèces survivantes que d'espèces vivantes. Non seulement l'évolution des espèces ne suit pas une trajectoire monotone mais en plus elle ne semble pas assurée de l'emporter dans la durée. Ainsi, on note l'existence de périodes dramatiques de l'histoire comme l'extinction Permien-Trias il y a 250 millions d'années où la quasi-totalité du monde vivant a disparu sur Terre.

---

autour d'un individu de départ dont on pense qu'il constitue un candidat prometteur. Ce mode de recherche aboutit à améliorer l'existant mais prend le risque de passer à côté d'un génie situé à l'écart de l'individu initial. Les méthodes génétiques de recherche d'optimums recherchent au contraire à couvrir de manière relativement large l'espace des individus possibles afin de détecter l'individu génial, même si celui-ci est isolé, en termes de caractéristiques génétiques, par rapport à ses congénères. Ainsi, les algorithmes génétiques consistent, par imitation de la nature, à constituer une population initiale relativement étendue d'individus, dont les caractères sont tirés au sort. La plupart de ces individus de base s'avèrent ainsi peu aptes au regard du critère de survie. Mais au lieu d'éliminer brutalement et dès la seconde génération les individus les moins adaptés, on génère à partir de cette population de base une nouvelle population d'enfants qui héritent, par croisement, des caractères de leurs deux « parents ». On applique alors une sélection qui favorisent les plus aptes au regard du critère défini au départ. De ce premier tri, il ressort une population aussi nombreuse que la population initiale, constituée d'individus issus de la première comme de la seconde génération. Le processus est ainsi répété jusqu'à l'apparition d'optimums locaux et enfin de l'apparition, après un grand nombre de générations et de sélection, d'individus beaucoup plus intéressants et originaux que ceux qui résultent des méthodes de type gradients. On voit que la performance de l'approche génétique repose en grande partie sur le maintien, pendant un temps suffisamment long, d'individus sans réelle qualité mais qui participent, même sans parler de variation des conditions environnementales – lesquelles se traduiraient par un changement dans l'évaluation du caractère adapté de l'individu – à l'apparition d'individus très performants.

[429] Plus de 90 pourcents des espèces vivantes recensées ont ainsi disparues au cours de l'histoire de la vie. Le « coût » total de l'opération est donc extrêmement élevé s'il devait s'agir de justifier la seule émergence des espèces actuelles.

La lutte pour la survie est caractérisée également par la guerre permanente que se livrent entre eux les organismes vivants, certaines espèces pouvant servir de nourriture aux autres et toutes les espèces, proies ou prédateurs, étant, à des degrés divers, dépendantes les unes des autres. Ce combat fratricide n'est qu'un aspect de la profonde solidarité qui existe à l'intérieur de l'écosystème terrestre, flore et faune confondues. L'évolution des espèces ressemble donc, à plus d'un titre, à une histoire fratricide. Ses victoires ont été arrachées au prix de conflits et de massacres en tous sens avec, pour seul motif apparent, la survie des espèces. Parfois s'alliant pour mieux résister à l'environnement ou à une espèce trop menaçante, des organismes peuvent se prendre ensuite de vitesse et abandonner leur « pacte » pour se dresser les uns contre les autres, simplement parce que cela est *possible*. L'anéantissement total d'une espèce pouvant finir par entraîner la mort du prédateur, il importe toutefois de parvenir à une certaine stabilité entre celui qui dévore et celui qui est dévoré. Parler ici d'harmonie ou d'équilibre de la nature, c'est maquiller en visage paisible une nature fondée aussi sur une certaine de dose de cruauté aveugle et de morts « nécessaires »[430].

1.3 Postérité de la théorie synthétique de l'évolution

La théorie synthétique de l'évolution, aussi largement acceptée soit-elle, ne revêt que le modeste statut d'une théorie scientifique, c'est-à-dire reste « falsifiable » (au sens de Karl Popper) mais surtout elle est elle-même en évolution ! Comme l'a justement souligné le pape Jean-Paul II dans son célèbre discours à l'Académie Pontificale des Sciences du 22 octobre 1996 : « plus que de *la* théorie de l'évolution, il convient de parler *des* théories de l'évolution »[431]. En effet, de nombreux modèles d'explication sont venus compléter et enrichir cette

[430] Dans *Création par évolution : science, philosophie et théologie*, coll. « Théologies », Paris, Cerf, 2011, Jean-Michel MALDAME montre que ce point est à l'origine du rejet par Charles Darwin de la théologie naturelle de William Paley. Il suggère que la perspective christologique permet de surmonter cet obstacle à la confession de foi chrétienne.

[431] JEAN-PAUL II, « Message à l'Académie Pontificale des Sciences », 22 octobre 1996, *Documentation Catholique*, vol. 93, 17 nov. 1996, p. 952.

base synthétique en essayant de rendre compte des limites de la théorie[432]. Citons par exemple les apports plus récents de la génétique, de la paléontologie et même de l'embryologie, avec, par exemple, *Les Horloges du Vivant* de Jean Chaline[433]. Par ailleurs, les travaux de Niels Eldredge et Stephen J. Gould[434] sur la théorie des équilibres ponctués introduisent des nuances, voire des éléments nouveaux et complémentaires dans la théorie synthétique de l'évolution des espèces en fournissant des explications plausibles, mais non unanimement acceptées, sur l'absence de fossiles pendant de longues périodes. Ils laissent ainsi entendre que cette absence ne serait pas liée à la non conservation des fossiles mais à l'accélération de l'évolution pendant certaines courtes périodes d'emballement (périodes qui durent tout de même de 50 000 à 100 000 ans), entrecoupées de longues phases d'équilibres apparents. L'hypothèse fondamentale est que le processus d'évolution des espèces par sélection des individus doit être complété par un processus de sélection des espèces elles-mêmes[435]. Toutefois, cette théorie des équilibres ponctués est critiquée par certains auteurs qui en contestent l'apport original par rapport à la théorie synthétique de l'évolution[436]. Pour certains créationnistes, ces phases soudaines de bouleversement sont indicatives de l'intervention directe du Créateur dans le processus d'évolution des espèces qui s'enliserait sans cela dans la réplication à l'identique des espèces vivantes, en dépit d'improbables mutations. Cependant, cette récupération des créationnistes est dénoncée par Stephen J. Gould car les phases d'accélération de la spéciation se déroulent selon les mêmes règles de sélection que celles décrites par la théorie darwinienne de l'évolution. En outre, elles concernent essentiellement des

---

[432] Voir, à ce sujet, le numéro spécial de la revue *La Recherche*, « L'évolution », coll. « les dossiers de la recherche », n°27, mai-juin 2007.

[433] Jean CHALINE, *Les Horloges du Vivant, Un Nouveau stade de la théorie de l'évolution ?*, Paris, Hachette, 1999.

[434] Niels ELDREDGE and Stephen J. GOULD, "Punctuated Equilibria: An Alternative to Phyletic Gradualism", in *Models in Paleobiology*, sous la direction de T. J. M. Schopf, Cooper, Colorado, ed. Freeman, 1972, p. 82-115.

[435] Ainsi, Stephen J. GOULD, *The Structure of Evolutionary Theory*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, trad. fr., *La Structure de la Théorie de l'Evolution*, Paris, Gallimard, 2006.

[436] Voir la critique de Francisco J. AYALA, « Ponctuated Equilibrium and Species Selection », in *Back to Darwin, A Richer Account on Evolution*, sous la direction de John B. Cobb Jr., Grand Rapids, Michigan, ed. Eerdmans, 2008, p. 185-192.

caractères relativement anodins et presque jamais des « sauts » qualitatifs tels que l'apparition de nouveaux membres ou d'un nouveau système respiratoire.

Plus probant est l'apport de la théorie symbiogénétique. Celle-ci attribue à l'action des micro-organismes tels que les bactéries ou les virus, un rôle décisif dans les mutations génétiques des individus, en complément des mutations d'origine purement aléatoire. Les travaux de Dobzhansky sur la reproduction de certaines mouches dont les œufs interagissent avec la bactérie *Wolbachia* sont donnés en exemple de symbiogenèse car la température à laquelle cette reproduction s'opère affecte considérablement les caractères de la mouche à l'âge adulte. Certains auteurs estiment que la symbiogenèse permet d'expliquer les mutations d'espèces de manière plus plausible que les mutations aléatoires[437]. On s'accorde en effet à penser que certains caractères génétiques, y compris ceux compris dans l'actuel génome humain, proviennent de virus ou de bactéries ayant infecté nos ancêtres[438]. On notera que la sélection naturelle des individus reste l'ingrédient incontesté pour expliquer l'évolution des espèces mais que la théorie symbiogénétique apporte un élément nouveau dans la manière dont les génomes sont modifiés et donc dépendent d'autres facteurs que le pur hasard des recombinaisons chromosomiques.

Enfin, il faut ici mentionner le fameux « effet Baldwin », très souvent invoqué pour souligner les limites d'un modèle darwinien de stricte observance et qui a pour ainsi dire été incorporé dans la théorie synthétique de l'évolution par le biologiste russe Schmalhausen au milieu du 20ème siècle. Elaborée en 1896 puis développée en 1902, l'hypothèse de James M. Baldwin est que l'environnement affecte le phénotype d'un organisme, c'est-à-dire la manière dont le génotype s'exprime dans cet environnement et que cette adaptation à l'environnement peut à son tour se fixer dans le génotype[439]. Cette acquisition de caractères à travers

---

[437] Voir en particulier Lynn MARGULIS et Dorion SAGAN, *Acquiring Genomes : A Theory of the Origins of Species*, New York, Basic Books, 2002.

[438] Voir Jon SAPP, *Evolution by Association : A History of Symbiosis Research*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

[439] Voir à ce sujet Mary Jane WEST-EBERHARD, *Development Plasticity and Evolution*, Oxford, Oxford University Press, 2003; M. W. KIRSCHNER and J. C. GERHART, *The Plausibility of Life: Resolving Darwin's Dilemma*, New Haven, Yale University Press, 2005; B. J. WEBER and D. J. DEPEW, eds., *Evolution and Learning: The Baldwin Effect Reconsidered*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2003.

l'environnement est illustrée par de nombreux exemples et semble, selon Francisco Ayala, être impliquée dans l'origine des nouveautés de l'évolution[440]. L'effet Baldwin permet ainsi de comprendre l'acquisition de caractères qui expliquent la robustesse des espèces vis-à-vis des variations sévères de l'environnement.

Ainsi, réduire la théorie de l'évolution à la seule contribution de Darwin, risque d'amplifier et de survaloriser le seul motif proprement darwinien de la théorie de l'évolution : celui de la sélection naturelle. Il importe donc de ne pas résumer les débats actuels sur les implications théologiques de la théorie de l'évolution à une confrontation entre « darwiniens » et « anti-darwiniens ». Il est important, en outre, de ne pas sacraliser la théorie synthétique de l'évolution qui reste, comme toute théorie scientifique, limitée et susceptible d'enrichissements.

On voit également que les nuances et compléments apportés à la théorie de l'évolution, depuis la proposition darwinienne, ne se réduisent pas au tableau impitoyable de la sélection naturelle et d'un hasard omniprésent pour expliquer la variabilité des caractères. Les structures de transmission des gènes ne se réduisent pas au binôme hasard-nécessité et à la loi du plus adapté. La relative robustesse de la vie tient à un subtil équilibre entre adaptabilité et permanence des caractères, à un mélange bien dosé entre conservatisme et opportunisme. Le rôle des faibles n'est pas négligeable dans le succès des forts. L'apparent favoritisme de la nature pour une espèce donnée dissimule une mise en mémoire des moins adaptés comme réservoir de possibilités et garantie de robustesse vis-à-vis des variations imprévisibles de l'environnement. La vie complexe ne présuppose donc pas la spécialisation et l'hyper-performance des individus mais tire sa robustesse de son adaptabilité, laquelle repose tout autant sur les individus les plus qualifiés que sur les individus médiocres. En ce sens, il est possible de retrouver dans la théorie de l'évolution des espèces une dimension évangélique, voire « christique », exprimée dans la référence au psaume que fait Jésus dans son enseignement : « La pierre qu'ont rejetée les bâtisseurs est devenue la pierre d'angle » (Ps 118, 22).

[440] Francisco J. AYALA, « The Baldwin Effect », in *Back to Darwin, A Richer Account on Evolution*, sous la direction de John B. Cobb Jr., Grand Rapids, Michigan, ed. Eerdmans, 2008, p. 193-195.

1.4 Apparition de l'homme

Dans le contexte de l'évolution des espèces, l'histoire de l'apparition de l'homme ne fait pas exception à la règle. Elle est marquée par de nombreuses étapes d'élaboration du vivant, un parcours incertain fait d'avancées soudaines et de reculs, au point que les spécialistes parlent aujourd'hui du « buisson des hominidés » tant les branches et les ramifications sont nombreuses et touffues. L'apparition de l'homme se caractérise à la fois par une émergence progressive des caractères spécifiques de l'espèce humaine, chacun de ces caractères étant peu à peu adopté par telle ou telle espèce, et par un développement en arborescence et non un développement linéaire. Ceci a pu donner lieu, à certaines époques, à des espèces d'hominidés telles que *Homo Neandertalensis* qui ont été les premiers hominidés à pratiquer des rites funéraires et dont nous serions mal inspirés de contester le caractère humain même s'ils se sont développés parallèlement à *Homo Sapiens*[441]. C'est dire que non seulement il n'est plus possible de soutenir aujourd'hui la théorie du monogénisme selon laquelle les hommes descendraient d'un premier couple humain[442], mais que de surcroît, l'existence d'êtres corporels intelligents en dehors de l'espèce humaine *actuelle* n'est plus contestable dans la mesure où de tels êtres ont déjà peuplé la Terre par le passé.

---

[441] Des résultats récents portant sur la différence génétique entre *homo sapiens* et *homo neanderthalensis* indiquent que deux « espèces humaines » ont pu cohabiter simultanément et sans croisement. L'homme moderne descend de *homo sapiens* et non des néanderthaliens alors même que les paléontologues reconnaissent que ces derniers ont eu le même niveau de développement social et intellectuel que *homo sapiens*. D'où la difficulté d'affirmer l'unicité de l'espèce humaine même en un sens diachronique. Cf. D. SERRE, A. LANGANEY, M. CHECH, M. TESCHLER-NICOLA, M. PAUNOVIC, (2004) « No evidence of Neandertal mtDNA contribution to early modern humans », *PLoS Biology*, 2(3):E57 ; D. CARAMELLI, C. LALUEZA-FOX, (2003). « Evidence for a genetic discontinuity between Neandertals and 24,000-year-old anatomically modern Europeans ». *Proceedings of the National Academy of Sciences* 100(11): 6593-6597 ; RAK et al. (2002). « Does Homo neanderthalensis play a role in modern human ancestry ? The mandibular evidence », *American Journal of Physical Anthropology* 119, 199-203.

[442] Théorie reprise maladroitement par Pie XII dans son encyclique *Humani Generis* (1950) pour interpréter la doctrine du péché originel. On note au passage que le *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, tout en parlant du « péché des premiers parents » (CEC, §407), ne fait aucune allusion à ce point litigieux de l'encyclique alors que, par ailleurs, celle-ci est citée 4 fois.

Le caractère continu et très progressif de l'hominisation à partir de l'ancêtre commun aux singes et aux hommes actuels appelle une attention particulière. Habitués que nous sommes à entendre un discours qui distingue nettement le genre humain du genre animal, nous avons tendance à négliger le fait que prises séparément, les caractéristiques de l'humanité, capacité d'abstraction, imagination, sensibilité, jugement, se retrouvent, à des degrés de développement évidemment inférieurs, chez les grands primates. De tous les grands primates, ce sont les bonobos, confondus jusqu'en 1929 avec les chimpanzés, qui sont les plus proches de l'homme. Ils lui ressemblent sur le plan anatomique, posture verticale, absence de queue, vue développée, portées peu nombreuses mais plus encore sur le plan génétique puisque 99,4% de ses gènes sont communs à l'homme. D'un point de vue de l'anatomie du système nerveux central, aucune différence fondamentale de structure ne permet de distinguer un cerveau humain d'un cerveau de bonobo. Selon Jean-Pierre Changeux, « tant au niveau de l'anatomie macroscopique du cortex qu'à celui de son architecture microscopique, aucune réorganisation "qualitative" brutale ne fait passer du cerveau "animal" au cerveau "humain". Il y a au contraire une évolution quantitative et continue du nombre total de neurones, de la diversité des aires, du nombre de possibilités de connections entre neurones, et donc de la complexité des réseaux de neurones qui composent la machine cérébrale »[443].

L'utilisation de l'outil, voire l'élaboration d'un outil ou le détournement d'un objet à une fin précise, constituent autant de marques d'intelligence et de capacités d'abstraction, d'apprentissage et d'imagination chez les grands singes. Sur le plan du comportement social, les éthologues découvrent depuis les années 1970 la grande complexité relationnelle des primates : prises de pouvoir, opportunisme, intimidation, bluff, manipulation, alliances, règlements de compte. Selon le primatologue néerlandais Frans de Waal, « les racines de la politique sont plus anciennes que l'humanité »[444]. Enfin, l'éthologie des grands singes relate des exemples d'altruisme ou d'empathie qui, même s'ils ne sont pas aussi spontanés ou élaborés que chez l'homme, constituent d'une certaine façon des prémices d'humanité. Cette proximité entre l'homme et certaines espèces animales ne doit

[443] Jean-Pierre CHANGEUX, *l'Homme neuronal*, Fayard, Paris, 1983, p. 87

[444] Frans DE WAAL, *Le Singe en nous*, Fayard, Paris, 2006.

pas nécessairement nous effrayer ou être interprétée comme une menace suffisante pour détrôner l'homme du sommet de l'échelle de l'évolution. Tout au plus doit-elle nous alerter sur la profonde solidarité qui existe entre l'espèce humaine et le reste du monde vivant. La continuité morphologique qui existe entre l'homme et les primates ne doit pas faire oublier les écarts réels qui existent entre les capacités intellectuelles de l'homme et celle des grands singes. La parole est, au premier chef, un critère majeur de discernement dans la mesure où le langage conceptuel ne paraît pas exister en tant que tel chez l'animal, même si le chimpanzé se montre capable d'apprendre un certain nombre de symboles et de les associer à des objets quotidiens. De même la capacité de représenter les images manifeste chez l'homme une façon de s'approprier les objets qui va au-delà de la simple perception. Du point de vue scientifique, la différence entre homme et animal apparaît aujourd'hui comme une différence de *degré* basée sur la compétence des fonctions. Seul le discours philosophique peut affirmer qu'il existe une différence de *nature* entre l'homme et l'animal. Du point de vue scientifique, cette différence de nature ne semble pas pouvoir prendre appui ni sur les données de la paléontologie, ni sur l'analyse des différences éthologiques ou neurophysiologiques entre hominidés et grands primates.

Enfin, la durée considérable sur laquelle s'étend l'histoire de l'apparition de l'homme, depuis *Homo Abilis* et sa capacité de fabriquer des outils il y a 2,5 millions d'années jusqu'à *Homo Sapiens Sapiens*, ou « homme de Cro-Magnon », c'est-à-dire notre espèce actuelle, en passant la maîtrise du feu par *Homo Erectus* il y a environ 500 000 ans, témoigne du nombre considérable de générations d'individus qu'il aura fallu pour aboutir au résultat actuel. Et cela est peu de chose en regard du temps d'apparition des premières formes de vie connues sur Terre (quelques 3 milliards et demi d'années environ). Le moins que l'on puisse dire est que le processus d'évolution des espèces, en plus d'être cruel, est aussi un processus laborieux.

1.5 Le cosmos en évolution

On oublie trop vite que le monde est en évolution, non seulement sur le plan biologique, mais aussi sur le plan cosmologique. La physique contemporaine nous

rappelle que tout est éphémère et en mouvement : les galaxies, les étoiles, les planètes, la matière elle-même. De l'infiniment petit à l'infiniment grand, tout est sujet au changement et rien ne dure éternellement, en dépit d'échelles de temps parfois incommensurables. La cosmologie contemporaine a montré que l'univers lui-même pouvait être considéré comme un système dynamique caractérisé par une tendance générale à l'expansion. Les galaxies s'éloignent les unes des autres à une vitesse d'autant plus grande qu'elles sont éloignées les unes des autres. Cette expansion non uniforme des galaxies se réalise même de manière accélérée, accréditant la thèse d'un univers « ouvert », c'est-à-dire poursuivant son expansion vers le froid absolu et la mort thermodynamique de toute structure ordonnée. Dans cette fresque gigantesque, l'univers recèle des foyers de création d'étoiles et de planètes mais aussi des cimetières d'étoiles et des trous noirs. Les astres qui apparaissaient aux anciens comme exemplaires de la permanence des formes se révèlent sujets aux collisions, aux explosions cosmiques, à la déstabilisation des orbites, à l'effondrement gravitationnel. Pas plus que pour le monde du vivant, le monde des astres ne semble obéir à un ordre prédéterminé dans lequel les choses seraient doublement à leur place. Ces fondements-là sont aussi ébranlés.

Enfin, et plus fondamentalement, la notion même de temps, désormais indissociable de l'espace et de la matière[445], est réinterrogée. Cette relation d'ordre qui paraissait permettre de classer les événements de manière universelle semble se dissoudre en une caractéristique locale de la réalité, contestant la possibilité d'exprimer une vision globale et absolue de l'histoire. Non seulement le monde biologique est en évolution, non seulement le monde dans son ensemble est de nature évolutive, mais la qualification même de ce changement est relative à une temporalité locale qui relativise un discours totalisant sur la nature.

---

[445] Il y aurait lieu de s'interroger ici sur l'évalution de la notion de matière. Celle-ci a changé profondément dans la vision contemporaine. Pour Descartes, la matière est inerte tandis que pour Leibniz, elle est dynamique. Avec la physique du 20ème siècle, elle est devenue une forme particulière de l'énergie et les éléments ultimes qui la constituent à l'échelle sub-atomiques ne sont pas des « petites choses » mais des principes d'action en interaction avec tout observateur. Le titre de l'ouvrage de Gilles COHEN-TANNOUDJI, *La Matière-Espace-Temps*, Paris, Fayard, 1986 est très suggestif. Il rend compte de la nouveauté du sens du mot « matière ». Cf. Jean-Michel MALDAME, « Le concept de matière et les matérialismes », dans *Intelligence animale, intelligence humaine*, sous la direction de Michel DELSOL, Bernard FELZ et Marie-Claire GROESSENS, Paris, Vrin, 2008.

Sur le plan théologique, le changement opéré par les sciences contemporaines pour décrire le monde physique, dans sa dimension biologique et au-delà, impacte fortement la manière dont la théologie – et en premier lieu la théologie naturelle – sera capable de délivrer un discours sur Dieu articulé sur une métaphysique consistante avec les observations du réel. La première urgence pour la théologie consiste donc à relever et à assumer le caractère évolutif du monde et à monnayer ce caractère évolutif pour consolider sa métaphysique. La pire des erreurs serait de penser que la métaphysique n'a que faire de la physique et que la théologie est dispensée de s'interroger sur les emprunts de son discours à ses fondements métaphysiques. C'est pourquoi, il convient à présent d'évaluer de quelle manière le caractère évolutif du monde induit un changement de perspective sur le sens ultime de la réalité.

2. Téléologie et évolution biologique

Les débats récents autour de l'*intelligent design* illustrent la prise de conscience contemporaine des limites d'un discours uniquement probabiliste pour décrire l'apparition de la vie. Même si la visée première des promoteurs de l'intelligent design est de souligner les insuffisances de la théorie darwinienne pour expliquer l'apparition de fonctions biologiques complexes, on peut raisonnablement penser que l'intention n'est pas neutre et qu'il s'agit de prendre aujourd'hui la relève de la théologie naturelle britannique de la fin du 18ème siècle qui, avec William Paley, fondait la preuve de l'existence de Dieu dans l'observation d'un plan d'ensemble dans la création[446]. Cette conception d'une création orientée, guidée, dirigée vers un accomplissement suggère seulement l'existence d'un guide, d'un Grand Planificateur mais ne permet pas de préciser les modalités de ce travail d'achèvement. Avant de pouvoir rechercher la figure du Christ à travers les débats de la théologie naturelle sur l'évolution, il convient d'examiner les principaux enjeux de ce débat.

[446] Cf. William PALEY, *Natural Theology - or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature* (1802).

L'idée d'un projet intrinsèque à la création, d'une intention originelle enracinée dans le monde observable, se décline en réalité sous deux aspects principaux, inégalement représentés dans la littérature, mais dont l'analyse doit être menée en parallèle. Un premier aspect – le plus développé – directement associé à la question de l'apparition de la vie sur Terre et de l'évolution des espèces, est couramment désigné par « intelligent design ». Un second aspect, plus étroitement associé à la question de l'apparition des conditions de la vie en termes cosmologiques, est habituellement désigné par « fine-tuning argument » et relève que les constantes fondamentales de la physique semblent avoir été très finement ajustées pour permettre l'apparition d'un univers capable d'héberger la vie. Ces deux courants de pensée désignent conjointement, mais selon deux argumentaires distincts, l'existence d'un ordre cosmique déterminé intentionnellement en vue d'un but assigné à la création.

2.1 L'argument téléologique

La question de l' « intelligent design » n'est pas neuve. Elle reprend, sous des traits contemporains, une interrogation qui remonte à la philosophie classique et qui est connue sous le nom d'argument téléologique. Il s'agit d'un argument visant à démontrer, sur la base d'observations de la nature, l'existence d'une intelligence préalable à l'univers. L'idée est d'interpréter certains phénomènes naturels exhibant une certaine complexité structurelle ou un certain degré d'interconnectivité et de pertinence, comme le résultat de la volonté délibérée d'un esprit supérieur, antérieur à la Création elle-même. Un pas supplémentaire est franchi lorsque cette intelligence organisatrice est identifiée à Dieu et que la marque de l'intention d'un être suprême décelée dans la contemplation de ces phénomènes complexes de la nature est érigée en preuve de l'existence de Dieu. Un bon résumé de la perspective téléologique est fourni par Cléanthe, l'un des principaux personnages des *Dialogues sur la Religion Naturelle* de David Hume (1779). Cléanthe représente le philosophe des Lumières, ami de la raison et partisan inconditionnel de la religion naturelle. Il est opposé à Déméa qui incarne l'orthodoxie rigide défendant la religion révélée. Un troisième personnage, appelé Philon, et qui semble représenter Hume lui-même, s'amuse à opposer les deux

contradicteurs s'appuyant tantôt sur Cléanthe pour dénoncer les limites de la religion révélée, tantôt sur Déméa pour dénoncer l'anthropomorphisme de la religion naturelle. Ainsi, Cléanthe s'adressant à Déméa :

> « Jetez les yeux autour de vous sur le monde ; contemplez-en l'ensemble et chaque partie : vous verrez qu'il n'est pas autre chose qu'une grande machine, subdivisée en un nombre infini de machines plus petites, qui, à leur tour, admettent des subdivisions, à un degré qui dépasse ce que les sens et les facultés de l'homme peuvent découvrir et expliquer. Toutes ces diverses machines, et même leurs plus petites parties, sont ajustées les unes aux autres avec une exactitude qui ravit en admiration quiconque les a jamais contemplées. La soigneuse adaptation des moyens aux fins, à travers toute la nature, ressemble exactement, tout en les surpassant de beaucoup, aux productions de l'artifice humain, des desseins, de la pensée, de la sagesse et de l'intelligence humaines »[447].

L'interprétation que fait Cléanthe des systèmes naturels complexes souligne la parfaite « adaptation des moyens aux fins ». La nature elle-même est vue comme une vaste machine, un mécanisme extraordinairement complexe. L'usage du mot « machine » dit bien le caractère manifestement artificiel, intentionnel, « fabriqué », de ces systèmes. L'opposition aristotélicienne entre *phusis* et *technè* est ici anéantie. En définitive, tout est *technè*, tout résulte d'une intention intelligente, ou bien humaine, ou bien divine. La pointe de l'argument de Cléanthe est toutefois ici le recours à l'analogie. C'est parce qu'il existe une analogie entre les systèmes faits de mains d'homme et les systèmes naturels que l'on peut induire une équivalence entre l'intelligence humaine et une intelligence divine, quand bien même il existe entre ces deux niveaux d'intelligence, une différence considérable de degré :

> « Ainsi, puisque les effets se ressemblent entre eux, nous sommes conduits à inférer, d'après toutes les règles de l'analogie, que les causes se ressemblent également, et que l'Auteur de la nature est quelque peu semblable à l'esprit de l'homme, quoique doué de facultés bien plus vastes, proportionnées à la grandeur de

[447] David HUME, *Dialogues sur la religion naturelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964, p. 52-53.

l'œuvre qu'il a exécutée. Par cet argument *a posteriori*, et par cet argument seul, nous prouvons à la fois l'existence d'une Divinité et sa similitude avec l'esprit et l'intelligence de l'homme»[448].

On voit que le schéma de pensée est ici le suivant[449] :

(a) Le système naturel S_N est analogue à un système d'origine humaine S_H selon les propriétés P, appelées propriétés téléologiques, lesquelles sont révélatrices d'une action intelligente de conception.
(b) Le système S_H présente les propriétés P précisément parce qu'il résulte d'une intention, d'une action intelligente de conception.
(c) Les mêmes effets ont typiquement les mêmes causes.

Par conséquent,

(d) Il y a une très forte probabilité pour que le système naturel S_N possède les propriétés P précisément parce qu'il résulte d'une intention, d'une action intelligente de conception.

On note d'emblée que la forme analogique de l'argument téléologique ne permet pas de conclure de manière ferme et définitive mais aboutit seulement à établir une forte probabilité en faveur d'une conception intelligente. En effet, il existe des cas où les mêmes effets peuvent occasionnellement avoir des causes ou des conjonctions de causes différentes.

La critique vigoureuse de Hume dans ses *Dialogues* face à la position exprimée par Cléanthe se décline en une série de réfutations de chaque articulation du raisonnement ci-dessus. Tout d'abord, pour Hume, l'analogie entre les systèmes artificiels ou fabriqués par l'homme (les « machines » au sens strict) et les systèmes naturels est discutable car les systèmes artificiels ne sont pas autonomes, ne se reproduisent pas. A l'inverse, le cosmos ressemble davantage à

[448] *Ibid*., p. 53.

[449] Nous suivons ici la présentation proposée par la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, art. « Teleological Argument for God's Existence », juin 2005.

un système vivant qu'à une machine[450]. Le paradigme de l'origine du monde doit donc plutôt être recherché du côté de la génération, comme dans les mythes antiques, que du côté de la conception et de la fabrication d'une machine. Cependant, quand bien même le caractère intentionnel des systèmes naturels serait établi, les imperfections du monde et les catastrophes naturelles évoqueraient plutôt un certain amateurisme dans la conception, voire une pluralité de concepteurs, mais plus difficilement le Dieu unique et parfait de la théologie révélée. De manière résumée, on peut dire que Hume, dans les *Dialogues,* met à mal la forme *analogique* de l'argument téléologique, principalement parce que cet argument est fondé sur une description mécaniste du monde, laquelle est d'ailleurs largement abandonnée aujourd'hui.

Il existe toutefois une forme dite déductive de l'argument téléologique, plus cohérente avec la vision contemporaine du monde en évolution et qui a resurgi ces dix dernières années à partir de la notion de systèmes « irréductiblement complexes ». L'argument téléologique déductif est plus compact et peut s'énoncer ainsi :

(a) Il existe des systèmes naturels S_N présentant les propriétés P, appelées propriétés téléologiques, lesquelles sont révélatrices d'une action intelligente de conception.
(b) Les propriétés téléologiques P ne peuvent être produites par des évolutions naturelles.

Par conséquent,

(c) les systèmes naturels S_N possédant les propriétés P résultent d'une intention, d'une action intelligente de conception.

[450] Ainsi « l'univers (…) présente une grande ressemblance avec un animal ou un corps organisé, et semble actionné par un principe pareil de vie et de mouvement », *Dialogues*, p. 96. Voir aussi : « Le monde ressemble manifestement plus à un animal ou à un végétal, qu'à une montre ou à un métier à tricoter », *op. cit.*, p. 106.

L'intérêt de cette version de l'argument téléologique est qu'elle ne présuppose pas une quelconque analogie entre systèmes naturels et systèmes artificiels. L'argument ne repose pas non plus sur le principe classique, mais non pas indiscutable, selon lequel les mêmes effets ont les mêmes causes. Toutefois, toute la difficulté de la démonstration reste d'établir l'existence de systèmes « irréductiblement complexes » possédant des propriétés téléologiques qui ne peuvent pas être produites par des moyens naturels. Dans les deux formes de l'argument téléologique, le cœur de la démonstration procède de l'observation de systèmes naturels complexes qui apparaissent comme suffisamment élaborés pour pouvoir être supposé résulter d'une intention, d'une action intelligente. Il convient donc de se demander à quoi tient précisément la spécificité de ces systèmes naturels.

2.2 Systèmes irréductiblement complexes

Au premier abord, il peut paraître étonnant de chercher à isoler dans la nature des systèmes ayant l'apparence d'avoir été conçus pour une fin particulière, tant il est vrai, comme le relève Richard Dawkins, que la biologie elle-même est précisément la science qui étudie « les choses compliquées ayant l'apparence d'avoir été conçue dans un certain but »[451]. Il semble en effet que tous les systèmes naturels, êtres vivants, organes de ces êtres vivants, en manifestant une certaine unité de fonctionnement, se définissent aussitôt par rapport à un environnement auquel ils semblent avoir été destinés. En parlant de systèmes « irréductiblement complexes », le courant de pensée de l'« intelligent design », cherche à pointer avant tout les *limites* de la théorie synthétique de l'évolution et suggère que les causes naturelles associées aux lois de la physique et de la chimie ne permettent pas de rendre parfaitement compte de l'existence d'un certain nombre de systèmes biologiques complexes. L'existence de systèmes irréductiblement complexes au sens de systèmes dont l'origine ne peut s'expliquer par les causes naturelles associées aux lois de la physique et de la chimie pose un problème épistémologique fondamental qui implique une remise en cause de ces lois. C'est d'ailleurs le sens que Darwin lui-même donnait à l'existence éventuelle de tels

[451] Richard DAWKINS, *The Blind Watchmaker*, New York, ed. Norton, 1986, p. 1.

systèmes : « Si l'on arrivait à démontrer qu'il existe un organe complexe qui n'ai pas pu se former par une série de nombreuses modifications graduelles et légères, ma théorie ne pourrait certes plus se défendre. Mais je ne peux trouver aucun cas semblable »[452]. On aperçoit également qu'une telle démonstration paraît difficile. Démontrer l'impossibilité d'une évolution progressive vers un système naturel complexe ne semble pas aisé techniquement, tant les scénarios potentiels sont nombreux.

Dans son ouvrage le plus connu, *Darwin's Black Box*, le biologiste américain Michael Behe, professeur de biochimie à Lehigh University et l'une des figures contemporaines les plus représentatives du mouvement de l'Intelligent Design, définit ainsi la notion de système « irréductiblement complexe », notion qui est au cœur de sa thèse. Un tel système assure une fonction complexe, telle que la locomotion ou la vision, avec la propriété particulière que tous les éléments constituants le système sont nécessaires à son fonctionnement. Par conséquent, il n'est pas possible, selon Behe, d'imaginer des « précurseurs » à ces systèmes dans le cadre de la théorie darwinienne de l'évolution car ces systèmes plus simples ne permettraient d'assurer aucune fonction et n'auraient donc aucune utilité pour les individus porteurs. Selon les propres termes de l'auteur, un système irréductiblement complexe est :

> « Un système unique composé de plusieurs parties bien coordonnées, interagissant entre elles, contribuant à la fonction de base du système et pour lequel la perte de l'une quelconque de ces parties entraînerait l'arrêt effectif du fonctionnement du système »[453].

Notons ici que l'unité du système est assurée par sa fonction et pas nécessairement par son extension spatiale. Un bon exemple de système irréductiblement complexe est, selon Behe, celui du classique piège à souris. Un piège à souris est habituellement constitué de plusieurs parties : une plate-forme en bois, un ressort, une barre reliée au ressort et un mécanisme de déclenchement.

---

[452] Charles DARWIN, *L'Origine des Espèces*, trad. Edmond Barbier, Paris, ed. Garnier-Flammarion, 1992 (première édition 1859), p. 241-242.

[453] Michael BEHE, *Darwin's Black Box : The Biochemical Challenge to Evolution*, New York, The Free Press, 1996, p. 39.

Si l'une quelconque de ces parties venait à manquer, le piège à souris ne fonctionnerait pas ou pas aussi bien. A bien y réfléchir, la plupart des systèmes fabriqués par l'homme peuvent être considérés comme « irréductiblement complexe », sauf lorsqu'une fiabilité particulière est recherchée. Dans ce cas, plusieurs parties sont redondantes ou certaines parties peuvent compenser partiellement le défaut de fonctionnement d'autres parties. C'est le cas de certains systèmes artificiels pouvant mettre automatiquement en route un élément de secours lorsque l'élément principal vient à tomber en panne.

Parmi les nombreux exemples de systèmes biologiques irréductiblement complexes donnés en exemple par Behe, on peut citer le flagelle bactérien qui se présente comme un appendice de la cellule formée d'une chaîne de protéines s'agitant pour assurer la propulsion de la bactérie. Selon Behe, chaque partie est bien trop ajustée, parfaitement proportionnée, pour pouvoir résulter d'une évolution progressive au travers d'organes plus rudimentaires qui assureraient la même fonction. Notons qu'en tant que promoteur de l'*Intelligent Design*, Behe n'est pas du tout un créationniste : « je n'ai aucune raison, écrit-il, de douter que l'univers est vieux de plusieurs milliards d'années ainsi que les physiciens le disent. De plus, je trouve l'idée d'une origine commune (selon laquelle tous les organismes partagent un ancêtre commun) plutôt convaincante et je n'ai pas de raison particulière d'en douter »[454]. Le litige avec la théorie synthétique de l'évolution porte plutôt sur son incomplétude, sur son incapacité à rendre compte de manière satisfaisante de l'origine de certains organes assurant des fonctions complexes. Behe déduit de l'existence de ces systèmes irréductiblement complexes qu'une intention intelligente est à l'origine de ces systèmes mais n'élabore aucune philosophie ni aucune théologie naturelle à partir de ce constat et ne formule aucune opinion religieuse en ce qui concerne les éventuels attributs de cet être intelligent.

[454] Michael BEHE, *Darwin's Black Box : The Biochemical Challenge to Evolution*, New York, The Free Press, 1996, p. 5.

2.3 Critique de la notion de système irréductiblement complexe

Il n'est pas sans intérêt de constater que Darwin avait envisagé à l'époque le problème posé par les « organes très parfaits et très complexes » (qu'il n'appelait pas « irréductiblement complexes »). Au premier rang desquels Darwin plaçait l'œil de l'aigle. Il écrivait à ce sujet : « Il semble absurde, je le reconnais, de supposer que la sélection naturelle ait pu former l'œil avec toutes les inimitables dispositions qui permettent d'ajuster le foyer à diverses distances, d'admettre une quantité variable de lumière et de corriger les aberrations sphériques et chromatiques »[455]. Une des raisons, outre la complexité même de l'œil, est que : « Chez les vertébrés vivants, nous ne trouvons que peu de gradations dans la structure de l'œil, et les espèces fossiles ne nous renseignent pas du tout ». Sans fournir de scénario explicatif que Darwin ne pouvait établir à l'époque, il pensait cependant que l'évolution d'un simple nerf optique recouvert d'un pigment vers cette merveille technologique que constitue l'œil de l'aigle, a pu se faire par changements graduels selon la théorie de l'évolution. Parmi les arguments proposés par Darwin, on trouve cette référence intéressante au passage de la respiration sous-marine vers la respiration aérobie. Ce passage permet de comprendre que ce qui peut apparaître comme des ruptures radicales entre deux modes totalement différents de respiration admettent des modes d'explications parfaitement cohérents avec la théorie darwinienne. Ainsi en est-il de la vessie natatoire, qui a évolué vers les poumons des vertébrés supérieurs, et dont la fonction initiale était d'assurer la flottabilité des poissons, démontrant « qu'un organe primitivement construit dans un but distinct, c'est-à-dire pour faire flotter l'animal, peut se convertir en un organe ayant une fonction très différente, c'est-à-dire la respiration ». Bien entendu, dans la plupart des cas, les espèces porteuses de l'organe « intermédiaire » ont disparues, laissant la place aux espèces dotées de l'organe plus évolué (tel que l'œil). Ainsi, d'apparentes ruptures, des phénomènes d' « émergence », peuvent-ils s'interpréter de manière plus progressive dans le cadre de la théorie darwinienne de l'évolution.

[455] Charles DARWIN, *L'Origine des Espèces*, chap. 6, "Organes très parfaits et très complexes", traduit par Edmond Barbier en 1876, Édition de 1906, Schleicher Frères, p. 195.

Un des plus farouches contradicteurs contemporains de Michael Behe est Kenneth Miller, professeur de biologie à Brown University et spécialiste de biologie cellulaire, qui a publié en 1999 un ouvrage intitulé *Finding Darwin's God* [456]. Dans cet ouvrage, Miller réfute un à un les exemples de systèmes irréductiblement complexes donnés par Behe en montrant que l'origine de ces systèmes, l'apparition de l'œil y compris, peuvent recevoir une explication naturelle. Il s'agit d'un débat technique, émaillé de nombreuses références universitaires. Toutefois, il semble que Miller touche juste en décrivant le mécanisme de régulation de l'opéron lactose dans la bactérie *Escherichia Coli*, système qu'il présente comme un contre-exemple de système irréductiblement complexe et dont on sait maintenant qu'il résulte d'étapes progressives explicables dans le cadre de la théorie de l'évolution[457]. Pour Miller, les critères de définition d'un système irréductiblement complexe sont satisfaits si l'on songe que l'absence de l'un ou l'autre enzyme nécessaire à la dégradation du lactose rendrait le mécanisme inopérant[458]. Malgré

[456] Kenneth MILLER, *Finding Darwin's God : A Scientist Search for Common Ground Between God and Evolution*, New York, ed. Cliff Street Books, 1999.

[457] Dans l'ADN de la bactérie *Escherichia Coli*, l'opéron lactose est un groupe de gènes qui permet, en cas de pénurie de glucose dans l'environnement, d'exploiter un autre sucre moins énergétique, le lactose. Pour cela, la cellule synthétise principalement deux enzymes : la perméase qui permet de faire pénétrer le lactose à l'intérieur de la cellule et la galactosidase qui permet de dégrader le lactose en glucose et de fournir ainsi de l'énergie. En cas de pénurie de lactose dans l'environnement, ces enzymes ne sont pas synthétisées car cela représenterait une dépense inutile d'énergie. En revanche, dès que le lactose est présent dans l'environnement, les quelques molécules de perméase présentes dans la bactérie font entrer quelques molécules de lactose qui débloquent l'opéron chargé de synthétiser les enzymes nécessaires à la dégradation du lactose. En particulier, grâce à la perméase produite, le lactose peut entrer en masse dans la cellule. Ce mécanisme est subtilement autorégulé par une molécule qui active la production d'enzymes uniquement lorsque le glucose environnant vient à manquer. En effet, si la bactérie dispose de meilleures sources d'énergie que le glucose, il ne lui sert à rien de dégrader le lactose. La molécule régulatrice permet ainsi d'accélérer la transcription des enzymes si le glucose vient à descendre en dessous d'un certain seuil. Il s'agit donc d'une véritable petite machine ayant toutes les caractéristiques du système irréductiblement complexe et dont on peut, selon Miller, expliciter les étapes évolutives sans faire appel le moins du monde à un concepteur intelligent.

[458] *Ibid*., p. 146.

les objections ultérieures de Behe[459], il semble bien que Miller détienne là un exemple qui affaiblit considérablement l'argument fondé sur la notion de système irréductiblement complexe.

Sur le plan théologique, la principale objection que l'on peut formuler à l'encontre de la position de Behe est que sa perspective est celle du « God of the gaps », c'est-à-dire qu'au sein de la nature, Dieu concevrait les systèmes que la théorie de l'évolution ne peut expliquer. Une telle théologie relègue Dieu aux confins des sciences de la nature et le fait intervenir pour combler les lacunes provisoires des théories scientifiques. Non seulement la notion de système irréductiblement complexe est voué à une impasse épistémologique puisque fondée sur le principe de l'absence d'explication rationnelle, mais encore elle sous-entend une théologie bien pauvre qui fait apparaître Dieu aux interstices des phénomènes. Enfin, sur un plan plus doctrinal, la notion de système irréductiblement complexes qui résulteraient de coups de pouces divins dispensés çà et là au cours de l'histoire, ne fait que déplacer le problème du coût exorbitant de l'évolution au niveau de certains seuils dont Dieu se servirait pour faire basculer les événements en direction de la complexité. L'intelligence suprême qui se manifesterait alors ne serait pas exempte des critiques déjà évoquées au sujet de la violence intrinsèque à la nature. Certains auteurs, s'appuyant sur le fait que l'histoire de l'évolution des espèces ressemble à un effroyable gâchis, n'hésitent pas à parler avec humour de l'« *Unintelligent Design* ». Mais leurs critiques sont habituellement sous-tendues par des intentions antireligieuses et donc peu audibles dans le contexte nord-américain fortement marqué par une conception pluriculturelle mais assez unanime du rapport de l'homme à Dieu. Il est tout de même assez curieux que les promoteurs de l'Intelligent Design déploient tant d'efforts pour échafauder des preuves de l'intervention divine dans l'apparition de la vie tandis que l'histoire de la vie est à ce point marquée par la finitude et l'imperfection. On peut bien entendu continuer de contempler seulement les

[459] Michael BEHE, « The Modern Intelligent Design Hypothesis : Breaking Rules » in *God and Design : The Teleological Argument and Modern Science*, Ed. Neil A. Manson, London, ed. Routeledge, 2003, p. 282-285. Dans ce débat, on note avec amusement que les deux chercheurs américains se réfèrent aux expériences ultérieures de l'américain Barry Hall dans les années 1970 tandis que la communauté francophone fait habituellement remonter ces découvertes concernant la bactérie *Escherichia coli* aux travaux de Monod, Jacob et Wolf (1965).

aspects les plus admirables de l'histoire du vivant mais on ne peut échapper à ce fait brut que la nature est marquée par l'inachevé et la finitude. Le Dieu de l'Intelligent Design reste motivé par la peur d'assumer le caractère foncièrement ouvert de l'évolution biologique. Il ne convenait pas que les choses puissent échapper au Créateur et que la vie telle qu'elle se donne à voir aujourd'hui soit autre chose que le dévoilement d'un plan remarquablement conçu dès l'origine.

3. Téléologie et évolution cosmologique

De manière parallèle à l'argument de l'*Intelligent Design*, lequel interprète la complexité des systèmes vivants comme le résultat d'une intention divine, il existe un argumentaire fondé non pas directement sur la biologie mais sur des considérations cosmologiques et que les auteurs anglo-saxons appellent le *Fine-Tuning Argument* (FTA). Cet argument consiste à remarquer que les constantes et les lois de la physique contemporaine apparaissent comme très finement ajustées pour produire un monde tel que celui dans lequel nous vivons : un monde qui héberge la vie et même des formes avancées de vie intelligente. Quelle est au juste la valeur de cet argument ? Et que peut-on en retirer sur le plan théologique, voire sur le plan christologique ?

3.1 Coïncidences cosmiques

De nombreux auteurs contemporains, s'inspirant de données issues de la cosmologie, de l'astrophysique, de la mécanique quantique et de la biochimie, ont remarqué que l'histoire de l'apparition des systèmes vivants complexes dépendait de l'ajustement apparemment très précis des constantes physiques qui régissent les forces et les phénomènes fondamentaux de la nature. L'essor de l'astrophysique et de la physique théorique a donné lieu au 20ème siècle à la cosmologie comme science de l'univers pris comme objet d'étude. Sur le plan épistémologique, la cosmologie représente une démarche intellectuelle particulière dans laquelle l'objet d'investigation est le monde observable dans son ensemble. Elle s'appuie sur les données de la physique et de ses lois, lesquelles sont, par ailleurs,

confrontées à des mesures expérimentales et des observations réalisées à des échelles accessibles à l'homme. Elle s'appuie également sur une modélisation théorique calibrée sur le monde que nous habitons mais dont la traduction mathématique possède une existence propre qui permet des expériences de pensée relatives à d'autres univers, ou du moins à d'autres modèles d'univers. Dans certains de ces modèles d'univers, les constantes physiques sont telles que l'univers correspondant s'effondrerait presque instantanément sur lui-même tandis que dans d'autres cas, il serait si rapidement dispersé que les éléments matériels du monde ne pourraient parvenir à se rencontrer et à donner lieu à des formes plus complexes. Ainsi, dans ces expériences de pensée, le physicien a-t-il à sa disposition un modèle mathématique lui permettant d'imaginer des quantités d'autres univers, aux propriétés physiques différentes, en fonction des valeurs qu'il décide d'affecter à une série de constantes dites cosmologiques. Ces constantes peuvent être par exemple : la constante de la gravitation universelle, le rapport entre la masse du proton et la masse de l'électron, etc. Comme le remarquent Sharpe and Walgate, « on pourrait s'attendre à ce qu'en faisant varier certains de ces paramètres, la vie aurait plus de chance d'apparaître tandis que d'autres variations réduiraient les chances d'apparition. Absolument pas. Tous les [autres] ajustements possibles semblent menacer notre existence »[460].

De manière plus concrète, l'évolution des étoiles est un exemple significatif. Il est bien connu que les étoiles sont la source de la vie, non seulement parce qu'elles produisent une source de rayonnement propice à la vie, mais surtout parce que c'est au cœur des étoiles et nulle part ailleurs dans l'univers que les atomes complexes tels que le carbone ou l'oxygène sont synthétisés. Cependant, ces éléments essentiels à la vie organique doivent être disséminés dans l'espace pour pouvoir donner lieu à des composés complexes. C'est ce qui arrive avec les étoiles les plus massives qui finissent par s'effondrer sous l'effet de la gravité et par exploser sous la forme de « supernovæ ». Au cours de cette explosion, les éléments lourds produits par l'étoile durant sa vie seront alors éjectés sous la forme d'une onde de choc dans l'espace. Or, la dynamique de cette explosion dépend fortement de la valeur de la force faible : si la force faible était plus petite, l'onde de choc ne

[460] Kevin SHARPE, Jonathan WALGATE, « The Anthropic Principle : Life in the Universe », *Zygon*, vol. 37, n°4, décembre 2002, p. 928.

serait pas suffisamment intense pour expulser les éléments lourds et si cette force était très légèrement plus importante, les éléments lourds seraient capturés par la gravité et ne parviendraient pas non plus à être disséminés dans l'espace. Les exemples pourraient ainsi être multipliés : si la gravité était légèrement plus forte, toutes les étoiles seraient des naines rouges, lesquelles sont trop froides pour permettre l'apparition de la vie[461], etc.

3.2 Principes anthropiques

De ces « coïncidences cosmiques »[462], sont nées différentes formes du principe anthropique. Le principe anthropique[463] se présente assez curieusement comme un principe physique, au même titre que, par exemple, le premier principe de la thermodynamique. Cela signifie que l'énoncé du principe anthropique n'a pas le statut d'un théorème, ou d'une propriété dérivée d'une proposition fondamentale. Il s'agit d'un ajout à la liste des principes qui constituent l'axiomatique de base de la physique moderne. Il n'y a, dans ces principes, aucun caractère permanent ou définitif. Les principes qui existent en physiques sont eux-mêmes objets de tentatives d'explications. Ils jouent un rôle opératoire dans le fonctionnement de la physique mais leur statut est foncièrement provisoire.

Sous sa forme faible, le principe anthropique s'énonce ainsi, dans les termes proposés en 1986 par John Barrow et Frank Tipler :

> « Les valeurs observées de toutes les quantités physiques et cosmologiques ne sont pas équiprobables mais sont soumises à la condition qu'il existe des sites où la vie basée sur le carbone peut évoluer et par la condition que l'univers soit suffisamment vieux pour permettre à la vie d'évoluer »[464].

---

461 William Lane CRAIG, « Design and the Anthropic Fine-Tuning of the Universe », in *God and Design, The Teleological Argument and Modern Science*, sous la direction de Neil A. MANSON, Ed. Routeledge, Londres, 2003, p. 156.

462 Selon l'expression de SHARPE et WALGATE, *op. cit.*, p. 928.

463 Voir Jacques DEMARET, Dominique LAMBERT, *Le Principe Anthropique, l'homme est-il le centre de l'univers ?*, Paris, Dunod, 1997.

464 John BARROW, Frank TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, Oxford, 1988, p. 16.

Enoncé sous cette forme « faible », le principe anthropique peut s'apparenter à une tautologie : l'univers est tel qu'il a permis à la vie d'apparaître, faute de quoi, nous ne serions pas là pour l'observer. Dans cette formulation, il est difficile de parler de principe dans la mesure où cet énoncé n'est d'aucune utilité opératoire sur le plan de l'explication scientifique. Il se contente de constater que puisque nous sommes des observateurs vivants, l'univers que nous habitons possède les caractéristiques qui permettent l'apparition de la vie. Dans une certaine mesure, la démarche est conforme à la méthode cartésienne, procédant de l'existence d'un observateur pensant pour justifier le fait que les constantes cosmologiques ne peuvent dès lors adopter qu'un certain nombre de valeurs. Bien entendu, ce principe ne précise pas la nature de l'ensemble de ces valeurs, ni la manière dont ces valeurs ont été affectées.

Dans sa formulation forte, en revanche, le principe anthropique suppose une sorte de mécanisme téléologique dans les rouages de la physique : « L'univers doit posséder les propriétés qui permettent à la vie de s'y développer à un certain moment de son histoire »[465]. Dans cette version forte, le choix des constantes cosmologiques est à présent soumis à la nécessité intérieure de permettre l'apparition de la vie. Sur le plan méthodologique, étant donné le caractère fortement précaire de l'apparition de la vie, on a évidemment du mal à comprendre comment le choix des constantes cosmologiques, si tant est que leurs valeurs dépendent en réalité d'un choix, peut dépendre d'un événement destiné à se produire plusieurs milliards d'années après la formation de l'univers et de ses lois. Bien entendu, cette formulation forte du principe anthropique exprimait, dans les années 1980, ce que l'on désignerait exactement aujourd'hui par « fine-tuning argument ». Sans préciser non plus de quelle manière, par quoi ou par qui, ces constantes cosmologiques se trouvent ainsi parfaitement ajustées, le principe anthropique fort diffère de l'argument du « réglage fin » dans le sens où il ne constitue pas en soi une interprétation de la nature destinée à établir par exemple l'existence d'un Grand Ingénieur de l'univers. Le principe anthropique érige en principe d'explication par la *cause finale* la valeur des constantes cosmologiques. Sur le plan épistémologique, cela signifie que la recherche d'explication pour

[465] John BARROW, Frank TIPLER, *op. cit.*, p. 21.

comprendre le caractère si singulier de ces constantes est provisoirement honorée par ce principe, sans arrière-pensée religieuse. A l'inverse, le *fine-tuning argument* vise à établir l'existence d'une intentionnalité derrière le choix de ces constantes cosmologiques. En ce sens, il est porteur d'enjeux très proches de ceux véhiculés par le mouvement de l'*Intelligent Design*. Au fond, le *fine-tuning argument* (FTA) décline, sur le plan cosmologique, ce que l'argument de l'*Intelligent Design* explicite dans le domaine de la biologie. De même que les systèmes biologiques complexes désignent un concepteur intelligent du monde vivant, de même l'histoire de l'univers et ses lois physiques désignent un Grand Architecte dont l'intention était de donner au monde la possibilité d'y voir émerger une vie intelligente. Mais avant d'en examiner la dimension théologique, que vaut l'argument FTA sur un strict plan scientifique ? Et que penser du fait que, selon ses promoteurs, les caractéristiques physiques de l'univers semblent si uniques et si précisément destinées à produire la vie ?

3.3 Improbables univers ?

Selon l'argument FTA, notre univers serait des plus improbables. Mais peut-on vraiment parler de probabilité dans le cas présent ? Un certain nombre de physiciens s'interrogent sur les chances qu'un univers comme le nôtre ait pu engendrer la vie. Dans son livre *The Life of the Cosmos*, Lee Smolin, professeur de physique à Pennsylvania State University, a effectué un calcul de probabilité en supposant que les constantes cosmologiques ont été assignées de manière aléatoire au commencement de l'univers et en cherchant à obtenir un univers permettant l'apparition d'étoiles dont la durée de vie serait suffisamment longue pour produire les éléments lourds nécessaires à la vie. Il aboutit à une probabilité ridiculement faible de 1 sur 10^{229} et commente ainsi le résultat : « Une probabilité aussi minuscule n'est pas quelque chose que nous pouvons laisser sans explication. Le recours à la chance ne fonctionnera certainement pas ici ; nous avons besoin d'expliquer rationnellement comment quelque chose d'aussi improbable a pu se produire »[466]. De manière similaire, mais en partant cette fois de l'observation que l'entropie de l'univers rapportée au nombre de baryons est remarquablement

[466] Lee SMOLIN, *The Life of the Cosmos*, Oxford University Press, Oxford, 1997, p. 45.

faible – propriété qui autorise la formation des galaxies et donc de la vie – le physicien Penrose évalue les chances pour que cette condition de faible entropie soit satisfaite à une sur $10^{10(123)}$, écrivant à ce propos : « je ne me souviens pas avoir jamais vu quoi que ce soit d'autre en physique dont la précision approcherait, même de très loin, un nombre tel que 1 sur $10^{10(123)}$ »[467].

Ces calculs, et bien d'autres du même type, reposent tous sur l'hypothèse que d'autres valeurs des constantes en jeu sont également probables et comme des numéros tirées d'un sac. Or, comme le formule Timothy McGrew et ses coauteurs, « l'image d'un tonneau plein d'univers dont on tirerait un spécimen au hasard n'inspire pas confiance »[468]. En outre, l'obtention d'une probabilité aussi incroyablement faible indique que ce n'est pas le hasard qui explique la situation apparemment exceptionnelle de l'univers, mais quelque autre cause. Au demeurant, tous les calculs de probabilités sont effectués sous l'hypothèse que l'attribution des valeurs des constantes cosmologiques était liée au hasard et non à quelque autre facteur ou loi inconnue. La conclusion logique de ces calculs devrait donc être la remise en cause de l'hypothèse initiale en recherchant l'existence d'un biais ou d'une théorie explicative. C'est la ligne de pensée suivie par John Polkinghorne dans *Science and Creation* qui critique « ceux qui essaient de plaider pour quelque chose comme le théisme en prétendant montrer que l'émergence de la vie est un événement si fantastiquement improbable… ». Il donne cette brève métaphore : « Si vous lancez un dé et que le six sort dix fois de suite, et si je pense que le dé est normal, je serai très surpris du résultat car la probabilité d'un tel événement est de 1.65×10^{-8}. En revanche, il est toujours possible que vous utilisiez un dé truqué et que j'aie simplement mal évalué la situation »[469].

Ainsi, l'obtention de probabilités aussi faibles, sans même parler de la validité des calculs, ne permet d'établir qu'un seul résultat tangible : l'hypothèse selon laquelle les constantes cosmologiques pourraient varier de manière aléatoire à l'intérieur d'un espace de valeurs doit être abandonnée. Au profit par exemple de

---

[467] R. PENROSE, « Time Assymetry and Quantum Gravity », in C.J. ISHAM, R. PENROSE and D.W. SCIAMA (dir.), *Quantum Gravity 2*, Clarendon Press, Oxford, 1981, p. 249.

[468] Timothy MCGREW, Lydia MCGREW, Eric VESTRUP, « Probabilities and the Fine-Tuning Argument », in *God and Design, The Teleological Argument and Modern Science*, sous la direction de Neil A. MANSON, Ed. Routeledge, Londres, 2003, p. 200.

[469] John POLKINGHORNE, *Science and Creation*, ed. SPCK, Londres, 1988, p. 29.

l'hypothèse d'un Créateur intelligent, mais aussi d'une loi physique qu'il reste à découvrir et qui permettrait de restreindre la plage de variation de ces constantes, sans même parler de l'hypothèse de l'existence d'une multitude d'univers. Bref, comme le déduit le philosophe John Leslie dans *Universes*, une seule hypothèse doit être sûrement rejetée : l'idée que notre univers serait unique et qu'il se trouverait être, tout à fait *par hasard*, capable d'héberger la vie[470].

L'existence d'un biais ou d'une cause physique permettant de réduire le caractère faramineux des probabilités calculées n'est pas seulement une possibilité théorique. Dans *Perfect Symmetry*, le physicien Heinz Pagels reproche à ses collègues d'avoir cédé à la facilité d'un principe qui s'est avéré stérile sur le plan scientifique. Selon lui, le principe anthropique « n'explique rien et a même eu une influence néfaste ainsi que le montre le fait que les valeurs de certaines constantes telles que le taux de photons rapporté aux particules nucléaires, pour lequel le raisonnement anthropique a été invoqué comme explication, peut être maintenant expliqué par de nouvelles lois physiques »[471]. Mais en l'absence de ces nouvelles lois qui permettraient d'expliquer pourquoi l'univers sélectionne ces valeurs particulières pour les constantes cosmologiques, nous sommes renvoyés à des suppositions et des calculs de probabilité. Et cependant, ces calculs procèdent toujours de l'hypothèse que les constantes cosmologiques peuvent adopter, de manière arbitraire, des valeurs comprises dans un certain espace autour des

[470] Cf. John LESLIE, *Universes*, ed. Routeledge, New York, 1988, p. 9 et suiv. Dans cet ouvrage, Leslie fournit un exemple dans lequel un pêcheur, utilisant un système de pêche particulier, capture un poisson de longueur 23,2576 pouces. A ce stade, rien d'anormal puisqu'il faut bien que le poisson mesure une certaine longueur. Or, le pêcheur constate que son appareil ne peut attraper que des poissons mesurant 23,2576 pouces à plus ou moins un micron. Il peut alors imaginer plusieurs explications pour rendre compte de cette coïncidence : que le lac est peuplé d'innombrables poissons de longueurs variables et qu'il devait forcément capturer celui qui correspondait à son appareil, qu'une divinité bienveillante désirait lui procurer un poisson pour son repas, etc. Une seule chose est sûre, selon Leslie : le lac ne contenait pas qu'un seul poisson de taille si providentielle. Ainsi en est-il des univers comme pour les poissons. Ou bien il existe un très grand nombre d'univers parmi lesquels le nôtre se trouve être accueillant à la vie, ou bien un créateur bienveillant a désiré créer un univers pouvant héberger la vie. Mais une seule chose est sûre : il faut écarter l'hypothèse selon laquelle il n'existe qu'un seul monde comme le nôtre et que, par hasard, ce monde est capable d'engendrer la vie. Voir le commentaire de T. MCGREW, *op. cit.*, p. 202 et suiv.

[471] Heinz PAGELS, *Perfect Symmetry*, ed. Bantam, New York, 1985.

valeurs actuelles de notre univers. Toute la question est de savoir quelle est la taille de l'espace que ces valeurs peuvent parcourir en réalité. Il se peut en effet que, pour des raisons similaires à celles invoquées par Pagels, les constantes cosmologiques soient en réalité beaucoup plus contraintes que ne le supposent certains auteurs qui partent du principe qu'elles peuvent varier de 1 à 10^{40} fois leur valeur actuelle[472]. Comme l'analyse Timothy McGrew, dès lors que nous ne connaissons pas plus précisément l'espace de variation des valeurs des constantes cosmologiques, aucun calcul de probabilité ne peut être considéré comme valable, si bien que « nous n'avons pas le droit de supposer qu'une sorte d'univers soit plus probable a priori que n'importe quelle autre sorte »[473].

De manière humoristique, McGrew prolonge son argument en supposant un *Coarse-Tuning Argument* (CTA), c'est-à-dire un argument de « réglage grossier » des constantes de la physique qui pourrait se justifier de la même manière que l'argument de « réglage fin », *Fine-Tuning Argument* (FTA). En effet, si l'on suppose que dans l'espace arbitrairement grand des valeurs admissibles pour les constantes cosmologiques une *grande* proportion de ces valeurs correspond à des univers pouvant accueillir la vie – au lieu de considérer cette proportion comme très faible – alors nous ne serions pas surpris que notre univers soit lui-même accueillant à la vie. Or, dans le cas de l'argument CTA l'espace des valeurs cosmologiques est isomorphe à celui du cas de l'argument FTA. Autrement dit, la probabilité restera arbitrairement faible dans les deux cas et la conclusion s'impose : « Si l'argument FTA est un bon argument, alors il en est de même pour l'argument CTA. Inversement, si l'argument CTA n'est pas un bon argument, l'argument FTA n'en est pas un non plus ». En définitive, au lieu d'une situation exceptionnelle, nous aurions aussi bien une situation banale, celle d'un « réglage grossier » des constantes cosmologiques. Ce raisonnement par l'absurde ne fait qu'illustrer le fait qu'aucun calcul de probabilités sérieux ne peut s'imposer en l'absence d'une connaissance précise de l'espace des valeurs admissibles pour les constantes cosmologiques.

---

[472] Cet intervalle se base sur le rapport qui existe actuellement entre la force de gravité et la force nucléaire. Voir John BARROW, Frank TIPLER, *op. cit.*, p. 293-295 et Robin COLLINS, "Evidence for Fine-Tuning", in *God and Design, The Teleological Argument and Modern Science*, sous la direction de Neil A. MANSON, Ed. Routeledge, Londres, 2003, p. 183 et 190.

[473] Timothy MCGREW et al., *op. cit.*, p. 204.

3.4 Vie et complexité

Tous les calculs de probabilité qui manifestent le caractère exceptionnel de notre univers éliminent systématiquement les univers qui ne ressemblent pas au nôtre au motif que la vie ne peut apparaître que de la manière que nous connaissons dans notre monde : une vie basée sur le carbone, nécessitant une planète équipée d'atmosphère et de grandes quantités d'eau, ni trop froide, ni trop chaude, bénéficiant de la proximité d'une lune assurant la stabilité de son orbite et procurant le brassage des marées, etc. Le scénario recherché est donc exactement celui que nous connaissons sur Terre, comme si aucune autre combinaison de facteurs ne pouvait échapper à la stérilité. Cette vision du monde biologique est en réalité inféodée à une conception de la vie telle que nous la connaissons sur Terre, partant du principe que le chemin suivi par l'histoire de notre monde est au fond le seul possible pour parvenir à une forme de vie intelligente. Il n'est pas étonnant dès lors de faire appel à une multitude d'ingrédients physiques, géologiques, biochimiques, et même historiques, dosés en exactes proportions pour permettre de reproduire ailleurs ce que nous pensons être le seul moyen d'engendrer la vie. Or, comme le souligne l'astrophysicien australien Paul Davies, « si l'univers était relancé une seconde fois, il n'y aurait ni système solaire, ni Terre et aucun humain »[474]. Les circonstances qui ont permis l'apparition de la Terre sous la forme que nous connaissons dépendent de bien trop de paramètres pour pouvoir se reproduire à l'identique une seconde fois. Certes, l'écosystème terrestre possède une remarquable unité biologique manifestée notamment par l'existence d'ADN dans la quasi-totalité des cellules vivantes, du champignon à l'être humain en passant par la méduse, ce qui porte à croire que la solution de la vie est unique pour tout l'univers aussi. Toutefois, l'observation des formes extrêmes de vie sur Terre indique que même lorsque les conditions semblent proscrire l'émergence d'une vie (températures extrêmement basses, ou extrêmement élevées, salinité, pression, obscurité, etc.), des formes de vie parviennent à se développer. Sans

[474] Paul DAVIES, « The Appearance of Design in Physics and Cosmology", in *God and Design, The Teleological Argument and Modern Science*, sous la direction de Neil A. MANSON, Ed. Routeledge, Londres, 2003, p. 153.

doute la variété des formes de vie et leur complexité est-elle, à ces endroits, beaucoup plus limitée qu'en des environnements plus cléments, mais il est intéressant de constater que la vie paraît devoir se nicher dans les interstices les plus inhospitaliers du globe, obéissant à une sorte de loi de complexité qui favorise en définitive tout ce qui peut émerger du tohu-bohu primordial.

Cette « loi de complexité » s'enracine notamment dans la théorie des structures dissipatives qui permettent de comprendre que, sous l'effet d'un apport d'énergie, un système ouvert peut produire de l'ordre à partir du désordre. En découvrant l'existence de structures dissipatives ordonnées, Ilya Prigogine a non seulement fourni une clé de compréhension pour l'apparition des structures primitives de la vie organique, mais il a montré que ce passage du désordre à l'ordre, de l'homogène au structuré, procède non d'une décision surnaturelle mais d'une nécessité thermodynamique inscrite dans la nature[475]. Cette nécessité apparaît encore à certains auteurs comme la signature d'un Créateur intelligent qui aurait élaboré les lois de la thermodynamique et de la chimie de façon à permettre l'émergence naturelle de ces structures ordonnées[476]. En plus de créer le monde, le Créateur aurait créé les lois qui régissent le monde. Mais cette « Création » paraît plus difficile à justifier lorsque l'on constate que cette loi s'exprime également sur le plan mathématique. Certains systèmes mathématiques dits « non linéaires » possèdent en effet la propriété, à partir d'un nombre fini de symboles et d'équations, de générer des structures ordonnées de complexité infinie. Il est à noter qu'il existe une nouveauté radicale dans la génération de cette complexité, laquelle est sans commune mesure avec la simplicité initiale qui lui a donné naissance. Le physicien Erwin Schrödinger distingue nettement des structures répétitives et cette sorte de complexité, « cette différence dans la structure est du même ordre que celle qui existe entre un papier peint ordinaire dans lequel le même motif se répète indéfiniment à une période régulière et un chef-d'œuvre de broderie, disons une tapisserie de Raphaël, qui ne fait apparaître aucune répétition monotone mais un dessin cohérent, élaboré, plein de sens, réalisé par le grand

[475] Gregoire NICOLIS, Ilya PRIGOGINE, *Self-Organization in Nonequilibrium Systems : From Dissipative Structures to Order through Fluctuations*, ed. Wiley, New York, 1977.

[476] SHARPE et WALGATE, *op. cit.*, p. 938

maître »[477]. Que conclure de l'existence de ces systèmes dynamiques, sinon qu'ils permettent d'interpréter les systèmes physiques produisant la complexité dans des termes naturels ? Les systèmes linéaires et les systèmes fermés ne produisent pas de structures ordonnées ou complexes, mais le fait que le monde puisse donner lieu à de tels systèmes est déjà un résultat remarquable en soi.

Dans la même ligne de pensée, le mathématicien John Conway a conçu en 1970 le « jeu de la vie », un simple programme d'ordinateur simulant un écosystème soumis à des lois de naissance et de mort, de ressources alimentaires et de sédentarisation. Cette simulation et d'autres plus récentes et plus complexes indiquent qu'en partant d'une population aléatoire, on aboutit généralement à des états « métastables » aux structures spatiales et temporelles ordonnées et dont la robustesse aux perturbations est relevée par les auteurs de ces calculs[478]. Le fait que l'apparition de structures ordonnées à partir de conditions initiales aléatoires se réalise encore dans un cadre purement mathématique indique que l'apparition du vivant ne revêt aucune sorte de particularité substantielle qui en ferait une forme d'être à part du reste de la physique. De même que l'émergence de structures ordonnées – telles que les attracteurs étranges dans les systèmes dynamiques – n'exige aucun « coup de pouce », mais relève de la nature même du système qui régit ces structures, de même, sur le plan biologique, le développement de structures prébiotiques dans le cadre de la biochimie ne suppose aucun apport surnaturel d'information ou d'énergie. La complexité apparaît comme une conséquence naturelle du brassage de la soupe cosmique sur des échelles de temps qu'il est difficile de se représenter dans nos catégories usuelles de durée. La vie complexe – on pourrait même dire la complexité tout court – finit toujours par émerger, à condition du moins que la soupe initiale soit suffisamment riche et asymétrique.

[477] Erwin SCHRÖDINGER, *What is Life ?*, Cambridge University Press, Cambridge, 1945, p. 3.

[478] Per BAK, Kurt WEISENFELD, Michael CREUTZ, « Self-Organized Criticality and the 'Game of Life' », *Nature*, vol. 342, p. 780-782.

3.5 Le Grand Législateur

Tous ces éléments nous indiquent que l'apparition de structures ordonnées tient à la non linéarité des systèmes, c'est-à-dire aux propriétés intrinsèques de la nature et non à un ensemble de conditions dues au hasard. Certes, le hasard joue un rôle essentiel puisqu'il permet l'exploration de nombreuses possibilités, mais c'est toujours ultimement la structure du monde qui permet à ce hasard de produire quelque chose d'ordonné plutôt qu'un désordre permanent. Certains auteurs, notamment dans le monde réformé, voient dans les « lois de la nature » - ces lois qui régissent notamment les systèmes dynamiques – la trace du dessein de Dieu. Mais cette attention à la loi, transposée du plan religieux au plan de la physique, peut être trompeuse. Les lois de la physique résultent elles-mêmes de principes plus fondamentaux que les sciences de la nature ont tenté d'élucider au cours de leur développement. Il n'y a nulle part un cercle réduit de lois ou de principes physiques tellement fondamentaux que l'on pourrait renoncer à leur trouver une origine. Tout principe réclame une justification et, tôt ou tard, cette justification permettra de synthétiser un principe supérieur dont découlera en définitive ce que l'on tenait pour le principe suprême. Dès lors, c'est faire fausse route que de penser que Dieu aurait explicitement instauré un ensemble de lois naturelles comme la loi de la gravitation universelle ou les lois optiques de Descartes[479].

Le caractère non linéaire des systèmes évolutifs qui décrivent les phénomènes naturels n'indique rien non plus sur l'intention du Créateur. De nombreux systèmes linéaires existent dans la nature et ne génèrent aucune forme remarquable de complexité, même s'ils participent à la pérennité des structures. Dans les phénomènes chaotiques, ce sont toujours les mécanismes les plus instables qui dominent, puisque ces mécanismes finissent par s'amplifier jusqu'à ce qu'un effet d'amortissement d'un autre ordre les stabilise. On ne peut donc pas se prévaloir de l'existence de systèmes non linéaires pour mettre en évidence l'intention du Créateur dont l'acte créateur s'apparenterait à l'établissement de lois de la nature, Dieu étant le Grand Législateur. Plutôt qu'un génial architecte qui

[479] Voir Lydia JAEGER, *Croire et connaître. Einstein, Polanyi, et les lois de la nature*, Charols, Ed. Excelsis, 2005.

aurait pensé dans le détail le plan de montage des êtres vivants et des phénomènes naturels, le Créateur se manifesterait comme un génial législateur qui aurait savamment élaboré les lois de la physique permettant au monde de donner naissance, par lui-même, à une telle complexité. Des lois trop contraignantes ne donnant potentiellement lieu qu'à des mondes ennuyeux et sans formes complexes, des lois trop vitalisantes aboutissant à des mondes terribles et conflictuels, aux formes complexes mais trop éphémères. Cette conception éminemment juridique du Dieu créateur, non seulement ne permet pas de résoudre l'énigme du mal d'une meilleure façon que dans la vision déterministe d'un monde fixiste, mais en outre ne prend pas acte du statut provisoire et falsifiable des lois de la nature, lesquelles doivent être considérées comme les conséquences de principes toujours plus fondamentaux à découvrir et non comme des énoncés originels édictés par le Créateur[480].

3.6 Des univers multiples ?

Pour juger complètement de la valeur de l'argument FTA, il est éclairant de prendre en compte l'hypothèse émise par la physique théorique au sujet des univers multiples. Cette question est nouvelle par rapport à celle de la pluralité des mondes habités abordées dans la seconde partie. En effet, dans la question extraterrestre, la pluralité des « mondes » désignait une pluralité de planètes ou d'écosystèmes, certes forts éloignés les uns des autres, mais appartenant malgré tout à un unique « univers ». L'hypothèse des univers multiples concerne une pluralité d'univers qui seraient distincts au sens de l'espace-temps et où les lois de la physique seraient différentes. Ne reposant, par définition, sur aucune possibilité pratique de vérification, l'hypothèse est purement théorique, mais relève du cadre classique de l'argument FTA.

Sur un plan strictement sémantique, le terme « univers » suggère en effet une unité de nature qui le définit : unité des lois de la physique, unité de la matière qui compose cet univers. Mais ce terme comporte également une dimension globale et totalisante : est universel ce qui est valable toujours et partout. De cette ambivalence, naît une confusion possible entre une définition holistique de ce qui

[480] Cette vision réductrice était celle de Newton ; c'est sur ce point que Leibniz l'a critiqué.

est – l'univers comme ensemble de tout ce qui est – et une définition plus proche des sciences de la nature : l'ensemble de ce que l'on peut observer. La première définition représente déjà une difficulté logique : l'ensemble constitué de tout ce qui est n'est pas correctement défini car si cet ensemble existe, alors cet ensemble doit être un élément de lui-même, ce qui ne se peut pas. Il reste la seconde définition dont on comprend qu'elle ne peut qu'être relative au degré des connaissances scientifiques sur la nature. Définir l'univers comme l'ensemble des phénomènes observables renvoie à la capacité variable des observateurs et de leurs instruments de mesure. Le seuil actuel d'observation de l'univers est situé autour de quelques milliards d'années-lumière, ce qui reste en deçà des limites supposées de la taille de notre univers. Or, nous concevons sans problème l'existence de parties de l'univers situées au-delà des limites actuelles de notre observation. En outre, nous savons que notre univers est en expansion accélérée, ce qui signifie que les galaxies les plus éloignées de nous, dont la lumière ne nous a pas encore atteints, risquent de rester définitivement hors de notre champ d'observation, si ces galaxies s'éloignent de plus en plus vite. On passe alors d'une partie de l'univers actuellement observé, à une partie de l'univers *techniquement* observable, pour terminer à une partie de l'univers dont on peut raisonnablement supposer l'existence, mais que l'on sera incapable d'observer même en mettant au point les télescopes les plus puissants. Une autre propriété définit donc cet univers qui comprendrait l'ensemble de ces trois parties. Cette propriété trouve son origine dans le modèle standard qui permet d'unifier tout ce qui, depuis les premiers instants de l'univers jusqu'à nos jours et au-delà, résulte de l'expansion du Big Bang.

Ayant défini ce qu'est un univers – notre univers – nous apercevons aussitôt que cet objet devient tel parce qu'il est modélisable dans les équations de la physique théorique. Pour la cosmologie en effet, l'univers (son âge, sa taille, sa masse, son histoire…) est un objet d'étude comme un autre. A ce titre, il est interchangeable, non spécifique. Jouer avec les équations de la cosmologie est possible, parce que l'univers est représentable par un objet mathématique soumis à des lois explicites. Penser à d'autres univers, ou à ce que notre univers aurait pu devenir si tel ou tel paramètre avait été différent, ne relève que de la routine scientifique du chercheur. Par elle-même donc, l'idée qu'il y aurait plusieurs

univers découle seulement du fait que l'on comprend mieux comment le nôtre est apparu. L'élucidation des mécanismes de formation de l'univers donne la possibilité théorique de spéculer sur d'autres univers, liés ou non au nôtre, et détenteurs de géométries a priori différentes.

Qu'est-ce que cela apporte pour notre débat sur l'argument FTA ? A première vue, l'idée qu'il y aurait plusieurs univers, voire un très grand nombre d'univers, rend possible – au moins théoriquement – la constitution d'un ensemble assez vaste d'événements auquel on pourrait se référer pour comprendre les particularités de notre monde. Dans l'argument FTA, le principal problème est en effet que les calculs de probabilité n'ont que peu de valeur probante dans la mesure où nous ne possédons aucun point d'appui pour apprécier l'étendue de l'intervalle de variation dans lequel les constantes cosmologiques peuvent évoluer. Avec une multitude d'univers (et non des « multivers » comme cela est parfois improprement dit), on peut au moins commencer à imaginer une grande quantité d'exemplaires trop éphémères ou trop homogènes, inhospitalier à toute forme de vie, etc., avec une visée préétablie : justifier que notre univers ait pu héberger la vie, sans recourir à quelque forme inespérée de loterie ou de dessein intelligent[481]. Or, sur le seul plan spéculatif, Rodney Holder montre que, dans les deux principaux modèles cosmologiques d'univers multiples, l'ensemble des univers pouvant héberger la vie représente un ensemble de mesure nulle. On ne peut donc pas se prévaloir de la multiplicité des univers pour expliquer le caractère apparemment exceptionnel du nôtre[482].

En outre, comme le relève le philosophe de Cambridge D.H. Mellor, cette tentative est vouée à l'échec et n'apporte strictement rien au problème de fond. La question posée n'est d'ailleurs clairement pas, selon lui, de savoir pourquoi nous existons mais pourquoi nous existons dans un tel monde[483]. Au-delà de la réponse

---

[481] C'est ce que Martin REES essaie de démontrer dans « Other Universes, a Scientific Perspective », in *God and Design, The Teleological Argument and Modern Science*, sous la direction de Neil A. MANSON, Ed. Routeledge, Londres, 2003, p. 211-220.

[482] Cependant, pour être tout à fait complet, il resterait à établir que la densité de probabilité de ces univers capables d'héberger la vie est finie! Voir Rodney D. HOLDER, « The realization of infinitely many universes in Cosmology », *Religious Studies*, vol. 37, 2001, p. 343-350.

[483] D. H. MELLOR, « Too Many Universes », in *God and Design, The Teleological Argument and Modern Science*, sous la direction de Neil A. MANSON, Ed. Routeledge, Londres, 2003, p. 221-228. Ici, p. 223.

la plus évidente – parce que ce monde possède les qualités propres à y héberger la vie – l'hypothèse d'une multitude d'univers ne fait pas mieux que celle d'un univers unique. La même réponse triviale, anthropique, fait office avec un grand nombre d'univers comme avec un seul. Pire, s'il s'avérait que, la plupart du temps, les univers sont impropres au développement de la vie, cela ne ferait que rendre plus étonnante notre situation singulière. Bien entendu, le caractère singulier de notre univers reste à établir dans la mesure où nous n'avons aucune idée des formes de complexité que d'autres univers, apparemment moins bien disposés que le nôtre, peuvent générer. L'idée est toujours bien celle que la vie, même en d'autres mondes, est la vie que nous connaissons avec la chimie que nous connaissons - celle du carbone – et que son apparition est liée aux circonstances qui sont celles de notre planète. On est donc loin d'avoir rendu plus probante l'idée d'un dessein intelligent des constantes cosmologiques par l'hypothèse (inutile ?) d'une pluralité d'univers.

3.7 La faillite du *Fine-Tuning Argument* et sa conséquence théologique

Nous avons vu que l'argument selon lequel les constantes cosmologiques auraient été finement ajustées pour permettre l'apparition de la vie n'est pas probant sur le plan scientifique, non seulement pour des raisons mathématiques mais aussi pour des raisons d'ordre philosophique et épistémologique[484]. Que signifie alors l'émerveillement que l'observation du livre de la nature est censée inspirer si cet émerveillement se réduit en définitive à un parti pris idéologique, sans aucun élément matériel probant à extraire de l'observation du monde matériel ? Il nous semble que la fragilité même des arguments basés sur les constantes cosmologiques nous renseigne sur le fait qu'il est urgent d'abandonner le modèle d'un Dieu Grand Ingénieur ou Grand Législateur, bref d'une intelligence préalable qui aurait tout calculé pour que ce monde-ci soit tel qu'il est – que le rôle de Dieu fût uniquement d'édicter les lois de la physique ou de faire basculer, à certains moments décisifs de l'histoire, l'histoire de l'univers dans une ère plus

[484] Cf. D. H. MELLOR, *Probability: A Philosophical Introduction*, London and New York, Routledge, 2005.

« intéressante » en y favorisant de temps à autre des systèmes irréductiblement complexes. Non seulement cette idée ne trouve aucune justification sur un plan scientifique, mais sur un plan philosophique, elle crée plus de difficultés qu'elle n'en résout. L'intervention de Dieu dans le développement matériel du monde, que cette intervention soit initiale ou qu'elle intervienne dans le cours du temps ne permet pas d'expliquer pourquoi l'histoire de l'apparition de la vie comporte autant de retours en arrière catastrophiques et conduit à un gaspillage aussi considérable d'efforts d'adaptation infructueux, de disparitions massives d'espèces et de désastres écologiques. Si le calcul était aussi fameux, on ne voit pas pourquoi un chemin plus direct et moins coûteux n'a pas été emprunté.

Le fait qu'aucun des protagonistes du débat sur l'argument du « fine-tuning » ne prenne appui ni ne fasse référence au Dieu trinitaire nous paraît symptomatique. Ainsi, dans *God and Design*, seule la figure d'un Dieu créateur au sens le plus classique, un Dieu séparé du monde et situé en amont de l'histoire, du côté de la cause des causes, est l'objet de l'attention de la théologie naturelle anglo-saxonne à l'œuvre dans les débats sur l'argument du « fine-tuning ». A aucun moment, l'image de ce Dieu des philosophes est remise en question et en ce sens, il s'agit moins ici de la véritable démarche de la théologie naturelle qui consiste à rechercher Dieu à travers la contemplation raisonnée de la nature que d'une théologie philosophique adoptant une posture apologétique. Le but poursuivi par les auteurs est d'évaluer la validité d'un argument au regard d'une conception préalable et consensuelle du Dieu de la philosophie, pas de faire œuvre de théologie.

Finalement, l'échec de toutes les tentatives de la théologie naturelle pour sauver le Dieu du théisme ne signifie-t-il pas que nous devons faire appel à une autre conception de Dieu ? Ne faut-il pas congédier définitivement le Grand Architecte au profit d'un Dieu qui ouvre seulement des possibilités de réalisation ? Il ne nous paraît pas suffisant de renoncer au Grand Horloger. Encore faut-il renoncer au Grand Législateur ainsi qu'au Grand Organisateur d'événements, à une sorte de grand Maître du Jeu qui inventerait les règles de la nature avec suffisamment d'anticipation pour que le jeu soit réussi et que la vie finisse par apparaître. La faillite de l'argument du « fine-tuning » révèle que c'est d'un autre Dieu qu'il s'agit ici de découvrir. Un Dieu qui assume sans mystère la rationalité du

monde, laquelle n'a pas besoin de son action matérielle pour expliquer les phénomènes de la nature. Un Dieu qui prend le risque de faire confiance et de donner du temps aux choses, sans calcul et sans condition de « retour sur investissement ». Un Dieu, enfin, qui est ouvert à l'imprévu et respecte la part de hasard qui existe dans les phénomènes. Un monde sans architecture, sans plan de montage, et pourtant un monde qui n'est pas dénué d'harmonie, d'ordre et de beauté, est un monde qui remet en question l'image traditionnelle du Dieu qui édicte les lois et prévoit les événements. Si l'on assume la démarche méthodologique de la théologie naturelle, nous devons commencer par nous interroger sur ce que signifie, sur le plan théologique, un monde qui nous est remis *inachevé*. Ne serait-ce pas que cet inachèvement renvoie à un accomplissement qui donne sens à l'inachèvement même ? Dès lors, le Dieu qui émerge de cette description du monde présente le visage d'un Dieu de la promesse et de l'accomplissement.

3.8 La question de la finalité dans la création

Loin de ruiner toute tentative de recherche de sens dans la nature, la réflexion précédente menée sur le plan biologique et sur le plan cosmologique, nous a conduit à récuser l'approche pseudo-scientifique des arguments de l'*Intelligent Design* tout comme celle du *Fine Tuning Argument*. Dans les deux cas, la perspective théologique sous-jacente est de promouvoir une vision patriarcale de Dieu, d'un Dieu qui planifie et oriente la création selon une politique déterminée de toute éternité. La motivation profonde cette théologie n'est pas seulement de sauver le Dieu du théisme métaphysique, mais elle est aussi d'exorciser la peur d'une description du monde qui laisserait trop de champ au hasard et à la nouveauté radicale. En supposant l'intervention de Dieu, que ce soit pour édicter les lois de la physique, pour prescrire la valeur des constantes cosmologiques ou contribuer à l'émergence de systèmes complexes, ce courant de la théologie naturelle pèche par excès. Il refuse par avance d'abandonner l'image d'un Dieu qui se caractérise par la figure du Pouvoir Suprême. En cela, il trahit la démarche propre de la théologie naturelle qui ne met pas de préalable métaphysique à son discours théologique mais cherche à déchiffrer les traits du vrai Dieu à travers les

œuvres de la nature. Pour cette raison, le discours de l'*Intelligent Design*, tout comme celui du *Fine-Tuning Argument* ne sont pas pertinents sur le plan scientifique, mais encore ils sont dangereux sur le plan théologique.

Pour confirmer ce jugement théologique, nous nous référons à la critique de Tillich qui semble particulièrement éclairante et appropriée, car capable de parler du *telos* de la création sans dépendre d'une vision interventionniste de Dieu. Cet éclairage nous permettra d'ouvrir le débat à la christologie cosmique.

Dans sa *Théologie Systématique*, Tillich interprète l'apparition de l'homme comme participant à l'accomplissement de la création. Mais il ne le fait pas en soulignant la singularité de l'espèce humaine en tant que telle mais en élargissant l'émergence d'une espèce douée de liberté : « En soutenant que la création atteint sa plénitude quand la liberté finie devient effective, nous affirmons implicitement que l'homme est le *telos* de la création (…) Aucun autre être n'a conscience de la finitude à partir de la conscience d'une infinité potentielle. Si on trouvait un autre être doué de ces qualités, en dépit des différences biologiques, il serait humain »[485]. Il est tout à fait intéressant de remarquer comment Tillich traite de la liberté et de la conscience comme non spécifiquement liée à l'espèce humaine – prise au sens biologique – mais que l'humanité se démarque et se définit comme but de la Création lorsqu'elle mesure à la fois sa finitude et prend conscience du potentiel illimité de la raison. Ce qui est visé ici par Tillich, c'est davantage le fait que l'humanité illustre la capacité de la création à prendre conscience de sa propre finitude et en même temps de sa capacité à la transcender. Mais cette capacité ne s'érige pas en motif ou en raison finale de l'évolution. La notion même de but de la création est profondément subjective : « La création, écrit Tillich, ne poursuit pas de but au-delà d'elle-même. Du point de vue de la créature, la création a pour but la créature elle-même et la concrétisation de ses potentialités. Du point de vue du créateur, la création a pour but la mise en œuvre de sa créativité. Cette mise en œuvre n'a pas de but au-delà d'elle-même parce que la vie divine est par essence créatrice »[486]. Nous touchons là au point le plus intéressant de la vision de Tillich. Le caractère évolutif du monde, loin de représenter le problème d'y déceler un

[485] Paul TILLICH, *Théologie Systématique, deuxième partie : l'Etre et Dieu*, vol. 2, trad. André GOUNELLE, Ed. du Cerf, Labor et Fides, 2003, p. 139.

[486] *Ibid*., p. 146.

ordre d'origine divine, voire une direction vers laquelle l'histoire du monde devrait tendre, est, pour Tillich, simplement révélateur de la créativité divine. La créativité étant l'essence même de Dieu, la création ne pouvait pas être réplication de l'identique, produit figé d'une intention déterminée. Elle ne pouvait qu'exprimer l'essence divine qui ne se fige pas en une loi immuable ou un dessein prédéfini mais qui transmet à toute vie cette créativité qui donne la vie, cette ouverture permanente et infatigable à la nouveauté radicale. Pour Tillich, la créativité de Dieu n'est pas préconception, planification ou manipulation des libertés : « Dieu est par essence créateur ; il l'est donc à chaque moment de l'existence temporelle et donne la puissance d'être à toutes les réalités qui ont de l'être à partir du fondement créateur de la vie divine »[487].

Ce détour par Paul Tillich nous a permis d'entrevoir comment la théologie peut être réceptive à une vision évolutionniste du monde et peut même chercher à s'enrichir de cette vision. Bien que la perspective de Tillich nous paraisse trop inféodée à une métaphysique de l'éternel présent, elle permet d'ouvrir le débat sur une conception de Dieu qui accorde une large place à la créativité et à la nouveauté. La théologie de la Création sous-tendue par le caractère évolutif du monde, loin de récuser tout sens théologique à un monde qui apparaît à beaucoup comme une machine aveugle et vide de sens, exprime au contraire la place centrale qui revient à la créativité divine, entendue non comme la prérogative de l'engendrement univoque et dirigiste des réalités créées mais comme le don inconditionnel de l'absolument nouveau.

Conclusion

Le chapitre 7 nous avait permis d'entrer au cœur des questions théologiques grâce à la cohérence relevée par bien des auteurs entre la perspective franciscaine et la vision actuelle du monde. Cette cohérence apparaissait dans le cadre de la théologie de la Création pour en relever les schèmes christologiques. En proclamant que la création est « incarnationnelle », nous nous sommes inscrit dans le programme d'une christologie qui ne convoque pas tardivement la figure du

[487] *Ibid*., p. 144.

Christ dans l'économie du salut, mais qui la situe légitimement dès l'œuvre de Création du monde, conformément à la tradition johannique. Mais la compréhension de la Création dans sa dimension permanente nous a invité à considérer les implications du caractère évolutif du monde. C'est pourquoi dans le chapitre 8, nous avons constaté que la science actuelle se développe dans le cadre du paradigme évolutif, tant en cosmologie que pour les vivants. Nous avons rappelé les éléments du dossier scientifique en montrant que ces éléments ne sont pas monnayables comme tels pour imposer les arguments du « fine-tuning » ou de l' « intelligent design ». Ces débats étaient importants à considérer, car ils illustrent l'échec d'une théologie qui interroge la notion de finalité sans laisser sa place à la nouveauté radicale et sans faire référence au Christ qui est précisément l'« Être Nouveau ». La faillite des arguments du « réglage fin » des constantes cosmologiques ou de l'*Intelligent Design* est fondamentalement liée à un contresens sur le concept de loi naturelle prétendument édictée par le Grand Législateur. Or Dieu n'écrit pas de sa plume les lois de la nature pas plus qu'il ne conçoit dans le détail, tel un Grand Architecte, les structures organisées qui émergent au cours de l'évolution. La démarche de la théologie naturelle, lorsqu'elle n'est pas soumise à des conclusions préalablement établies pour favoriser le Dieu sans visage de la métaphysique, permet ainsi d'écarter une conception déterministe du monde et suggère une vision de Dieu accueillante à la nouveauté radicale : « Voici que je fais toutes choses nouvelles ! » (Ap 21, 5).

C'est sur cette base que nous allons maintenant aborder la dimension christologique de la réflexion sur le caractère évolutif du monde. De même que le chapitre 7 nous avait permis de tirer les conséquences christologiques des débats de la théologie naturelle, examinés au chapitre 6, sur la question du commencement du monde, de même le chapitre 9 sera l'occasion de valider l'hypothèse d'une christologie élaborée sur la base des enseignements de la théologie naturelle tirés du présent chapitre consacré à la question de l'évolution. Nous aurons ainsi l'occasion de donner corps à la notion de « Christ cosmique ».

Chapitre 9

De la cosmogenèse à la « Christogenèse »

INTRODUCTION **281**

1. THOMISME ET EVOLUTION **282**

1.1 APOLOGETIQUE THOMISTE 282
1.2 EXISTENCE ET DEVENIR 285
1.3 CAUSES SECONDES ET « ENERGIE D'EVOLUTION » 287
1.4 L'APPETIT DE LA MATIERE 288
1.5 PARTICIPATION A L'ORDRE UNIVERSEL 290
1.6 CAUSALITE OU ACCOMPLISSEMENT ? 293

2. LA THEOLOGIE NATURELLE EVOLUTIONNISTE DE TEILHARD DE CHARDIN **295**

2.1 LAMARCK ET DARWIN 296
2.2 UN DIEU DE L'EVOLUTION ? 297
2.3 LE FUTUR DE L'EVOLUTION 299
2.4 ENFERMEMENTS METAPHYSIQUES 301
2.5 CRITIQUE DE LA METAPHYSIQUE DE L'*ESSE* 302

3. DE LA METAPHYSIQUE DE L'*ESSE* A LA METAPHYSIQUE DE L'*UNIRE* **304**

3.1 L'ACTE DE CREER AFFECTE DIEU 304
3.2 UNIFICATION ET TRINITE 306
3.3 AUTOSUFFISANCE DE L'AMOUR ? 307
3.4 PRIMAUTE DU DEVENIR 309
3.5 DE LA THEOGENESE A L'ONTOGENESE 310

4. L'EUCHARISTISATION DU COSMOS **312**

4.1 COSMOGENESE ET CHRISTOGENESE CHEZ TEILHARD DE CHARDIN 312
4.2 L'HUMANITE D'APRES 314
4.3 *CHRISTUS EVOLUTOR* OU *CHRISTUS SELECTOR* ? 314
4.4 CROIX D'EXPIATION ET CROIX D'EVOLUTION 318
4.5 LE *CHRISTUS VIATOR* DU MONDE EN EVOLUTION 319
4.6 LE CHRIST TRANSHISTORIQUE CHEZ TEILHARD ET TILLICH 321

CONCLUSION **323**

Introduction

La théologie est-elle apte à prendre en charge le caractère évolutif du monde ? La question doit être posée d'abord dans le sens d'un renouveau positif de la théologie traditionnelle, et non dans le sens apologétique de la défense à tout prix des assertions du catéchisme traditionnel. Nous pensons que la mise en évidence du caractère évolutif du monde (cosmogénèse et biogenèse) est une chance pour la théologie. Celle-ci peut y trouver l'occasion de repenser ses fondements métaphysiques de manière à mieux rendre compte des éléments cosmiques de la christologie du Nouveau Testament, tels qu'ils sont exprimés par saint Paul, saint Jean et l'épître aux Hébreux[488]. Notre projet est aussi de remettre au premier plan certains aspects traditionnels de la christologie, en particulier ce qu'il est convenu d'appeler la christologie cosmique et la notion d'accomplissement.

Une démarche de christologie naturelle commencerait par contempler les développements de la christologie cosmique pour vérifier son adéquation avec la perspective évolutionniste de la nature. La prise de conscience du caractère dynamique et « provisoire » du monde présent a en effet renouvelé le discours de la théologie de la Providence en réhabilitant l'idée d'un accompagnement divin du monde[489]. Dans un monde en évolution permanente, le Dieu Créateur ne saurait se situer seulement au début ou au terme de l'histoire. La figure du Christ, dans laquelle se noue la relation entre Dieu et le monde, est concernée au premier chef par cette vision dynamique de la réalité.

Dans ce chapitre, nous examinerons tout d'abord le rapport entre thomisme et évolution afin de comprendre et d'apprécier la valeur de la métaphysique

[488] En saint Jean, la notion de Logos, source de toute vie (Jn 1, 4), mais aussi la phrase qui donne le sens de la Passion : « élevé de terre, j'attirerai tout à moi » (Jn 12, 32) ; en saint Paul, le confession de foi dans le Fils : « tout est créé par lui et pour lui » (Col 1, 16) ; dans l'épître aux Hébreux, la supériorité du Ressuscité sur les êtres célestes (He 1, 1-4).

[489] C'est un des acquis du travail sur l'action de Dieu fait par le CTNS et l'Observatoire du Vatican. Cf. *Scientific Perspectives on Divine Action: Twenty Years of Challenge and Progress*, sous la dir. de Robert J. RUSSELL, Nancey C. MURPHY, William R. STOEGER, Center for Theology and the Natural Sciences, Univ. of Notre Dame Press, 2008. Voir annexe E.

teilhardienne. Nous aborderons ensuite la proposition teilhardienne d'une métaphysique de l'*unire*, par opposition à une métaphysique de l'*esse*. Cette confrontation permettra d'élucider la notion de Christ cosmique chez Teilhard, en prenant en compte les critiques et les prolongements de cette christologie chez les auteurs contemporains tels que John Haught. Nous entrons ainsi dans une perspective spécifiquement métaphysique de la question. Nous abordons explicitement un aspect de notre réflexion : la nécessité d'une interrogation qui fait appel aux concepts classiques en théologie systématique. Pour d'évidentes raisons de fidélité à la tradition catholique, nous commencerons par une étude des rapports entre thomisme et théorie de l'évolution.

1. Thomisme et évolution

Alors que la profondeur visionnaire du thomisme et sa remarquable cohérence paraît pouvoir intégrer les résultats des sciences de la nature, la vision du monde sur laquelle s'adosse le thomisme reste dépendante du fixisme inhérent à la métaphysique aristotélicienne de la forme substantielle. Pour certains auteurs cependant, il serait tout à fait possible de rendre la métaphysique thomiste compatible avec une vision évolutive du monde, en particulier à travers la philosophie de l'*actus essendi*. Sans prétendre évaluer ici de manière définitive la pertinence du thomisme face à la théorie de l'évolution, nous voulons seulement essayer d'établir la nécessité, pour une christologie naturelle, de refonder des principes métaphysiques différents de la métaphysique de l'*esse*.

1.1 Apologétique thomiste

Pour traiter de cette question, nous partons d'un ouvrage écrit par une figure éminente de la théologie à Toulouse, soucieuse du dialogue science-foi, le P. Marie-Joseph Nicolas. Dans un ouvrage de facture quelque peu apologétique, ce théologien dominicain secoue et soupèse prudemment la vision évolutionniste du monde notamment à travers la lecture attentive et parfois fascinée de Teilhard de Chardin. En théologien professionnel, il reprend une à une les têtes de chapitres de la théologie traditionnelle de la Création en s'efforçant d'honorer les données

nouvelles des sciences de la nature tout en rendant compte de l'aptitude du thomisme à intégrer ces éléments nouveaux. L'ensemble de l'ouvrage est rédigé dans le contexte des années 1960, à une époque où les théories de l'évolution sont encore jeunes, mal connues des non spécialistes, et où la convergence de phénomènes géologiques, biologiques et cosmologiques en faveur d'une vision évolutive du monde ne paraît pas encore parfaitement établie, notamment parmi la communauté des théologiens. D'où le ton prudent adopté dans *Evolution et Christianisme*, dont le sous-titre en dit long sur l'intention de l'auteur : « De Teilhard de Chardin à saint Thomas d'Aquin »[490], inversant l'ordre chronologique comme pour montrer que l'on ne s'évade pas du thomisme et que tout conduit finalement à lui. La préface de Jacques Maritain est elle-même assez étonnante, s'excusant, en simple philosophe, de préfacer un ouvrage écrit par un théologien[491]. D'emblée, Maritain s'agace des références trop nombreuses faites à Teilhard de Chardin, ce « génie détestable » !

Concédant qu'un certain « évolutionnisme de simple recherche » peut facilement être « intégré à la philosophie thomiste », Maritain récuse fermement les implications théologiques fondamentales d'une vision évolutive du monde et adopte une position dont la ligne de conduite est le maintien en l'état d'une compréhension traditionnelle de l'eschatologie chrétienne. La notion de point Oméga, engagée par l'interprétation théologique de Teilhard sur l'évolution du monde, apparaît à Maritain comme le point de désaccord fondamental avec l'idée qui est la sienne que la nature humaine « aspire à quelque chose qui est infiniment au-dessus d'elle, et qu'elle ne peut absolument pas atteindre par ses propres forces, ni par nul des progrès concevables de notre monde » (p. IV). Or Teilhard n'identifie pas le monde qui vient avec le passage à la limite des évolutions naturelles du monde. Il y a bien encore l'idée que quelque chose doit advenir, que Quelqu'un doit apporter le point final à cette évolution permanente ponctuée de reculs et d'échecs.

---

[490] Marie-Joseph NICOLAS, *Evolution et Christianisme, de Teilhard de Chardin à saint Thomas d'Aquin*, Paris, Fayard, 1973. Notons que cet ouvrage se démarque des autres collaborateurs de la *Revue Thomiste* qui récusent vigoureusement la démarche de Teilhard. Seul le P. Labourdette a parlé en sa faveur, mais de manière indirecte.

[491] Ainsi, « Il est contraire à la hiérarchie des sagesses que le livre d'un théologien (…) soit présenté par un philosophe », p. I.

La véritable différence entre Maritain et Teilhard – et sans doute aussi avec le P. Nicolas – tient fondamentalement à l'idée que ces trois théologiens se font de l'eschatologie chrétienne. Pour Maritain, la « suprême perfection de la nature humaine » n'a aucun rapport avec le devenir du cosmos, les chemins droits ou hésitants qu'ont empruntés les créatures au cours de l'histoire. Il s'agit d'une élévation spéciale de l'homme qui ne concerne pas les autres réalités du cosmos et qui se produira « après la toute miraculeuse résurrection des corps, dans les justes ressuscités, dont le corps immortel sera parfaitement soumis à l'âme, elle-même parfaitement soumise à Dieu » (p. IV). On mesure dans ces lignes l'étroitesse d'une vision du salut qui fait apparaître le cosmos et son histoire comme autant de supports ou d'escabeaux à la dramaturgie humaine. Pour Maritain, tout est ordonné à l'élévation des âmes dans la parfaite soumission à Dieu. Ce point oméga vers lequel le monde tout entier semble se déployer est présenté comme une illusion qui peut tromper « des lecteurs non spécialistes plus ou moins éblouis par le grand lyrisme teilhardien » (p. V). Par-delà le mépris à l'encontre de Teilhard qui transparaît dans cette préface, on perçoit tout l'embarras que pouvait susciter dans les années 1960-70 les confirmations scientifiques concordantes de la vision évolutive du monde et la difficulté d'entendre, à travers cette vision nouvelle, la nécessité de renouveler vraiment le discours traditionnel sur la relation de Dieu au monde.

D'une façon plus approfondie, mais surtout plus constructive que l'ouvrage de M. J. Nicolas, le dominicain Emile Bailleux a tenté d'apporter, à la suite d'une impressionnante série d'articles de la *Revue Thomiste*[492] dont l'examen dépasse le cadre de ce travail, une contribution à ce qui peut s'apparenter à une forme de questionnement véritable de l'aptitude du thomisme à accueillir les schémas fondamentaux de la vision évolutive du monde[493].

---

[492] Voir les articles du P. Ambroise GARDEIL : « L'évolution et les principes de saint Thomas », *Revue Thomiste*, vol. 1, n° 1, 1893, p. 27-45 ; puis « L'évolutionnisme et les principes de saint Thomas », *Revue Thomiste*, vol. 1, n° 3, 1893, p. 316-327 ; *Revue Thomiste*, vol. 2, n° 1, 1894, p. 29-42 ; *Revue Thomiste*, vol. 3, n° 1, 1894, p. 61-84 ; *Revue Thomiste*, vol. 3, n° 5, 1895, p. 607-633 ; *Revue Thomiste*, vol. 3, n° 5, 1895, p. 607-633 ; *Revue Thomiste*, vol. 4, n° 1, 1896, p. 64-86 ; *Revue Thomiste*, vol. 4, n° 2, 1896, p. 215-247.

[493] Si, dans la *Revue Thomiste*, la plupart des articles se montrent critiques à l'égard de la théorie de l'évolution et de Teilhard, le P. Michel Labourdette a apporté une tonalité nouvelle en relevant la

Parmi les autres études, nous retiendrons celle du jésuite Joseph de Finance, parue en 1982 dans *Gregorianum* sous le titre « Vision du monde et métaphysique. Une philosophie qui se veut thomiste peut-elle accueillir l'évolution ? ». Cette analyse examine la doctrine de l'*actus essendi* en y voyant le cadre adéquat pour accueillir une vision évolutive du monde au sein de la métaphysique thomiste. Eclairante également est la contribution du dominicain américain Antonio Moreno parue en 1990 dans *The Thomist* sous le titre « Finality and Biological Evolution ». Dans cette approche, Moreno approfondit la notion de cause finale, assumée par la métaphysique aristotélicienne, qui permet de parler de finalité de l'évolution. Cependant, il le fait dans une perspective qui reste dépendante d'une vision « planificatrice » de l'acte créateur : la notion de nouveauté radicale contenue dans la nature n'est pas honorée et l'auteur s'en tient à l'idée que la Création d'un monde en évolution est encore le déploiement dans le temps d'un donné originel.

1.2 Existence et devenir

Pour le dominicain Emile Bailleux, le thomisme, en dépit de sa dépendance à l'égard de la physique d'Aristote, garde toute sa pertinence par rapport à la théorie de l'évolution, car « sa métaphysique de l'être admet une énergie d'évolution »[494]. Sans toutefois préciser en quoi consiste cette « énergie d'évolution »[495], E. Bailleux reconnaît que « dans la mesure où il adopte la « physique » aristotélicienne, saint Thomas accuse un incontestable retard »[496], mais, pour lui, la métaphysique de l'être engagée dans le thomisme n'est pas périmée pour autant.

Une donnée ontologique fondamentale du thomisme est en effet que celui-ci « voit dans l'acte d'exister une perfection supérieure à l'essence ». Sans bien sûr aller jusqu'à considérer le thomisme comme un existentialisme, il est clair que le

---

valeur de la réflexion de l'illustre et très contesté jésuite. Ce point l'a conduit à changer de position à propos du péché originel. Il est significatif que l'ouvrage publié en son honneur en 1987 n'ait pas relevé ce point. Depuis lors, la *Revue Thomiste* a accueilli les analyses de Jean-Michel Maldamé, prenant acte de la valeur de la théorie de l'évolution.

[494] Emile BAILLEUX, « Thomisme et évolution », *Revue Thomiste*, vol. 68, n°4, 1968, p. 583-603. Ici, p. 583.

[495] Voir cependant l'analyse présentée plus loin.

[496] *Ibid*., p. 583.

thomisme valorise le fait d'exister. Plutôt que de réduire l'être à son essence et de considérer son existence comme un accident éphémère, le thomisme s'intéresse à l'acte d'exister et se rend ainsi disponible à la notion de devenir qui est au cœur de la question de l'évolution. Il n'y a pas à choisir entre « la nouveauté du devenir et la stabilité de l'être » ni à dissoudre l'être dans le devenir car le thomisme permet d'assumer conjointement les notions de devenir et de permanence de l'être. E. Bailleux préconise donc « une synthèse où le devenir, assumé par l'être et soumis à sa régulation, obtient avec la vertu d'innover le pouvoir de concourir à la genèse du monde »[497].

Et cependant, saint Thomas développe sa métaphysique dans une compréhension du monde structurée par la conviction de la fixité des espèces. La notion de devenir est limitée au déploiement dans le temps d'une potentialité d'événements et non l'apparition d'une nouveauté radicale. Le thomisme se représente « un ordre originel où toutes les natures particulières existent déjà d'une manière au moins virtuelle »[498]. Ainsi, si de nouvelles espèces apparaissent au cours de l'histoire, c'est « peut-être que le Créateur en a caché les germes à l'intime des éléments, afin qu'ils se développent au moment opportun »[499]. Bien entendu, il est impossible de considérer cette conception de l'évolution comme compatible avec les sciences contemporaines, l'imprédictibilité intrinsèque des phénomènes élémentaires et des événements cosmiques dont dépend l'apparition des espèces « au moment opportun ». Sauf à considérer que les « germes » de ces espèces n'existent que comme des possibles dans le dessein de Dieu. Mais même dans ce cas, il n'y a jamais de nouveauté radicale comme semble l'indiquer la science contemporaine. Ainsi, saint Thomas déclare : « Rien de ce qui a été fait ultérieurement par Dieu n'était entièrement nouveau ; d'une manière ou d'une autre, cela avait préexisté dans l'œuvre des six jours »[500]. Certes cette préexistence n'est pas ici de l'ordre de la prédétermination absolue, comme si tout était déjà planifié d'avance dans les moindres détails, mais il n'est pas question non plus de radicale nouveauté, comme le rappelle saint Thomas citant la parole de

[497] *Ibid*., p. 584.

[498] *Ibid*., p. 585.

[499] *Ibid*., p. 586.

[500] Saint THOMAS, *Somme Théologique*, I, q. 73, a. 1, sol. 3, Paris, ed. Cerf, 1984, p. 639.

l'Ecclésiaste (1, 9) : « Il n'y a rien de nouveau sous le soleil, déjà cela préexistait dans les siècles qui nous ont précédés ». La préexistence qu'envisage saint Thomas peut relever du mode causal comme dans l'apparition des individus nouvellement engendrés et qui préexistaient dans les premiers individus de leur espèce. C'est du moins de cette représentation de la procréation des êtres vivants dont dépendait saint Thomas au 13ème siècle : les descendants étant contenus en germe dans les premiers individus au moment de la création de l'espèce. De même, la hiérarchie des créatures est originelle et le mouvement de « progression » décrit dans le récit de la Genèse ne laisse aucun doute sur le caractère hiérarchique de perfection croissante présenté par l'Ecriture[501].

1.3 Causes secondes et « énergie d'évolution »

Pour E. Bailleux, le thomisme peut être compatible avec la vision évolutionniste du monde dans la mesure où l'on confère aux causes secondes une « énergie d'évolution ». Mais même dans ce cas, « la cosmogénèse ne met jamais en jeu que des causes secondes nécessairement tributaires de la causalité créatrice »[502]. En d'autres termes, l'agir des causes secondes participe à tout moment de l'agir pur de Dieu, de même que l'exister des créatures participe de l'exister pur de Dieu. Dans le thomisme, Dieu permet en effet aux créatures non seulement de participer à l'exister divin mais aussi de prendre part à son efficience en agissant comme causes secondes. Cet agir permet aux créatures de prendre part à l'agir pur de Dieu, c'est ainsi que cause première et causes secondes agissent en synergie. Toute la beauté du thomisme – mais aussi toute sa difficulté – tient précisément à cette synergie qui associe l'autonomie de l'agir des créatures et la responsabilité de Dieu dans les actes humains. Mais pour E. Bailleux, cette synergie entre les créatures et le Créateur présente un avantage, car elle permet de comprendre « que les créatures puissent contribuer à la genèse du monde et

[501] Ainsi : « Les espèces dans l'ordre naturel se montrent rangées par degrés : les mixtes sont plus parfaits que les éléments, les plantes plus parfaites que les minéraux, les animaux plus parfaits que les plantes, et surpassant les animaux il y a l'homme », Saint THOMAS, *Somme Théologique*, I, q. 47, a. 2, rép., Paris, ed. Cerf, 1984, p. 483.

[502] Emile BAILLEUX, « Thomisme et évolution », *Revue Thomiste*, vol. 68, n°4, 1968, p. 590.

collaborer au mouvement de transascendance par lequel l'être s'efforce d'échapper aux contraintes de la potentialité »[503]. Les créatures sont ainsi associées au rôle créateur de Dieu dans un mouvement général de « transascendance » cosmique.

Il existe en effet clairement chez saint Thomas l'idée que les « êtres tendent à ressembler à Dieu » et cette idée est interprétée par E. Bailleux comme une base métaphysique adéquate pour montrer la compatibilité entre le thomisme et une vision évolutionniste du monde. Or, la manière dont saint Thomas envisage cette ressemblance est principalement liée au registre de la causalité. En générant d'autres êtres par la reproduction, les créatures se disposent à ressembler à Dieu « au point d'être cause des autres »[504]. Nous avons vu plus haut que, d'une part, cette causalité n'agit pas indépendamment de la cause Première et que, d'autre part, la génération des êtres n'était pas, aux yeux de saint Thomas, synonyme de nouveauté radicale comme dans le contexte scientifique contemporain.

1.4 L'appétit de la matière

Il faut accorder à l'analyse d'E. Bailleux le mérite de montrer que saint Thomas ne ferme pas totalement la possibilité qu'il existe une véritable évolution du monde, même si la vision d'un monde en mouvement reste éloignée de l'esprit du système thomiste. Plus précisément, saint Thomas parle bien des « aspirations de la matière »[505], expression que l'édition du Cerf de 1993 traduit plus littéralement par « l'appétit de la matière » (*appetitus materiae*) et que l'on pourrait lire hâtivement en un sens teilhardien. Lu avec des lunettes contemporaines, le passage de la *Somme contre les Gentils* d'où cette expression est tirée pourrait même laisser croire à une anticipation théologique de la théorie de l'évolution. Nous choisissons de suivre ici la traduction proposée par E. Bailleux :

> « Tout ce qui existe en puissance aspire à s'acheminer vers l'acte par le mouvement. Plus un acte est distant de la matière, parce que plus parfait, plus il est au centre des aspirations de la matière. En conséquence, le dernier acte, le plus parfait que puisse atteindre la matière, c'est celui-là que, dans son aspiration vers la

[503] *Ibid*., p. 594.

[504] Saint THOMAS, *Somme contre les Gentils*, livre I, c. 21.

[505] Saint THOMAS, *Somme contre les Gentils*, livre I, c. 22, cité par Emile BAILLEUX, *op. cit.*, p. 595.

forme, elle vise comme terme de tout l'ordre des générations (…). L'âme humaine est le degré suprême dans l'ordre entier des générations et c'est vers elle que tend la matière comme vers la forme ultime. Ainsi donc les éléments sont pour les mixtes, ceux-ci pour les vivants ; parmi les vivants, les plantes sont pour les animaux et ceux-ci pour l'homme, fin de tout le processus »[506].

La notion d'appétit ou d'aspiration de la matière était bien enracinée dans la physique d'Aristote. Elle a été écartée par la philosophie immanente à la mécanique rationnelle fondée sur le principe d'inertie. Après le 17ème siècle, la matière n'aspire à rien et n'a plus d'appétit. Ce n'est que plus récemment, avec l'essor au 20ème siècle de la biochimie et de la génétique, qu'a été réinvesti le caractère « dynamique » de la matière[507]. Ce caractère paraît ici reprendre vie dans une lecture contemporaine (et donc anachronique) de saint Thomas.

Ce passage conduit en tous cas E. Bailleux, non sans une certaine audace, à s'enthousiasmer : « Tout se passe en cette évolution comme si le devenir avait pour principale fonction de disposer progressivement la matière afin qu'elle puisse s'hominiser en récapitulant tous les degrés qu'elle a parcourus jusqu'à lui »[508]. On peut être surpris de l'usage qui est fait par E. Bailleux des mots « évolution » et « hominiser » pour commenter ce passage, tant la perspective évolutionniste est étrangère à la vision du 13ème siècle. Et cependant, on ne peut pas écarter le fait que saint Thomas instaure bien une idée de finalité au processus créateur, idée qui est au centre des débats sur l'évolutionnisme et qui permet de penser ensemble la multiplicité apparente des éléments de la nature en justifiant la hiérarchie des êtres les uns par rapport aux autres.

Toutefois, il ne faut pas oublier que cette hiérarchie ne correspond nullement ici à une succession temporelle mais seulement à une mise en ordre causal qui, à la limite, permet de préparer une vision évolutionniste du monde. En outre, l'homme est désigné ici comme « fin du processus » (au sens de *but* du processus), ce qui n'est pas conforme à la théorie de l'évolution, puisque l'espèce humaine ne se présente nullement comme le résultat des générations successives

[506] Saint THOMAS, *Somme contre les Gentils*, livre I, c. 22.

[507] Non seulement en biologie mais aussi en physique fondamentale puisque la matière est un *état* de l'énergie selon la célèbre formule $E = mc^2$.

[508] Emile BAILLEUX, *op. cit.*, p. 595.

mais comme une branche insolite dans le buisson du vivant[509]. En ce sens, les animaux ne sont pas faits « pour » l'homme ni les végétaux « pour » les animaux. Si nous dépendons, pour notre survie, de l'existence de notre écosystème, cela ne signifie pas que le but poursuivi par l'apparition des végétaux ou des animaux soit l'apparition de l'homme. De plus, tout comme les autres espèces vivantes, l'espèce humaine continue d'évoluer au-delà d'elle-même et ne peut donc être simplement identifiée au terme du processus créateur. Même si E. Bailleux paraît pouvoir conclure triomphalement que « la cosmogénèse, loin de se manifester comme absurde, possède un sens. La métaphysique et la science s'accordent sur ce sens : c'est à l'avènement de l'homme que s'ordonne l'évolution du monde »[510], cette conviction ne peut être solidement étayée sur la description scientifique contemporaine de la cosmogénèse. Bien des scientifiques contesteraient cette analyse « finaliste » et seule une métaphysique sourde aux données contemporaines des sciences de la nature peut soutenir encore aujourd'hui que l'homme est le but clairement poursuivi par l'évolution du vivant[511].

1.5 Participation à l'ordre universel

Dans *La Théologie après Darwin*, Jacques Arnould relève que dans le thomisme, « les créatures sont associées à la genèse de l'ordre universel : c'est la notion d'efficience créée, de participation à l'influx créateur »[512]. C'est là un point très positif du système thomiste, car il confère aux créatures une participation active à la créativité du Créateur, en dépit d'une claire distinction de nature entre Créateur et créature. Il ne confine pas les créatures à un rôle passif et inutile dans l'histoire du monde, mais au contraire, la participation de chaque créature à l'agir

[509] La place de l'homme sur l'arbre des vivants est un des lieux majeurs de controverse entre scientifiques à l'intérieur même de la théorie de l'évolution comme le montree l'étude de Richard G. DELISLE, *Les Philosophies du Néo-darwinisme. Conceptions divergentes de l'homme et de l'évolution*, Paris, PUF, 2009.

[510] *Ibid*., p. 603.

[511] La présentation traditionnelle de l'évolution des espèces sous la forme d'un arbre dont l'espèce humaine constituerait la plus haute branche est maintenant remplacée par celle du corail qui croît dans toutes les directions. La situation de l'espèce *Homo Sapiens* au bout d'un embranchement n'est pas récusée, mais elle n'apparaît plus comme un sommet.

[512] Jacques ARNOULD, *La Théologie après Darwin*, p. 143.

pur de Dieu fonde la dignité des êtres quel que soit leur rang dans la hiérarchie cosmique. Pour E. Bailleux, il y a plus : « En admettant que l'ordre universel se réalise par évolution, on doit convenir que c'est là pour les créatures une perfection plus grande : elles contribuent à la genèse d'espèces nouvelles au lieu de collaborer seulement à la conservation des anciennes »[513]. Nul doute que saint Thomas, s'il avait été averti de la théorie de l'évolution des espèces, aurait pu l'accueillir favorablement ainsi que le laisse supposer l'optimisme dont il témoigne lorsqu'il décrit le foisonnement des espèces vivantes comme rendant davantage gloire au Créateur que s'il n'existait qu'une seule espèce vivante au monde.

On peut bien entendu s'étonner de l'hypothèse selon laquelle « l'ordre universel se réalise par évolution » car en réalité, l'évolution ne semble justement pas clairement manifester un ordre universel mais plutôt un désordre permanent, approchant parfois des états d'équilibre, mais constamment menacé par la génération d'espèces nouvelles, notamment dans le monde microscopique. Les espèces apparemment les plus adaptées ne cessent pas d'être menacées par divers prédateurs ou micro-organismes qui peuvent ainsi brutalement mettre fin à la patiente œuvre de complexification du vivant. Ce principe n'épargne même pas l'espèce humaine ou du moins l'une des espèces humaines de l'histoire, à savoir l'espèce de Néandertal qui a été contemporaine d'*Homo Sapiens*. L'homme de Néandertal a en effet présenté les caractéristiques de ce qu'il est convenu de désigner bel et bien comme une humanité : technologie élémentaire (outil biface), hommage rendu aux défunts, symbolisation, etc. Or la génétique nous révèle aujourd'hui que l'on ne peut assurer que l'homme moderne en descende en ligne directe : cette « autre humanité » s'est totalement éteinte. Cet exemple nous montre la difficulté de dire que l'homme est le but de l'évolution[514].

L'évolution ne poursuit pas non plus comme but de réaliser « l'ordre universel » à la manière d'un architecte, capitalisant patiemment les étapes successives de complexification du vivant afin que s'exprime « l'appétit de la matière ». Certes, l'élémentaire permet le complexe, mais rien n'est acquis par

[513] Emile BAILLEUX, *op. cit.*, p. 603.

[514] Sur cette question, voir les actes de la session de l'Académie Pontificale des Sciences, en particulier : Jean-Michel MALDAME, « The Place of Man in Nature », dans *Scientific Legacy of the 20th Century*, Proceedings of the plenary session, Oct. 28 – Nov. 1, 2010, Vatican City, 2011.

avance et l'histoire du vivant n'est à l'abri d'aucune extinction massive, d'aucun recul majeur du processus de complexification. Demain sera peut-être un retour au stade des bactéries.

Mais si la notion d'ordre universel doit être repensée, comment peut-on encore donner un sens au monde, une réalité à l'idée de projet de Dieu sur sa Création, et en définitive à toute théologie de la Création ? Il ne s'agit pas ici d'apporter une réponse définitive à cette question, mais simplement d'évaluer comment le thomisme se rend accueillant à cette perspective contemporaine. Il nous semble que le véritable problème posé par le système thomiste vis-à-vis de la notion d'ordre universel est que cet ordre paraît se déployer à travers le foisonnement de la nature. Mettons de côté le fait que pour saint Thomas il n'était sans doute pas question que la nature continuât d'advenir elle-même à cet ordre et faisons crédit à E. Bailleux et M. J. Nicolas du fait que le thomisme est disponible à une vision évolutionniste du monde, car il permet toujours aux créatures de participer à l'agir divin, y compris lorsque cet agir se traduirait pas l'apparition de nouvelles espèces. Le problème principal demeure : l'ordre universel reste une donnée *préalable* à l'histoire du monde. Une donnée qui se révèlerait certes progressivement au fil des millénaires, avec peut-être même des reculs et des incidents de parcours. Le thomisme semble en effet capable d'accueillir cela. Le point fondamental concerne le caractère préalable de l'ordre universel. Pour saint Thomas, tout est déjà donné au commencement et l'histoire du monde n'est pas, par elle-même, constitutive de sens. Elle est, au mieux, espace de dévoilement, interlude entre le don originel et l'accomplissement parfait de ce don[515].

La notion de participation dans la théologie thomiste est donc le lieu où peut se déployer l'idée d'évolution dans la mesure où l'être participé peut, à travers l'évolution, rejoindre l'Etre de manière plus complète et plus vraie. Cependant, cette participation reste unilatérale et, par elle-même, non contributive à la valeur de l'histoire ou de l'existence. Même valorisée par rapport à l'essence, l'existence n'ajoute rien à la plénitude absolue de l'Acte Pur. La critique faite au

[515] Le débat sur la participation est en effet au cœur des débats entre disciples de saint Thomas au 20ème siècle. C'est une des racines des difficultés du Saulchoir vis-à-vis des autorités romaines. Cf. Louis-Bertrand GEIGER, *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1942 ; Cornelio FABRO, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Nauwelaerts, 1961.

thomisme par Teilhard touche juste : « Dans la métaphysique de l'*Esse*, l'Acte pur, une fois posé, épuise tout ce qu'il y a d'absolu et de nécessaire dans l'Être ; et plus rien ne justifie, quoi qu'on fasse, l'existence de l'Être participé »[516]. En ce sens, la notion d'accomplissement de l'histoire se cherche une raison d'être dans une appropriation de la métaphysique thomiste.

1.6 Causalité ou accomplissement ?

« L'effet n'est pas plus puissant que sa cause »[517] et c'est pourquoi il n'y a que Dieu qui puisse être nommé Créateur, qui puisse faire advenir du nouveau. L'homme – tout comme la nature – ne faisant que participer indirectement à l'œuvre du Créateur. D'une manière plus précise, saint Thomas explique que « dans la nature, les qualités actives agissent en vertu des formes substantielles. Et c'est la raison pour laquelle l'agent naturel produit un être qui lui ressemble non seulement selon la qualité, mais selon l'espèce ». Même en prolongeant le thomisme par une « énergie naturelle d'évolution »[518], comme le plaide E. Bailleux, on ne résoudra pas la question de l'essence du monde qui est à chercher à l'origine de ce qui est, selon saint Thomas, et non au terme de l'histoire. Le Dieu de saint Thomas est un Dieu ontologique avant d'être un Dieu eschatologique et le thomisme fonctionne bien mieux dans une vision statique d'un cosmos ordonné par avance que dans une vision évolutive d'un monde dont l'ordre se révèle en même temps qu'il s'élabore. Au fond, la difficulté fondamentale du thomisme par rapport à la vision évolutive du monde tient en son optimisme dans le donné primordial d'un ordre universel. Si l'on admet volontiers, avec E. Bailleux, que « le thomisme voit dans l'acte d'exister une perfection supérieure à l'essence », on doit aussi reconnaître que le thomisme positionne l'essence de l'être dans une antériorité causale absolue par rapport à son existence. L'existence, pour autant qu'elle puisse accomplir l'essence, ne fait au mieux que la porter à sa perfection mais n'affecte en rien sa nature fondamentale. Ce que nous sommes au plus profond de nous-mêmes n'est fondamentalement pas modifié par l'histoire de nos

[516] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Christianisme et Evolution »[1945], *Œuvres*, tome 10, Paris, ed. Seuil, 1969, p. 208.

[517] Saint THOMAS, *Somme Théologique*, I, q. 45, a. 8, obj. 2, Paris, ed. Cerf, 1984, p. 483.

[518] Emile BAILLEUX, *op. cit.*, p. 601.

vies. Notre unique espoir est de parvenir à ressembler au projet que Dieu a formé pour nous et non de participer à devenir ce que nous sommes appelés à être. Dans le thomisme, l'essence des créatures n'est donc pas à chercher au terme de l'histoire, mais à son commencement, elle est à scruter du côté de l'origine et non de la fin des temps, laquelle ne peut se comprendre au mieux que comme un retour vers le donné originel.

Lorsque Jacques Arnould parle de « mirage de la doctrine néo-scolastique des causes », il prend ses distances par rapport à l'enthousiasme d'un Marie-Joseph Nicolas qui ne nous paraît pas prendre pleinement la mesure de ce qu'indique l'idée d'un monde en évolution quand il écrit : « Si le monde est tout entier suspendu à une Cause créatrice qui ne peut être que Suprême Conscience et Sagesse, et même si son cours peut parfois paraître aveugle, il a nécessairement un sens et une finalité (…) Là même où n'apparaîtrait aucune intention, il faudrait donc en postuler une si Dieu est au cœur de toutes les causes, et c'est par la foi et l'espérance, souvent dans le plus complète obscurité, que l'on communiera au sens divin des choses »[519]. On appréciera au passage à quel point la notion de causalité est au cœur de la métaphysique thomiste et avec quelle force ce rapport de causalité est invoqué pour rendre compte de la relation entre Dieu et le monde. Mais cette causalité, à laquelle les créatures sont mystérieusement associées, est toujours pensée comme une antériorité. Elle semble définir Dieu comme le Dieu des causes et non le Dieu des accomplissements, le Dieu du déterminisme et non le Dieu inattendu, le Dieu des origines et non le Dieu qui attend le monde en son achèvement. M.-J. Nicolas semble affirmer ici que ce que le monde nous révèle de souffrances absurdes, de piétinements injustes, de retours en arrière, est investi aussi d'une cause mystérieuse et vénérable, puisque Dieu est au centre de tous ces échecs apparents de l'histoire. Bref, le livre de la nature n'est plus le lieu où se révèle le Dieu véritable. Il n'est qu'un poème ambigu où notre foi et notre espérance sont mises à l'épreuve et où notre raison doit nécessairement postuler une cause et une finalité.

Au total, ni E. Bailleux, ni M.-J. Nicolas ne font vraiment droit aux informations scientifiques de leur temps, ou du moins ils ne prennent pas la

[519] Marie-Joseph NICOLAS, *Evolution et Christianisme, De Teilhard de Chardin à saint Thomas d'Aquin*, Paris, Fayard, 1973, p. 61.

mesure de l'ensemble des données contemporaines sur la théorie de l'évolution. Ils évitent d'envisager résolument le caractère contingent et « aveugle » de la création sur le plan théologique. L'ordre universel est sauf et seule une extension de la participation à l'agir humain et à la causalité divine est envisagée. Or, comme le constate Jacques Arnould, le monde « n'offre plus une réponse ou simplement un réconfort à l'homme qui s'interroge (…) le monde n'est plus évident, logique, construit sur et par des causes déterminées qui mènent à la cause originelle »[520]. Voilà bien le problème théologique posé par l'évolution du monde. Et ce problème n'est pas à considérer comme une menace ou une fissure dans l'édifice de la foi mais bien comme un défi stimulant pour rendre compte de l'espérance chrétienne.

2. La théologie évolutionniste de Teilhard de Chardin

Formé dans sa jeunesse à l'école de la métaphysique scolastique dans la tradition jésuite, Teilhard de Chardin a cherché, en scientifique attentif aux données des sciences de la nature, à construire et à promouvoir une vision théologique compatible avec la vision du monde physique et son caractère évolutif. La liberté de ton de Teilhard et son style visionnaire lui ont valu bien des ennuis de son vivant. Cependant, dans le champ de la théologie naturelle anglo-saxonne, les auteurs contemporains y trouvent – notamment aujourd'hui en Amérique du Nord – une inépuisable source d'inspiration, en dépit de la difficulté considérable de le traduire, et de l'absence d'une théologie systématique jamais écrite malgré une production littéraire abondante. Au même titre que Tillich dont il était contemporain, Teilhard a fortement influencé le monde des théologiens nord-américains et il devient, pour la théologie naturelle contemporaine, une référence, voire une clé de lecture incontournable. Avant d'aborder la dimension proprement christologique de sa vision, nous examinerons les fondements de sa théologie naturelle en montrant comment il a su, à travers une interprétation personnelle du darwinisme, supplanter la théologie naturelle classique de William Paley fondée sur un monde statique. Nous suivons en cela la thèse du jeune théologien

[520] Jacques ARNOULD, *La Théologie après Darwin : éléments pour une théologie de la Création dans une perspective évolutionniste*, Paris, Cerf, 1998, p. 144.

britannique David Grumett de l'université d'Exeter, qui relève, dans des travaux récents[521], combien la théologie visionnaire de Teilhard a remarquablement intégré la notion d'un monde en évolution grâce notamment à une appréciation nuancée du transformisme.

2.1 Lamarck et Darwin

A l'époque où il enseignait la géologie et la paléontologie à l'Institut Catholique de Paris, Teilhard lançait cet avertissement : « Beaucoup trop d'évolutionnistes ont, en fait, commis la grave erreur de prendre leur explication scientifique de la vie pour une solution métaphysique du monde (…) Les zoologistes se sont imaginés qu'ils ont rendu la cause première inutile parce qu'ils étaient en train de découvrir un peu plus clairement la structure générale de son œuvre ». Teilhard était soucieux de redonner à la théorie de l'évolution une dimension plus optimiste et surtout plus chargée de sens, dimension sans laquelle, au nom de la sélection naturelle, on pourrait justifier la primauté de la force sur le droit et la lutte égoïste pour la vie. En effet, la pensée de Teilhard sur la théorie de l'évolution, comme le souligne Noel Roberts[522], est davantage marquée par le lamarckisme que par le darwinisme[523]. A ses yeux, le primat accordé à la sélection naturelle faisait perdre à la notion d'évolution sa dynamique interne en récusant toute téléologie. C'est à cette perte de sens qu'entendait réagir Teilhard en réhabilitant, du moins partiellement, l'intuition de Lamarck, elle-même adossée à la physique d'Aristote et à la notion de cause finale. Teilhard put ainsi combiner les théories de Darwin et de Lamarck, ou du moins nuancer, voire corriger, à l'aide de la vision téléologique de Lamarck, la théorie darwinienne de l'évolution qu'il ne contestait pas sur le plan scientifique. Teilhard n'acceptait pas que le monde

[521] David GRUMETT, « Teilhard de Chardin's Evolutionary Natural Theology », *Zygon*, vol. 42, n°2, juin 2007, p. 519-534; voir également : David GRUMETT, *Teilhard de Chardin: Theology, Humanity and Cosmos*, ed. Peeters, Louvain, 2005.

[522] Noel Keith ROBERTS, *From Pitdown Man to Point Omega : The Evolutionary Theory of Teilhard de Chardin*, ed. Peter Lang, New York, 2000, p. 115-118.

[523] Comme la plupart des scientifiques français de son temps, Teilhard était dans une perspective lamarckienne ; il ne reprenait pas à son compte tous les éléments du darwinisme. Il se montrait même soucieux de se démarquer de ce courant et a combattu la lecture matérialiste de Ernst Haeckel.

biologique puisse s'expliquer entièrement par le processus aveugle et aléatoire de la sélection naturelle et des changements de l'environnement. La tentative teilhardienne de redonner une tonalité transformiste à la théorie darwinienne de l'évolution apparaît, un demi-siècle plus tard, comme d'une étonnante actualité si l'on songe aux débats qui agitent aujourd'hui le monde occidental autour des questions liées à l'*Intelligent Design* et au créationnisme[524].

Pour Teilhard, l'évolution des espèces vers l'homme s'explique non pas par le hasard, mais par la combinaison de deux facteurs : d'abord, l'influence des causes *extérieures* liées à l'environnement, causes qui s'expriment à travers la sélection naturelle ; ensuite, l'influence des causes *intérieures* liées à la tendance naturelle des êtres vivants de croître vers davantage de complexité. Cet entrelacs du « dedans » et du « dehors » permet de réconcilier la théorie darwinienne avec la conviction que l'évolution est porteuse de sens et qu'elle véhicule une intention « convergente »[525].

2.2 Un Dieu de l'évolution ?

Si le monde créé est animé d'un mouvement convergent, vers quoi ou vers qui converge-t-il ? Le Dieu créateur du théisme classique se donne-t-il à contempler sous un jour nouveau lorsque l'on prend en compte cette interprétation du monde en évolution ? Teilhard ne sépare jamais la complexification progressive du monde de son caractère convergent. C'est en se complexifiant que le monde se centre sur lui-même. Cette cohérence profonde entre complexification et convergence est soulignée par le théologien américain John Haught qui interprète ce mouvement de convergence de l'évolution au niveau de la planète[526]. L'humanité, désormais connectée, mise en réseau, a développé, en se complexifiant, une noosphère de plus en plus unifiée et inter-communicante –

[524] Ainsi, *Back to Darwin, A Richer Account of Evolution*, sous la direction de John B. COBB Jr., Ed. Eerdmans, Michigan, 2008.

[525] Voir Michel MORANGE, *La Vie, l'évolution et l'histoire*, Paris, Odile Jacob, 2011. Cet ouvrage situe les relations entre biologie et théorie de l'évolution.

[526] John F. HAUGHT, « In Search of a God for Evolution : Paul Tillich and Pierre Teilhard de Chardin », *Zygon*, vol. 37, n°3, September 2002, p. 541.

en un sens, de plus en plus convergente – donnant ainsi raison, a posteriori, à la vision teilhardienne d'un monde soumis à la loi de « complexité-conscience ».

Ayant ainsi décrit le double mouvement de complexification et de convergence du monde en évolution, Teilhard recherche le visage d'un Dieu qui se situe non pas en dehors de ce mouvement, tel le pivot autour duquel la création s'agiterait, mais au point de convergence de cette évolution, *en avant* et au terme de l'histoire du monde. Ce Dieu de l'évolution apparaîtrait alors non comme un gouverneur immobile et le seul élément statique d'un monde condamné au changement, mais comme le « premier moteur » situé en tête du mouvement et vers qui tout se rassemble. Dès lors, la figure du Christ sera fortement dépendante de la conception d'un Dieu qui attire à lui la création en évolution. La dimension cosmique du Christ s'impose alors comme une nécessité, de sorte que l'on ne saurait « se contenter d'une explication médiocre, une perspective limitée qui représenterait le Christ comme un accident de l'histoire, l'isolant dans le Cosmos ». Le rôle moteur du Christ dans l'histoire du monde est tellement central dans la théologie de Teilhard qu'il en constitue la « clé de voûte », tant sur le plan temporel que spatial[527]. Cet élargissement de perspective fait dire à David Grumett, interprétant la pensée de Teilhard :

> « La venue du Christ dans le monde des humains ne s'achève pas dans la naissance de Jésus en Palestine. Au contraire, cet événement historique particulier inaugure l'entrée de la totalité de l'ordre créé dans le Christ. L'Incarnation, loin d'être confinée à un événement singulier à un instant particulier de l'histoire, est un

[527] Ainsi, dans *Science et Christ*, Teilhard résume poétiquement cette christologie récapitulatrice de l'histoire du monde en glosant plusieurs passages bibliques (Ap 22,13 ; Col 1, 17 ; Jn 8,12 ; Rm 8,22) : « Le Christ n'est pas un accessoire surajouté au Monde, un ornement, un roi comme nous en faisons, un propriétaire… Il est l'alpha et l'oméga, le principe et la fin, la pierre du fondement et la clef de la voûte, la Plénitude et le Plénifiant. Il est celui qui consomme et celui qui donne à tout sa consistance. Vers lui et par lui, Vie et Lumière intérieures du Monde, se fait, dans la plainte et dans l'effort, l'universelle convergence de tout l'esprit créé. Il est le Centre unique, précieux et consistant, qui étincelle au sommet à venir du Monde, à l'opposé des régions obscures, éternellement décroissantes, où s'aventure notre Science quand elle descend la route de la Matière et du Passé ». Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Science et Christ* [1921], Œuvres, vol. 9, ed. du Seuil, 1965, p. 60-61.

mouvement en cours qui transforme le monde et crée la réalité historique dans laquelle entre le monde »[528].

Au fond, la consommation totale du monde dans le Christ est un mouvement associé à l'acte créateur et indissociable de lui. Il y a, chez Teilhard, une forte corrélation entre l'activité créatrice de Dieu et le mystère de l'Incarnation. Le Dieu créateur n'est plus posé en vis-à-vis du Dieu de Jésus-Christ, ce dernier venant réparer les dégâts causés par l'homme sur la nature. Il est pensé dans une unité théologique profonde, rapprochant Création, Incarnation et Rédemption comme trois aspects du même mystère de la relation de Dieu au monde ou comme « les trois faces complémentaires d'un seul et même processus »[529]. Nous reviendrons plus en détail sur cet aspect trinitaire dans la partie consacrée à la christologie de Teilhard (voir plus loin § 3).

2.3 Le futur de l'évolution

On pense souvent que Teilhard, dans l'optimisme béat dont il aurait été victime, enfermait l'idée de progrès dans une vision strictement linéaire du temps qui associerait automatiquement le futur à un état enviable par rapport au présent. Comme scientifique bien sûr mais aussi comme théologien, il n'échappait pourtant pas à Teilhard que la course du monde ne décrit pas une courbe en croissance permanente. L'humanité même, telle qu'elle se donne à voir du point de vue biologique, n'est qu'un état provisoire et éphémère du vivant à l'échelle cosmologique. Teilhard savait bien que la « convergence de la création » n'impliquait pas nécessairement un progrès permanent de l'espèce humaine et sa survie perpétuelle dans la mesure où « l'homme s'aperçoit maintenant, écrit-il en 1952 dans *La Fin de l'Espèce*, que les germes de sa disparition sont au fond de lui-même. - Inséparablement mêlée à notre chair et à notre sang, *la Fin de l'Espèce* »[530].

---

[528] David GRUMETT, « Teilhard de Chardin's Evolutionary Natural Theology », *Zygon*, vol. 42, n°2, juin 2007, p. 527.

[529] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Réflexions sur le Péché Originel » [1947], dans *Œuvres*, vol. 10, *Comment Je Crois*, ed. du Seuil, 1969, p. 229.

[530] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « La Fin de l'Espèce » [1952], dans *Œuvres*, vol. 5, *L'Avenir de l'Homme*, ed. du Seuil, 1959, p. 391.

Sur le plan biologique donc, l'espèce humaine reste marquée par une échelle de temps commune aux autres espèces du règne animal. Son avenir collectif, en tant que groupe d'êtres vivants, n'est donc pas garanti.

De plus, Teilhard dénonce l'idée communément partagée à son époque, que l'homme serait « parvenu à un aujourd'hui à un état définitif et suprême d'humanité qu'il ne saurait dépasser ». Or, selon Teilhard, « rien ne prouve que l'homme soit encore arrivé au bout de lui-même ». En contemplant ainsi sa finitude et sa fragilité, l'espèce humaine, comme entité collective – et non plus comme agrégat d'individus – doit également contempler la possibilité de sa fin brutale ou d'un déclin. Profondément marqué par la mise au point de la bombe atomique[531] qui rend envisageable la destruction massive de l'humanité mais aussi conscient que les conditions de la vie sur Terre sont, de fait, limitées dans le temps par la mort thermodynamique du Soleil, Teilhard a conscience que les jours de l'espèce humaine sont comptés, même si l'échéance fatale se compte peut-être en millions d'années. L'idée même d'un futur incertain de l'humanité suggère à Teilhard une échappatoire « spiritualiste » : l'espèce humaine, peu à peu détachée de ses déterminations corporelles et matérielles, serait unie à l'Omega dans un mouvement d'élévation spirituelle associant l'ensemble de la création[532].

Une fois encore, nous constatons que le rôle cosmique du Christ est central dans la théologie teilhardienne de l'avenir du monde. Le « Dieu de l'évolution » tel qu'il est invoqué par Teilhard est perçu comme le motif et l'achèvement de l'univers. Mais ce motif et cet achèvement ne sont jamais ni dissociés l'un de l'autre, ni pensés en termes métaphysiques seulement. Le Christ Omega attire tout à lui depuis la Création du monde, à travers l'Incarnation et la Croix et il attire encore tout à lui depuis la fin « convergente » de l'univers où il ne cesse de se tenir. Reprenant l'évangile de Jean, Teilhard centre ainsi son approche sur la parole du Christ : « élevé de terre, j'attirerai tout à moi » (Jn 12, 32)[533].

---

[531] Voir Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Quelques Réflexions sur le Retentissement Spirituel de la Bombe Atomique » [1946], dans *Œuvres*, vol. 5, *L'Avenir de l'Homme*, ed. du Seuil, 1959, p. 179-187.

[532] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Vie et Planètes » [1946], dans *Œuvres*, vol. 5, *L'Avenir de l'Homme*, ed. du Seuil, 1959, p. 155-156.

[533] Teilhard cite habituellement les textes du Nouveau Testament en latin. Il lit dans la Vulgate : *omnia*. Le neutre permet de ne pas entendre seulement « tous les hommes » selon la traduction

2.4 Enfermements métaphysiques

Teilhard semblait donc bien à l'étroit dans les catégories de la métaphysique scolastique, ayant baigné, comme scientifique d'abord, dans une vision contemporaine du monde bien différente de celle qui inspira la théologie scolastique. Bien que Teilhard se défende de n'être pas compréhensible en dehors d'un renouveau profond de la métaphysique[534], son œuvre appelle, selon le P. Daniélou, des élargissements, pour ne pas dire des adaptations des catégories philosophiques classiques[535]. Il est important de comprendre que cet appel à des options métaphysiques ne constitue pas un à-côté vis-à-vis de la christologie cosmique comme si cette dernière pouvait s'accommoder du cadre classique d'un monde fixiste. Ainsi, les présupposés métaphysiques de la théologie naturelle, qui accordent à la nature une épaisseur philosophique véritable, conduisent Teilhard à reprendre les catégories de la métaphysique classique et à appeler à leur renouveau. Sa vision du monde en évolution, un monde qui croît en permanence de l'inanimé vers la pensée, suscite une vision théologique nouvelle dans laquelle Dieu ne se contente pas d'être l'*ipsum esse* de la définition thomiste mais est plus fondamentalement encore *intelligere* ou, selon des termes plus teilhardiens, Pensée Divine, Esprit, Conscience, Eveil (*awareness*). La définition même de Dieu contient fondamentalement, dans le discours théologique de Teilhard, un mouvement, un devenir, une dynamique qui attire toute chose. Ce Point Omega apparaît comme « un pôle ultime et self-subsistant de conscience »[536], de sorte qu'il inscrit dans la nature même des choses de se diriger, de s'élever vers la conscience et finalement vers le pôle ultime de toute conscience, le Point Omega.

Cette affirmation typiquement teilhardienne constitue un parti pris théologique à la fois différent et à la fois concordant avec la vision tillichienne.

---

habituelle (TOB et Bible de Jérusalem) mais « toutes choses », ce qui fonde, dans les paroles de Jésus lui-même, la dimension cosmique de son propos.

534 Voir l'introduction de N.M. WIELDERS à P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'Energie Humaine*, *Œuvres*, vol. 6, Ed. Seuil, Paris, p. 14-15.

535 Jean DANIELOU, « Signification de Teilhard de Chardin », *Etudes*, vol. 312, 1962, p. 147.

536 Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Comment Je Vois » [1948], dans *Œuvres*, vol.11, *Les Directions de l'Avenir*, Ed. du Seuil, Paris, 1973, p. 200.

Différent dans la mesure où chez Tillich, la dialectique dramatique de l'être et du non-être n'est porteuse, par elle-même, d'aucune garantie d'avènement de l'Etre Nouveau. L'accomplissement de toute chose ne pouvant se réaliser que dans une perspective de rupture avec le cours de l'histoire, marquée par l'oscillation permanente entre être et non être, aliénation et plénitude de vie. Concordant, parce que chez Tillich comme chez Teilhard, la différence entre l'être accompli et l'Etre Nouveau n'est pas pensée comme une différence ontologique. Ce que porte l'Etre Nouveau de Tillich est précisément ce que tout être réclame par son existence : la réconciliation entre son existence et son essence. Sans doute, cette tension portée par tout être est-elle pensée de manière plus dramatique chez Tillich tandis qu'elle est décrite comme motivant le cours même de l'histoire du monde chez Teilhard. Cependant, il n'y a ni chez Teilhard, ni chez Tillich, de pessimisme excessif envers la création. Le Dieu des chrétiens accomplit le créé et s'identifie à ce créé, non en le détruisant, mais en le transfigurant et en le menant à réaliser pleinement toutes les richesses dont il est porteur.

2.5 Critique de la métaphysique de l'*esse*

Pour Teilhard, la philosophie scolastique pose l'Etre de manière « exhaustive » et immédiate « à l'origine ontologique de toutes choses ». Le monde « n'apparaît à son tour qu'à titre de supplément ou surcroît entièrement gracieux : les invités au festin divin »[537]. La relation entre Dieu et les créatures situent alors ces dernières dans l'impossibilité d'ajouter quoi que ce soit à la plénitude de l'Etre. Selon Teilhard, « cette thèse d'une complète gratuité de la Création demeurait inoffensive dans le cadre thomiste d'un univers statique où la créature n'avait rien d'autre à faire que de s'accepter et de se sauver elle-même »[538]. En revanche, dans un monde en évolution – et compte tenu du coût exorbitant de cette évolution – « l'"être participé" que nous sommes chacun commence à se demander si la condition radicalement contingente à laquelle les théologiens le réduisent justifie vraiment la peine qu'il lui faut prendre pour évoluer ». L'inutilité du « serviteur

[537] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Contingence de l'univers et goût humain de survivre » [1953], dans *Œuvres*, vol.10, *Comment Je Crois*, Ed. du Seuil, Paris, 1969, p. 268.

[538] *Ibid*., p. 269.

inutile » peut encore se comprendre et s'accepter dans un monde statique où les choses sont à leur place, où il faut simplement apprendre à se sauver en se tournant individuellement vers la plénitude de l'Etre. En revanche, dans un monde qui évolue, l'humanité ne perd-t-elle pas de vue tout intérêt à agir collectivement pour changer le monde ? « Comment l'Homme ne serait-il pas dégoûté d'agir par la révélation qui lui est soi-disant faite de sa radicale inutilité ? ». Non seulement la contribution de nos vies importe peu pour un monde voué au changement, mais en plus, elle n'apporte rien à celui qui est déjà l'Être d'une manière totale: « Que nous importe d'être "béatifiés'' si nous n'ajoutons en fin de compte rien "d'absolu'', par nos vies, à la Totalité de l'Être ? »[539] écrit Teilhard. La question pouvait déjà se poser dans une conception statique du monde. Elle devient insupportable dans la perspective d'un monde aux prises avec les douleurs de l'évolution au point que l'on peut se demander, avec Teilhard, comment « un Dieu a pu s'engager dans un tel déchaînement de souffrances et d'aventures »[540].

L'idée scolastique selon laquelle les créatures ne sauraient ajouter quoi que ce soit à la perfection divine est partagée par saint Thomas et saint Bonaventure. Dans la *Somme contre les Gentils*, saint Thomas affirme que la bonté divine « ne dépend pas de la perfection de l'univers et elle n'en reçoit aucun accroissement »[541]. De même, dans *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, saint Bonaventure, reprenant Aristote, souligne que celui qui est acte pur « ne peut rien acquérir de nouveau ni ne peut rien perdre de ce qu'il a déjà, il ne peut donc pas changer ». Dans la mesure où l'accent est mis ici sur la primauté de l'être par rapport au devenir ou à l'union, l'immutabilité divine constitue un attribut légitime. La vision aristotélicienne du Moteur Immobile instaure une distinction radicale entre la stable et rassurante immobilité fondatrice de Dieu et le changement perpétuel et contingent auquel sont soumises les créatures. L'élément dynamique, s'il n'est pas évacué de l'être de Dieu – puisqu'il reste l'acte pur – est soustrait à toute temporalité possible puisqu'est supprimée la distance qui existait entre la potentialité et l'effectuation de l'acte. Etre acte pur interdit toute

[539] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Christianisme et Evolution » [1945], dans *Œuvres*, vol.10, *Comment Je Crois*, Ed. du Seuil, Paris, 1969, p. 207.

[540] *Ibid*. p. 207

[541] Saint THOMAS, *Somme contre les Gentils*, I, 86.

dépendance, tout appel en soi, tout écart entre l'état présent et un état ultérieur. Le Dieu de l'*actus purus* ne ressent aucun manque du monde ni de l'humanité. Il aime, mais son amour n'exprime ni manque, ni faim de l'autre.

Face à ce carcan métaphysique dans lequel Teilhard peine à déployer sa pensée, une tentative est faite, à distance des développements rigoureux de la philosophie, pour s'écarter de la métaphysique de l'*esse*. Car c'est au niveau même de la métaphysique que Teilhard situe avec justesse la clé d'une théologie de l'évolution.

3. De la métaphysique de l'*esse* à la métaphysique de l'*unire*

L'importance du devenir et de la nouveauté dans la conception évolutionniste de la nature a conduit Teilhard à une rénovation des principes métaphysiques de la théologie traditionnelle. En proposant de substituer une métaphysique de l'*esse* à une métaphysique de l'*unire,* Teilhard a ouvert la voie à la rénovation du discours métaphysique de la théologie naturelle contemporaine[542].

3.1 L'acte de créer affecte Dieu

Dans la vision teilhardienne, le rôle de la conscience et de l'éveil est fondamental. C'est comme centre suprême de conscience que Dieu se définit et c'est presque comme psychogenèse qu'il faut définir l'ontogenèse de Teilhard. Pour Carol Vale, « l'énergie psychique divine est primordiale dans le cosmos et l'énergie psychique humaine en est le plus grand témoignage en tant que réalité première »[543]. L'émergence de l'être n'est pas autre chose que l'éveil de la conscience. Alors que la métaphysique traditionnelle situe l'émergence de la

[542] Des théologiens contemporains comme John Haught ou Ted Peters s'inspireront de la critique teilhardienne de la métaphysique de l'*esse* et proposeront pour leur part une métaphysique du futur que nous examinerons dans la dernière partie de ce travail (chap. 10).

[543] Carol Jean VALE, "Teilhard de Chardin: Ontogenesis vs. Ontology", *Theological Studies*, vol. 53, 1992, p. 313-337, ici p. 315.

conscience en aval de celle de l'être, il semble que chez Teilhard, la primauté de l'être s'efface derrière celle de l'éveil, ou plus exactement de ce que Teilhard appelle l'union. La métaphysique teilhardienne repose en effet sur le primat de l'*unire*, par opposition à la métaphysique classique qui s'élabore à partir de l'*esse* : être c'est être uni.

Chez Teilhard, la notion d'être ne peut pas être définie a priori, mais en relation avec ce qui est constitutif de sa réalité[544]. Ainsi, pour Carol Vale interprétant Teilhard, « de même que le mouvement constitue un corps en mouvement, de même l'union constitue la réalité d'un être »[545]. Ce qui, dans le Dieu du thomisme, est être-en-soi, *ipsum esse*, est pensé chez Teilhard comme second par rapport à une réalité constitutive plus fondamentale : celle de l'acte de s'unir soi-même. Avant d'être celui qui *est*, Dieu s'unit soi-même dans un acte qui implique aussitôt mouvement et action dynamique. D'où le programme teilhardien appelant à « substituer à une métaphysique de l'*Esse*, une métaphysique de l'*Unire* »[546]. Plutôt que de chercher à opposer une vision prétendument statique de la métaphysique traditionnelle à la métaphysique plus dynamique de l'*unire*, il est préférable, comme le fait Vale, de voir dans cette « substitution », le désir de fonder la nature de Dieu dans la notion d'acte pur, c'est-à-dire dans une perspective de l'acte qui ne s'épuise pas dans l'effectuation, mais qui continue de se maintenir en permanence en mouvement. Ainsi, comme le relève justement Vale, si Dieu est acte pur, « Dieu est toujours engagé dans l'acte de créer »[547]. Cet acte pur de Dieu est alors comme identifié à l'acte de son auto-unification. Dieu est alors conçu comme son propre acte d'unification. Il ne commence pas par être, mais son être est corrélatif de son acte d'unification. Reprenant l'idée tirée de la physique

[544] *Ibid*., p. 316.

[545] *Ibid*.

[546] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Contingence de l'Univers et Goût Humain de Survivre » [1953], dans *Œuvres*, vol.10, *Comment Je Crois*, Ed. du Seuil, Paris, 1969, p. 271. En note 1 de cette même page, Teilhard propose un principe tiré de la physique qui illustre bien sa pensée, le principe selon lequel « l'accélération crée la masse », c'est-à-dire le principe selon lequel le mouvement précède le mobile et non l'inverse ! En toute rigueur, on pourrait objecter que ce primat du mouvement sur la masse est tout arbitraire puisque l'équivalence entre masse et accélération est commutative.

[547] Carol Jean VALE, "Teilhard de Chardin: Ontogenesis vs. Ontology", *Theological Studies*, vol. 53, 1992, p. 317.

contemporaine que le mouvement n'est pas indépendant de l'objet en mouvement, Teilhard parle de « co-engendrement » de l'objet mouvant par son mouvement[548]. Pour Dieu, cette métaphysique se décline en une profonde et très fondamentale interaction entre dynamique créatrice et essence divine. L'être de Dieu s'effectue ainsi dans l'acte de créer, contrairement à la vision thomiste traditionnelle qui sépare nettement l'acte créateur de l'être divin. La préférence de Teilhard envers une métaphysique de l'*unire* provient sans doute du fait que dans le schéma traditionnel de l'*esse*, l'émergence des créatures ne constitue pas un événement pour Dieu lui-même : l'acte de créer ne change pas Dieu dans la théologie traditionnelle. Les créatures apparaissent comme quelque peu superflues à la plénitude divine. Pour Teilhard au contraire, le monde importe à Dieu en raison du fait que le monde *accomplit* la gloire de Dieu en même temps que le monde s'accomplit en Dieu. Cette intuition est très proche, toutes proportions gardées, de la métaphysique de Whitehead qui décrit la relation de Dieu au monde dans les termes proches de ceux d'une relation d'équivalence. Cette métaphysique de l'union ne se limite pas à un discours dont la fonction serait l'*aggiornamento* de la théologie de la Création. Elle concerne également la manière dont Dieu se définit en lui-même et en particulier dans sa dimension trinitaire.

3.2 Unification et Trinité

Ce lien entre métaphysique de l'union et dimension trinitaire de Dieu est explicité chez Teilhard dans la seconde partie de « Comment Je Vois », intitulée « Métaphysique ». Dans ce passage, Teilhard applique le principe ontologique de l'union à Dieu lui-même pour lequel l'acte de s'unir fonde sa réalité trinitaire en « s'opposant trinitairement à lui-même »[549]. « Dans l'acte même par lequel sa réalité se pose, Dieu (…) se trinise » écrit Teilhard. C'est en vertu du primat de l'acte d'union sur l'être que celui qui s'identifie avec son acte d'auto-unification engendre en lui-même une « opposition ». Naturellement, cette « trinisation » ne constitue pas à proprement parler un événement en Dieu : il n'y eût jamais un moment où Dieu fût un avant d'être trois.

[548] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Comment Je Vois » [1948], dans *Œuvres*, vol.11, *Les Directions de l'Avenir*, Ed. du Seuil, Paris, 1973, p. 208.

[549] *Ibid*., p. 209.

De manière analogue, mais vers l'extérieur de soi à présent, Dieu crée à partir du « néant créable », c'est-à-dire d'un néant conçu sous la forme d'un possible. La nature trinitaire de Dieu et sa nature de Dieu-créateur ne constituent au fond qu'un seul et même mouvement contrairement à la vision traditionnelle d'un acte purement gratuit de la Trinité créatrice. Selon Teilhard, si Dieu n'était pas Trinité, « s'il ne s'opposait pas intérieurement à lui-même, nous ne concevrions pas qu'il pût subsister sur soi, indépendamment et sans la réaction de quelque Monde autour de lui ; et s'il n'était pas trine, encore, nous ne concevrions pas, non plus, qu'il pût créer (donc s'incarner), sans s'immerger totalement dans le monde qu'il suscite »[550]. On peut relever ici des échos de la théologie de saint Bonaventure qui réconcilie la théologie trinitaire avec l'acte Création-Incarnation et qui envisage la Trinité comme source féconde et but de la Création. Comme Bonaventure, Teilhard interprète théologiquement de façon parallèle la génération de la Trinité et la Création du monde. Il est de la nature même de Dieu de créer le monde, non comme un pur « caprice » divin, mais comme une conséquence de sa nature dynamique d'unification de soi-même et d'unification de l'autre. La fécondité inépuisable de Dieu se donne ainsi à contempler à la fois dans la génération éternelle de la Trinité et dans la Création du monde.

3.3 Autosuffisance de l'amour ?

Au-delà de la question de savoir s'il faut préférer une métaphysique de l'*esse* ou de l'*unire*, pour pouvoir mieux rendre compte théologiquement d'un monde en évolution, il nous semble que la question fondamentale soulevée par Teilhard et d'autres auteurs au sujet du motif de la Création est celle de l'amour. Ou bien l'amour peut se concevoir plutôt dans les termes d'un *état* plutôt que d'un acte : un état qui dispose l'être librement et par pure gratuité à la charité envers autrui, où l'amour, avant de se réaliser ou de se transmettre dans l'action, opère, à l'intérieur même de l'instant, comme une pure contemplation de la beauté. Ou bien l'amour doit s'entendre comme un acte qui présuppose un vide à combler, une kénose primordiale, appelant un déplacement, un passage, une Pâque. Ce passage en

[550] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Introduction à la Vie Chrétienne » [1944], dans *Œuvres*, vol.10, *Comment Je Crois*, Ed. du Seuil, Paris, 1969, p. 186.

tension vers une promesse exige un exil et renie en permanence à l'être son droit légitime à s'installer dans l'autosuffisance. Il y a dans cette alternative davantage qu'un parti pris philosophique à adopter. C'est le discours théologique le plus fondamental qui est ici en jeu dans la mesure où le Dieu des chrétiens se définit fondamentalement comme un Dieu d'amour. Ce que Teilhard semble contester à la théologie scolastique – du moins telle qu'il l'a reçue et comprise – c'est sa capacité à rendre intelligible un Dieu dont l'amour est envisagé comme unilatéral. Un amour qui semble déborder de la table du festin divin comme les miettes dont les petits chiens se nourrissent, mais qui ne permet aucun retour véritable. Et même si saint Thomas dit que la joie et le plaisir sont en Dieu, on ne voit pas comment cet amour peut être dit parfait si la perfection de l'amour consiste à se trouver incapable de recevoir vraiment la réponse de l'autre, de ne pas pouvoir être en prise à la réaction de l'être aimé. Pour Teilhard au contraire, la réponse de l'être aimé est non seulement importante pour celui qui aime, mais aussi « vitalement nécessaire ».

La perfection de l'amour ne consisterait donc pas, selon Teilhard, à élever l'amour à un niveau de total désintéressement mais au contraire à accepter d'aimer à un point d'abandon et de vulnérabilité qui évoque l'abaissement de la croix. La révélation de la Croix consiste précisément en cela que l'amour le plus parfait est don total et abandon de soi (Jn 15,13). Cette dimension christologique nous paraît constituer un critère normatif en faveur de la conception kénotique de l'amour, en ajoutant toutefois qu'une conception excessivement kénotique pourrait suggérer que l'amour le plus parfait passe par la mort de l'amant, ce qui aboutirait en définitive à la faillite de l'amour. Il serait plus juste, nous semble-t-il, de parler de conception *pascale* de l'amour pour souligner que, sans exiger par nature le supplice du refus, l'amour parfait suppose une Pâque, un passage, une authentique réceptivité pour celui qui aime comme pour celui qui est aimé. Or, chez saint Thomas comme chez saint Bonaventure, toute idée de besoin ou de soif est absente en Dieu. L'acte pur ne saurait acquérir quoi que ce soit de nouveau. L'amour divin pour sa création est ainsi asymétrique et correspond à l'image thomiste de la fontaine inépuisable. Cela ne signifie certes pas que la réponse humaine à l'amour de Dieu indiffère celui-ci mais qu'aucun élan d'amour exprimé par ses créatures ne

saurait ajouter à la perfection de celui qui est l'Être par excellence, à la fois source de tout être et de tout amour.

3.4 Primauté du devenir

Le déplacement opéré par Teilhard consiste donc à valoriser une conception dynamique de l'être dans laquelle l'accent est mis sur le devenir plutôt que sur la permanence de l'être. Le caractère asymétrique de l'amour divin apparaît comme une conséquence de la primauté de l'être sur le devenir, ou plutôt, comme le suggère C. Vale, de la primauté de l'ontologie par rapport à l'ontogenèse[551]. Or, la lecture d'un monde en évolution – et non plus d'un monde stable et ordonné – met en avant la notion de devenir, de processus et d'accomplissement. L'ontologie classique, en dépit de l'attention portée à la notion d'acte pur – notion éminemment dynamique –, réduit à zéro tout écart entre puissance et acte, ne laissant plus qu'un espace infiniment mince dans lequel disparaît tout processus. Le processus lui-même ne véhicule alors aucune valeur intrinsèque et l'achèvement du monde, mais aussi celui des êtres qui le constituent, s'imposent comme des éléments d'attente avant la vision béatifique du monde accompli : par lui-même, le processus par lequel la promesse s'accomplit n'effectue rien, il n'ajoute rien à la perfection de l'essence sous-jacente des choses.

A l'inverse, si l'ontogenèse est première, si l'émergence de l'être constitue par elle-même une valeur de référence sur le plan métaphysique, si le devenir – ou l'unification, selon l'expression de Teilhard – doit constituer l'élément central et normatif de toute métaphysique, alors l'histoire du monde en évolution devient par elle-même valeur de référence pour dire la perfection des choses. L'émergence supplante alors la permanence et l'accomplissement est par lui-même valorisé. Dire Dieu ne peut donc pas se limiter à dire un *esse*, mais exige la contemplation d'un dynamisme à la fois intérieur et extérieur. Ce mouvement intérieur ne peut pas se contenter d'être seulement interne à la Trinité. Le dynamisme intérieur de Dieu est de nature à dynamiser la création dans sa totalité, de sorte que l'accomplissement du monde devient, dans une certaine mesure, un

[551] Carol Jean VALE, « Teilhard de Chardin : Ontogenesis vs. Ontology », *Theological Studies*, vol. 53, 1992, pp. 331.

accomplissement pour Dieu lui-même, l'achèvement du tout par la totalisation et la récapitulation en Dieu, ce que Teilhard appelle la « plérômisation ». Qu'ils décident de se rendre, ou pas, à la noce, la décision des invités importe pour Dieu car la joie sera grande de voir un seul homme se convertir (Lc 15,7). De même, l'histoire du monde, en ses progrès comme en ses reculs, n'est pas sans intérêt pour Dieu dans la mesure où le dynamisme divin y est personnellement engagé : la plérômisation du monde et l'achèvement de tout en Dieu est aussi la plérômisation de Dieu[552].

3.5 De la théogenèse à l'ontogenèse

Selon Teilhard, l'émergence et la complexification du monde peuvent se décrire dans les catégories de l'*unire*. Mais à la différence d'une approche classique qui chercherait à établir une similitude entre une telle unification du monde et la vie de Dieu, Teilhard cherche à rassembler les deux à l'intérieur d'un processus commun. L'unification divine qui se donne à voir dans la « Trinitisation » de Dieu constitue précisément la première phase de ce qui se manifeste dans la création et non une simple image. Théogenèse et ontogenèse sont ainsi intimement liés : dans un premier temps – un temps avant le temps –, Dieu se donne dans sa structure trinitaire, ce qui constitue l'unification divine. Dans un second temps, il se rend présent à l'être participé à travers une unification évolutive du monde qui poursuit et renforce sa propre unification. L'acte créateur est précisément cela : le prolongement de l'unification immanente de Dieu, un processus par lequel Dieu accomplit un monde en s'accomplissant[553], s'accomplit en accomplissant le monde et, en définitive, achève de réconcilier en lui la complémentarité entre Dieu et le monde, une complémentarité que la métaphysique d'Aristote peine à rendre intelligible. L'achèvement de la création n'est pas concurrent de l'accomplissement de Dieu et de sa « plérômisation », il y contribue.

En s'efforçant de bien séparer Dieu et le monde, la métaphysique classique a négligé la possibilité d'une communauté de destin entre les deux termes la

[552] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Christianisme et Evolution » [1945], dans *Œuvres*, vol.10, *Comment Je Crois*, Ed. du Seuil, Paris, 1969, p. 209.

[553] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Le Cœur de la matière » [1950], dans *Œuvres*, vol.13, *Comment Je Crois*, Ed. du Seuil, Paris, 1976, p. 65-66.

relation. De même que la physique contemporaine redéfinit des concepts sous l'angle de la dualité : onde-particule, masse-énergie, etc., de même la relation entre Dieu et le monde doit-elle, d'après Teilhard, se redéfinir sous forme duale en incluant simultanément un terme absolu et un terme « participé »[554]. Il s'agit donc de maintenir la distinction de nature entre Dieu et le monde tout en reconnaissant leur rapport de complémentarité en ce qui concerne leur déploiement respectif dans l'histoire. Puisque l'avenir de Dieu et l'avenir du monde se confondent – tel est en effet le sens de l'accomplissement eschatologique de la création – le processus par lequel ils s'accomplissent exprime aussi leur complémentarité. Théogenèse et ontogenèse se complètent et s'éclairent mutuellement.

Quelle place attribuer alors au Christ dans cette nouvelle perspective ? Pour le comprendre, il faut s'efforcer de penser le tryptique Création-Incarnation-Rédemption comme une fresque cohérente, un mouvement unifié dont le pivot est précisément le Christ. Si la Création est l'unification du multiple, cette unification ne prend son sens que si elle aboutit ultimement à la personne même du Christ. Parce que le Christ est à la fois le motif et le but de la Création, créer c'est se référer à Celui par qui et pour qui tout a été créé (Col 1, 16). La Création ne saurait se comprendre sans faire référence au Christ. Comme le dit admirablement Christopher Mooney dans *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ* : « Le monde existe parce que Dieu a voulu le Christ »[555].

En outre, s'il est dans la nature même de Dieu de créer, et que le monde émerge à travers un processus évolutif – et non achevé en sortant des mains de Dieu – il est nécessaire que Dieu soit présent au processus d'émergence et d'achèvement du monde : son immanence s'impose comme une nécessité et non plus comme une circonstance, heureuse ou malheureuse. L'Incarnation découle, en quelque sorte, de la nécessité pour Dieu de faire partie du processus évolutif, afin que le monde puisse reconnaître en lui le but de son devenir[556]. Contrairement à une vision statique d'un monde créé achevé dès le commencement, la venue du Christ ne relève pas seulement d'une réparation ou d'un rachat, mais correspond à

[554] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Action et activation » [1945], dans *Œuvres*, vol.9, *Science et Christ*, Ed. du Seuil, Paris, 1965, p. 232-233.

[555] Christopher F. MOONEY, *Teilhard de Chardin and the mystery of Christ,* Londres, Collins, 1966.

[556] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Le Dieu de l'évolution » [1953], dans *Œuvres*, vol.10, *Comment je crois*, Ed. du Seuil, Paris, 1969, p. 288.

un dessein d'accomplissement du monde en Dieu. Incarnation et Rédemption poursuivent et parachèvent la création plutôt qu'elles ne la restaurent. Et ce parachèvement du monde, cette *creatio continua*, c'est dans le Christ qu'il se réalise et qu'il se manifeste.

4. L'eucharistisation du cosmos

Nous avons jusqu'à présent déjà beaucoup parlé de christologie chez Teilhard sans pour autant avoir abordé la notion de christologie cosmique à proprement parler. Teilhard propose de parler d'une « nature cosmique » du Christ. Ce curieux projet ne paraît pas souhaitable, car la nature humaine du Christ assume déjà cette dimension cosmique, à condition d'en faire apparaître tout l'intérêt pour la théologie. Nous examinons ici la manière dont Teilhard bâtit sa christologie à partir d'une démarche inspirée de la théologie naturelle et non à travers une christologie du Logos ou une histoire de Jésus.

4.1 Cosmogénèse et christogenèse chez Teilhard de Chardin

Teilhard de Chardin a été l'un des tout premiers théologiens chrétiens à méditer positivement sur les implications christologiques de l'évolution. Il ne s'est pas contenté de reformuler les énoncés traditionnels pour y incorporer les données des sciences de la nature. Il a voulu repenser profondément le kérygme chrétien en recherchant une cohérence entre le Livre révélé et le Livre de la nature. En ce sens, sa démarche rejoint celle de la théologie naturelle.

Dans *le Christique*, le Père Teilhard de Chardin résume l'argument fondamental qui le conduit à repenser la position du Christ par rapport à la Création :

> « Si le Monde était un cosmos statique, – ou encore s'il formait un système divergent -, seules, faisons bien attention, des relations de nature conceptuelles et juridiques pourraient être invoquées pour fonder la Primauté du Christ sur la Création (…) Mais si, par contre, et comme établi par les faits, l'Univers, notre

> Univers, forme bien une sorte de "vortex" biologique dynamiquement centré sur soi, alors comment ne pas voir qu'une position unique, singulière, se découvre au sommet temporo-spatial du système, où le Christ, sans déformation ni effort, devient littéralement, avec un réalisme inouï, le *Pantocrator* ? »[557].

Dans ce texte écrit à la fin de sa vie, Teilhard exprime une conviction fondamentale sur laquelle est basée sa christologie : le monde est « dynamiquement centré sur soi ». Cette expression est à comprendre dans le sens que peut lui donner un paléontologue ébloui par les découvertes archéologiques du 20ème siècle et qui a été contemporain de l'élaboration de la théorie synthétique de l'évolution. A cette époque, les éléments d'explication, épars jusqu'alors, commencent à se combiner pour fournir une compréhension globale et cohérente de l'évolution des espèces. C'est cette cohérence qui est désignée ici par le mot « vortex » (tourbillon) qui exprime à la fois le mouvement et la convergence vers un centre. L'originalité de Teilhard est de chercher à établir un lien entre l'existence d'un « centre » dans l'univers biologique et le Christ, centre absolu de l'histoire du monde.

Mais loin de s'en tenir à une analogie, Teilhard assume totalement son projet initial qui consistait à « fonder la primauté du Christ sur la création ». Son *Pantocrator* n'est pas un souverain immobile assis au sommet d'un monde en mouvement mais celui vers qui *et par qui* le monde converge. Le lien entre Création et Evolution est donc clarifié à travers la figure même du Christ : « Erigé en Moteur Premier du mouvement évolutif de complexité-conscience, le Christ-cosmique devient cosmiquement possible. Et en même temps, *ipso facto*, il acquiert et développe, en toute plénitude, une véritable omniprésence de transformation. Toute énergie, tout événement, pour chacun de nous, se suranime de son influence et de son attrait. En dernière analyse, la Cosmogénèse, après s'être découverte, suivant son axe principal, Biogénèse, puis Noogénèse, culmine en la Christogénèse que tout chrétien révère »[558].

---

[557] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Le Christique » (1955) dans *Le cœur de la matière, Œuvres*, t. XIII, Ed. Seuil, Paris, 1976, p. 108-109.

[558] *Ibid*., p. 109.

4.2 L'humanité d'après

Chez Teilhard, c'est donc dans le Christ « que s'achève et culmine (…) le fondamental processus cosmique de la Céphalisation »[559]. Il ne faut pas comprendre cette phrase dans le sens où par l'achèvement qu'il effectue, le Christ marque la fin de l'évolution et l'humanité marque le sommet (et le but) de la création. En aucun cas, l'avènement du Christ sonne la fin de l'évolution du monde ni celle de l'évolution de l'humanité. Au sens biologique, comme au sens culturel, l'humanité va continuer d'évoluer, peut-être bien au-delà de sa forme actuelle et donc de la forme qu'a épousé le Christ en Jésus de Nazareth. Il n'empêche que le Christ, pris dans sa dimension cosmique, *ne se réduit pas au Jésus de l'histoire*. Il est à situer aussi bien au début de notre ère qu'au terme de l'évolution des espèces. Il accomplit l'humanité, ou encore ce que Teilhard appelle la « super-humanité », c'est-à-dire ce qui pourrait être considéré comme « quelque chose de plus grand que l'Homme actuel »[560]. Il est intéressant de noter que Teilhard esquisse ici discrètement et avec beaucoup de précautions, une démarche qui s'apparente à celle d'une christologie naturelle : l'évolution du monde, la vision dynamique de la création exige un Christ, « terme et moteur de l'Evolution », par-delà les contingences historiques de l'humanité assumée dans le sein de la Vierge Marie. Certes, ce Christ, ou ce « Super-Christ », n'est pas à comprendre comme un *autre* Christ, un Christ pour les autres, mais comme le prolongement du Christ de l'histoire des hommes, un Christ pour tous.

4.3 *Christus Evolutor* ou *Christus Selector* ?

Parmi les critiques de Teilhard, Jürgen Moltmann est un de ceux qui prononcent le réquisitoire le plus sévère. La principale critique que formule Moltmann vis-à-vis de « l'optimisme » teilhardien est fondée sur l'observation des modalités de l'évolution, laquelle « n'est pas seulement une œuvre de la nature qui construit, elle est également une œuvre cruelle. L'évolution est une sorte

[559] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Super-Humanité, Super-Christ, Super-Charité » [1943], dans *Œuvres*, vol.9, *Science et Christ*, Ed. du Seuil, Paris, 1965, p. 211.

[560] *Ibid*., p. 209.

d'exécution biologique du jugement du monde sur les faibles, les malades, les êtres sans qualités »[561]. Le mouvement même du Christ, se faisant proche des pauvres et des handicapés, semble ici être pris à contre-pied par le processus implacable de sélection des espèces qui emplit sans aucune pitié les « poubelles de l'évolution »[562]. Comment le Christ *Evolutor* peut-il être à la fois l'horizon radieux de l'histoire du monde et en même temps le frère de ceux qui n'ont pas mérité de vivre ? C'est, comme nous allons le voir, en essayant de répondre à cette question que Moltmann conclut ainsi durement : « Un *Christus Evolutor* sans le *Christus Redemptor* n'est rien d'autre qu'un *Christus Selector* cruel et insensible, un juge du monde et de l'histoire sans pitié pour les faibles, un producteur de vie que les victimes n'intéressent pas »[563].

Il nous semble que le *Christus Evolutor*, tel que le décrit Moltmann, lui est rendu insupportable pour deux raisons. La première est liée au refus de Teilhard d'adopter une lecture dramatique de l'histoire, marquée par la finitude et le péché du monde, vision qui réhabilite le rôle de la Rédemption si centrale dans la théologie réformée. La seconde est davantage liée à l'abandon par Teilhard de la dimension apocalyptique du Christ. Ce Christ cosmique, ce Christ venu transfigurer un monde en évolution, donc en souffrance, lui paraît chez Teilhard comme identifié au processus d'auto-achèvement du monde et n'assume plus la fonction de juge eschatologique que la Tradition confère au Fils de l'Homme.

En apparaissant comme la ligne de fuite d'un mouvement certes convergent mais cruel et implacable, le Christ Omega est comme rejeté à l'infini et semble ne jamais pouvoir revenir un jour dans la gloire. Il est relégué non à la fin de l'histoire, mais au *lendemain* de l'histoire, lorsque tout sera fini et que, selon Kafka, « le Messie ne sera plus nécessaire ». Ce Christ ne peut plus être attendu dans la joyeuse espérance du Messie qui vient. Parce qu'il s'identifie désormais au processus naturel de l'évolution du monde, le Christ ne peut plus franchir de nouveau la distance qui le sépare de l'histoire du monde et en guérir définitivement les blessures. C'est pourquoi l'évolution, au sens biologique du

---

[561] Jürgen MOLTMANN, *Jésus, le Messie de Dieu*, trad. Joseph Hoffmann, coll. « Cogitatio Fidei », vol. 171, ed. Cerf, Paris, 1993, p. 402.

[562] *Ibid*., p. 402.

[563] *Ibid*., p. 404.

terme, n'est pas identifiable *stricto sensu* à l'eucharistie du cosmos. Elle appelle elle-même un acte décisif de salut. Il nous semble que sur ce point au moins, la critique de Moltmann est pertinente.

Une autre critique de Moltmann par rapport à la notion de « Christ cosmique » porte sur ce que Moltmann considère comme une négligence vis-à-vis de la dimension historique du Christ. Le point de départ de la querelle est que pour Teilhard, la dimension cosmique du Christ est tellement centrale pour sa christologie qu'elle ne saurait s'effacer derrière la seule personne de Jésus de Nazareth : « Teilhard voyait dans l'incarnation un processus qui ne s'épuise pas dans la personne historique unique de Jésus de Nazareth, mais qui vise la "christification" du cosmos tout entier »[564]. Il nous semble que pour Moltmann, ce « dépassement » résonne comme une injure à l'histoire de l'Alliance, alors que pour Teilhard, l'histoire de Jésus révèle un mouvement plus grand dans l'histoire du salut. Vénérer le Christ cosmique comme le fait Teilhard revient, selon Moltmann, à oublier le rôle crucial de Jésus. La fascination teilhardienne pour un Christ attirant à lui la totalité du cosmos, sans référence suffisante à son enracinement terrestre, est interprétée par Moltmann comme une mise à distance excessive du Christ de l'histoire : « Ce Christ "toujours plus grand" s'éloigne aussi toujours davantage de Jésus de Nazareth » de sorte que le point Oméga « fait pâlir et oublier les souvenirs des juifs concernant le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob et les souvenirs des chrétiens concernant le Père de Jésus-Christ, et qui sont les souvenirs de l'histoire du salut ».

Cette critique de Moltmann nous paraît exagérée notamment lorsqu'elle caricature la pensée de Teilhard dans les termes d'une « gnose cosmique qui rend périmée la foi chrétienne »[565]. On sent bien en effet la difficulté pour Moltmann d'assumer la dimension vraiment cosmique du Christ sans renoncer à nuancer sa lecture dramatique de l'économie du salut. Le Christ cosmique de Moltmann paraît universel par extension progressive seulement, alors qu'il est universel par nature dans la théologie teilhardienne. Le Christ cosmique de Teilhard n'est pas référé à un Dieu qui serait en retard sur sa création et qui viendrait la pousser vers son accomplissement par quelque ajustement défini a posteriori. Le Christ cosmique

[564] *Ibid*., p. 400.

[565] *Ibid*., p. 404.

préside à la création en l'attirant dès le commencement vers son achèvement, car il est lui-même et dès le départ, le terme de l'évolution[566].

Enfin, la lecture par Moltmann de la pensée de Teilhard nous paraît injuste, car en ironisant sur l'optimisme de Teilhard, elle ignore une grande partie de son œuvre, celle où Teilhard médite le mystère de cette évolution du monde, à la fois généreuse et mystérieusement portée à la complexification des êtres, mais criant en même temps sa souffrance. Ainsi, Teilhard prend lui-même très au sérieux le caractère cruel de l'évolution du monde. Cette évolution « ne peut avancer, dans ses constructions tâtonnantes, qu'en laissant derrière soi, et à tous niveaux (inorganique, organique, psychique) un long sillage de désordres, de souffrances et de fautes »[567]. Une évolution qui « implique la Mort » et n'est donc pas une promenade insouciante vers des lendemains qui chantent. Cette prise en compte des peines du monde en évolution chez Teilhard se donne encore à voir dans *le Christique* où la « transsubstantiation universelle » soulève les joies mais aussi les malheurs d'un monde en évolution :

> « Et alors voici que, au regard émerveillé du croyant, c'est le mystère eucharistique lui-même qui se prolonge à l'infini dans une véritable "transsubstantiation" universelle, où ce n'est plus seulement sur le pain et le vin sacrificiels, mais bien sur la totalité des joies et des peines engendrées, dans ses progrès, par la Convergence du Monde que tombent les paroles de la Consécration »[568].

Le terme de progrès ne doit donc pas être compris ici uniquement dans son acception optimiste, mais dans le sens plus neutre de progression au sens où l'on progresse sur un chemin d'accès difficile. Une progression certes tendue vers un accomplissement, mais qui emprunte un chemin parfois ambigu et douloureux, voire une *via dolorosa*.

---

[566] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « La Fin de l'Espèce » dans *L'Avenir de l'homme*, *Œuvres*, t. V, Paris, 1958, p. 397 : « Le Christ est le Terme de l'évolution même naturelle des êtres. »

[567] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Une généralisation et un approfondissement de la Croix » dans *Comment je crois, Œuvres*, t. X, Ed. Seuil, Paris, 1969, p. 259.

[568] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Le Christique » (1955) dans *Le cœur de la matière*, *Œuvres*, t. XIII, Ed. Seuil, Paris, 1976, p. 109.

4.4 Croix d'expiation et croix d'évolution

La vision d'un monde en évolution par Teilhard de Chardin, pour optimiste qu'elle puisse paraître en première lecture, reste donc profondément marquée par le drame de la souffrance associée à cette évolution. Le Christ *Evolutor* est un Christ souffrant et sa croix désigne autant la rédemption d'un monde marqué par le péché que par la souffrance d'un monde en travail d'enfantement : « Regardons un crucifix (…) ce qui s'offre à nos yeux sur le bois – peinant, mourant, libérant, – est-ce bien encore le Dieu du Péché Originel ? ou n'est-ce pas, au contraire, le Dieu de l'Evolution ? »[569]. Teilhard est conscient du fait que sa vision eschatologique du Christ cosmique n'est pas l'unique consolation pour les souffrances du monde, comme semble le résumer Moltmann. Le « Dieu de l'Evolution » est lui-même impliqué dans le devenir du monde et la croix rédemptrice du Christ exprime cette traversée de Dieu dans le processus souffrant de l'évolution du monde vers son accomplissement.

A y regarder de près, les paroles d'Isaïe que Jésus reprend à son compte pour manifester la dimension messianique de sa mission ne disent pas autre chose : « Les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent, la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres » (Lc 7, 22). Le programme annoncé par le Christ est nettement orienté vers les souffrances d'un monde en évolution qui génère aveuglément handicaps et maladies et qui a partie liée avec la mort. En déplaçant ainsi l'attention de la christologie vers l'accomplissement d'un monde en évolution, Teilhard inaugure une vision théologique profondément nouvelle dans le contexte du milieu du 20ème siècle. La fonction rédemptrice du Christ n'est plus réduite au pardon des péchés, mais resituée dans un cadre plus général qui assume un monde à la fois limité et inachevé : « "Porter les péchés du Monde coupable" c'est identiquement, traduit et transposé en termes de Cosmogénèse, "porter le poids d'un Monde en état d'évolution" ! »[570]. C'est dans « Le Christ évoluteur » que Teilhard exprime, mieux

[569] *Ibid*., p. 259.

[570] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Une généralisation et un approfondissement de la Croix » dans *Comment je crois, Œuvres*, t. X, Ed. Seuil, Paris, 1969, p. 259-260.

que partout ailleurs dans son œuvre, ce déplacement, ce « passage » entre Rédemption et Evolution :

> « Une Croix symbolisant, bien plus que la faute expiée, la montée de la Création à travers l'effort. Un Sang qui circule et vivifie plus qu'il n'est répandu. L'Agneau de Dieu portant, avec les péchés, le poids des progrès du Monde (…) Le Christ-Rédempteur, autrement dit, s'achevant, sans rien atténuer de sa face souffrante, dans la plénitude dynamique d'un CHRIST-EVOLUTEUR »[571].

La prise en compte des souffrances de l'évolution, non pas envisagées comme conséquences du péché mais comme conséquences de l'inachèvement de la création et de sa finitude, représente sans doute le principal motif des critiques du théologien réformé Moltmann et assume totalement la non linéarité des progrès du monde. La Croix du Christ cesse d'être le simple rappel de la finitude et des imperfections de la création en mouvement. Elle fonde l'espérance d'une transfiguration cosmique à travers ce que Teilhard appelle « l'eucharistisation » du cosmos.

4.5 Le *Christus Viator* du monde en évolution

Prenant pleinement en compte le contexte moderne de l'évolution, Teilhard a repris la perspective cosmique de l'épître aux Colossiens et a construit une véritable christologie de l'achèvement de la création à partir du paradigme eucharistique. La christologie de Teilhard consacre une vision du cosmos en voie d' « eucharistisation » : les espèces matérielles du cosmos sont tendues vers leur transformation dans le corps du Christ[572]. Le Christ devient alors sacrement du monde en évolution : Il nous faut de nouveau citer ce passage important : « Ce n'est plus seulement sur le pain et le vin sacrificiels, mais bien sur la totalité des joies et

[571] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Le Christ Evoluteur » dans *Comment je crois, Œuvres*, t. X, Ed. Seuil, Paris, 1969, p. 172.

[572] Ainsi, Jürgen MOLTMANN, *Jésus, le Messie de Dieu*, trad. Joseph Hoffmann, coll. « Cogitatio Fidei », vol. 171, ed. Cerf, Paris, 1993, p. 401 : « En fin de compte, sa christologie de l'évolution n'est rien moins que la vision de l'eucharistie cosmique par laquelle Dieu est mondanisé et le monde divinisé. »

des peines engendrées, dans ses progrès, par la Convergence du Monde que tombent les paroles de la Consécration. – et que descendent par suite les possibilités d'une universelle Communion »[573]. Cette description sacramentelle est extrêmement intéressante, car elle instaure la distance en même temps que la proximité dont la christologie teilhardienne a besoin pour signifier la dimension cosmique du Christ. Elle permet aussi de faire droit aux malheurs et aux souffrances de la nature. Le Christ cosmique comme sacrement du monde en évolution n'exige pas une pure « action de grâce » mais son action soulève et emporte un monde qui peine. Le Christ cosmique de Teilhard est contemporain de l'évolution cosmique. C'est cela qui le distingue d'une description plus traditionnelle limitée à la théologie du Christ roi de l'univers.

La terminologie associée au « Christ cosmique » remonte seulement au 19ème siècle[574]. Mais le thème lui-même est déjà présent chez les Pères grecs[575] essentiellement. Il a connu, selon George A. Maloney, une « éclipse » après Maxime le Confesseur au 7ème siècle[576] avant d'être redécouvert par Teilhard. C'est toutefois passer un peu vite sur les contributions de Duns Scot et saint Bonaventure sur le thème de la primauté du Christ dans la Création. Pour autant, la contribution originale de Teilhard à la christologie cosmique a été d'observer que de même que le Christ a autrefois été assimilé au Logos alexandrin, de même il s'agit de « reprendre la même tactique, non plus cette fois avec le principe ordonnateur du stable *kosmos* grec, mais avec le néo-Logos de la philosophie moderne, le principe évoluteur d'un Univers en mouvement »[577]. Dans la théologie de Teilhard, le Christ cosmique devient celui qui soutient le processus d'évolution

---

[573] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Le Christique » (1955) dans *Le cœur de la matière, Œuvres*, t. XIII, Ed. Seuil, Paris, 1976, p. 109.

[574] Voir à ce sujet l'étude détaillée de J.A. LYONS, *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin, A Comparative Study*, Oxford University Press, 1982, chap. 1 « The history of Cosmic-Christ Terminology ».

[575] Chez les Pères latins, on ne trouve guère de contributions à la dimension cosmique de la christologie que chez Ambroise. Voir à ce sujet François SZABO, *Le Christ créateur chez saint Ambroise*, 1969.

[576] George MALONEY, s.j., *The Cosmic Christ : From Paul to Teilhard*, New York, Sheed & Ward, 1968, p. 15.

[577] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Christianisme et Evolution » dans *Comment je crois, Œuvres*, t. X, Ed. Seuil, Paris, 1969, p. 211.

du monde et qui, dans la mesure où ce processus converge vers lui, s'auto-accomplit dans ce processus.

La notion d' « eucharistisation » du cosmos induit finalement l'idée d'un *Christus Viator*, d'un Christ compagnon du monde qui guide, transforme et se réalise soi-même à travers la marche du monde. Sur ce plan, le rapprochement avec la christologie du *Process* ne serait pas artificiel.

4.6 Le Christ transhistorique chez Teilhard et Tillich

Teilhard, tout comme Tillich, a immédiatement perçu le danger que pouvait constituer « l'élévation du Christ historique à une fonction physique universelle ». Sans apporter d'argument décisif pour prémunir sa christologie contre un risque de dissolution de sa dimension historique, Teilhard est toutefois convaincu que « le Christ-universel ne saurait apparaître à la fin des temps au sommet du Monde s'il ne s'y était préalablement introduit en cours de route, *par voie de naissance*, sous la forme d'un *élément* »[578]. La dimension eschatologique du Christ n'a de sens que parce qu'elle est introduite dans l'histoire par l'homme de Nazareth. Le Christ-Omega ne vient pas se surajouter à la fin de l'histoire comme s'il était extrinsèque à celle-ci, il est fondamentalement au contraire le « Christ-Evoluteur » *pour autant* qu'il est le Christ de la Parousie. La relation de Dieu au monde telle qu'elle se manifeste dans le Christ est donc, selon Teilhard, doublement fondée, d'une part au centre de l'histoire à travers « l'Homme de Nazareth » et, d'autre part, au terme de l'histoire dans le Christ-Omega qui attire tout à lui. Le Christ-Evoluteur ne constitue pas à proprement parler une troisième nature du Christ qui viendrait s'ajouter à cette christologie bipolaire mais l'expression de la présence de Dieu à un monde en évolution.

Il est intéressant à ce stade de rapprocher la perception du sens transhistorique du Christ chez Teilhard avec le point de vue de Tillich. Chez Tillich, la conscience d'un danger de dilution du Christ historique dans le Christ transhistorique est également forte : « A toutes les époques, il [le caractère historique du christianisme] a besoin d'être défendu, mais d'une manière telle que la signification universelle du christianisme ne soit pas perdue et que le

[578] *Ibid*., p. 211.

christianisme ne devienne pas un mouvement historique contingent dont la validité ne serait que relative »[579]. Tel est en effet tout l'enjeu de la christologie cosmique. Même si la christologie tillichienne n'est pas aussi militante dans sa dimension cosmique que peut l'être la christologie teilhardienne, elle demeure soucieuse de ne pas sacrifier la dimension « horizontale » de la christologie à sa dimension verticale influencée par l'hellénisme. Or cette dimension verticale et universelle est déjà présente dans l'Ancien Testament :

> « Dans la période qui suivit l'exil, la piété juive avait créé des symboles où se combinaient des éléments historiques et des éléments transhistoriques et qu'on pouvait appliquer à l'événement "Jésus de Nazareth" en l'universalisant: dans la littérature apocalyptique, le Messie prend une signification cosmique, la Loi est déclarée avoir une réalité éternelle et la Sagesse divine, qui se tient à côté de Dieu, est un principe de création et de salut »[580].

Plus généralement, l'Ancien Testament est riche de textes qui combinent des aspects historiques, ou du moins désignant une histoire particulière, et des aspects transhistoriques et universels. Il existe même une tension palpable entre des récits à portée universelle et des récits qui insistent à l'excès sur le caractère particulier, circonstancié et très concret de l'histoire de l'Alliance. Ainsi, après le Déluge que l'on peut ranger dans la catégorie des récits à caractère cosmique, les descendants de Noé se dispersent sur la surface de la Terre, donnant naissance à une nouvelle population d'hommes et de femmes (Gn 10, 32). Mais curieusement, l'auteur du récit, après avoir soigneusement énuméré le nom des descendants de Noé, se focalise désormais sur Abraham et sa descendance. Il ne fera plus guère référence aux noms des autres descendants de Noé. Le peuple élu constituera par la suite le devant de la scène, les autres peuples étant cités dans la mesure où leur chemin croise celui des Hébreux. Il semble qu'ainsi s'exprime une théologie de la relation de Dieu au monde, une relation où la dimension universaliste d'un Dieu créateur de toutes choses cohabite avec la dimension historique d'une relation

[579] Paul TILLICH, *L'Existence et le Christ*, trad. F. Chapey de « *Systematic Theology 2* », ed. l'Age de l'Homme, coll. « Symbolon », dir. A. Gounelle et B. Reymond, Lausanne, 1980, p. 112.

[580] Paul TILLICH, *Ibid.*, p. 112.

particulière où les hommes sont nommés, choisis, singularisés, uniques aux yeux de Dieu.

D'une manière plus générale, les religions abrahamiques doivent faire face au problème de la Révélation dans sa dimension particulière et historique, d'une part, et dans sa dimension universelle et transhistorique, d'autre part. « Qu'en est-il de ceux qui n'ont jamais entendu parler de Moïse, du Christ, de Mahomet ? » s'interroge Ernan McMullin avant d'ajouter : « Et si eux aussi sont concernés par le salut, quelle était alors la fonction du Livre ? »[581]. A cette dernière question, la tradition chrétienne a depuis toujours apporté une réponse qui n'oppose pas le caractère imprévisible et particulier de la Révélation à sa portée universelle. La Révélation éclaire ce qui était voilé mais présent, sous-jacent mais pas évident. Le contenu de la Révélation, s'il ne s'invente pas, permet de contempler en pleine lumière ce que le travail de la raison ne permettait de distinguer que par reflets.

Conclusion

Le chapitre a exposé le thème du « Christ cosmique » en se centrant sur la pensée de Teilhard de Chardin. Nous avons montré que le thème, s'il est conforme à une intuition religieuse, fruit de la prière et de la *lectio divina*, engage une discussion métaphysique qui se doit d'être attentive au caractère évolutif du monde. La rencontre avec le thomisme s'est avérée féconde. D'une part pour situer l'opposition de l'école thomiste radicale, mais aussi pour honorer les efforts d'une approche plus attentive à la théorie de l'évolution, représentés par les travaux de M.J. Nicolas et E. Bailleux. Il est apparu cependant que l'émergence de la nouveauté radicale dans la nature exigeait davantage que la vision dynamique de l'existence héritée du thomisme. Une proposition sera faite dans le chapitre suivant à travers l'œuvre théologique de John Haught.

Enracinée dans la plus haute tradition biblique et théologique, la christologie cosmique a trouvé en Teilhard de Chardin un promoteur à la fois

[581] Ernan MCMULLIN, « Life and Intelligence Far from Earth : Formulating Theological Issues » dans Stephen DICK, *Many Worlds, The New Universe, Extraterrestrial Life and the Theological Implications*, Ed. Templeton Foundation Press, Philadelphie, 2000, p. 161.

visionnaire et attentif aux prémices des données de la science contemporaine. Bénéficiant d'une vision héritée de l'enseignement scolastique et malgré les interdictions disciplinaires dont il a été l'objet, Teilhard a su exprimer, avec la confiance absolue de l'homme de foi qu'il était, une théologie évolutionniste à laquelle se réfère les débats de la théologie naturelle contemporaine. Nous sommes réticent sur sa proposition de convoquer un « nouveau Nicée » pour définir une « nature cosmique » du Christ, car même si le discours de Chalcédoine a ses limites, il ne nous paraît pas opportun de dédoubler les dimensions des natures du Christ. Mais pour que la nature humaine du Christ assume effectivement sa vérité, il convient de ne pas la séparer du caractère évolutif de la nature et de lui reconnaître ainsi une dimension cosmique.

Notre analyse de Paul Tillich nous a permis de préciser la notion de « transhistoricité » et de l'appliquer au Christ – ce qui manquait à Teilhard. En dépit de perspectives métaphysiques éloignées, Teilhard et Tillich nous ont fourni les matériaux pour un renouvellement du discours christologique par l'accentuation de sa dimension cosmique. Cette rénovation sera conduite dans la quatrième partie par le théologien nord-américain John Haught qui se situe au carrefour de Teilhard, de la christologie franciscaine et de la théologie du *Process*.

Conclusion de la troisième partie

Au terme de cette troisième partie, nous sommes en mesure de répondre à la question de la possibilité de la référence au Christ en théologie naturelle. Il ne s'agit pas d'appliquer une théologie naturelle constituée dans sa pure rationalité à des questions christologiques, mais de faire de la christologie un élément fondateur de la théologie assumant les données de la science et la vision du monde qui en découle.

Dans le prolongement des auteurs cités, il faut préciser un point de méthode pour donner un statut à ce que nous avons appelé « christologie naturelle » : il ne s'agit pas de s'appuyer sur des textes faisant autorité et s'imposant de manière nécessaire ; l'enracinement de la pensée se fait dans une vision du monde donnée par les sciences. Une telle approche n'écarte pas et encore moins méprise les textes de l'Ecriture ; elle ne les considère pas comme une vérité figée et intemporelle mais comme une incitation et un appel à faire un travail de raison.

Nous avons vu qu'il y avait, comme en une ellipse, deux foyers à la courbe retraçant la démarche de la pensée. Le premier foyer est l'apport de la tradition franciscaine où le mystère trinitaire est à l'œuvre dans le monde. Il est articulé à la théologie de la Création, assumant le fait que le Créateur est le Dieu Père-Fils et Esprit Saint (saint Bonaventure en est la figure paradigmatique). Le second foyer vient de Teilhard de Chardin et de ses disciples où le mystère du Christ rédempteur est à l'œuvre tant dans les sacrements que dans la tension du monde vers son accomplissement. Ce second foyer est centré sur la théologie cosmique du salut assumant que le Seigneur ressuscité est celui « par qui, pour qui et en qui tout a été créé ». Teilhard de Chardin est la figure de référence de cette théologie. Cette troisième partie nous a permis de préciser en quel sens nous pouvions affirmer, à la suite de la théologie trinitaire de saint Bonaventure, que « le monde est christologiquement structuré ». La théologie de la Création ne joue pas seulement le rôle d'explication de l'origine du monde, elle se présente comme une mise en mouvement de la christologie cosmique par laquelle le Christ « protologique », préexistant, Alpha de l'histoire, créateur de toutes choses est identique à la fois au

Christ historique, incarné, relevé d'entre les morts et aussi au Christ eschatologique qui récapitule dans l'Omega de l'histoire, la totalité des réalités créées. Le caractère évolutif du monde n'apparaît plus comme un accident ou un détail de l'histoire mais comme motif de renouvellement de la foi au Dieu Vivant. Le fait que le monde n'est qu'en cours de création, que l'eucharistisation du cosmos soit elle-même un œuvre inachevée, modifie la perception habituelle de la théologie de la Création en mettant l'accent, à distance de tout concordisme, sur la notion traditionnelle de promesse et sur la doctrine de la providence. Le Dieu accueillant à la nouveauté et à la contingence ne contredit pas la foi en un parfait accomplissement du monde. Au contraire, comme nous le verrons dans la quatrième partie, c'est le caractère évolutif et ouvert du monde qui dit la richesse du Dieu des chrétiens : une fontaine inépuisable de Vie dont le Christ, par sa dimension cosmique et dynamique, représente l'expression la plus parfaite. Cette appréciation du caractère cosmique du Christ à travers la démarche de la théologie naturelle vient ainsi confirmer la christologie traditionnelle représentée par saint Paul et l'évangile de Jean.

Ayant ainsi établi fermement ce que doit être une « christologie naturelle », il faut maintenant en expliciter la richesse en étudiant plus attentivement la notion d'accomplissement déjà rencontrée. Cette explicitation est nécessaire parce que la perspective temporelle qui a été assumée jusqu'ici ne saurait suffire pour répondre aux exigences de la dimension transhistorique des mystères de la foi.

Partie IV

Métaphysique de l'accomplissement et Résurrection cosmique

Postérité et limites d'une christologie naturelle

Au terme de la troisième partie de notre travail, nous avons revisité, à travers les débats contemporains de la théologie naturelle anglo-saxonne, les dossiers théologiques fondamentaux de l'origine du monde et de l'évolution. L'attention portée aux motifs christologiques associés à ces questions nous a permis de dégager les traits de la figure du « Christ cosmique », en élargissant la notion introduite notamment par Teilhard et en la passant au crible de la critique tillichienne. Le cadre de la christologie franciscaine contemporaine nous est apparu comme adéquat pour articuler les éléments fondateurs d'une christologie naturelle dont l'un des fruits est de mettre en lumière la notion d'accomplissement qui sera au cœur de la quatrième partie de ce travail.

La notion d'accomplissement ne se réfère pas seulement à un processus de conquête mettant en valeur les réalisations des vainqueurs de l'évolution. Elle prend également en charge l'échec et les malheurs corrélatifs aux progrès du

monde[582]. La figure du Christ cosmique, ainsi définie au carrefour des théologies de Teilhard, de Tillich mais aussi de Haught, permet de considérer la marche de l'histoire du point de vue des victimes et des exclus, selon le souci exprimé par Moltmann. Le thème de l'accomplissement présent dans la christologie naturelle prend ainsi en charge cette exigence de justice et empêche de réduire la théologie naturelle à un éloge aveugle du progrès. A partir de la proposition de John Haught – qui reprend sous un autre angle les intuitions de Teilhard et de Pannenberg – nous serons amené à confirmer *a posteriori* le bienfondé de la vision moltmannienne au sujet de la primauté de l'eschatologie.

Dans cette quatrième partie, nous devons également éprouver les limites d'une christologie naturelle confrontée à la question des scénarios de fin de l'histoire. Face aux « eschatologies scientifiques » qui promettent tout et son contraire, mais rien de ce qui, en définitive, ressemblerait à une espérance chrétienne, force est de constater l'échec de la christologie naturelle à s'ériger en alternative à la Révélation. La complémentarité entre christologie révélée et christologie naturelle apparaît en pleine lumière sur le chapitre de l'eschatologie, précisément là où le livre de la nature se brouille et où les capacités de la raison humaine à envisager l'avenir sont troublées. C'est dans cet espace que se fonde l'espérance en un Christ qui récapitule et soulève la création nouvelle au jour de la Résurrection cosmique.

[582] Cf. Jean-Michel MALDAME, *Création par évolution : science, philosophie et théologie*, coll. « Théologies », Paris, Cerf, 2011.

Chapitre 10

La « promesse originelle » et la métaphysique du futur

INTRODUCTION **331**

1. LA THEOLOGIE EVOLUTIONNISTE DE JOHN HAUGHT **331**

1.1 L'IDEE DANGEREUSE DE DARWIN 333
1.2 RIEN DE NOUVEAU SOUS LE SOLEIL 336
1.3 DETERMINISME ET CONTINGENCE 338
1.4 L'IDEE DANGEREUSE DE DENNETT 339
1.5 LE DON DE DARWIN A LA THEOLOGIE 340

2. DU PECHE ORIGINEL A « LA PROMESSE DE LA NATURE » **341**

2.1 LE PECHE ORIGINEL AUX DIMENSIONS DU COSMOS 342
2.2 PARADIS PERDU ? 344
2.3 LA CREATION INACHEVEE 346
2.4 LA PROMESSE ORIGINELLE 349

3. POUR UNE METAPHYSIQUE DU FUTUR **350**

3.1 CAUSALITE ET « ONTOLOGIE DE MORT » 350
3.2 COHERENCES BIBLIQUES ET THEOLOGIE DU PROCESS 352
3.3 AU CŒUR DE LA THEOLOGIE DE LA CREATION : LE MOTIF DE LA KENOSE 354

CONCLUSION **356**

Introduction

Le caractère à la fois ouvert et évolutif du monde a conduit la théologie naturelle à valoriser l'horizon de l'histoire plutôt que ses commencements. La remise en valeur de la notion d'accomplissement est la conséquence théologique la plus remarquable du travail de la théologie naturelle évolutionniste. Doit-on alors congédier la « métaphysique du passé » qui recherchait l'essence des êtres du côté de leur état premier, au motif qu'elle est incompatible avec l'idée que le monde est producteur de nouveauté radicale, non contenue dans les conditions initiales ? Mais si l'origine n'est plus le mot-clé pour dire la nature des réalités présentes, vers où se tourner pour trouver l'essence des êtres ?

Dans ce chapitre, nous examinerons la proposition de John Haught de remplacer la « métaphysique de l'éternel présent » par une « métaphysique du futur » qui offre un cadre plus accueillant à la notion d'accomplissement[583]. Nous proposerons une relecture critique de cette proposition à l'aide de la confrontation avec Tillich et l'orienterons vers une métaphysique de l'accomplissement qui nous servira de cadre à une christologie naturelle attentive à l'eschatologie.

1. La théologie évolutionniste de John Haught

La pensée de John Haught commence à faire l'objet, aux Etats-Unis et en Europe, d'une étude approfondie en raison notamment de la manière originale dont il assume les données des sciences contemporaines de la nature[584]. Sur le plan

[583] Il s'agit ici véritablement d'une recherche métaphysique structurée par une quête de sens. Nous ne voulons pas seulement prolonger l'interdit post-kantien à propos du désir de l'esprit de saisir le réel profond (le noumène) pour se limiter au phénomène. Nous ne reprenons pas non plus la perspective néo-platonicienne de Bernard d'Espagnat inscrite dans sa notion de « réel voilé » et encore moins l'a priori positiviste ou empiriste qui s'en tient à la seule dimension opératoire des concepts scientifiques.

[584] Voir notamment le numéro spécial consacré à Haught de la revue *Zygon, Journal of Science and Religion*, vol. 45, n°4, déc. 2010 : Gloria L. SCHAAB, « An evolving vision of God : the theology of John F. Haught », p. 897-904 ; Ann M. MICHAUD, « John Haught – Finding consonance between religion and

théologique, sa perspective est proche de celle de Teilhard de Chardin et de Wolfhart Pannenberg, avec un angle d'attaque plus systématique, conforme à la démarche de la théologie naturelle.

John Haught a été jusqu'en 2005 professeur de théologie à l'université catholique de Georgetown[585] située à Washington DC. Il a soutenu une thèse de théologie en 1970 sous le titre : « Fondements d'une herméneutique de l'eschatologie ». Très tôt, il s'est intéressé à la théologie de Teilhard de Chardin, encore mal connue aux Etats-Unis dans les années 1970. La pensée de Haught est également très marquée par celles de Whitehead et Tillich. Son *God after Darwin* a été publié en 1999 puis réédité en 2008 avec un chapitre supplémentaire relatant un procès aux Etats-Unis en 2005 concernant l'introduction de la théorie de l'*Intelligent Design* dans le programme de biologie d'une école de Pennsylvanie.

Une originalité de l'approche de John Haught par rapport à bon nombre d'auteurs Nord-Américains contemporains est qu'il s'interroge sur les incidences christologiques d'une théologie de l'évolution ou du moins qu'il cherche à assumer en termes christologiques les conséquences d'une théologie attentive à la théorie de l'évolution. Par théologie de l'évolution, il faut comprendre ici une théologie qui s'interroge sur le visage de Dieu que révèle la vision évolutive du monde et non une théologie qui se pencherait sur la théorie de l'évolution comme telle, sans volonté de remise en question. A plusieurs reprises, John Haught, reprenant à son compte la quête exprimée par Teilhard de Chardin : « Qui donc donnera enfin *son* Dieu à l'Evolution ? »[586], n'hésite pas à adopter la démarche de la théologie naturelle en s'efforçant de bâtir une théologie à la lumière des sciences de la nature. Sa démarche est d'inspiration teilhardienne avec cependant une prise de

---

science », p. 905-920; Ted PETERS, « Constructing a theology of evolution: building on John Haught », p. 921-937; Robert E. ULANOWICZ, « From pessimism to hope: a natural progression », p. 939-956. Voir également une série d'articles du jésuite François EUVE, « Une métaphysique de l'avenir, réflexion sur l'anthropologie de Teilhard », *Etudes*, vol. 402, n°5, 2005, p. 631-643 ; François EUVE, « Pour une théologie de l'évolution », *Etudes*, vol. 404, n°3, 2006, p. 631-643 ; François Euvé, « La théologie et les sciences de la nature dans le monde francophone », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 96, n°3, 2008, p. 459-478 ; François EUVE, « Théologie de la nature », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 98, n°2, 2010, p. 267-290.

[585] L'université de Georgetown est la plus ancienne université jésuite d'Amérique du Nord.

[586] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Le Dieu de l'Evolution » [1953], dans *Comment je crois, Œuvres*, vol. 10, Ed. du Seuil, Paris 1969, p. 288.

distance critique par rapport à l'enthousiasme teilhardien ; c'est aussi un vrai projet de rénovation du discours théologique, en particulier par l'intermédiaire de ce que l'on pourrait appeler une « ontologie du futur ».

Parmi les théologiens contemporains, John Haught est l'un de ceux qui ont le plus clairement affirmé que, face à la théorie synthétique de l'évolution, il existe une alternative au matérialisme scientifique. Plutôt que de considérer le darwinisme comme l'expression d'un complot antireligieux, John Haught propose d'interpréter le caractère évolutif du monde en termes théologiques. Sa perspective est précisément celle de la théologie naturelle qui s'applique, sans préalable dogmatique, à bâtir une théologie prenant au sérieux le caractère évolutif du monde. La particularité de John Haught est qu'il est l'un des rares théologiens à extraire des motifs *christologiques* de sa théologie naturelle, même s'il ne fait que redécouvrir des dimensions traditionnelles de la christologie dogmatique. C'est pourquoi il est justifié de parler chez Haught de christologie naturelle, même si son œuvre ne prétend pas se constituer en christologie au sens strict. Son affiliation à Teilhard et la prise de distance face à la figure omniprésente de Tillich le situe au cœur d'un renouveau de la théologie naturelle nord-américaine.

1.1 L'idée dangereuse de Darwin

Dans le contexte universitaire américain où l'œuvre considérable de Teilhard – et son caractère épars – n'a pas encore imprégné la pensée anglo-saxonne, Haught n'hésite pas à réexposer quelques-unes des grandes idées teilhardiennes par rapport à la théorie de l'évolution. Alors que Tillich et Teilhard peuvent être considérés comme tout à fait contemporains[587], leurs œuvres respectives ont été publiées en langue anglaise à presque vingt ans d'intervalle dans la période 1950-1970[588]. L'influence de Paul Tillich dans le monde nord-américain est plus ancienne puisque Tillich a dû émigrer aux Etats-Unis dès 1933

[587] Paul TILLICH (1886-1965), Pierre TEILHARD DE CHARDIN (1881-1955).

[588] Ainsi l'édition dite de Chicago de la *Théologie Systématique* de Tillich date de 1951 tandis que, par exemple, la traduction de textes majeurs tels que « Christologie et Evolution » [1933], « Christianisme et Evolution » [1945] mais aussi « Le Christ Evoluteur » [1942] n'ont été publié en France et traduit en langue anglaise qu'en 1969.

tandis que Pierre Teilhard de Chardin non seulement n'a jamais publié une œuvre de théologie systématique, mais encore a été prié par sa hiérarchie de limiter son influence intellectuelle[589]. Par un curieux ricochet de l'histoire, Teilhard fait maintenant figure « avant-gardiste » dans le monde anglo-saxon et cette situation surprend le lecteur français pour lequel le savant jésuite fait depuis longtemps partie du paysage intellectuel au moment d'aborder les questions théologiques liées à l'évolution.

John Haught récuse les attaques de ceux qui minimisent ou remettent en cause sa compétence scientifique[590] comme celles du biologiste Stephen Jay Gould, pourfendeur acharné de Teilhard. En réalité, le véritable reproche qui est fait à Teilhard concerne l'idée que l'évolution a un sens, et même une direction. Ainsi, le philosophe américain Daniel C. Dennett, dans *Darwin's Dangerous Idea*, objecte ceci : « Le problème avec la vision de Teilhard est simple. Il récuse catégoriquement l'idée fondamentale que l'évolution est un processus algorithmique, dénué de sens et dénué de but »[591]. En effet, selon Dennett, la contribution de Darwin a été d'introduire dans le débat sur l'origine de l'homme et l'évolution des espèces, une explication scientifique cohérente qui écarte automatiquement toute idée de cause finale, toute téléologie. Puisque l'évolution des espèces peut, au moins en première approche, s'expliquer à l'aide du mécanisme de la sélection naturelle et des aléas génétiques et environnementaux, cette explication disqualifie toute idée de sens, de direction et de but à la nature.

Face à ces critiques, Haught essaie de se situer en amont, sur le plan métaphysique. Estimant que « comme Bergson et Whitehead », Teilhard a compris que la métaphysique sous-jacente des biologistes modernes était inadéquate,

---

[589] Suite notamment à sa mutation en Chine en 1925 par le Supérieur Général des Jésuites. On se souvient également du *monitum* condamnant les écrits de Teilhard et rédigé par le Saint Office en 1962. Cette condamnation n'a jamais été levée à ce jour, en dépit de quelques déclarations bienveillantes prononcées par des cardinaux à l'occasion du centenaire de sa naissance en 1981 mais aussitôt démenties par le Saint Siège.

[590] Cependant les accusations de Stephen Jay Gould (1941-2002), professeur de paléobiologie à Harvard University, à l'encontre de Teilhard de Chardin ont été totalement mises en défaut par ses pairs au début des années 1980.

[591] Daniel C. DENNETT, *Darwin's Dangerous Idea : Evolution and the Meaning of Life*, Ed. Simon & Schuster, New Yoirk, 1995, p. 320.

Haught propose de prolonger cette intuition vers ce qu'il appelle une « métaphysique du futur »[592]. Selon Haught, l'injuste agressivité de Gould ou de Dennett vis-à-vis de Teilhard tient en réalité à ce que Teilhard propage lui aussi une « idée dangereuse » : l'idée que « le matérialisme métaphysique est incompétent pour saisir pleinement la signification des découvertes actuelles de la science de l'évolution »[593]. Alors que l'idée dangereuse de Darwin était, selon Dennett, de justifier que l'explication scientifique disqualifie toute tentative de donner sens à l'histoire de la vie, l' « idée dangereuse » de Teilhard est, selon Haught, que cette explication scientifique non seulement n'épuise pas la question du sens, mais qu'elle repose sur une métaphysique incapable d'assumer un monde en évolution. Poursuivant dans la ligne de pensée de Teilhard, Haught relève que la pensée religieuse continue en effet d'être dominée par une métaphysique de l'*esse* jugée incapable de rendre pleinement compte d'un monde en mouvement permanent, ouvert à l'imprévu et à la nouveauté radicale. Cette métaphysique de l'être, d'inspiration platonicienne et surtout aristotélicienne privilégie une vision statique et ordonnée du monde dans laquelle chaque entité qui constitue le monde a une place bien à elle. Elle tire son être de l'Etre premier et le sens de son existence est de tendre vers son essence, vers un *esse* qui est déjà donné, mais que chaque être doit chercher à réaliser pleinement. Ainsi, contrairement à des ontologies de la relation telles que celles développées par Whitehead ou par Lanza del Vasto où les relations disent et définissent l'être[594], dans la métaphysique grecque de l'*esse*, l'être se définit à partir de l'*esse*, lequel prévaut toujours sur la relation entre les êtres.

Selon Haught, le problème avec cette métaphysique est qu'elle se trouve dans l'impossibilité de valoriser la place du futur et de la nouveauté radicale qui caractérise la vision évolutive du monde. La métaphysique de l'*esse* est en effet solidaire de l'idée d'un monde pensé à l'image d'une forme géométrique parfaite, dans laquelle il y a une place pour chaque chose et chaque chose doit être à sa place. Cette vision ordonnée, « hiérarchique » du monde admet sans difficulté une distinction stricte entre le règne minéral, le règne végétal et le règne animal

[592] John HAUGHT, *God after Darwin, A Theology of Evolution*, Westview Press, 2nd ed., 2008, p. 89-90.

[593] *Ibid*. p. 90.

[594] Voir Daniel VIGNE, *La relation infinie : la philosophie de Lanza del Vasto*, Paris, Cerf, 2008.

comme autant de catégories étanches et étrangères l'une à l'autre. Cette métaphysique est consistante avec un ordre du monde intangible qui tient de sa perfection mathématique indépassable et n'est nullement redevable du hasard ou de l'imprévu. Cette métaphysique de l'*esse* est enfin et surtout celle d'une vision de la nature voulue, pensée, engendrée de manière intemporelle comme le stable *kosmos* qui sert de décor aux gesticulations accidentelles de l'histoire. La place du mouvement dans la nature n'est pas niée mais elle n'est pas centrale, elle constitue un espace accidentel de liberté et de foisonnement qui permet d'éviter que la nature ne soit pas une vitrine derrière laquelle seraient rangés des bibelots immobiles.

Pour Haught, « La théologie traditionnelle, pour autant qu'elle se focalise sur l'*esse* (l'idée d'*être*), est incapable comme telle de replacer dans son contexte le nouveau sens dramatique d'un monde sans cesse en train de devenir »[595]. Au mieux, ce monde peut-il s'évertuer à retrouver son sens profond, son *esse*, mais son histoire n'ajoute pas une valeur même modeste à cet être essentiel qui est à rechercher dans son origine mais pas véritablement dans son futur. D'où sur le plan théologique, toute la difficulté, si l'on s'en tient à cette métaphysique traditionnelle, de faire véritablement place à la promesse, au monde qui vient, au règne de Dieu qui s'approche, autrement que dans le sens d'un salut relégué à la fin de l'histoire individuelle ou collective des hommes.

1.2 Rien de nouveau sous le soleil

Chez Teilhard, la critique de la métaphysique d'Aristote se porte sur la notion de Premier Moteur pouvant être considérée à la limite comme un contresens sur la relation de Dieu au monde : « Depuis Aristote, écrit-il, on n'avait guère cessé de construire les ''modèles'' de Dieu sur le type d'un Premier Moteur extrinsèque, agissant *a retro*. Depuis l'émergence, en notre conscience, du ''sens évolutif'', il ne nous est plus physiquement possible de concevoir, ni d'adorer, autre chose qu'un Dieu Premier Moteur organique *ab ante*. Seul un Dieu fonctionnant et

[595] John HAUGHT, *God after Darwin. A Theology of Evolution*, Westview Press, 2nd ed., 2008, p. 90.

totalement ''Oméga'' peut désormais nous satisfaire »[596]. Pour le croyant attentif au « sens évolutif » de la nature, le devenir du monde n'est pas seulement un sursis accordé au monde pour permettre la conversion des âmes. Ce devenir est à même de fonder une ontologie du futur et cette ontologie du futur doit pouvoir fonder une théologie de l'*Omega*. Selon les mots de Haught, paraphrasant Teilhard, « après Darwin et la nouvelle cosmologie, nous devons dire que Dieu est moins Alpha que Omega »[597]. A l'appui de sa thèse, Haught invoque plusieurs théologiens contemporains allemands tels que Jürgen Moltmann, Karl Rahner et Wolfhart Pannenberg et plus récemment Ted Peters[598], qui ont promu l'idée que la théologie devait réinstaller le « futur » dans son discours sur Dieu.

Cependant, Haught considère cette réévaluation de la place du futur et de la promesse dans la théologie comme incomplète. La domination d'une métaphysique de l' « éternel présent » dans la théologie occidentale apparaît pour Haught comme toujours d'actualité dans les schémas mentaux en vigueur. En particulier, l'idée qui subsiste est celle d'une « perfection primordiale de l'être » qui existe de manière intemporelle « au-dessus » de la nature[599]. Dans ce schéma, l'évolution cesse de constituer une histoire, et l'histoire elle-même cesse de participer à un accomplissement. Elle n'est que l'occasion de « s'écarter de manière insensée d'une complétude atemporelle ». L'évolution ne contribue alors en rien à l'avènement de la nouvelle création, elle détourne seulement l'attention de l'homme de sa rencontre avec l'*esse* et elle distrait l'attention du croyant de son face-à-face avec l'Etre primordial. John Haught explique le manque de considération de beaucoup de théologiens vis-à-vis de la vision évolutive du monde par le fait que le thème théologique dominant reste l'idée nostalgique d'une perfection originelle perdue. L'idée tenace est que « le temps cosmique ne peut rien apporter qui n'ait été complètement réalisé dans un état de perfection existant de toute éternité »[600]. D'où un certain désenchantement, voire un certain détachement, vis-à-vis de

[596] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Le Dieu de l'Evolution » [1953], dans *Comment je crois, Œuvres*, vol. 10, Ed. du Seuil, Paris 1969, p. 288

[597] John F. HAUGHT, *God after Darwin, A Theology of Evolution*, Westview Press, 2nd ed., 2008, p. 91

[598] Ted PETERS, *God, the World's Future: systematic theology for a new era*, Fortress Press, 2nd ed., 2000.

[599] John F. HAUGHT, *op. cit.*, p. 92.

[600] *Ibid*., p. 92.

l'histoire du monde en évolution. « Si l'être, écrit-il encore, est un *fait accompli*[601], complètement réalisé de toute éternité, alors l'évolution, lorsqu'elle est interprétée dans le cadre classique de l'*esse*, peut être facilement reléguée au même niveau de relative futilité qui s'applique à tous les évènements temporels »[602]. La dévalorisation de l'existence par rapport à l'essence paraît être la conséquence inéluctable d'un contresens sur l'acte créateur entendu comme mise en route de la machinerie du monde. Le souci du théologien américain est ici de retrouver la valeur théologique de l'histoire et du caractère évolutif du monde.

1.3 Déterminisme et contingence

Selon Haught, la métaphysique de l'*esse* n'est pas seulement fautive sur le plan théologique et biblique, elle sert aussi de cadre méthodologique à la vision purement matérialiste de l'évolution qui ne parvient pas à penser une nouveauté radicale. Ainsi, de même que l'être est déjà pleinement accompli dans la métaphysique de l'éternel présent avant que commence l'épopée du monde, de même « la totalité du processus du vivant (…) n'est que le développement de ce qui était déjà complètement latent dans la matière inanimée depuis le temps des commencements cosmiques »[603]. La métaphysique sous-jacente à cette vision désenchantée de l'évolution – une évolution qui ne serait qu'un processus aveugle et aléatoire – est précisément celle qui met en avant les conditions initiales par rapport à l'avènement du nouveau, un déjà-là qui n'a rien à attendre de la suite. Cette métaphysique de l'être que Haught ne tarde pas à appeler une « métaphysique du passé » invite l'homme qui s'interroge sur le présent du monde à examiner les mécanismes de son évolution et à appliquer la méthode du « reverse engineering », c'est-à-dire à remonter le temps par la pensée afin de reconstituer les étapes de l'apparition des systèmes complexes[604]. La notion même d'émergence ou de nouveauté radicale apparaît problématique dans une telle

[601] En français dans le texte.

[602] *Ibid*., p. 92.

[603] *Ibid*., p. 93.

[604] Daniel C. DENNETT, *Darwin's Dangerous Idea : Evolution and the Meaning of Life*, Ed. Simon & Schuster, New York, 1995, p. 212-216, 246-250.

perspective qui privilégie la contemplation de l'être sur son accomplissement. Certes, chez Daniel Dennett, il existe une vraie conscience de la place de la contingence dans l'histoire du monde, mais cette contingence apparaît comme une pure machine à fabriquer de l'aléatoire, ingrédient indispensable à l'histoire du monde et à ses soubresauts. Le futur, lorsqu'il semble produire effectivement du nouveau, dépend de ce que le hasard est à l'œuvre, comme si le « premier moteur » de l'évolution – cet algorithme implacable et sans âme – était alimenté par un inépuisable carburant mathématique, une sorte de générateur de nombres aléatoires qui éviterait que les choses se répètent à l'infini. En définitive, et en raison du pessimisme intrinsèque de la métaphysique de l'être vis-à-vis de ce que peut apporter l'avenir, le matérialisme radical de Dennett, mais aussi le matérialisme méthodologique de la science se condamnent à ne voir dans la contingence irréductible du monde que ce qui permet un futur, mais sans visée et sans horizon. Pour Haught, il faut adopter au contraire une véritable « métaphysique du futur », une perspective philosophique qui renverse le point de vue et dans laquelle ce n'est plus la contingence du monde qui engendre le futur mais c'est « l'avènement du futur qui permet aux événements d'acquérir le statut de contingence »[605].

On mesure toute la difficulté de l'entreprise puisqu'une métaphysique du futur, si elle valorise la nouveauté et la contingence comme espace de créativité, risque de brader toute espérance en un jugement eschatologique du monde et en une fin heureuse de l'histoire. La question se pose alors de savoir comment articuler ce renversement de l'essence du côté du monde à venir avec la foi en un accomplissement total de la création. Nous examinerons cette délicate question dans le chapitre suivant.

1.4 L'idée dangereuse de Dennett

Avant d'envisager proprement philosophiquement les implications d'une telle « métaphysique du futur », nous devons manifester une certaine insatisfaction. Il nous semble que Haught fait fausse route lorsqu'il dit que « le matérialisme est a priori fermé à la perspective de l'émergence dans l'évolution

[605] John HAUGHT, *op. cit.*, p. 94.

d'êtres vraiment nouveaux, puisque, par définition, il a identifié l'être avec la ''matière" inanimée déjà présente avant l'évolution de la vie »[606]. En effet, ce n'est pas parce que le matérialisme scientiste s'efforce de scruter les étapes progressives de la complexification de la matière qu'il se rend incapable d'apercevoir l'émergence d'une nouveauté radicale ou qu'il se rangerait d'emblée dans le camp des déterministes du 19ème siècle. Bien au contraire, un matérialisme radical, tel que celui exprimé par le philosophe Daniel Dennett, dérange pour la radicalité extrême du statut de la contingence. C'est cette contingence terrifiante et irréductible – dont le statut théologique fait penser à ce chaos primordial que Dieu serait venu mettre en ordre au commencement du monde – qui permet l'avènement d'une nouveauté absolue. C'est ce que l'on pourrait appeler, en reprenant la métaphore de Haught, l' « idée dangereuse de Dennett », c'est-à-dire l'idée selon laquelle l'indéterminisme absolu allié aux mécanismes implacables de sélection des espèces, expliqueraient toute émergence, toute nouveauté radicale, toute complexification auto-transcendante. C'est sur la critique du statut de la contingence chez les matérialistes que Haught aurait pu concentrer sa critique.

Cela dit, les intuitions théologiques de Haught, même si elles ne procèdent pas d'une analyse plus minutieuse de la philosophie sous-jacente au matérialisme, nous paraissent ouvrir la voie à un sens que nous recherchons ici : la vision christologique et eschatologique d'un monde en évolution.

1.5 Le don de Darwin à la théologie

Une des thèses originales de Haught est de considérer que Darwin a rendu service à la théologie quand il l'a incitée à abandonner la théologie naturelle de Paley fondée sur l'idée d'un concepteur intelligent de la nature. Ce faisant, Darwin a permis le renouveau de la théologie naturelle en élargissant sa perspective scientifique à une « évolution cosmique » qui relie désormais biologie et cosmologie[607]. Mais, selon Haught, la contribution la plus significative de Darwin à

[606] John F. HAUGHT, *God after Darwin, A Theology of Evolution*, Westview Press, 2nd ed., 2008, p. 96.

[607] Ce rapprochement a notamment donné lieu dans la théologie naturelle aux arguments du "fine-tuning" déjà évalué dans le chapitre précédent. L'un des auteurs qui a le plus sérieusement exploité ce rapprochement entre biologie et cosmologie est le physicien de Cambridge, John Polkinghorne.

la théologie est d'avoir indirectement donné naissance à ce qu'il appelle une « théologie évolutionniste »[608] (*evolutionary theology*). Cette théologie, dans laquelle Haught s'inscrit pleinement, n'adopte pas une attitude défensive par rapport à la théorie de l'évolution. Au lieu de considérer l'évolution comme « un défi dangereux qui mérite une réponse apologétique »[609], la théologie évolutionniste accueille avec intérêt cette nouvelle vision du monde qui renouvelle les doctrines traditionnelles sur Dieu et le salut. Ainsi, la théorie de l'évolution permet de ne pas réduire la théologie de la Création à la *creatio originalis* mais de renouer, comme nous l'avons vu aux chapitres 6 et 7, avec des dimensions quelque peu délaissées par la catéchèse que sont la *creatio continua* et la *creatio nova*[610]. C'est parce que le caractère évolutif du monde est souligné par les sciences contemporaines que ces deux aspects de la théologie de la Création reçoivent une lumière nouvelle dans la théologie évolutionniste. L'accent mis par Darwin sur le caractère évolutif du monde va porter le regard du théologien vers l'avenir au lieu de s'intéresser premièrement à la notion d'origine qui occupait jusqu'à présent l'essentiel de l'attention. Nous verrons ainsi dans le paragraphe suivant comment Haught se saisit de cette opportunité pour revisiter la question du mal grâce à la notion théologique traditionnelle de la « promesse ».

2. Du péché originel à « la promesse de la nature »

La question de l'origine du mal ne pouvait pas rester étrangère à la théologie naturelle de John Haught. Après avoir pourfendu la « métaphysique du passé » autant que celle de « l'éternel présent » au motif qu'elles ne laissent que peu d'épaisseur à l'histoire des hommes et à leurs efforts, Haught réinterroge la doctrine traditionnelle du péché originel[611] en opérant un mouvement inverse à ce

Voir John POLKINGHORNE, « Creation and the Structure of the Physical World », *Theology Today*, vol. 44 (1987), p. 53-68.

[608] John HAUGHT, *op. cit.*, p. 39.

[609] *Ibid*., p. 40.

[610] La doctrine de la *creatio nova* sera l'objet de la quatrième partie de ce travail.

[611] Nous n'abordons pas ici la question du péché originel pour elle-même. Celle-ci est engagée uniquement sous le rapport du mal dans la création. Pour une étude récente qui montre la difficulté

qu'il avait accompli jusqu'à présent. Plutôt que de partir de la réalité du caractère évolutif du monde afin d'en dégager une métaphysique et une théologie en accord avec ce caractère, il procède par une critique en règle de la doctrine du péché originel en montrant qu'elle constitue un contre-exemple manifeste de l'inadéquation de la métaphysique du passé à une théologie de la Promesse.

2.1 Le péché originel aux dimensions du cosmos

Parmi les références christologiques qui émaillent le débat de la théologie naturelle lorsqu'elle s'interroge sur les conséquences de la théorie de l'évolution, la place du péché originel est très souvent considérée comme centrale, particulièrement dans le monde protestant. Chez Teilhard comme chez Tillich, la doctrine traditionnelle du péché originel est relue et critiquée sur des bases différentes mais également instructives pour leurs incidences christologiques. Dans le contexte des années 1950, en dépit des difficultés d'alors à adopter une lecture critique et non historicisante des récits de la Genèse, Teilhard exprime un souci qui procède de l'observation de ce que l'on pourrait appeler, selon l'expression d'Hannah Arendt, la « banalité du mal » dans l'univers. Pour Teilhard comme pour Tillich, l'existence d'un mal dans la nature n'est pas réductible aux conséquences d'une faute humaine originelle : la souffrance et la mort existaient dans le monde bien avant l'apparition de l'homme et existent sans doute en dehors de la Terre. Au contraire d'un événement accidentel et singulier, l'existence du mal dans le monde s'explique, selon Teilhard, par une raison structurelle : « Le péché originel, pris dans sa généralité, n'est pas une maladie spécifiquement terrestre ni liée à la génération humaine (…) [il] est l'essentielle réaction du fini à l'acte créateur. Inévitablement, à la faveur de toute création, il se glisse dans l'existence. Il est l'*envers* de toute création »[612]. Il ne s'agit pas ici, pour Teilhard, d'un transfert total de responsabilité du mal sur la finitude de la création. La question du péché d'Adam n'est pas ignorée par Teilhard et abordée par ailleurs pour elle-même.

---

de la question et distingue soigeusement entre péché originel, péché d'Adam et péché du monde, voir Jean-Michel MALDAME, *Le Péché originel. Foi chrétienne, mythe et métaphysique*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » n° 262, 2008.

[612] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Chute, Rédemption et Géocentrie » [1920], dans *Comment je crois, Œuvres*, vol. 10, Ed. du Seuil, Paris 1969, p. 53.

Teilhard s'efforce de rompre avec l'idée imposée par une vision statique de l'univers, selon laquelle le monde aurait été parfaitement bon au commencement. Cette vision d'un monde où tout est donné d'avance et où la notion de rédemption est réduite à celle de de retour à l'état originel, est ici, à notre avis, l'objet principal de la critique teilhardienne.

Comme l'interprète justement Haught : « Tant que nous avons supposé que la création était instantanée et le cosmos complètement formé dans un acte initial de création, la seule façon pour nous de rendre compte du mal présent et de la souffrance était de postuler une distorsion ultérieure »[613]. En d'autres termes, la doctrine traditionnelle du péché originel – maintenue dans sa dimension événementielle – tient sa cohérence de la théologie augustinienne adossée à la vision d'un cosmos initialement parfait. Tant que notre vision du monde reste celle d'une perfection donnée *ab initio*, il est naturel, en constatant les imperfections morales et physiques de la nature, de s'interroger sur les raisons de ce qui a pu « faire rater les choses si gravement pour nous »[614]. La question de la faute originelle est en effet corrélative d'une théologie de la Création soucieuse de décrire l'acte créateur comme exempt de toute imperfection et ayant produit un monde sans défaut. C'est l'idée même d'un paradis originel, d'une nature achevée dès le commencement mais défigurée par une faute humaine, qui a rendu nécessaire la doctrine traditionnelle du péché originel. Or, la cosmologie et la biologie nous informent que nous vivons dans un univers « qui, dans une large mesure, n'est pas encore créé » ! L'inachèvement initial de l'univers ne rend plus nécessaire un événement tel qu'une faute originelle. Ce n'est ni la faute de Dieu, ni celle de l'univers si le monde n'est pas été créé achevé. Cette réflexion n'épuise pas, loin s'en faut, toute réflexion sur le péché originel qui unit bonté de Dieu et liberté de l'homme face à l'existence du mal moral.

Teilhard ne renonce pourtant pas à recourir à la notion traditionnelle de péché originel. Il s'efforce de l'élargir. Ainsi, si la faute originelle reste confinée à un événement terrestre, elle ne peut pas correspondre à un monde que nous découvrons toujours plus vaste et en expansion permanente. Et si le Christ Jésus

---

[613] John F. HAUGHT, "In Search of a God for Evolution: Paul Tillich and Pierre Teilhard de Chardin", *Zygon*, vol. 37, n°3, 2002, p. 547.

[614] *Ibid*., p. 546.

est le Christ-pour-l'univers, le Seigneur des mondes et le Rédempteur universel, « Comment maintiendrons-nous la possibilité d'*une faute qui soit aussi cosmique* que la Rédemption ? »[615]. Autrement dit, comment considérer que la chute originelle ait pu affecter l'immensité de l'univers à partir de la Terre sinon en donnant à cette chute un sens plus ontologique dans le cadre d'une vision du monde moins géocentrée ? En effet, si la faute n'est transmissible qu'aux seuls humains, la dimension universelle de la Rédemption risque aussitôt de se diluer. Teilhard exprime cela avec éloquence lorsqu'il écrit : « La gloire, la beauté, l'attraction irrésistible du Christ, rayonnent en définitive de son *universelle* royauté. Le Christ s'éteint misérablement, il s'éclipse devant l'Univers, si sa domination est restreinte aux régions sublunaires »[616]. La dimension cosmique du Christ – que Teilhard n'hésite pas appeler la « nature cosmique » du Christ – représente, pour Teilhard, une facette essentielle de toute christologie contemporaine.

2.2 Paradis perdu ?

La proposition de Teilhard – qui lui valut les sanctions que l'on sait – rejoint ainsi celle de Tillich pour qui la Rédemption a valeur universelle, puisqu'elle porte sur la réhabilitation intime de l'être. Tout être, éloigné ou non de la Terre, distant ou non de l'histoire de Jésus-Christ, bénéficie ainsi mystérieusement de la Rédemption.

Mais, restons-en pour le moment à la question initiale concernant le caractère cosmique de la faute d'Adam. Selon Haught, toute la difficulté de la théologie de la faute originelle provient d'une certaine vision de l'acte créateur compris comme la production initiale d'un monde parfait. L'idée d'un monde donné parfait *ab initio* exige le schéma d'explication selon la thématique de la chute. Une certaine théologie de la Création, fondée sur l'idée romantique d'un monde originellement beau et bon, voire semblable au paradis – c'est-à-dire au

[615] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Notes sur Quelques Représentations Historiques Possibles du Péché Originel » [1922], dans *Comment je crois, Œuvres*, vol. 10, Ed. du Seuil, Paris 1969, p. 70.

[616] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Chute, Rédemption et Géocentrie » [1920], dans *Comment je crois, Œuvres*, vol. 10, Ed. du Seuil, Paris 1969, p. 52.

projet de Dieu sur le monde – rend nécessaire une cause ou bien externe au monde, qui s'érigerait en principe de mal concurrent du Dieu créateur et bon, ou bien interne au monde mais ne devant pas impliquer directement la responsabilité divine. La théologie biblique ayant écarté très tôt la possibilité d'une puissance extérieure au monde (le serpent tentateur du jardin d'Eden n'est qu'une créature parmi d'autres qui n'exerce aucun pouvoir coercitif sur la nature), seule la liberté humaine, capable de choisir ou non de s'en remettre à Dieu, peut être tenue pour responsable des imperfections de l'univers.

Or, nous dit Haught, « [Les théories de] l'évolution cosmique et biologique nous apprennent, comme elles ne l'ont jamais fait auparavant, que nous vivons dans un univers qui, dans une large mesure, *n'est pas encore créé* »[617]. Cette réflexion reprend l'idée paulinienne du monde en travail d'enfantement (Rm 8, 22), mais ajoute à cela une vision de la Création qui s'apparente elle-même à un processus d'accomplissement. Contrairement à la vision traditionnelle de l'histoire du salut qui renvoie Création et accomplissement aux deux extrémités du temps comme deux événements encadrant l'histoire du monde, Haught, rejoignant en cela les intuitions de Teilhard et de bien d'autres, perçoit la Création comme un processus en cours, non totalement achevé et ordonné à un accomplissement.

Création et eschatologie n'apparaissent plus comme deux moments symétriques qui annoncent le début et la fin de l'histoire comme le feraient les mouvements d'ouverture et de fermeture du rideau d'avant-scène au théâtre. Non seulement cela, mais l'accomplissement du monde ne peut plus être décrit comme le retour à un donné initial, à un état plénier de l'être qui était celui des commencements supposés. Dans un monde en évolution, c'est-à-dire dans un monde qui commence quand des énergies se combinent, se matérialisent, s'apparient, se complexifient de manière aléatoire dans les remous d'une gigantesque soupe cosmique, rien n'est donné par avance. Rien n'est « confié » comme une chose qui possèderait déjà en elle-même sa feuille de route, son horizon. Tout est à construire et tout peut se perdre. Aucun être créé ne se trouve préalablement achevé dans une intégrité originelle, ni même seulement envisagé dans un plan de montage initial. La leçon la plus décisive de la théorie de

[617] Les italiques sont de nous. Cf. John F. HAUGHT, "In Search of a God for Evolution: Paul Tillich and Pierre Teilhard de Chardin", *Zygon*, vol. 37, n°3, p. 546.

l'évolution est que, contrairement à ce que suggère une lecture superficielle des récits de la Genèse, il n'y a pas à chercher derrière ce monde-ci les traces historiques d'un état de grâce initial de la nature. L'histoire de l'univers nous apprend que le monde des commencements était un monde incomplet, informe et chaotique, et que ce chaos n'a pas totalement disparu dans le monde dans lequel nous vivons aujourd'hui. « L'incomplétude du projet cosmique implique ainsi *logiquement* que l'univers et l'existence humaine ne se sont jamais, en aucune circonstance, trouvé dans la condition d'une perfection et d'une complétude idéale »[618]. A l'inverse, tant que l'on envisage la Création comme un acte instantané et le cosmos comme initialement parfait, la seule issue théologique pensable à l'existence de la finitude dans le monde reste celle d'une chute ultérieure. Ce n'est sûrement pas ce qu'il faut comprendre dans les récits bibliques des commencements[619].

2.3 La création inachevée

Les récits de la Genèse tentent de répondre à la difficile question de l'existence du mal dans un monde créé par un Dieu bon. Ils le font en s'inscrivant en faux à la fois contre l'idée d'un principe du mal préexistant au monde et contre l'idée que le caractère tragique de l'existence appartiendrait à la nature essentielle des choses[620]. La question de savoir si cette seconde idée exige ou non une vision de l'histoire dans laquelle le mythe de l'âge d'or jouerait un rôle primordial. Il nous semble que rien ne justifie une telle interprétation, d'autant que la plupart des

[618] *Ibid*., p. 546.

[619] Pour aborder la lecture des récits de commencement, nous distinguons entre sens obvie et sens littéral. Le sens littéral est pour nous celui qui résulte des travaux du P. Lagrange et de la méthode historico-critique reprise au concile Vatican II. Le sens littéral est le sens que l'auteur a voulu exprimer, compte tenu des destinataires et de la situation historique et spirituelle du moment. Faute de prendre en compte la nature du texte en son genre littéraire, les fondamentalistes donnent au texte une valeur historique. Le sens obvie est pour nous le sens non critiqué. Il devient une impasse lorsqu'il interdit l'accès aux quatre sens de l'Ecriture : littéral, moral, christologique et eschatologique. Notre attachement au sens littéral est ouvert sur les trois autres sens.

[620] Paul TILLICH, *Théologie Systématique, deuxième partie : l'Etre et Dieu*, vol. 2, trad. André GOUNELLE, Ed. du Cerf, Labor et Fides, 2003, p. 134.

théologiens distinguent soigneusement entre commencement et origine, évitant de confondre ce qui est d'ordre historique ou scientifique avec ce qui est d'ordre ontologique ou existentiel[621]. Toutefois, une fois que l'on a adopté l'interprétation des récits bibliques comme récits des « origines » et non comme récits des « commencements », toute difficulté n'a pas encore été résolue. Il reste en effet à situer l'état actuel de la création dans la perspective d'un monde en cours d'avènement, ou, dit théologiquement, en cours de Création.

Sur le plan métaphysique, si le monde n'est *pas encore* créé, si son existence reste comme suspendue tant que l'achèvement final de l'œuvre créatrice n'est pas totalement accompli, c'est qu'il s'agit de situer l'essence des êtres non du côté de leur origine mais de leur accomplissement. De même qu'il ne faut pas confondre origine et commencement, de même il ne faut pas identifier fin des temps et accomplissement. Ainsi, l'espérance chrétienne situe l'accomplissement cosmique à l'intérieur de l'histoire et non uniquement à son terme. Peut-on alors maintenir qu'au *commencement*, la création était « très bonne » et qu'elle s'est corrompue par la chute ? Sans doute pas car cela reviendrait à donner un statut historique à ce qui constitue une réflexion sur le statut ontologique de la création. En revanche, il convient de maintenir qu'à *l'origine*, la création était « très bonne ». Cela permet de proclamer que l'action créatrice de Dieu est strictement source de vie et de bonheur et non de mort et de malheur.

Cependant, comme le suggère Haught, dire de la création qu'elle était « très bonne » à l'origine, risque de sous-entendre que l'évolution du monde, le caractère incertain et contingent de l'histoire, ne participe en rien à l'accomplissement du monde. A la limite, l'histoire permet de tenter de retrouver quelque chose de cette perfection originelle, mais elle n'effectue rien à proprement parler sur le plan ontologique puisque tout est déjà donné dans un *in illo tempore* priomordial. La métaphysique de l'*esse* réduit l'histoire à une attente, active, joyeuse, entreprenante, certes, mais à une attente qui ne change rien à la nature de ce qui est attendu : la création parfaitement accomplie en Dieu. En tendant vers cet Eden qui n'a certes jamais existé dans le temps, mais qui est contemporain de chaque instant, l'histoire du monde ne fait que s'agiter en sursauts désespérés pour

[621] Cf. Jean-Michel MALDAME, *Le Péché originel. Foi chrétienne, mythe et métaphysique*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » n° 262, 2008.

accéder à une réalité primordiale, déjà virtuellement donnée dans l'acte créateur originel et comme indifférente aux histoires individuelles des êtres et à leurs relations. C'est pourquoi la théorie de l'évolution est, selon Haught, « une si bonne nouvelle pour la théologie » : elle permet de réaliser que l'acte créateur ne se réduit pas à la donnée de l'existence, laquelle serait comme d'emblée associée à une essence des choses définie dès l'origine, mais que l'acte créateur est le processus progressif et permanent par lequel l'être émerge du néant et tend vers un accomplissement non défini par avance.

Le fait remarquable que le monde est en évolution, fait étranger aux auteurs de la Genèse, rend inutile et l'idée d'un monde créé parfait à l'origine, et l'idée d'une chute originelle. Teilhard résume très clairement cette intuition dans *Christologie et Evolution* : « Dans un monde créé tout fait (…) un désordre primitif est injustifiable : il faut chercher un coupable. Mais dans un Monde qui émerge peu à peu de la Matière, plus n'est besoin d'imaginer un accident primordial pour expliquer l'apparition du Multiple et de son satellite inévitable : le Mal »[622].

John Haught ne prétend pas ici penser la doctrine du péché originel en tant que telle. La notion même de péché[623] au sens moral ne constitue pas son véritable centre d'intérêt. Il se contente de relever que cette doctrine est adossée à une métaphysique de l'*esse* qui décrit l'acte créateur comme un don originel total et non comme un don partiel assorti d'une promesse. Le caractère évolutif du monde présuppose un inachèvement permanent de la création et renvoie au Royaume qui vient l'avènement de l'essence des choses et leur union avec l'existence dans le Christ. C'est l'une des raisons pour laquelle John Haught se démarque résolument de la pensée de Tillich et que les thèses de Haught n'apparaissent jamais avec autant de force et de clarté que lorsqu'elles sont confrontées aux thèses tillichiennes. C'est pourquoi nous examinons à présent la manière dont Haught

---

[622] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Christologie et Evolution » [1933], dans *Comment je crois, Œuvres*, vol. 10, Ed. du Seuil, Paris 1969, p. 102.

[623] Nous ne cherchons pas ici à dénigrer la notion de péché comme séparation d'avec Dieu, ni à réduire cette notion à sa seule acception morale. La prise en charge du problème du mal dans la nature dépasse le cadre de notre projet. Notre propos est simplement ici d'entendre le point de vue d'un théologien qui cherche à intégrer la finitude du monde physique à la notion de péché comprise comme mise à l'écart de Dieu. Dit positivement, la Rédemption vise aussi bien la guérison morale de l'humanité que la guérison du mal physique dans la nature.

explique lui-même cet écart avec la référence incontournable de la théologie réformée nord-américaine que représente Paul Tillich.

2.4 La promesse originelle

Il nous semble que c'est donc à rebours de l'idée ancienne qu'il faut penser la Création du monde. Au lieu de considérer la Création comme un processus déjà achevé dans le passé, il faut au contraire nous situer à l'intérieur de la phase d'émergence du monde, en route vers son achèvement. Ce qui se déploie dans le récit de la Genèse n'est pas la description du commencement mais un mythe d'origine dont nous sommes contemporains. Le monde est en cours de création et cette action où Dieu coopère avec la nature n'est pas achevée. Dès lors, tout n'est pas donné à l'avance, mais tout est promis et tout reste à construire.

Au terme de la présentation des critiques de nos auteurs, notre conviction est que le mot-clé de la doctrine de la Création n'est pas le don, mais *la promesse*. L'arbre de la connaissance du bien et du mal est planté au milieu du jardin comme une promesse de don, non comme un don primordial. Ce que l'homme et la femme prennent pour un dû, Dieu le leur réserve comme un cadeau à venir, un don à espérer dans la confiance. Pourquoi Dieu aurait-il pris soin de placer là au beau milieu du jardin un arbre aussi enviable ? Pour s'amuser de soumettre l'homme et la femme à l'épreuve de la tentation ? En replaçant le texte de la Genèse dans le contexte plus large de la Bible, peut-être faut-il chercher le sens de cette disposition centrale, visible, et donc tentante de l'arbre de la connaissance du bien et du mal du côté de la promesse, comme l'expression même qu'au beau milieu du monde, celui que Dieu nous destine à habiter, se trouve la promesse de notre propre destin, la connaissance du bien et du mal et l'identité d'avec Dieu lui-même.

« Vous serez comme des dieux ! » affirme le serpent avec malice. Mais ce qui, dans le contexte du récit, apparaît comme une insinuation[624] peut aussi être entendu, au second degré, comme l'expression de la Bonne Nouvelle de Dieu. L'ironie suprême du texte est que cette bonne nouvelle est transmise par l'intermédiaire du perfide serpent. Nous serons en Dieu, en effet, car tel est le contenu de la promesse dont cet arbre manifeste la présence en même temps que

[624] Cf. Jean-Michel MALDAME, *op. cit.*, p. 142-143.

la distance. Ce qu'il y a de plus originel dans la création est donc la promesse donnée et non le don préalable de l'être (cf. annexe D). Au cœur du jardin, au milieu du lieu primordial de la création, se trouve l'arbre de la promesse, celui dont les fruits doivent être désirés sans être convoités, attendus sans être accaparés, seulement espérés, demandés, et ce jusqu'à l'accomplissement des temps.

C'est bien cela qu'indique la vision évolutive du monde et c'est cela qui motive une certaine métaphysique de l'accomplissement, même si cette métaphysique ne paraît guère compatible avec la sagesse désabusée de l'Ecclésiaste ni avec une compréhension du don originel qui en donne tant d'emblée qu'il y a, pour l'humanité, davantage à regretter qu'à espérer[625].

3 Pour une métaphysique du futur

Après avoir installé au centre de sa vision évolutionniste la valorisation de l'histoire du monde et de son caractère évolutif, John Haught entend aller plus loin et récuser une métaphysique du passé qu'il voit à la racine du matérialisme scientifique. Ce faisant, John Haught en profite pour réinstaller le rôle central de la promesse dans la théologie chrétienne et rattache le caractère proleptique du monde en évolution à l'expression d'une « promesse de la nature ». En cela, il poursuit l'œuvre de Teilhard qui constitue la principale source d'inspiration de Haught au sujet de cette « métaphysique du futur »[626].

3.1 Causalité et « ontologie de mort »

Pour Haught, le fait que le travail scientifique soit principalement fondé sur l'observation des phénomènes présents et la recherche de la causalité – c'est-à-dire sur des causes précédant l'effet – a pour conséquence que le matérialisme scientifique ne peut pas comme tel rendre pleinement compte de ce qu'il appelle la « puissance du futur ». Présent et passé semblent en effet spontanément posséder

[625] Dans l'annexe D, nous approfondissons cette idée d'une promesse originelle à partir d'une relecture du texte traditionnel de Gn 2-3.

[626] Voir à ce sujet François EUVE, « Une "métaphysique de l'avenir". Réflexions sur l'anthropologie de Teilhard », *Études*, Vol. 402, n° 5, 2005, p. 631-643.

davantage la qualité d'être que ne peut le faire le futur réduit au statut de l'être-pas-encore-là. La suprématie de l'explication causale des sciences, ordonnant les événements dans un rapport de cause à effet qui met en valeur la puissance de la cause par rapport à l'effet accidentel, signifie immédiatement pour Haught qu'il ne reste « pas de place pour l'émergence de quoi que ce soit de véritablement nouveau ou de fondamentalement non anticipé »[627]. Ce lien entre méthodologie scientifique et pessimisme par rapport au futur est très réducteur et semble plutôt être dirigé vers une catégorie de scientifiques qui n'aurait pas connu la révolution quantique du 20ème siècle. Ce n'est pas parce que l'explication scientifique a une visée causale et donc « temporalisée » (au sens où elle distingue un avant et un après) qu'elle ne laisse aucune place à des ruptures, des seuils, des bifurcations au sens mathématique du mot, bref, à la discontinuité de la nouveauté. Ce qui est peut-être surprenant pour Haught est que la science contemporaine soit accueillante à la contingence et au hasard et que l' « émergence » soit devenue une composante ordinaire du monde et non la marque du surnaturel. En référant le « matérialisme moderne » à une métaphysique du passé – en réalité adossée au déterminisme des phénomènes – Haught renvoie le matérialisme scientifique vers ce que Paul Tillich et Hans Jonas ont appelé une « ontologie de la mort ». Tout être vivant est ainsi ramené causalement à son origine matérielle et assimilé finalement au statut de chose inanimée. Mais ce jugement nous semble trop sévère. Il nous apparaît que la démarche d'analyse du présent et de l'explication causale porte ses fruits dans l'anticipation du futur, non pas en ignorant, mais en prenant en compte le poids de la contingence et de sa propension à générer des phénomènes nouveaux. Le matérialisme auquel Haught se réfère ne correspond plus à celui de nos contemporains dans la mesure où le futur est au contraire intégré à la vision du réel, non dans une « tendance cadavérique à invalider le futur »[628], mais envisagé avec plus de prudence qu'autrefois. Au demeurant, Haught aboutit à la conclusion qu'une métaphysique du futur serait plus adéquate, y compris sur le plan scientifique, puisqu'elle permettrait de valoriser le caractère foncièrement ouvert du monde et de son histoire, permettant par là même de maintenir la

[627] *Ibid*., p. 99.

[628] *Ibid*., p. 99.

connaissance en éveil « dans une aventure de découverte scientifique qui se poursuit ».

3.2 Cohérences bibliques et théologie du *Process*

La relation qu'entretient John Haught avec les théologiens du *Process* et la métaphysique de Whitehead a été relevée par de nombreux auteurs. L'importance de la notion de nouveauté et de créativité dans la perspective whiteheadienne est en effet consonnante avec la vision de Haught. On pourrait ajouter que le lien existe aussi, d'une façon non explicite, entre Teilhard dont Haught est très proche et Whitehead.

Sans toutefois oser parler de « causalité finale », Haught prend appui sur l'Ecriture pour étayer l'idée d'une orientation métaphysique qui valorise le futur[629]. Les récits bibliques sont en effet émaillés de situations dans lesquelles les protagonistes sont surpris par l'irruption d'événements étrangers, voire contraires à leur attente. Les actes de Dieu sont presque toujours associés à une nouveauté radicale, un caractère d'imprédictibilité qui oriente les témoins vers une révélation qui vient d'ailleurs et qui pointe vers une promesse. Le cours normal des événements est inopinément interrompu par un fait remarquable qui contrarie les schémas classiques de la causalité et oriente le lecteur de l'événement vers un « pas encore », vers une cohérence à venir. Il y a presque de l'opportunisme ou du moins un sens de l'inattendu qui manifeste que les actes divins ne découlent pas naturellement des situations présentes, comme autant de conséquences logiques de ce qui est. La nouveauté introduite par la révélation divine ne trouve pas sa cohérence seulement dans le passé ou le présent, comme pourrait le faire un discours sapientiel, mais dans la promesse d'un accomplissement.

Dans le long passage suivant du théologien américain Lewis Ford (théologien du *Process*), cette nature divine profondément novatrice et anticipatrice d'un accomplissement est remarquablement bien mise en lumière :

> « La providence divine ne peut pas être comprise comme le déploiement d'une suite prédéterminée d'événements. La prophétie n'est pas une prédiction mais la

[629] *Ibid*., p. 102.

> proclamation de l'intention divine, laquelle dépend, pour se réaliser, des conditions mêmes qu'appelle cette intention et de l'émergence des moyens par lesquels cette intention est susceptible de se réaliser. La proclamation par Isaïe de la destruction de Judas dépendait de la nouvelle opposition persistante d'Israël aux commandements de Dieu ainsi que de la puissance de l'Assyrie. Ainsi, pour les prophètes, Dieu devient le grand improvisateur et l'opportuniste cherchant à chaque fois à réaliser son but à partir de n'importe quelle situation : si ce n'est pas des mains de Sennachérib, ce sera de celles de Nabuchodonosor. Si la nation d'Israël refuse d'actualiser son rôle rédempteur pour l'humanité, alors la tâche sera confiée aux restes des croyants. Si ce reste de croyants échoue, nous pouvons alors confesser que le dessein de Dieu s'est concentré sur un simple charpentier de Nazareth. Cette histoire est parfaitement contingente et ouverte sur l'avenir en ce qui concerne sa réalisation mais elle devient la manière dont Dieu réalise son projet d'une façon ou d'une autre »[630].

Dans ce très beau passage, Lewis Ford interprète les actions de Dieu comme donnant sens à l'avenir et saisissant au vol ce que le présent rend possible. C'est à la fin que l'on comprend ce que Dieu a cherché à faire et ce qu'il visait vraiment. La situation présente, pas plus que les événements passés, n'enferment les intentions divines dans un schéma prévisible et déterministe. Si le projet divin n'est pas non plus pur caprice, s'il obéit à une certaine logique – permettant à la théologie de fonder sa cohérence – il n'est pas réduit à être un donné initial dans l'histoire du salut. L'histoire d'Israël, en raison du respect que Dieu observe par rapport à la contingence du monde et au respect de la liberté humaine, se déploie dans une cohérence qui honore le présent tel qu'il se donne et l'oriente vers un accomplissement. L'idée d'une métaphysique du futur, en dépit des difficultés proprement philosophiques qu'elle pose, se trouve en accord avec la perspective biblique.

Ce que la théologie biblique de l'espérance révèle, Haught tente de le fonder du côté de la théologie naturelle. L'idée est que la vision évolutive du monde, par la solidarité intrinsèque qu'elle introduit entre les créatures vivantes ou non, réinstalle le cosmos dans son ensemble au centre de l'histoire et rompt avec la vision kantienne d'un monde qui prend des allures de « simple décor du drame

[630] Lewis FORD, *The Lure of God*, Fortress Press, chap. 2, 1978.

rédempteur de l'humanité »[631]. En réinvestissant une perspective eschatologique pour le cosmos, Haught renoue avec la *Théologie de l'Espérance* de Moltmann et le programme fondamental de sa théologie tel qu'il est exprimé dans ce très beau passage :

> « Le christianisme est tout entier (et pas seulement en appendice) eschatologie, il est espérance, perspectives et orientation en avant, donc aussi changement du présent. La perspective eschatologique n'est pas un aspect du christianisme, elle est à tous égards le milieu de la foi chrétienne (…) Aussi, l'eschatologie ne peut-elle pas être, à proprement parler, un élément de la doctrine chrétienne. L'orientation eschatologique est bien plutôt caractéristique de toute prédication chrétienne, de toute existence chrétienne et de toute l'Eglise. Il n'y a par conséquent qu'un seul problème réel en théologie chrétienne : … c'est le problème de l'avenir »[632].

Haught commente ce passage en disant que cette importance biblique du thème de la promesse tel qu'elle est manifestée théologiquement par Moltmann, a été sienne dès le début comme cadre de ses propres travaux[633]. Ce faisant, Haught ne fait pas œuvre originale, puisque l'eschatologie chrétienne a été l'objet, y compris en Europe, d'un regain d'intérêt dès la moitié du 20ème siècle. Cet intérêt était lié à la théologie de l'histoire. La nouveauté est ici liée à l'enracinement dans la philosophie de la nature selon les exigences de la théologie naturelle. Il est en effet assez remarquable de fonder la nécessité d'un renouveau de l'eschatologie chrétienne à partir de la théorie de l'évolution.

3.3 Au cœur de la théologie de la Création : le motif de la kénose

Faut-il, comme le suggère hardiment Haught, reléguer Dieu dans le futur, en lui demandant de ne plus habiter le présent, en raison de l'autonomie de la création ? Nous ne le pensons pas. Sa vision résulte au fond d'une conception

---

631 John HAUGHT, "What's Going on in the Universe? Teilhard de Chardin and Alfred North Whitehead," *Process Studies,* Vol. 35 (2006), pp. 41-67

632 Jürgen MOLTMANN, *Théologie de l'Espérance*, coll. « Cogitatio Fidei », Paris, ed. Cerf, 1970, p. 12.

633 On se souvient en effet que John Haught a publié sa thèse en 1970 sur les « Fondements d'une Herméneutique Eschatologique ».

kénotique de la Création, vision dans laquelle, en créant le monde, Dieu se retirerait afin de laisser de la place pour un autre que lui. Nous pensons que situer Dieu *ab ante* par rapport au monde n'exige nullement qu'il déserte le présent. Pour Haught, trop soucieux de promouvoir une théologie du futur par opposition à une théologie de l'éternel présent, « le lieu dans lequel Dieu se "retire" afin de permettre l'autocréation de l'évolution d'une manière relativement autonome est le futur, non encore disponible [*unavailable*], mais plein de ressources infinies »[634]. Non seulement Dieu paraît ici relégué dans un futur improbable qu'il reste à construire, mais il s'absente du présent pour faire place nette au monde et à son devenir. Cela paraît cher payé s'il s'agissait de souligner que le Dieu de la Bible est le Dieu de la promesse et qu'une métaphysique du futur rend mieux compte d'un monde en évolution qu'une métaphysique de l'*esse*. Sans pour autant souscrire à cette position, nous reconnaissons avec Haught que la « puissance du futur », telle qu'elle se donne à voir dans l'histoire du peuple hébreux mais aussi dans l'évolution du monde des vivants, appelle une métaphysique plus attentive au motif de l'accomplissement qu'à celui de l'instant présent. Une difficulté reste cependant à examiner : comment penser un « Dieu qui vient » en cohérence avec une présence divine contemporaine ? A cet égard, le rapprochement entre « être essentiel » et « être nouveau », tel qu'il apparaît dans les théologies respectives de Teilhard et de Tillich, est très éclairant.

Dans un article plus récent[635], John Haught met en parallèle la théologie et la philosophie « traditionnelles » de Paul Tillich, centrée sur le retour à « l'être essentiel » et les options – ou plutôt les intuitions – de Teilhard tournées vers une théologie de l'accomplissement cosmique et où tous les êtres sont tendus vers *Omega*. Haught relève que Tillich comme Teilhard ont été sensibles aux accusations de Nietzsche selon lesquelles la piété chrétienne aurait favorisé une haine du monde présent. Il n'était question ni pour Tillich, ni pour Teilhard, d'adopter un discours apocalyptique radical, prônant la rupture entre le monde à venir et le monde présent. La contemplation de l'évolution des espèces montrait au contraire que le monde présent était en travail d'enfantement, comme porteur du

634 *Ibid*., p. 105.

635 John F. HAUGHT, "In Search of a God for Evolution: Paul Tillich and Pierre Teilhard de Chardin", *Zygon*, vol. 37, n°3, 2002, p. 539-553.

projet d'un monde nouveau. Il ne s'agissait donc nullement ni pour Tillich, ni pour Teilhard, de tourner le dos au monde présent au nom de la promesse en un monde qui vient.

Pour Haught, ni la « métaphysique du passé », associée – sans doute exagérément comme nous l'avons vu – au scientisme matérialiste et qui met en avant les causes du passé pour rendre compte du présent et de l'avenir, ni la « métaphysique de l'éternité » pour laquelle « tout ce qui est important est déjà arrivé » ne permettent de fournir un terrain propice à l'espérance chrétienne. « Seul un univers dans lequel une nouveauté véritable peut se produire sera susceptible de constituer un cadre approprié à la foi religieuse et en l'espérance dans le futur »[636]. Ici, la pensée de Haught semble se retourner de la théologie vers la science : seule une métaphysique de l'avenir, associée à une vision dynamique du monde accueillante à la nouveauté véritable, est capable de convenir à la place que la religion accorde à l'espérance et à la notion même de foi, laquelle suppose une confiance en l'avenir. En effet, dans une vision strictement déterministe du monde et de son histoire, la vertu d'espérance se dissout dans la foi. N'étant plus tant attentive au déroulement des choses qu'à leur origine, l'espérance cesse d'exister par elle-même et se réduit à une modalité de la foi. En revanche, lorsque les événements du monde, lorsque l'histoire et ses dénouements ne sont pas joués d'avance, l'espérance d'un accomplissement ne va plus de soi. Elle ne se déduit pas automatiquement de la foi dans le Dieu créateur. C'est pourquoi le renouveau contemporain des thématiques liées à la promesse ou à l'espérance paraît-il si accordé à la perspective évolutionniste. Et cependant, il est difficile de dénier toute validité à un discours classique sur l'espérance comme semble le faire Haught. Plus modestement, pourrait-on souligner la convenance d'une vision évolutionniste du monde vis-à-vis de la place de l'espérance et de l'accomplissement de l'histoire.

Conclusion

La notion d'accomplissement telle qu'elle émerge du travail de la théologie naturelle évolutionniste de John Haught ne se contente pas de concerner le seul

[636] *Ibid*., p. 544.

domaine théologique, mais elle entend fournir un cadre métaphysique à la christologie naturelle. Ce cadre est celui d'une métaphysique de l'accomplissement qui pose en préalable non pas le don de l'être en son commencement, mais la promesse de l'être accompli. L'affiliation de John Haught à Teilhard et sa prise de distance face à la figure omniprésente de Tillich le situe au cœur d'un renouveau de la théologie naturelle nord-américaine. L'une des originalités de la théologie de Haught est sa capacité à extraire des motifs christologiques hérités de la théologie naturelle, même si, en empruntant cette voie, il ne fait en définitive que redécouvrir des dimensions traditionnelles de la christologie dogmatique. Non seulement Haught proclame l'incompétence du réductionnisme matérialiste pour prendre en compte le caractère évolutif du monde mais il affirme également l'incapacité de la métaphysique de l'*esse* à saisir le sens d'un monde « sans cesse en train de devenir ». L'idée tenace selon laquelle « le temps cosmique ne peut rien apporter qui n'ait été complètement réalisé dans un état de perfection existant de toute éternité » est associée par Haught à la théologie traditionnelle. Cette association ne va cependant pas de soi et mériterait d'être plus longuement justifiée. Pour autant, son analyse nous paraît juste sur le fond et nous pensons également que Darwin est « une bonne nouvelle pour la théologie » qui peut se saisir de cette opportunité pour réinstaller les notions traditionnelles de promesse et d'accomplissement.

En prenant en compte le caractère inachevé et progressif de l'acte créateur, nous avons pu récuser l'interprétation historicisante et pessimiste d'une perfection initiale de la nature, abîmée par la faute originelle. Sans toutefois minimiser toute pertinence morale à la doctrine du péché originel, il nous est apparu que sa signification cosmique devait être réévaluée à la lumière d'un monde considéré comme étant en cours de Création et où la mort et la violence participent à l'émergence et à la robustesse de la vie, avant même qu'apparaisse toute forme d'intelligence. C'est à travers la notion de « promesse originelle », déjà présente dans les textes bibliques par la place insolite de l'arbre de vie au milieu du jardin et exprimée dans le récit de la Genèse par la bouche du serpent : « vous serez comme des dieux », que nous suivons la pensée de John Haught qui plaide en faveur d'une métaphysique du futur. Nous verrons dans le chapitre suivant que cette

proposition n'est pas sans difficulté sur le plan théologique et exige finalement d'associer la notion de « promesse originelle » à celle d'accomplissement.

Chapitre 11

Par-delà les impasses d'une « eschatologie naturelle »

INTRODUCTION **361**

1. JOHN HAUGHT ET LA CONTROVERSE AVEC TILLICH **361**

1.1 L'ETRE ESSENTIEL EST L'ETRE ACCOMPLI 361
1.2 CRITIQUE DE LA METAPHYSIQUE DE L'ETERNEL PRESENT 363
1.3 LA DIALECTIQUE DE L'ETRE ET DU NON-ETRE 367
1.4 JOHN HAUGHT FACE A SES DETRACTEURS 368

2. LIMITES ET APORIES D'UNE METAPHYSIQUE DU FUTUR **371**

2.1 LA CREATION COMME MOTIF KENOTIQUE 372
2.2 LA DIFFICULTE DE FAIRE EXISTER DIEU DANS LE FUTUR 374
2.3 LA METAPHYSIQUE DU PRESENT EN EVOLUTION PERMANENTE 376

3. ESCHATOLOGIE DU *PROCESS* **378**

3.1 ENTRE DEVENIR ET OPPORTUNISME 378
3.2 LE ROYAUME COMME REALITE ASYMPTOTIQUE 381
3.3 RESURRECTION SANS ESCHATOLOGIE 382

CONCLUSION : UNE « METAPHYSIQUE DE L'ACCOMPLISSEMENT » **384**

Introduction

Pour séduisante qu'elle soit, la proposition de John Haught se heurte à un certain nombre de difficultés qu'il convient d'analyser ici. Cette analyse nous conduira à diagnostiquer une dépendance excessive de la pensée de Haught par rapport à la théologie du *Process*. Or cette dernière se trouve en échec par rapport à la question de l'eschatologie.

1. John Haught et la controverse avec Tillich

Pour bien comprendre l'originalité de la contribution de John Haught à la théologie naturelle et en particulier à sa christologie naturelle, il convient d'approfondir le conflit qui oppose Haught à Tillich, conflit dans lequel apparaît plus nettement la limite d'une métaphysique de l'*esse* et son opposition avec une métaphysique du futur. A l'analyse cependant, on constatera que la théologie naturelle de John Haught, si elle procède d'une tout autre posture métaphysique que celle de Tillich, aboutit à une ontologie très profonde dont certaines thèses rejoignent, par un autre chemin, les thèses de Tillich.

1.1 L'être essentiel est l'être accompli

John Haught accorde une valeur primordiale à la dimension *future* des êtres, c'est-à-dire non seulement à leurs potentialités, mais aussi à l'espace de liberté et de créativité que recèle leur avenir existentiel. L'existence à venir des êtres est, pour Haught, le lieu de leur rencontre avec leur essence, non pas que cette rencontre se résumerait à des retrouvailles avec une essence déjà donnée dans l'éternel présent, mais que cette rencontre ressemble à un accomplissement, à l'avènement d'une essentielle nouveauté. En se concentrant sur les causes efficientes de l'alchimie du hasard et des déterminismes du monde matériel, la science et les philosophes matérialistes se sont privés d'accorder une valeur significative à la dimension future de l'être. En plaidant pour une métaphysique du futur, Haught ne prend pas une posture « progressiste », tourné vers l'avenir comme on affecte d'être à la mode. Il propose – sans toutefois l'exprimer de

manière systématique – de renvoyer la profondeur de l'être à son accomplissement ultime. Ce qui est réel ne sera plus référé à un passé primordial, à une réalité éternelle dont l'histoire du monde nous éloignerait invariablement, à une vérité originelle suspendue au-dessus de nos têtes, dans une intemporalité absolue.

A l'inverse, la vision métaphysique du futur réinstalle la notion de promesse, entendue au sens biblique, et déclare que ce qui est réel est ce qui est accompli dans le processus de son accomplissement. Ce n'est donc plus vers un passé perdu, abîmé, défiguré que l'homme serait appelé à se tourner pour retrouver son essence, mais vers l'avenir du monde et la promesse eschatologique d'un salut qui vient. La proposition de Haught est donc bien une proposition premièrement métaphysique qui consiste à référer l'être essentiel à sa réalité eschatologique. On pourrait résumer ainsi son projet par un slogan, en empruntant des termes tillichiens :

« l'être essentiel est l'être accompli ».

Ce qui est ne se donne à voir qu'à l'horizon d'un accomplissement et d'une promesse. Ce que nous sommes réellement n'est identifiable ni à un donné préalable à l'existence, ni contemporain de l'histoire individuelle, ni réductible au réseau de nos relations, mais ce que nous sommes essentiellement ne deviendra manifeste et véridique qu'à la fin des temps, lorsque tout sera accompli. C'est à la manière d'une Transfiguration que l'être est fondamentalement appelé à se révéler. Ce qu'il est maintenant ne se manifestera qu'après la Résurrection, c'est-à-dire après la fin des temps. Cette attitude fondamentale évoque l'image du fleuve donnée par Teilhard dans *l'Hymne de l'Univers* : « Semblable au fleuve qui s'appauvrit graduellement, puis disparaît dans un bourbier, quand on parvient à son origine, l'être s'atténue, puis s'évanouit, quand nous essayons de le diviser toujours plus minutieusement dans l'espace, ou (ce qui revient au même) de le rejeter toujours plus profond dans le temps. La grandeur du fleuve se comprend à son estuaire, non à sa source »[637]. Voilà pourquoi une métaphysique du futur ainsi

[637] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Pensées choisies par Fernande Tardivel », dans *Hymne de l'Univers*, Ed. du Seuil, Paris 1961, p. 81.

définie oriente la pensée du monde d'abord vers son avenir avant de se pencher sur son passé ou sur un éternel présent.

Il est intéressant de relever que la perspective adoptée par Haught ne procède pas d'abord du mépris de la métaphysique de l'*esse*, même si celle-ci, comme nous allons voir, est ouvertement critiquée. Le parti-pris adopté en faveur d'une « métaphysique du futur » découle d'une vision évolutionniste du monde, dont le sens se comprend en fonction de l'aboutissement et non du point de départ. La démarche de John Haught reste donc dans la perspective de la théologie naturelle.

1.2 Critique de la métaphysique de l'éternel présent

Haught reconnaît à Tillich le mérite d'avoir porté plus loin la théologie classique, fondée sur la métaphysique traditionnelle de l'*esse,* vers une métaphysique du futur qui installe l'attente de l'Etre Nouveau au centre des débats. En cela, Tillich élabore un système théologique plus accueillant à la vision scientifique d'un monde en évolution. Cependant, en identifiant la Rédemption à la venue de l'Etre Nouveau, Tillich décrit ce mouvement comme une *restauration*, « qui alourdit la puissance de sa notion d'Etre Nouveau d'éléments de répétition »[638]. Selon Haught, la venue de l'Etre Nouveau ne serait rien d'autre qu'un retour aux sources, ou plutôt la venue d'une plénitude de l'être en fait déjà contemporaine à l'histoire. Pour Tillich, l'existence survient à partir de l'essence, sous le mode d'une séparation, d'une prise de distance originelle que Tillich appelle « le symbole de la chute »[639]. Même si Tillich rappelle que la nature essentielle de l'homme est contemporaine de son existence, il reprend à son compte la vision d'une plénitude d'être perdue par l'exercice malheureux de la liberté humaine. Tout en étant présente « dans toutes les étapes de son développement », la nature essentielle de l'homme se réfère à une conception mythique qui renvoie cette nature à un passé primordial : « Le mythe et le dogme

[638] John F. HAUGHT, "In Search of a God for Evolution: Paul Tillich and Pierre Teilhard de Chardin", *Zygon*, vol. 37, n°3, p. 548.

[639] Paul TILLICH, *Théologie Systématique, troisième partie : l'existence et le Christ*, vol. 3, trad. André GOUNELLE, Ed. du Cerf, Labor et Fides, 2006, p. 52-55.

projettent la nature essentielle de l'homme dans le passé et en font une histoire avant l'histoire, que symbolise un âge d'or ou un paradis »[640]. Même envisagée comme « suprahistorique » ou précédant la temporalité, la nature essentielle de l'homme n'évolue pas avec lui. Elle constitue une donnée permanente et constamment suspendue au-dessus de l'homme existant plutôt qu'une plénitude d'être concernée par un accomplissement de l'histoire. Au fond, la nature essentielle de l'homme, foncièrement référée à un état d'innocence originelle, n'a que faire de l'histoire existentielle de l'homme. Réciproquement, l'existence humaine n'a de sens que dans l'effort consenti pour renouer avec la nature essentielle de l'homme.

Même si, chez Tillich, la venue de l'Etre Nouveau, en réinstallant la dimension eschatologique du salut, rénove la vision traditionnelle de l'histoire et redonne sens à l'évolution du monde, elle ne permet pas d'aller au-delà d'un certain pessimisme vis-à-vis de l'avenir en tant que tel. L'avenir n'est que l'espace nécessaire à la restauration d'un état de plénitude d'être qui sera porté par l'Etre Nouveau. Il ne joue, par son contenu même, aucun rôle décisif sur l'issue finale de cette longue et inutile attente de la fin des temps. La critique de Haught envers Tillich porte précisément sur le fait que, comme dans la métaphysique traditionnelle et pré-évolutionniste, Tillich réduit l'accomplissement de l'être à un retour à une éternelle présence de l'essence. L'objet de l'espérance chrétienne reste certes d'accueillir le retour du Christ dans sa gloire, mais ce retour, en permettant l'accomplissement et la transfiguration de toutes choses, n'est porteur d'aucune véritable « nouveauté » qui n'ait déjà son antériorité dans l'histoire de l'être. La nouveauté de l'Etre Nouveau tient principalement à ce que l'Etre Nouveau est, selon la célèbre définition tillichienne, « l'être essentiel dans les conditions de l'existence »[641]. Sa nouveauté radicale procède de sa capacité à annuler l'écart qui existe entre essence et existence[642].

Et cependant, la nature essentielle reste conforme à ce qu'elle n'a jamais cessé d'être durant l'histoire du monde. Le thème de l'accomplissement de toutes

[640] *Ibid*., p. 59.

[641] *Ibid*., p. 190.

[642] Ainsi : « La nouveauté de l'Être Nouveau vient de ce qu'il triomphe de la situation ancienne de soumission à la loi (…) il met fin à l'existence vécue dans l'aliénation, les conflits et l'autodestruction », Paul TILLICH, *op. cit.*, p. 191.

choses qui traverse de part en part l'eschatologie chrétienne et motive l'espérance du salut, ne reçoit dans la perspective d'une restauration de l'essence perdue qu'une faible valorisation de l'histoire vécue. L'homme et le cosmos en général sont appelés à devenir ce qu'ils sont depuis leur émergence du néant. De nouveauté, il n'y en a pas à espérer de ce côté-là. En dépit de son caractère stimulant – puisque le futur est désormais réinvesti d'une attente ontologique véritable, celle de l'accomplissement en plénitude de chaque être – la métaphysique de Tillich, par contraste avec celle de Teilhard, reste inféodée à une vision relativement fixiste du monde qui n'accorde que peu de valeur intrinsèque à l'histoire en général et à un monde en évolution en particulier.

Alors que le Dieu de Tillich constitue le soubassement indéfectible du monde au cours de son histoire (*Ground of being*), alors que l'accomplissement cosmique de l'être est, à proprement parler, à portée de main de l'existence puisque celle-ci lui est toujours contemporaine, la vision de Teilhard situe ce même accomplissement de l'être au terme de l'histoire cosmique. L'histoire elle-même participe de cet accomplissement et l'essence du monde présent est à chercher du côté de son avenir et non de l'éternel présent. Pour Teilhard, comme pour Haught, la nature essentielle des êtres est à chercher au-devant d'eux-mêmes et non au-dessous ou en dedans : « L'Univers, écrit ainsi Teilhard, est en train de se découvrir comme organiquement en porte-à-faux sur l'Avenir »[643]. L'expression choisie ici par Teilhard est étrange. Le terme « porte-à-faux », souligne que le soubassement du monde n'est plus une solide embase, indifférente aux vicissitudes du temps, mais un support de la réalité qui n'est pas assuré contre tous les risques. La traduction anglaise de « porte-à-faux » ne dit pas tout à fait cette fragilité, puisque Haught cite ce passage de Teilhard dans les termes suivants : « *The universe is organically resting on the future as its sole support* »[644], ce qui peut se traduire littéralement par « l'univers repose sur le futur comme son seul support », laissant malheureusement de côté l'idée d'un surplomb, d'une menace d'équilibre et donc d'une fragilité structurelle. Il nous semble que Teilhard exprimait ici la conscience

[643] Pierre TEILHARD DE CHARDIN, « Le Goût de Vivre » [1950], dans *L'Activation de l'Energie, Œuvres*, vol. 7, Ed. du Seuil, Paris 1963, p. 247.

[644] John F. HAUGHT, "In Search of a God for Evolution: Paul Tillich and Pierre Teilhard de Chardin", *Zygon*, vol. 37, n°3, p. 549.

d'une angoisse métaphysique que Haught paraît ignorer : comment fonder la nature essentielle du monde sur son accomplissement, alors que cet accomplissement dépend lui-même des aléas de l'histoire ? Et comment fonder l'espérance en un accomplissement cosmique sur un tel « porte-à-faux » ?

Quant à Tillich, même si sa théologie du salut ne paraît pas incompatible avec l'idée que, d'une certaine manière, l'avenir constitue le fondement du cosmos, il apparaît que sa vision de la promesse se réfère à une restauration ou au retour à la primitive béatitude. Selon les termes de Haught, l'Etre Nouveau décrit par Tillich est porteur d'une plénitude d'être qui entre « verticalement »[645] dans un monde qu'il n'a jamais vraiment déserté. Alors que le concept philosophique central de Tillich lorsqu'il parle du salut reste celui de l'être : l'être aliéné, l'être accompli, l'être renouvelé, Teilhard s'intéresse au concept de devenir (*fieri*) et d'unification (*uniri*). L'être – notion trop statique – n'est plus le concept philosophique fondamental d'où provient et vers lequel retourne toute histoire du salut. La théologie de la Création proposée par Teilhard situe ainsi résolument le Dieu créateur non en surplomb du monde, comme dans la métaphysique classique, ni comme l'anonyme fondement de l'être, éternellement contemporain à toute réalité qu'il soutient, mais comme le Dieu-Oméga, qui crée le monde *ab ante*, plutôt que *a retro*, un Dieu qui sauve le monde « non pas en le ramenant à un Eternel Présent mais en étant le Futur du monde ». Et ce Futur du monde n'est pas encore réalisé, même en Dieu lui-même ! C'est pourquoi du point de vue eschatologique, le monde peut être vu chez Tillich comme un *sacrement* tandis que chez Teilhard, il est une *promesse*.

Ainsi, pour Haught, « la nature peut être vue comme anticipative plutôt que simplement révélatrice d'un Futur ultime vers lequel elle penche. Si nous voyons encore le cosmos comme un être participatif, alors, ce à quoi il participe n'est ni un passé, ni une plénitude présente, mais un futur plérôme »[646]. Notons bien que la notion d'avenir du monde, loin de lui être étrangère, est restreinte chez Tillich à un retour vers une réalité essentielle, originelle, primordiale, non pas située

[645] On pourrait ajouter, pour être plus précis, que ce mouvement « vertical » semble s'effectuer de bas en haut chez Tillich (*Ground Being*) plutôt que de haut en bas comme dans le schéma théologique classique. Voir John HAUGHT, *op. cit.*, p. 550.

[646] *Ibid*., p. 551

nécessairement dans le passé – ce serait ignorer les vives critiques de Tillich à l'encontre d'une interprétation historicisante du péché originel – mais, où qu'elle soit située, cette réalité fondamentale n'est pas constituée par le devenir : l'histoire du monde ne lui apporte rien de plus que ce qu'elle avait déjà. Dans la perspective de Tillich, une vision évolutionniste du monde ne change pas fondamentalement le contenu de l'espérance chrétienne ni la perception que l'on peut avoir de l'Etre Nouveau.

Au fond, à l'inverse de Teilhard, le système sotériologique de Tillich fonctionne aussi bien dans une perspective évolutionniste du monde que dans un cosmos statique, conçu comme le décor devant lequel se joue l'histoire des hommes. L'histoire elle-même constitue un décor, un espace de temps qui permet aux événements de se dérouler. Elle n'est promesse que dans la compréhension d'une attente. Si la vie des hommes peut hâter l'accomplissement de la création, ce que la création deviendra en définitive, ce vers quoi il lui faut tendre, ne sera pas fondamentalement différent de ce qui lui est contemporain depuis les origines. On aperçoit ainsi que c'est la vision du monde à venir qui diffère chez Teilhard et Tillich.

Alors que pour Teilhard, ce vers quoi le monde tend – sans le savoir – est ouvert à la nouveauté radicale, d'où un certain optimisme dans le mouvement de complexification-conscience du cosmos, pour Tillich, l'avenir du monde est son accomplissement compris comme une plénitude d'être à retrouver.

1.3 La dialectique de l'être et du non-être

Pour Tillich, « toute ontologie qui supprime l'élément dynamique de la structure de l'être n'arrive pas à expliquer la nature d'un processus vital ni à parler significativement de la vie divine »[647]. Or, les efforts faits par le romantisme et les philosophes vitalistes (essentiellement Bergson) ou les théologiens du *Process* pour « transformer le Dieu statique de l'*actus purus* en Dieu vivant » n'ont pas vraiment atteint leur but. Cela pourrait être lié, selon ce que suggère Tillich, au fait d'avoir négligé l'élément permanent qui permet de mesurer le changement et, en

[647] Paul TILLICH, *Théologie Systématique, deuxième partie : l'être et Dieu*, vol. 2, trad. André GOUNELLE, Ed. du Cerf, Labor et Fides, 2003, p. 33.

définitive, « d'abandonner la divinité du divin ». En effet, toute chose « tend à allier identité et différence, repos et mouvement, conservation et changement. Il en résulte l'impossibilité de parler de l'être sans mentionner aussi le devenir »[648]. Face, d'une part, à une ontologie campée sur une vision statique de l'être, et, d'autre part, à une philosophie du devenir ayant hâtivement abandonné la dimension permanente de l'être, Tillich propose une bipolarité faite à la fois de conservation de soi et de dépassement. « Une philosophie du *process* qui sacrifie l'identité persistante de ce qui est en *process*, sacrifie le *process* lui-même, sa continuité (…) la visée interne (*telos*) qui fait du *process* un tout ».

Bien évidemment, cette bipolarité est précisément à l'œuvre dans l'évolution des êtres vivants puisque les espèces ne se maintiennent qu'en alliant en de justes proportions des éléments de croissance et de créativité avec des éléments de permanence. De même que l'incapacité à se renouveler conduit à la destruction, toute croissance désordonnée se détruit elle-même. La proposition de Tillich ne nous paraît donc pas du tout contradictoire avec la théologie naturelle de Haught. On serait donc tenté d'assumer les conséquences de l'ontologie tillichienne tout en adhérant à la perspective évolutionniste qui conduit Haught à plaider en faveur d'une métaphysique du futur – qu'il serait plus juste d'appeler une métaphysique de l'accomplissement.

1.4 John Haught face à ses détracteurs

Le parti pris original de Haught en faveur de Teilhard et sa défiance vis-à-vis de Tillich restent insolites dans le monde nord-américain. Il n'est pas du goût de tous les théologiens protestants marqués par la figure de Tillich, d'entendre les critiques de Haught concernant l'inadéquation de la métaphysique tillichienne à la théorie de l'évolution. De plus, Teilhard n'étant en général pas considéré outre-Atlantique comme un théologien professionnel, mais avant tout comme paléoanthropologue et prêtre catholique, ses intuitions poétiques, son « optimisme » sur la nature, plus typiquement catholique, ses écrits épars encore timidement diffusés et l'absence d'une théologie systématique ne sont pas en faveur de sa crédibilité auprès de certains théologiens américains. Ainsi, pour

[648] *Ibid*., p. 35.

Frederick Crews, essayiste américain, Haught dépeint Dieu « non pas comme un planificateur, mais comme une "force transcendante d'attraction''.

Cependant, écrit-il, « Il ne vient pas à l'esprit de Haught qu'une telle téléologie serait exactement ce que Darwin a réussi à soustraire à la science. Qu'il nous pousse ou qu'il nous tire vers une fin désirée, le Dieu des chrétiens est totalement étranger [*utterly extraneous*] à l'évolution ainsi que Darwin et ses successeurs modernes l'ont compris. L'évolution est un processus chimique aveugle et sans but – l'exact opposé du système Haught – ou bien n'est rien du tout »[649]. Dans ce passage, Crews défend cette idée que, contrairement à ce que Haught prétend – et Teilhard avant lui – le Dieu de Jésus Christ est « étranger » à l'évolution puisque l'évolution a été dépouillée de tout caractère téléologique par Darwin. Cette position est assez surprenante sur le plan théologique, puisqu'elle rend le Dieu des chrétiens hétérogène, en quelque sorte, à l'évolution du monde. Dire que le Christ est étranger à l'évolution, n'est-ce pas tout simplement le rendre étranger à la création marquée par l'évolution ?

Alors que pour Haught, le caractère dynamique du monde impliquait de devoir comprendre le Christ comme donnant sens à l'évolution, comme se rendant présent au cœur du processus même dans lequel l'univers est broyé, pour Crews, l'étrangeté de ce Dieu des chrétiens par rapport au monde tel qu'il est, pose problème pour ce qui est de tenir l'immanence divine. En ne voulant rien à voir de commun avec ce « processus chimique », le Dieu-avec-nous se rétracte dans le sous-bassement de la réalité, dans ce que Richard Grigg, professeur de théologie à l'Université du Sacré Cœur (Fairfield, Connecticut), appelle une « téléologie des profondeurs » [*depth teleology*] qui vise non un point Oméga, mais un éternel présent, celui que Tillich appelle la vie éternelle. Préférant la stable métaphysique de Tillich aux improbables élans teilhardiens, Grigg pense que :

> « La vaste réalité de la nature et ses luttes, quelles que soient les issues accidentelles de ces luttes dans l'histoire, prennent sens lorsqu'elles sont rapprochées de la version tillichienne de la vision chrétienne du sens et du but de

[649] Frederick C. CREWS, « Saving us from Darwin, part II », *The New York Review of Books*, vol. 48, 18 octobre 2001, p. 52.

l'existence humaine – une existence humaine telle qu'elle devrait être par essence, c'est-à-dire en tant qu'elle est fondée en Dieu [*grounded in God*] »[650].

Dans le même sens, dans un article paru en 2005 dans le journal *Zygon*, Paul Carr récuse les critiques de Haught contre Tillich et estime qu'au contraire, les catégories métaphysiques et théologiques de Tillich sont plus adéquates que celle de Teilhard pour rendre compte de l'évolution[651]. L'article de Carr est intéressant car il situe bien l'enjeu de ce débat, non sur le plan de la pertinence vis-à-vis d'une théologie de l'évolution, mais plutôt sur celui de la pertinence vis-à-vis d'une certaine vision dramatique du monde et de l'évolution : vision plus optimiste du côté catholique, plutôt pessimiste du côté réformé. Pour Carr, mais aussi pour Grigg et Moltmann, l'optimisme teilhardien est coupable d'une compréhension « romantique » du processus de l'évolution, vision dans laquelle les dommages collatéraux de l'histoire semblent passer au second plan par rapport à l'avènement de la complexité et de la conscience. Comme souvent chez les détracteurs de Teilhard, Carr ne considère pas ce dernier comme un théologien professionnel mais comme un éminent paléontologue dont l'œuvre littéraire se situe à la frontière entre la science et la théologie spirituelle[652]. Le statut de théologien, qui est souvent considéré populairement dans l'Eglise catholique comme inhérent aux ministres ordonnés, est associé, dans la culture anglo-saxonne marquée par le protestantisme, à un niveau de qualification universitaire qui suppose une activité professionnelle de recherche et de publication dans le domaine théologique. Toutefois, dénier à Teilhard le statut de théologien à part entière nous semble relever de l'injustice dans la mesure où son œuvre, même si elle ne prétend pas constituer une contribution à la théologie systématique, a ouvert des perspectives théologiques qui ont renouvelé l'ensemble de la théologie chrétienne contemporaine, du côté catholique comme du côté réformé et qui continue de montrer sa fécondité.

---

[650] Richard GRIGG, « Religion, Science, and Evolution : Paul Tillich's Fourth Way », *Zygon*, vol. 38, n°4, 2003, 943-954. Ici, p. 952.

[651] Paul H. CARR, « A Theology for Evolution : Haught, Teilhard, and Tillich », *Zygon*, vol. 40, n°3, 2005, p. 733-738.

[652] *Ibid*., p. 734.

2. Limites et apories d'une métaphysique du futur

L'idée d'une métaphysique du futur n'est pas sans poser problème à bien des théologiens. Elle est susceptible de heurter ceux d'entre eux qui accordent à la notion d'origine un poids essentiel pour dire la réalité du monde. Dans son commentaire du livre de Jacques Arnould, *La Théologie après Darwin*, Fabien Revol reprend en partie à son compte dans son mémoire de licence canonique soutenu en 2006 l'idée que « ce qui compte, c'est l'origine »[653]. Au lieu de cela, John Haught aurait pu écrire que « ce qui compte, c'est l'accomplissement ». Origine et accomplissement ont bien évidemment partie liée, mais résumer l'accomplissement à un retour aux origines, c'est aplatir la promesse à la valeur d'un retour au bercail, à la restauration de l'âge d'or, à une recherche éperdue de l'innocence originelle de l'être.

Les principales thèses théologiques de John Haught ont reçu, de la part d'un jeune pasteur protestant, Thomas J. Oord, professeur de théologie à la *Northwest Nazarene University*, une critique intéressante que Fabien Revol a soigneusement analysée et reprise à son compte. L'analyse de Oord[654] se présente comme la revue critique du livre de John Haught, *God after Darwin*. Dans cette revue critique, Oord relève la pertinence d'un constat initial de Haught selon lequel la plupart des théologiens continuent à penser et à écrire « presque comme si Darwin n'avait jamais existé »[655]. Oord reconnaît à Haught le mérite d'avoir élaboré une théologie évolutionniste qui prend vraiment en compte dès le début et sur le plan métaphysique l'image d'un monde en évolution. La critique de Oord se porte principalement sur deux points saillants de la théologie évolutionniste de Haught.

---

[653] Fabien REVOL, *Evolution du vivant et création continuée, une approche critique du concept de nouveauté chez le théologien John Haught*, Mémoire de Maîtrise de Théologie, sous la dir. de Jean-Marie Gueulette, o.p., Faculté de Théologie de Lyon, 2006.

[654] Thomas Jay OORD, "Review of Haught's *God after Darwin*", http://www.metanexus.net/metanexus_online/show_article2.asp?id=2666 , 23/01/2001.

[655] John HAUGHT, *God after Darwin, A Theology of Evolution*, Westview Press, 2nd ed., 2008, p. 2.

Le premier point concerne la vision kénotique de l'acte créateur tandis que le second concerne l'idée de Dieu comme « puissance du futur »[656].

2.1 La Création comme motif kénotique

La critique de la vision kénotique de Dieu vise la notion de puissance divine entendue dans le contexte classique de la question de la théodicée. Selon Oord, le Dieu de Haught refuse délibérément d'intervenir dans les affaires du monde pour y prévenir le mal alors même qu'il en aurait le pouvoir. Cette option théologique résulte de l'idée fondamentale que l'acte créateur est, pour Haught, un acte de retrait : Dieu se retire pour que le monde soit. Il choisit par amour de ne pas exercer un pouvoir qui lui revient de droit afin que le monde existe[657]. Nous avons déjà critiqué plus haut cette conception de la Création qui paraît faire de Dieu un étranger par rapport au monde. Au plan métaphysique, la présence de Dieu est ainsi décrite comme faisant nombre avec la présence de la nature. Dieu doit se retirer, laisser la place, pour que le monde puisse surgir, comme si les deux occupaient ontologiquement un espace de même nature. Sur le plan théologique, cette vision apparaît largement contradictoire avec l'idée chrétienne d'un Dieu qui s'unit à l'homme dans la personne du Christ. L'idée même d'Incarnation prend le contre-pied d'une telle théologie kénotique de la Création. Mais le point soulevé par Oord n'est cependant pas exactement celui-là.

Pour Oord, le Dieu de Haught n'est pas essentiellement un Dieu sans pouvoir, il est un Dieu qui renonce par amour et à chaque instant au pouvoir qu'il continue de détenir. Contrairement à la conception adoptée par les théologiens du *Process* pour lesquels Dieu est structurellement *incapable* d'agir autrement que par persuasion, le Dieu de Haught est, d'après Oord, un Dieu qui renonce à son pouvoir pour laisser le monde exister. Bien que John Haught semble affirmer clairement que « après l'Holocauste, toute notion d'un Dieu qui aurait le pouvoir d'éviter la

[656] Ainsi, Thomas Oord, *op. cit.* : "Ma critique négative de l'œuvre de Haught vise la manière dont il comprend (1) la relation entre l'amour divin et la puissance divine et (2) la relation métaphysique de Dieu au futur ».

[657] Ainsi : « Un amour infini doit, en un certain sens, "s'absenter" ou se "restreindre lui-même" », John Haught, *op. cit.*, p. 112.

souffrance dans l'histoire et dans la nature mais qui refuserait d'exercer ce pouvoir serait religieusement et philosophiquement inacceptable »[658], Oord reproche à Haught de décrire Dieu comme celui qui détient le pouvoir d'empêcher tout mal dans le monde mais qui, par amour, choisit de renoncer à toute intervention. Or, conteste Oord, « un Dieu aimant choisirait occasionnellement de devenir celui qui ne se retire pas, ne s'auto-contraint pas, ne s'autolimite pas, afin d'empêcher le mal authentique ».

Pour Oord, l'amour n'exclut pas la contrainte. Aimer peut conduire, dans certains cas, à priver autrui de liberté. Ainsi, l'Amour absolu exigerait une réaction face aux cruautés du monde, fût-ce au mépris de la liberté et de l'autonomie des créatures. Il y a une contradiction dans les termes à penser un Dieu d'amour qui conserverait le pouvoir d'intervenir dans les souffrances du monde mais qui s'interdirait d'y recourir par respect de la liberté des créatures. Et alors que « la persuasion est une nécessité métaphysique pour le Dieu du Process », impliquant l'irresponsabilité de Dieu dans les massacres de l'histoire, le Dieu de Haught ne paraît pas, selon la lecture de Oord, bénéficier de cette irresponsabilité juridique dans les malheurs du monde puisqu'il fait le choix de renoncer à son pouvoir d'intervention. Pour Oord, le Dieu de Haught est donc coupable de non-assistance à personne en danger dans la mesure où son retrait du monde est un acte volontaire et libre de sa part.

Il nous semble que la critique de Oord à ce sujet est exagérée dans la mesure où elle feint d'ignorer que le renoncement kénotique de Dieu n'est pas pensé par Haught comme un mode de gouvernance du monde, comme un modèle de providence. Haught situe ce retrait du monde dans le mouvement même de l'acte créateur, c'est-à-dire dans le « moment » de l'origine. Plutôt que d'imaginer en premier lieu un retrait de Dieu puis un acte de Création, il serait plus juste de concevoir l'activité créatrice de Dieu comme primordiale et son effacement du monde comme un aspect secondaire. Même si nous ne suivons pas Haught sur le terrain du « retrait » permettant de laisser place à l'univers, nous pouvons comprendre que la pensée de Haught ne consiste pas d'abord à décrire la Création comme un mouvement de retrait mais comme un don assorti d'une promesse. Sur

[658] John HAUGHT, *God after Darwin,* p. 184.

le plan de la discussion engagée par Oord au sujet de la théodicée, cela ne permet pas de sauver la théologie de Haught mais relativise la portée de la critique.

2.2 La difficulté de faire exister Dieu dans le futur

La seconde critique significative adressée Haught concerne le statut ontologique de Dieu référé à un « Dieu du futur ». Cette critique est fondée, nous semble-t-il sur un contresens concernant la distinction entre essence et existence ainsi que sur la notion d'accomplissement, laquelle constitue la clé de la métaphysique proposée par Haught mais aussi par un courant théologique représenté notamment par Teilhard, Rahner, Pannenberg et Moltmann. Examinons le contenu de cette critique. La métaphysique du futur proposée par Haught apparaît comme « relativement incohérente » à Oord dans la mesure où situer Dieu dans le futur risque de le rendre moins proche de l'instant présent. Oord reconnaît à Haught le mérite de critiquer les théologies qui situent Dieu en dehors du temps, rendant impossible une relation véritable entre Dieu et sa création. Mais si l'être de Dieu est à situer dans le futur, proteste Oord, « comment Dieu peut-il vraiment souffrir avec nous comme celui qui expérimente notre souffrance présente et notre agonie ? ». De même, Oord adresse à Haught un certain nombre de questions dont celle-ci : « Comment Dieu peut-il prendre part à un amour authentiquement relationnel avec le monde si l'existence de Dieu est déjà actualisée dans le futur ? ». Dans cette critique, on note que Oord parle d'être et d'existence de Dieu sans jamais parler d'essence. Il nous semble que la métaphysique du futur (ou de l'accomplissement comme il conviendrait plutôt de l'appeler) permet de tenir ensemble la présence existentielle de Dieu comme contemporain de notre existence et sa présence essentielle dans le futur. Le Dieu du futur est celui qui se révèle pleinement lui-même au terme de l'histoire, pas celui qui s'absente du présent pour se réfugier dans un futur entendu comme « pas encore ». La différence fondamentale entre la métaphysique proposée par Haught et la vision dans laquelle se situe Oord – qui reste une métaphysique de l'éternel présent – tient à ce que dans la métaphysique du futur, l'essence est partiellement dépendante de l'existence. L'être accompli est l'aboutissement de l'être existant. Il élève l'existence vers l'essence. Or Dieu lui-même est objet d'accomplissement et

d'avenir puisque c'est l'ensemble du monde qui converge vers lui comme un effet de sa promesse.

Cet aboutissement de l'histoire est parfois compris comme un mouvement d'intégration du monde en Dieu, intégration qui signifierait son anéantissement comme monde. Il s'agit au contraire de considérer ce mouvement de convergence comme un mouvement d'élévation et de transfiguration vers Dieu, mouvement qui représente en quelque sorte une étape dans la vie même de Dieu. Pour Oord, la position de Haught ne peut que signifier que « les événements futurs sont en fait des événements passés » du point de vue de Dieu. Ce serait alors revenir à ce que dénonce Haught dans sa critique de l'éternel présent : l'essence de l'être donnée comme par avance dans un futur prédéterminé. Pour Oord, ou bien on considère le futur comme seulement possible et non actuel, et dans ce cas, le « Dieu du futur » ne possède plus véritablement d'existence, soit on considère le futur comme ayant une existence et dans ce cas on ne voit pas comment sauver la liberté humaine d'une vision prédéterminée de l'histoire.

Il nous semble que Oord peine à apercevoir que la réalité d'un futur entrevu à travers la promesse n'est rien d'autre qu'une manière d'attribuer une forme d'existence au futur. La notion traditionnelle de promesse qui motive et structure l'espérance chrétienne est une manière de conférer au futur une certaine forme de réalité qui va au-delà du statut de la simple possibilité. En outre, la liberté est plus grande dans le cadre d'une essence située au futur que dans le cadre de la métaphysique essentialiste qui attribue virtuellement son essence à tout être comme un don « originel ». L'existence ne revêt plus alors aucun caractère contributif à la nature de l'essence. Elle n'est au mieux qu'attente et espoir, pas espérance. En disant que nous sommes promis à notre essence, Haught renverse la perspective essentialiste classique qui amplifie la catégorie du présent au détriment de la notion d'accomplissement dans le « pas encore ». Dire de Dieu qu'il est un Dieu du futur, c'est souligner que la relation entre Dieu et le monde est une relation vivante et bilatérale. Dieu est le futur du monde, selon la formule de Ted Peters, mais ce futur n'est nullement déterminé à l'origine. Au lieu de poser que

« ce qui compte donc, c'est l'origine »[659], comme dans le cadre de la métaphysique essentialiste, il vaudrait mieux poser que ce qui compte, c'est *l'accomplissement*. L'accomplissement n'est pas contradictoire avec la nouveauté et l'imprévu. Il accueille l'imprévisible, assume la liberté des créatures et valorise la créativité propre du monde. Seule une métaphysique de l'accomplissement permet de donner sa place à la notion biblique de promesse.

La promesse ne saurait être tenue si Dieu n'envisage le futur que comme un simple « possible ». Elle ne saurait être crédible si, en définitive, Dieu se situait seulement dans les limites de son existence dans le présent, partageant la même fragile temporalité que celle de ses créatures. Contester à Dieu le droit d'habiter le futur en plus d'habiter le présent, c'est récuser tout caractère fondateur à l'eschatologie chrétienne, puisque tout est déjà là, présent et contemporain à toute créature. C'est aussi contester à Dieu la fonction de juge eschatologique du monde, c'est-à-dire être celui qui fonde l'espoir des pauvres et des innocents broyés par les injustices de l'histoire.

2.3 La métaphysique du présent en évolution permanente

Face à cette difficulté qu'il ne parvient pas à surmonter, Oord propose une alternative à la métaphysique du futur en proposant « une métaphysique du présent en évolution permanente »[660] selon laquelle « Les actions passées pèsent effectivement sur les actualisations présentes sans les déterminer entièrement ». Le passé est entièrement connu de Dieu car Dieu a existé dans le passé, il influence le présent en produisant la nouveauté permanente dont le monde est le siège et le futur est envisagé par Dieu seulement comme un ensemble de possibilités, sans y résider lui-même.

Malheureusement, Oord perd de vue la valeur de la promesse et son rôle central dans l'économie du salut. En confinant Dieu à l'instant présent, en

[659] Fabien REVOL, *Evolution du vivant et création continuée, une approche critique du concept de nouveauté chez le théologien John Haught*, Mémoire de Maîtrise de Théologie, sous la dir. de Jean-Marie Gueulette, o.p., Faculté de Théologie de Lyon, 2006, p. 86.

[660] D'après l'expression originale de Oord : « a metaphysics of the ever-evolving present » que F. Revol traduit un peu litéralement par « métaphysique-du-présent-toujours-en-évolution », *op. cit.*, p. 85.

confondant existence et essence sans référence à l'accomplissement dans le monde qui vient, Oord néglige la valeur que l'eschatologie chrétienne accorde à la nouveauté radicale apportée par le futur. En se limitant à être seulement celui qui « envisage toutes les possibilités », le Dieu de Oord n'a pas véritablement prise sur la manière dont se réalise l'accomplissement du monde. Il n'est le Dieu du futur que dans la mesure où il accomplira en temps voulu et selon un plan décidé dans l'instant ce que sera ultimement sa création. Par peur de situer Dieu dans un futur qui n'apparaît pas suffisamment « réel », Oord investit l'instant présent d'une valeur ontologique excessive et oublie le rôle fondamental de l'espérance dans la prédication chrétienne.

Fabien Revol renchérit en ce sens sur la critique de Oord en amplifiant la valeur de l'immanence divine rapportée à l'instant présent: « ce qui prime c'est donc la relation présente de la création avec Dieu, ce n'est ni le passé, ni le futur »[661]. Ce parti-pris semble, selon nous, résulter en droite ligne d'un contresens métaphysique partagé par Oord et Revol sur la valeur du présent et sa relation avec le futur. « Ainsi je pense que le futur, écrit Revol, n'a aucune action sur le présent (…) le futur n'a aucune réalité ontologique »[662]. Cette conception pessimiste du futur est, selon nous, le contre-pied de la présentation de la Résurrection de Jésus faite par Robert Russell, Ted Peters ou Wolfhart Pannenberg. Pour ces trois théologiens contemporains, l'événement pascal est *le dévoilement dans le temps présent d'une réalité eschatologique*. Ce qui est rendu visible au matin de Pâques, ce n'est pas d'abord la puissance de Dieu à l'œuvre dans l'instant présent, mais le dévoilement de la réalité accomplie du monde, la mise en présence du futur de la création. Tout comme l'épisode de la Transfiguration, la Résurrection du Christ manifeste que la seule réalité qui vaille, la réalité ontologique absolue, est celle qui correspond à l'accomplissement de la promesse à la fin des temps. Selon l'interprétation de Russell, l'événement pascal entrouvre une fenêtre temporelle sur ce qui attend en définitive l'univers.

On pourrait donc, en renversant le point de vue de Revol, dire que : « le futur est le lieu de la réalité ontologique ultime ». L'essence de l'être advient dans son accomplissement dans le futur et non dans la recherche de l'instant présent.

[661] Fabien REVOL, *op. cit.*, p. 94.

[662] Fabien REVOL, *op. cit.*, p. 90.

Du coup, le futur agit puissamment sur le présent en rassemblant et remettant debout les disciples dispersés après l'échec de Gethsémani. Le futur agit puissamment sur le présent en suscitant des témoins brûlant d'annoncer la Bonne Nouvelle du Royaume qui vient. Le futur agit puissamment sur le présent en soulevant la création en évolution vers l'accomplissement de ses potentialités.

Les paraboles du Royaume dans la prédication de Jésus expriment exactement cela. L'enseignement de Jésus est principalement consacré à annoncer un Royaume de Dieu déjà commencé et qui ouvre un avenir. Ainsi, le Royaume de Dieu est comparable *à un homme* qui découvre un trésor ou une perle fine, *à une femme* qui cherche une pièce égarée. Tout est tendu vers une réalité humaine qui advient non pas à la fin de l'histoire mais qui transfigure déjà le présent par la puissance de la promesse. Notons que dans ces paraboles, l'attention est portée, non vers le trésor, la perle ou la pièce, mais vers *l'attitude* de celui ou celle qui se met en quête. La réalité du Royaume est donc fondamentalement liée à une certaine réalité humaine qui bouleverse la situation présente dans la quête brûlante d'un avenir où toute limite est dépassée.

3. Eschatologie du *Process*

Dans la théologie du *Process*, la pensée des fins dernières, l'eschatologie, constitue le chapitre de théologie qui semble s'écarter le plus de la pensée chrétienne traditionnelle[663]. Il existe un paradoxe entre le fait que la théologie du *Process* déploie de grands efforts pour mettre en avant l'importance de la nouveauté et de l'avenir et en même temps semble proposer une image assez prudente, voire sombre, de la fin de l'histoire.

3.1 Entre devenir et opportunisme

La philosophie du *Process* instaure une valorisation du devenir et oriente l'histoire du monde vers une improvisation permanente dans laquelle il n'y a

[663] Voir David L. WHEELER, « Toward a Process-Relational Christian Eschatology », *Process Studies*, vol. 22, n. 4, 1993, p. 227-237.

jamais de fin radicale de l'histoire. En ce sens, l'horizon du *Process* est une non-eschatologie, puisque l'histoire du monde est une « histoire interminable », selon l'expression savoureuse d'André Gounelle[664]. La vision du futur est sans illusion sur la capacité de Dieu à parachever matériellement sa création mais reconnaît toutefois à Dieu une inépuisable faculté de rebâtir sur les ruines de nos échecs. Pour les théologiens du *Process*, il ne faut pas attendre de Dieu qu'il accomplisse la création par un événement fracassant et définitif. Le Dieu du *Process* n'est pas le juge eschatologique de l'histoire censé établir définitivement toute justice. Il est un « Dieu sans armée » et sans pouvoir coercitif sur sa création. Le Dieu qui a « permis » Auschwitz ne fera rien pour empêcher l'homme de s'autodétruire ou de commettre des erreurs fatales[665]. La théologie du *Process* ne garantit pas que la volonté de Dieu soit toujours faite. Elle affirme même que les phénomènes du monde en évolution n'ont pas Dieu pour responsable et ne correspondent pas nécessairement à sa volonté. Au regard de la théodicée, le Dieu du *Process* plaide non coupable vis-à-vis des malheurs du monde car il n'est pas dans son pouvoir de remédier aux défauts de la nature. Du coup, il n'y a aucune assurance que la fin de l'histoire soit une fin heureuse. Ce que les théologiens du *Process* affirment en revanche, c'est que Dieu agit en permanence et de manière seulement « persuasive » pour relever dans le sens du bien ce qui peut l'être encore. Sans jamais se lasser, Dieu suscite de nouvelles formes de vie et de beauté, même après un désastre apparemment total. Sa toute-puissance consiste à « ouvrir le futur » en suscitant inlassablement l'adhésion et le concours d'êtres libres, ce qui constitue une capacité de puissance bien supérieure à la puissance qui permettrait de manipuler de dociles robots[666]. Les théologiens du *Process* insistent sur le dynamisme créateur de Dieu qui saisit au vol toutes les opportunités de mener à bien son projet d'amour et d'accomplissement sur le monde. Il est le « Grand Improvisateur » en même temps que le « Grand Opportuniste ».

---

[664] André GOUNELLE, *Le Dynamisme Créateur de Dieu, essai sur la Théologie du Process*, Paris, Van Dieren éditeur, 2005, p. 212.

[665] Ainsi, John B. COBB, Jr., David Ray GRIFFIN : « Le Dieu qui a "permis" Auschwitz permettra tout ce que les créatures choisiront de faire », *Process Theology, an introductory exposition*, Philadelphia, The Westminster Press, 1976, p. 157.

[666] *Ibid*., p. 119.

Pour Whitehead, la récapitulation de l'histoire du monde a lieu de manière permanente en rejoignant la vie éternelle de Dieu. De même que la « Création » ne désigne pas seulement ce qui advint au commencement du monde, mais désigne une relation permanente, originaire et fondatrice entre Dieu et le monde, de même l'achèvement du monde doit se comprendre, selon Whitehead, comme une opération contemporaine à tout instant de l'histoire, toujours en cours et jamais totalement close. Chaque parcelle de beauté, chaque moment de grâce sont ainsi patiemment recueillis dans l'éternité de Dieu et c'est cela qui constitue la réalité ultime de toute chose, l'*eschaton* de la création. Cette perspective eschatologique ne peut se comprendre qu'en référence à la philosophie typiquement relationnelle et non substantialiste telle que Whitehead l'a proposée. Les créatures ne sont pas considérées comme des entités individualisées par la matérialité de leur corps, mais par leur environnement relationnel immédiat. Dans *Procès et Réalité*, Whitehead définit le corps comme la partie la plus intime de l'environnement et l'environnement d'un individu est l'univers tout entier. Ainsi, la proposition whiteheadienne rejoint d'une certaine façon l'intuition de Teilhard lorsqu'il écrit, dans *Science et Christ* : « *Ma* matière n'est pas une *partie* de l'univers que je possède *totaliter* : elle est la *totalité* de l'Univers que je possède *partialiter* ». Cette vision est très différente de la conception classique des êtres, puisqu'elle rend poreuses les frontières qui délimitent un « individu », si tant est que ce terme n'ait jamais eu une signification stricte sur le plan biologique. Elle fait également droit à la notion de microcosme en soulignant la solidarité entre le tout et la partie, entre l'homme et l'univers. Si l'homme singulier ne se définit plus d'abord corporellement mais en référence à un réseau de relations qui s'appuient partiellement sur la totalité de l'univers, on conçoit facilement que l'espérance chrétienne, considérée du point de vue de la théologie du *Process*, puisse se satisfaire d'un tel concept d'accomplissement. L'accomplissement du monde dans la perspective du *Process* revêt donc bien une dimension cosmique puisque, ultimement, Dieu sera « tout en tous » (1 Co 15, 28). En définitive, puisque le Dieu de Whitehead est un Dieu vraiment réceptif à l'amour et la joie que lui partagent les créatures, puisqu'il est authentiquement « *responsive love* », c'est-à-dire amour relationnel qui sait recevoir autant qu'il sait donner, la moisson de ces moments de joie et de beauté au cours de l'histoire constitue une eschatologie « permanente »,

une transfiguration des créatures dans la vie éternelle de Dieu en proportion de leur capacité à répondre à l'amour persuasif de Dieu.

3.2 Le Royaume comme réalité asymptotique

L'eschatologie du *Process* n'est pas sans poser problème, notamment par son incapacité à offrir une dimension véritablement collective de l'espérance chrétienne. Alors que la vie publique de Jésus a été consacrée essentiellement à annoncer la venue du Royaume de Dieu, les théologiens du *Process* considèrent le Royaume comme une réalité toujours à venir et jamais actualisée. Selon André Gounelle, « le Royaume restera toujours différent de ce que nous vivons (…) On ne doit pas en faire un lieu ou un temps où nous serions destinés à entrer un jour »[667]. Il s'agit toujours du Royaume du lendemain, une réalité dont on se rapproche sans jamais l'atteindre pleinement, une réalité foncièrement asymptotique. L'espérance chrétienne réside alors dans l'incorporation dans la vie de Dieu des moments où sa Parole se réalise. L'assomption de ces moments singuliers dans l'éternité de Dieu ne permet pas d'envisager pour autant une vision communautaire du Royaume qui vient. Il y a sans doute un projet d'au-delà dans cette « eschatologie », mais l'accomplissement de la création s'effectue de manière individuelle, dispersée, sans qu'une dimension collective n'apparaisse. Une vraie rupture s'établit entre le monde des histoires individuelles et ce qu'en fait Dieu en sa vie éternelle. Selon Whitehead, la multitude des expériences du monde est unifiée en Dieu et c'est cela qui confère son caractère d'unité à l'accomplissement de la création : « l'"éternitude" [« *everlastingness* »] est le contenu de la vision sur laquelle les plus belles religions sont fondées – la « multitude » absorbée pour l'éternité dans une unité finale »[668]. Parce qu'il se construit en même temps que sa création, le Dieu du *Process* n'offre pas d'autre futur au monde que son absorption progressive – mais sans fin – dans le sein de Dieu. L'espérance chrétienne traditionnelle est respectée puisque le monde créé est appelé à s'élever vers Dieu, à être transfiguré et ultimement identifié à Dieu, mais cette transfiguration n'a aucun caractère global ni définitif. Le Dieu du *Process* ne reviendra pas dans la gloire pour « juger les

[667] André GOUNELLE, *op. cit.*, p. 213-214.

[668] Alfred North WHITEHEAD, *Process and Reality*, New York, The Macmillan Company, 1929, p. 527.

vivants et les morts ». L'eschatologie est conçue ici comme un processus indéfiniment ouvert (« open-ended »), tout comme la création du monde est décrite comme une opération jamais achevée, ouverte sur l'avenir. Sur le plan temporel, l'histoire du monde n'est pas bornée, ni en amont, ni en aval et l'espérance chrétienne se concentre sur la valeur de l'instant présent ou du futur proche, comme source inépuisable de nouveauté et de créativité[669]. Sur le plan spatial, la notion de localité, d'individualité est remplacée par une vision holistique, dans laquelle les êtres sont ce que sont leurs relations avec le tout. Dès lors, ce qui arrive à chacun importe à l'univers dans son ensemble. Chaque individu participe ainsi, à des degrés divers, à l'assomption en Dieu du cosmos, sans que le caractère individuel de cette participation soit perçu comme déterminant.

3.3 Résurrection sans eschatologie

Sur le plan christologique, on a du mal à situer le rôle central de la Résurrection dans cette espérance pour le monde. La théologie du *Process* est éloignée de la tradition du tombeau vide. Il n'y a aucun émerveillement cosmique face à la dimension corporelle de la Résurrection de Jésus. Ceci résulte de la relativisation de la notion de corps dans la philosophie du *Process*. La dimension cosmique de l'accomplissement tient plutôt à ce que la Résurrection manifeste victorieusement la puissance persuasive de Dieu. Nos identités individuelles ne sont pas primordiales dans le processus de l'accomplissement. Seule compte la part d'universel dont chaque individualité est porteuse à des degrés divers. L'événement-Résurrection, considéré comme central dans les christologies classiques, ne joue plus ici qu'un rôle symbolique, voire pédagogique. Une manière d'exprimer qu'à travers la Résurrection de Jésus, l'homme est appelé à être assimilé dans la « nature conséquente » de Dieu[670]. C'est avec justesse et une

[669] Alors qu'il y a toujours un caractère d'imminence, voire d'urgence, dans le discours de l'eschatologie chrétienne (Ap 22, 6), la théologie du *Process* ne semble pas pressée d'en finir avec le monde et admet : « [son] incapacité à participer à cette anticipation confiante de l'accomplissement du processus historique. En vérité, l'histoire est véritablement ouverte. », John B. COBB, Jr. *Process Theology as Political Theology.* Philadelphia, Westminster Press, 1982, p. 77.

[670] Voir David L. WHEELER, *A Relational View of the Atonement,* New York, Peter Lang, 1989, p. 214.

certaine dose d'ironie que Robert Neville, professeur de théologie à l'Université de Boston, commente cet écart de la théologie du *Process* vis-à-vis de la compréhension traditionnelle de la Résurrection : « La présence simplement objective des événements du monde dans la mémoire éternelle de Dieu n'est pas ce que l'Ecriture entend par résurrection »[671]. L'affadissement de la notion de Résurrection dans la christologie du *Process* se traduit par une dilution de l'espérance chrétienne en une rénovation du cosmos purement hypothétique et perpétuellement repoussée au lendemain.

En définitive, la notion de résurrection cosmique reste étrangère à la pensée du *Process* dans le sens où l'accent est mis sur les relations des êtres et non sur les êtres en relation. La théologie du *Process* reste ainsi en retrait par rapport à l'apocalyptique traditionnelle. Elle rejoint certains courants de pensée de la théologie occidentale contemporaine dans lesquels Dieu a cessé de constituer l'objet d'une attente de justice toute-puissante et définitive[672]. Le fait que la christologie du *Process* n'ait pas réussi à se cristalliser en christologie naturelle malgré les travaux accomplis outre-Atlantique depuis des années nous paraît significatif du fait que la figure du Christ ne joue pas un rôle théologique central dans la théologie du *Process.* Celle-ci est mal à l'aise avec la doctrine de la Trinité, dans laquelle la fonction du Logos est réduite à celle d'une puissance de « transformation créatrice ». Le Logos, que la théologie du *Process* identifie à la « nature primordiale de Dieu », s'incarne dans le Christ. Il ne s'agit pas d'un événement limité à l'histoire de Jésus, car le *concept* de Christ déborde la personne du Nazaréen. Le Christ est, par définition, le Logos incarné. A ce titre, il est la source de la nouveauté à l'œuvre dans le monde : « La source de la nouveauté est le Logos dont l'incarnation est le Christ. Là où le Christ est effectivement présent, il y

671 Voir Robert C. NEVILLE, *Creativity and God: A Challenge to Process Theology*. New York, Seabury Press, 1980, p. 95.

672 Même si la question se pose, dans le cadre de la théologie du *Process*, de savoir ce que le monde peut vraiment attendre d'un Dieu qui semble ne poursuivre d'autre but que de s'enrichir des joies et des merveilles du monde, la théologie du *Process* fournit une réponse cohérente à la question de l'avenir ultime de la création.

a transformation créatrice »[673]. En ce sens seulement, on peut attribuer au Christ une dimension cosmique.

Conclusion : une « métaphysique de l'accomplissement »

Notre réflexion a été enrichie par la confrontation des travaux de Haught avec la pensée transhistorique[674] de Tillich. L' « Etre Nouveau » de Tillich tout comme le « Christ-Omega » de Teilhard, repris par Haught, se situent au centre de la Création non pour des raisons essentiellement « honorifiques », ou parce que le Christ aurait vocation à être universellement (re-)connu et recherché, mais comme le sens et le motif même de la Création. La présence et l'action du Christ ne sont pas limitées à réparer la faute d'Adam, en dépit du caractère « fonctionnaliste » que Tillich confère à la christologie (la christologie comme *fonction* de la sotériologie). Dans les deux cas, la christologie proposée ne s'érige pas en alternative à une christologie de l'histoire ou une christologie « d'en bas ».

Ce que propose John Haught n'est pas seulement un programme de rénovation christologique. Il s'agit de refonder la christologie dans la démarche de la théologie naturelle et, pour cela, de développer une métaphysique qui prenne en charge le caractère évolutif du monde, contre le conservatisme d'une métaphysique essentialiste. Son œuvre est donc bien celle de la théologie naturelle et, à l'intérieur de celle-ci, se distingue par son originalité à rechercher un fondement métaphysique à une christologie naturelle. Les critiques dont Haught est l'objet révèlent mieux que toute autre analyse la profondeur de sa pensée. Elles permettent de redonner toute sa place à la notion traditionnelle d'accomplissement. Nous avons constaté que, s'il manque à Haught la capacité de fonder philosophiquement ce qu'il appelle assez improprement une « métaphysique du futur » et que nous proposons de désigner plutôt par une

673 John B. COBB, Jr., David Ray GRIFFIN, *Process Theology, an introductory exposition*, Philadelphia, The Westminster Press, 1976, p. 100.

674 Nous employons ici le mot « transhistorique » dans le sens d'une réalité qui garde un sens si elle cesse d'être référée à l'histoire. Cela ne signifie pas que cette réalité ne conserve pas une origine historique ou ne puisse pas se manifester à un point précis de l'histoire.

« métaphysique de l'accomplissement », il lui revient le mérite d'ouvrir des perspectives nouvelles sur le rôle de l'espérance chrétienne et la place de l'eschatologie dans le corpus théologique traditionnel.

La différence que nous voulons introduire ici entre métaphysique du futur et métaphysique de l'accomplissement est liée au fait que la notion d'accomplissement est *intégrative*, respectueuse de ce que les êtres sont et ont été au cours de leur existence. L'accomplissement reconnaît une potentialité d'être non exprimée dans l'existence et qui est appelée à se déployer. La « métaphysique du futur », parce qu'elle radicalise l'émergence permanente de la nouveauté, risque d'accaparer l'attention vers le « toujours-à-venir », vidant ainsi de son contenu toute espérance chrétienne, comme nous l'avons vu dans le cas de la théologie du *Process* dont Haught reste relativement dépendant. Le monde dans sa dimension évolutive, s'il est lieu de nouveautés et de ruptures, n'en est pas moins aussi un lieu de maturation patiente qui sédimente lentement les expériences accumulées au cours des générations.

C'est finalement en vertu de la cohérence entre le caractère évolutif du monde et la métaphysique de l'accomplissement que la christologie naturelle apparaît comme fondamentalement eschatologique. Appliquant au Christ le principe de cette métaphysique de l'accomplissement, on est en droit à présent de parler d'avenir, voire d'accomplissement du Christ d'une manière qu'il reste à rapprocher de l'accomplissement de l'univers. Ce sera l'objet du prochain chapitre.

Chapitre 12

« *Creatio ex futuro* » ou le futur christologique de l'humanité

INTRODUCTION **389**

1. JOHN HAUGHT ET LA NATURE COMME PROMESSE **389**

1.1 CHRISTOLOGIE DE LA CREATION 390
1.2 LE CONCEPT DE "*CREATIO EX FUTURO*" 391
1.3 LE MONDE EN EVOLUTION COMME PROMESSE 393
1.4 LE *TELOS* DU MONDE N'EST PAS LE GENRE HUMAIN 396
1.5 PARADIGME DE LA RESURRECTION CORPORELLE 398

2. ROBERT RUSSELL ET LA RESURRECTION COMME *PROLEPSIS* **399**

2.1 LE PROBLEME DE L'ENTROPIE CROISSANTE DE L'UNIVERS 400
2.2 CRITIQUE DES « ESCHATOLOGIES SCIENTIFIQUES » 402
2.3 LA RESURRECTION COMME *PROLEPSIS* 405

3. LE FUTUR DE L'HUMANITE : *TECHNO SAPIENS* ET CHRISTOLOGIE **407**

3.1 L'EVOLUTION TECHNOLOGIQUE COMME ETAPE DE L'EVOLUTION BIOLOGIQUE 409
3.2 GENIE GENETIQUE ET BIOTECHNOLOGIES 410
3.3 LE SOUPÇON TECHNOLOGIQUE 413
3.4 INGENIERIE GENETIQUE ET POST-HUMANITE 415
3.5 BIOTECHNOLOGIES ET POST-HUMANITE 417
3.6 IMMORTALITE CYBERNETIQUE ET POST-HUMANITE 418
3.7 HUMANITE ET POST-HUMANITE DE JESUS CHRIST 421
3.8 LE « *CHRISTUS TECHNOLOGICUS* » DE SR. ILIA DELIO 422

CONCLUSION **428**

Introduction

Nous avons vu au chapitre précédent que le souci de penser le Christ dans la perspective de la théologie naturelle conduisait à une métaphysique de l'accomplissement. Cela signifie que la structure de la réalité est *proleptique*, c'est-à-dire déterminée par son achèvement. Mais si le monde est christologiquement structuré, comme nous l'avons montré dans la troisième partie, c'est que l'avenir du monde est conforme à l'avenir du Christ, c'est-à-dire marqué dans sa structure par le motif de la Résurrection. Or les eschatologies habituellement évoquées par la théologie naturelle semblent annoncer une fin terrible pour le monde : effondrement gravitationnel, mort thermodynamique de l'univers, dématérialisation de la matière. Rien qui corresponde à un motif d'espérer l'accomplissement des temps ! Comment penser alors l'avenir du monde et de l'humanité dans des termes conformes au programme de la « promesse de la nature » ? La fin de l'histoire annoncée par les sciences de la nature n'atteste-t-elle pas du même coup l'échec d'une christologie naturelle ?

Dans ce dernier chapitre, nous examinerons trois versants de la théologie naturelle qui s'efforcent de considérer le sens d'un avenir du monde : la théologie évolutionniste de John Haught et l'idée d'une « promesse » portée par la nature, la critique des « eschatologies scientifiques » de Robert Russell et sa proposition d'une résurrection proleptique du cosmos. Enfin, nous proposerons de nous référer une fois encore à la théologie franciscaine d'Ilia Delio pour situer la figure du Christ dans la post-humanité vers laquelle nous nous acheminons.

1. John Haught et la nature comme promesse

La vision eschatologique de la théologie du *Process* nous permet d'entrer dans la compréhension de la position théologique développée par John Haught, étant donné l'influence que la philosophie de Whitehead a eu sur sa conception théologique. John Haught opère la même distinction classique entre fins dernières

et accomplissement que celle qui est faite au sujet de la Création entre origine et commencement. L'eschatologie ne traite pas nécessairement de la fin du monde au sens de la fin de l'histoire, *finis*, mais de l'horizon du monde, au sens de *telos*. Elle s'intéresse à « ce que nous pouvons espérer ». De même que la protologie, ou théologie de la Création, s'attache à l'origine de ce qui est et au sens théologique que l'on peut donner à cette origine, de même l'eschatologie s'attache à repérer la finalité de la Création, ce à quoi elle est destinée et ce vers quoi elle nous porte. Pas plus qu'il ne doit y avoir confusion entre origine et commencement du monde, il ne doit y avoir identification entre le terme de l'histoire et le *telos* du monde. L'eschatologie ne s'intéresse pas tant à la fin du monde pris au sens de dernier mot de l'histoire qu'à la question de l'accomplissement du monde et à son horizon de sens.

1.1 Christologie de la Création

Contrairement à la perspective du *Process* qui prend pour point de départ la critique du théisme métaphysique, la théologie de John Haught suit le parcours traditionnel de la christologie. L'eschatologie chrétienne est inaugurée par la Résurrection de Jésus-Christ dans laquelle les chrétiens discernent « le futur accomplissement de la totalité de l'univers déjà manifesté par avance »[675]. Pour Haught, l'eschatologie constitue un chapitre de théologie de la Création dans le sens que la Création se déploie dans les trois moments de la temporalité : *creatio originalis* lorsqu'il s'agit de s'intéresser à l'origine du monde, *creatio continua* lorsqu'il s'agit de réaliser que la Création se poursuit au long de l'histoire, *creatio nova* pour dire la nouveauté de l'accomplissement de la création. En ce sens, l'eschatologie est, pour Haught, « l'extension vers le futur de la foi fondamentale dans le Dieu qui est toujours en train de créer "le ciel et la terre" »[676]. On passe ainsi, par extension, de la théologie de la Création (au sens de proto-théologie) à la théologie de la providence puis de la théologie de la providence à l'eschatologie.

[675] John F. HAUGHT, *God after Darwin, A theology of evolution*, 2ème éd., Philadelphia, The Westview Press, 2008, p. 156.

[676] *Ibid*., p. 156.

Il nous semble ici que la primauté d'une ontologie du futur telle que Haught la défend exigeait davantage. La logique imposerait justement de renverser le procédé et de partir de l'eschatologie pour aller vers la providence et finalement la proto-théologie. S'il est vrai, comme Haught le proclame, à la suite de Moltmann, que Dieu signifie, d'abord « Futur », alors toute théologie du futur doit commencer par l'eschatologie avant d'aborder les autres facettes de la théologie de la Création. Fonder ainsi la relation entre Dieu et le monde sur ce vers quoi, ce pour quoi, le monde a été créé, c'est finalement assumer la nature eschatologique de Dieu avant même de le confesser comme Dieu Créateur.

Nous entendons saluer ici l'œuvre de Haught qui se démarque de celle de la théologie naturelle traditionnelle en procédant de manière premièrement christologique et non métaphysique. Notre critique de Haught nous conduit à porter plus loin son projet et à introduire le concept de « *creatio ex futuro* » afin d'assumer la dimension eschatologique de la théologie de la Création dès le chapitre consacré à la *creatio originalis*.

1.2 Le concept de « *creatio ex futuro* »

Les exigences métaphysiques exprimées par Haught en direction d'une valorisation de la catégorie du futur nous semblent devoir exiger une expression renouvelée de la doctrine de la *creatio originalis*. Cette exigence rejoint la démarche du théologien luthérien Wolfhart Pannenberg qui a beaucoup travaillé cette question de la Création en assumant dès le début le caractère eschatologique du christianisme. Dans l'une de ses premières œuvres écrites, il inverse la présentation de la doctrine classique de la Création en affirmant que la fin est plus significative que le commencement et que la Création n'est pas « orientée vers un événement primordial du passé mais vers le futur eschatologique ». C'est cette option théologique que nous appelons ici « *creatio ex futuro* »[677], la Création à partir du futur. Plutôt que de particulariser l'acte créateur en ce qu'il s'émancipe des déterminations de la matière (*creatio ex nihilo* par opposition à *creatio ex*

[677] L'expression latine pourrait plutôt se formuler comme une *creatio ex rebus futuribus*, plutôt que *creatio ex futuro*. Cependant, *futuro* nous paraît mieux désigner la catégorie métaphysique du futur que ne le ferait *rebus futuribus* qui suggère davantage la matérialité des choses à venir.

materia), l'idée est ici de considérer que le sens de la création n'apparaît pleinement qu'au terme de celle-ci et que l'essence des choses et des êtres se situe non à l'origine, dans une perfection originelle désormais perdue, pas davantage dans un éternel présent suspendu au-dessus de chaque existence, mais seulement dans Celui qui se tient constamment au devant de nous en même temps qu'au terme de l'histoire, et qui attire *ab ant*e toute les réalités créées.

Dans le fameux texte du premier récit de la Création (Gn 1), les rabbins commentent ainsi le fait remarquable que la première lettre de la Bible n'est pas le *alpha* mais le *bet* (bé-rechit, au commencement) : « la lettre *bet* [ב] est fermée de tous les côtés et ouverte sur le devant »[678]. Cela renvoie à une ouverture vers l'avenir tout en s'accordant à la conception scientifique contemporaine d'un monde « open-ended » (ouvert en son extrémité).

Par *creatio ex futuro*, nous entendons une vision théologique de la Création qui prend au sérieux le caractère eschatologique de l'acte créateur. En déplaçant l'insistance de la matérialité de ce qui est (dans une opposition matière / néant) vers l'avènement de la *creatio nova*, la notion de *creatio ex futuro* nous paraît mieux prendre en charge, et la valeur de l'histoire du monde qui n'est pas qu'une « attente interminable », et la vision contemporaine des sciences de la nature, et la notion biblique traditionnelle de promesse.

L'un des plus beaux passages de Pannenberg au sujet de cette idée d'une Création à partir du futur est tiré de son *Esquisse d'une Christologie* :

> « Dans la proclamation de Jésus, la vraie nature de la création est manifestée pour la première fois à la lumière de la fin qui s'approche. Cela a également une signification fondamentale pour la création elle-même. La Création ne doit pas être comprise comme un acte qui se serait produit une fois, il y a des lustres, et dont nous sommes le résultat dans le présent. Au contraire, la Création de toutes choses, y compris les choses qui appartiennent au passé, se réalise à partir du futur ultime, à partir de l'*eschaton*, dans la mesure où ce n'est que dans la perspective de la fin que les choses sont ce qu'elles sont véritablement »[679].

[678] C'est-à-dire à gauche en hébreu. Cf. Talmud de Jérusalem, *Hagigah* 77c.

[679] Wolfhart PANNENBERG, *Jesus, God and Man*, trad. Lewis Wilkins et Duane Priebe, Londres, SCM Press, 1968, p. 230, titre original *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, ed. Gerd Mohn, 1964, trad. française par A. Liefooghe, *Esquisse d'une Christologie*, coll. Cogitatio Fidei, n° 62, Paris, Cerf, 1971.

L'idée que « ce n'est que dans la perspective de la fin que les choses sont ce qu'elles sont véritablement » est l'expression d'une conception métaphysique qui met en premier la notion d'accomplissement par rapport à celle d'origine. Elle exprime que l'essence de l'être, la nature profonde de chaque homme mais aussi de chaque élément du monde est à rechercher non du côté de l'origine mais de l'accomplissement. La fin dernière du cosmos n'a donc aucun rapport avec la restauration d'un paradis perdu car l'accomplissement de tout ce qui est, assume, transfigure, relève les choix, les grandeurs et les échecs de l'histoire. La fin du monde attendue dans l'espérance chrétienne ne se réduit pas non plus au passage à la limite des progrès du monde présent, la nouvelle Création étant tout à la fois rupture et continuité par rapport au monde présent : le monde est ainsi structuré dès l'origine par la promesse, comme le récit de Gn 2-3 nous le confirme.

1.3 Le monde en évolution comme promesse

Dans un souci de promouvoir une « théologie écologique », capable de redonner un véritable statut théologique à la nature, John Haught développe une approche cohérente avec le caractère évolutif du monde. Sa vision consiste à comprendre théologiquement la nature comme sacrement et comme promesse. Comme sacrement, la nature est symbolique et signifiante de la présence de Dieu. Elle est en même temps le moyen d'accéder à la grâce de la présence de Dieu et en même temps signifie cette présence. Le sacrement ne doit pas être pensé seulement comme un moyen de parvenir à un but, mais doit être apprécié pour ce qu'il est. Ce n'est qu'à cette condition qu'il devient moyen d'accéder à la présence de Dieu.

Ce caractère sacramentel n'est pas seulement associé à la nature en tant que totalité du créé, mais appartient aussi à chaque partie de la nature, de sorte que « chaque créature, humaine ou non humaine, animée ou inanimée, peut être sacrement ». Dès lors que chaque créature est regardée comme sacrement de la présence de Dieu, elle peut devenir l'objet d'un respect profond, quel que soit son degré de complexité ou de sophistication. Cette conviction est traditionnelle dans la théologie chrétienne orientale ainsi que dans la spiritualité catholique. Le

caractère sacramentel de la nature pourrait paraître suffisant pour fonder le respect qui lui est dû et développer une attitude de préservation et de prise au sérieux de la pérennité de sa biodiversité. On pourrait même craindre que, revêtue du caractère sacramentel, la nature soit sacralisée, voire divinisée. C'est ce que suggère une certaine écologie radicale qui fige la nature dans une vision « harmonieuse » et prétendument stable de l'écosystème et dans laquelle l'espèce humaine n'a en définitive pas sa place.

Pour Haught, cette théologie de la nature ne suffit toutefois pas à fonder une théologie écologique. Elle est nécessaire mais insuffisante dans une perspective évolutive du monde telle que la science contemporaine la présente. Elle est également insuffisante dans une approche eschatologique de la théologie qui ne peut se contenter de parler de présence de Dieu lorsque le Dieu des chrétiens est confessé comme celui qui vient, comme le Dieu de l'avenir et de l'accomplissement.

Comprendre la nature comme promesse est le résultat de la vision évolutive du monde, une vision qui ne renonce pas à donner un sens à ce caractère évolutif. Le fait que le monde en évolution puisse recevoir un sens, que l'on puisse définir un horizon de sens pour le monde, ne doit pas détourner l'attention sur son seul état à long terme en oubliant de respecter les conditions immédiates de transmission de ses potentialités aux générations suivantes. Tant que le monde est perçu comme le décor dans lequel se joue la seule dramaturgie humaine, un décor changeant selon les besoins de l'intrigue, il ne peut être considéré comme porteur d'une promesse. Or, « le monde en évolution est promesse » affirme Haught. Et ce « parce qu'il porte en sa gloire présente et périssable les germes d'une efflorescence eschatologique finale »[680]. La transparence sacramentelle de la nature n'est pas le seul fondement de notre respect pour elle. Il y va aussi du poids théologique que nous donnons à l'accomplissement de la promesse et cette promesse concerne la nature dans son ensemble (Rm 8, 22) et pas seulement l'avenir des âmes individuelles.

Il est important de bien mesurer ici que la promesse faite à la nature concerne bien la nature et non l'au-delà de la nature. Comme d'autres auteurs chrétiens, Haught insiste sur le fait que l'espérance eschatologique ne porte pas sur une re-création, une nouvelle alliance, un nouveau commencement. Tenant à

[680] *Ibid*., p. 159.

distance la littérature apocalyptique, Haught interprète la théologie biblique de l'espérance comme espérance d'accomplissement pour *ce* monde et « non comme le désir de substituer un autre monde à celui dans lequel nous vivons maintenant »[681]. Si nous opposons le monde présent au monde qui vient, si nous développons une eschatologie radicale qui entend remplacer le monde naturel par un monde surnaturel, nous risquons de fragiliser considérablement les fondements du respect dû à la nature. Dans la théologie chrétienne, l'eschatologie est indissociable de la vie présente. Le nouveau monde est déjà là. Il existe un lien structurel entre sa réalité à venir et sa réalité présente. Ce que les choses sont vraiment, c'est-à-dire ce qu'elles sont amenées à être ultimement dans leur essence, nous ne le voyons pas toujours, mais lorsque nous le voyons, cette vision nous donne de comprendre comment agir dans le sens d'un accomplissement. Elle nous renseigne sur ce que nous pouvons faire pour participer à cet accomplissement. C'est pourquoi, parler de promesse est plus que de parler de don. Une promesse est, selon une belle formule de Haught, « un don qui porte le futur en lui-même »[682]. Loin d'être seulement un don disponible pour tous nos projets, la nature est promesse, c'est-à-dire don pour nos projets mais aussi don d'un projet.

Sur le plan biblique, le thème de la promesse est l'un des plus puissants et des plus mobilisateurs. Il traverse aussi bien les grands textes fondateurs de l'Ancien Testament que la prédication de Jésus ou les épîtres de Paul. Cette promesse s'exprime parfois dans un registre cosmique, comme l'arc-en-ciel donné aux hommes en signe d'alliance et de fidélité. Elle est figurée par la Terre Promise dans l'Ancien Testament ou le Royaume des cieux dans l'enseignement de Jésus. Il existe presque toujours un lien concret entre ce que la promesse désigne et la réalité du moment. Il ne s'agit pas de détourner le regard du monde pour le porter vers un monde radicalement différent mais de scruter ce qui dans le monde où nous vivons est signe avant-coureur de la promesse. Plus que le don, la promesse mobilise la foi, car elle se présente comme force de soulèvement de la création et non pas simplement comme cadeau à contempler. Plus originel que le don, la promesse est ce que Dieu réserve à sa création avant même le commencement de

---

681 *Ibid*., p. 161.

682 *Ibid*., p. 161.

la création. L'arbre de vie planté au milieu du jardin figure cette promesse visible de tous les angles du jardin (cf. annexe B). Une fois encore, la *creatio originalis* est ordonnée à la *creatio nova*. L'accomplissement précède ontologiquement l'origine de ce qui est.

1.4 Le *telos* du monde n'est pas le genre humain

La vision de la nature proposée par Haught repose ainsi sur une dualité fondatrice faite de sacrement et de promesse. En réinstallant la promesse comme dimension indispensable à une théologie de la nature, Haught entend limiter le risque d'absolutisation de la nature que comporte une vision trop exagérément et trop exclusivement sacramentelle. Convoquer la promesse pour dire la valeur de la nature, c'est à la fois faire droit à une conception évolutive du monde, plus consistante avec les données des sciences contemporaines de la nature, et à la fois donner un sens théologique à ce caractère évolutif en évitant de figer la nature dans une conception sacrale du créé. Reconnaître que la nature est en évolution, c'est déjà réaliser que le monde n'est pas achevé, que la Création n'est pas terminée. Haught n'hésite pas à inclure la nature dans son ensemble dans le programme d'auto-transcendance de la création. A ce titre, la nature n'est pas limitée à servir de substrat ou de matrice aux réalisations de l'humanité. Elle est tout à la fois porteuse et objet de la promesse en ce sens qu'elle est le lieu du dévoilement progressif de la promesse de Dieu. Et ce dévoilement progressif n'a pas pour seul but de produire l'espèce humaine. Pour Haught :

> « Nous n'avons pas besoin de supposer que durant les quatorze milliards d'années qu'a duré la période pré-humaine de l'évolution, le seul sens qu'avaient les galaxies ou les étoiles dans le ciel, ou encore les diverses créatures vivantes sur Terre, c'était de préparer la venue des personnes humaines »[683].

Pour bien des chrétiens, habitués à entendre que l'homme est le sommet de la création visible, cette idée peut paraître étrange, voire hérétique eu égard à

[683] *Ibid*., p. 167.

l'attention spéciale que l'Incarnation représente pour l'humanité. Cependant, à y regarder de près, l'idée nous paraît rendre compte de l'ampleur cosmique du salut apporté par le Christ. Si le salut ne se limite pas à la seule humanité, il ne concerne pas le reste de la création comme par concession seulement ou par « irradiation » à l'environnement humain immédiat. C'est l'inverse qui est vrai : le cosmos tout entier est promis au salut et si l'humanité reçoit cette bonne nouvelle de manière éminente en vertu de sa capacité de jugement et de son statut particulier dans sa relation à Dieu, elle n'a aucune raison de revendiquer pour elle seule les bénéfices de cette promesse. C'est une des raisons pour lesquelles nous avons la responsabilité de préserver les ressources naturelles de notre environnement, non seulement en vue de la survie de l'espèce humaine mais aussi pour respecter le potentiel d'élévation vers Dieu des autres espèces vivantes. Pour le moment, nous ne savons pas si nous constituons en définitive le sommet de la création et même si notre écosystème immédiat tend à nous en convaincre, nous ne savons pas si une vie intelligente n'a pas pu se développer ailleurs ou ne pourrait pas se développer plus tard dans des proportions plus remarquables que l'espèce humaine. Une certaine humilité s'impose à ce sujet étant donné la formidable complexité des formes de vie possibles, l'âge vénérable de l'univers et l'immensité considérable du cosmos. De plus, l'exemple de la disparition de l'espèce humaine Néandertal nous indique que l'apparition de la pensée n'est en aucun cas une garantie absolue de survie collective.

A strictement parler, faire droit à une dimension écologique de la théologie ne signifie pas seulement redonner sa place à la nature dans le discours théologique, mais envisager la théologie et l'histoire du salut dans une perspective globale, où le sort de l'homme n'est pas considéré comme indépendant du sort de l'univers et où le sort de l'univers n'est pas instrumentalisé par les exigences de la destinée humaine. Il y a là un enjeu de méthode que John Haught perçoit clairement : la prise de conscience écologique invite le théologien à penser l'économie du salut de manière plus globale et non comme une histoire qui ne concerne que l'humanité au sein du vaste univers. La vision microcosmique de la Renaissance ne suffit pas à honorer cette dimension écologique. Elargir le salut aux dimensions du monde en se limitant à considérer l'homme comme représentant ou délégué de l'ensemble des réalisations de l'univers, c'est faire peu de cas de

l'immensité du cosmos, de son surdimensionnement considérable en regard de l'insignifiante petitesse de notre écosystème. C'est pourquoi une autre approche est nécessaire : elle consiste à ne plus singulariser l'homme comme porte-parole cosmique et médiateur du salut universel. Mais si le sujet du salut est l'univers dans son ensemble et non pas seulement l'humanité, même revêtue d'un costume d'ambassadeur cosmique, que dire de la spécificité de l'individu dans ce vaste programme ?

1.5 Paradigme de la résurrection corporelle

L'originalité de la pensée de John Haught dans le panorama contemporain de la théologie naturelle est son souci de se référer constamment à la christologie traditionnelle. En particulier, le thème de la Résurrection et tout particulièrement de la résurrection corporelle (*bodily resurrection*) attire l'attention de Haught sur le thème de l'eschatologie. Si la nature est globalement, collectivement, lieu et objet de la promesse divine, en quoi notre sort individuel est-il vraiment concerné ? Comment faire place à une espérance chrétienne individuelle au-delà de la mort ? A force d'insister sur la dimension collective, universelle de la résurrection, à force de prôner une résurrection cosmique dans laquelle le sort de l'individu semble négligeable, ne risque-t-on pas de faire du réenchantement du monde un thème plus démobilisateur que prévu ? Que nous importe le destin de l'univers si le destin individuel n'est pas clairement honoré ? Pour Haught, la motivation pour le « salut du monde » repose sur autre chose « qu'une aire d'entraînement pour travailler à notre salut personnel »[684].

Plutôt que de déserter le terrain de l'individualité lorsqu'il s'agit de parler d'espérance eschatologique, Haught propose de revenir à une vision traditionnelle de l'espérance chrétienne : la résurrection de la chair. Dans ce qu'il appelle la résurrection corporelle, Haught commence par situer cette doctrine traditionnelle en opposition avec la conception dualiste grecque de l'immortalité de l'âme dans la mesure où la résurrection corporelle affirme que l'espérance dans l'au-delà de la mort concerne aussi le corps et non pas seulement un principe d'unité de l'individu de nature spirituelle. Et si la résurrection concerne le corps, elle concerne l'univers

[684] *Ibid*., p. 169.

dans son ensemble. Il paraît en effet extrêmement difficile d'imaginer qu'une partie seulement de la nature, la partie avec laquelle nous avons été en relation privilégiée pendant notre vie physiologique, soit concernée par la résurrection et non le reste de l'univers. En effet, la partie de la nature dont nous avons été formé à travers notre corps a subi des variations au cours de notre vie, assimilant et rejetant une grande quantité de matière dont il est bien difficile de dire si cette matière a jamais été constitutive ou non de notre corps. C'est pourquoi Haught pense qu'exister de manière corporelle signifie en définitive « Être lié à un univers plus large dans un réseau de relations indénombrables qui toutes contribuent pour une part à notre existence corporelle »[685]. Sur le plan philosophique, Haught adopte de nouveau une perspective métaphysique plus relationnelle que substantialiste et se réfère à Whitehead pour affirmer que la réalité est fondamentalement relationnelle, et ce tant sur un plan scientifique que philosophique.

2 Robert Russell et la résurrection comme *prolepsis*

Dans son ouvrage récent, *Cosmology, From Alpha to Omega*[686], le théologien californien Robert Russell, reprenant un certain nombre de textes et de conférences inédites, examine en détail la question eschatologique à la lumière des données scientifiques contemporaines. Parmi les nombreux représentants de la théologie naturelle anglophone, il est, avec John Haught, l'un de ceux qui s'interrogent sur le sens cosmique de la christologie, à l'intérieur d'une perspective eschatologique, encore peu représentée dans le cadre de la théologie naturelle. La transition avec la théologie de John Haught est naturelle dans la mesure où Russell adopte un point de départ proche de celui de Haught dans son interrogation sur la résurrection corporelle.

La thèse de départ de Russell est en effet que la résurrection du Christ « entraîne la transfiguration du cosmos de telle sorte que la totalité de la nature est

[685] *Ibid*., p. 169.

[686] Robert John RUSSELL, *Cosmology, From Alpha to Omega, The creative mutual interaction of theology and science*, coll. "Theology and Sciences", Minneapolis, Fortress Press, 2008.

élevée et transformée en la Nouvelle Création »[687]. Pour Russell, il s'agit de ne pas interpréter la notion de corps spirituel dont parle l'apôtre Paul (1 Co 15, 44-46) sans lien avec la Création Nouvelle. Bien au contraire, la Résurrection de Jésus anticipe de manière éminente la promesse faite à l'ensemble du cosmos. Alors que John Haught motive le renouveau de l'eschatologie chrétienne par le sens teilhardien qu'il donne au caractère évolutif du monde, Robert Russell propose de partir d'emblée de la Résurrection du Christ comme événement indicatif de la promesse pour l'univers : « l'événement de la Résurrection est la *prolepsis* du futur eschatologique ». En cela, il reprend en droite ligne la démarche des grandes théologies du 20ème siècle qui ont réinstallé la Résurrection comme pivot de la théologie chrétienne.

Russell élabore sa réflexion eschatologique autour de la notion de temps et tire son inspiration de la physique contemporaine et de la thermodynamique hors équilibre.

2.1 Le problème de l'entropie croissante de l'univers

Russell commence par prendre ses distances par rapport à la vision teilhardienne de l'évolution comme orthogénèse, notion qui reste dépendante d'une conception de l'univers référée à la thermodynamique du 19ème siècle. Selon ce schéma classique, l'entropie est une mesure de l'irréversibilité des phénomènes de transformation du travail en chaleur, elle représente la perte d'un potentiel de transformation inverse qui permettrait de repasser de la chaleur au travail de manière réversible. Du point de vue de la théorie cinétique des gaz, l'augmentation de l'entropie correspond à l'augmentation du désordre. Bien que cette notion de désordre soit difficile à définir, on parle assez couramment en chimie, en biologie ou en mécanique des fluides, de structures cohérentes ou de structures ordonnées par opposition à un milieu homogène ou chaotique. Pour un système fermé, c'est-à-dire sans échange énergétique avec l'extérieur (travail ou chaleur), l'augmentation de l'entropie traduit qu'un état initial évolue tôt ou tard vers un état plus désordonné, c'est le second principe de la thermodynamique. Cette

[687] *Op. cit.*, chap. 9, « The Transfiguration of the Cosmos : A Fresh Exploration of the Symbol of the Cosmic Christ », p. 273-297. Ici p. 275.

évolution introduit ainsi, contrairement à la physique du 17ème siècle, une irréversibilité qui renvoie à la flèche du temps. Les phénomènes ne sont pas toujours réversibles, symétriques par rapport au temps qui passe.

Le second principe appelle toutefois deux remarques essentielles pour la suite. La première remarque est que ce principe n'exprime pas que l'augmentation du désordre au cours du temps se réalise uniformément. Il dit que globalement, c'est-à-dire à l'échelle du système complet, l'entropie croît et que le désordre *moyen* augmente. Ceci autorise localement une structure cohérente à subsister un certain temps pendant que d'autres régions du système passent de l'ordre au chaos. Cela permet même à certaines structures cohérentes de se former, d'émerger du chaos, si dans le même temps, d'autres structures disparaissent[688]. La seconde remarque est que le second principe s'applique à un système fermé et non à un système ouvert. Ainsi, il serait abusif d'invoquer le second principe pour justifier thermodynamiquement la mort d'un être vivant. L'organisme étant, par nature, un système ouvert, en échange permanent avec son environnement, il peut tout à fait s'envisager comme une structure ordonnée sans limite de durée, s'il se rend capable de tirer indéfiniment de son environnement les ressources nécessaires à sa survie et à son autoréparation.

Si le second principe est appliqué à l'univers dans son ensemble, c'est-à-dire sans échange avec l'extérieur – puisqu'il s'agit du tout – alors il doit y avoir globalement augmentation du désordre dans le processus évolutif du monde d'après le second principe de la thermodynamique. L'apparition de nouvelles espèces vivantes et de nouvelles structures ordonnées apparaît alors comme un épiphénomène face au caractère inéluctable de la mort thermodynamique de l'univers. Dans la conception scientifique de Teilhard, héritée de la physique de la première moitié du 20ème siècle, une énergie intérieure à la matière est nécessaire pour comprendre la tension des composés chimiques de base vers le vivant, vers l'organisation. Russell relève ainsi chez Teilhard les limites d'une conception scientifique de l'univers non encore imprégnée des travaux d'Ilya Prigogine sur la thermodynamique hors équilibre. Cette nouvelle thermodynamique a permis de

[688] Cf. Robert J. RUSSELL, Nancy C. MURPHY et Arthur PEACOCKE, (sous la dir.), *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, , Vatican Observatory Publications, 1995 [Berkeley, USA, 1993], p. 35-91.

comprendre l'apparition spontanée de structures ordonnées dans les systèmes thermodynamiques ouverts. Elle a permis d'envisager comment dans le monde pré-biotique, certaines structures organisées ont pu émerger d'un milieu homogène, constituant ainsi les prémices des premières cellules par exemple. Nul besoin, selon Russell, de supposer l'existence, au sein de la matière, d'une énergie intérieure la poussant vers l'organisation[689]. Que l'ordre puisse émerger spontanément du chaos, cela est devenu un lieu commun. C'est d'ailleurs justement par la présence de mécanismes dissipatifs subissant des transformations rapides (loin de l'équilibre) que de nouvelles structures ordonnées peuvent apparaître[690].

Et cependant, appliqué à l'univers dans son ensemble, le second principe de la thermodynamique semble bel et bien prédire la victoire ultime du désordre sur l'ordre, du chaos sur les structures organisées, du zéro absolu sur toute forme de chaleur, même si cela se produira dans un très grand nombre de milliards d'années. Le scénario cosmologique aujourd'hui le plus couramment admis est celui de la mort thermodynamique de l'univers. L'expansion de l'univers continuerait jusqu'à l'extinction des étoiles et la disparition progressive de la vie, suivie d'une période encore extrêmement longue et froide au terme de laquelle les structures ordonnées que sont les atomes finiront eux-mêmes par se désagréger et retourner au vide quantique. Selon l'avis de Wolfhart Pannenberg, si un tel scénario se confirmait, cela pourrait représenter une « falsification de l'eschatologie chrétienne ». Robert Russell s'interroge sur les implications théologiques d'un monde qui continuerait ainsi de sombrer dans le froid et la mort totale, bien après la disparition de l'humanité.

2.2 Critique des « eschatologies scientifiques »

Russell examine deux tentatives menées par des scientifiques célèbres, Freeman Dyson et Frank Tipler, pour élaborer une réflexion au sujet des fins

[689] Ainsi : « Nous n'avons pas besoin, pour rendre compte des fondements de l'évolution, de supposer l'orthogénèse, que cela soit un principe vitaliste, une cause téléologique, ou une énergie intérieure », *Ibid.*, p. 277.

[690] Cf. Ilya PRIGOGINE et Isabelle STENGERS, *La Nouvelle Alliance*, coll. « Folio Essais », Paris, Gallimard, 2ème éd., 1986.

dernières de la vie dans l'univers. Dans un article célèbre intitulé : « Le temps sans fin : la physique et la biologie dans un univers ouvert », Freeman Dyson envisage la fin thermodynamique de l'univers comme compatible avec la poursuite de l'activité des êtres vivants, à condition de considérer la vie sous d'autres formes que celle que nous connaissons actuellement. Le présupposé de Tyson est que « la vie réside dans l'organisation plutôt que dans la substance »[691]. La vie dont il est ici question est une vie essentiellement mentale, psychique, transposable sur tout support lui permettant de poursuivre ses activités. Une telle vision rejoint celle développée par les tenants de l'immortalité cybernétique que nous aborderons plus loin. Le physicien américain suppose ainsi que « ma conscience est inhérente à la manière dont les molécules dans ma tête sont organisées, pas à la substance des molécules elles-mêmes. Si cette hypothèse est exacte, si la vie est organisation plutôt que substance, alors il est raisonnable d'imaginer la vie détachée de la chair et du sang et incorporée à des réseaux de circuits de supraconducteurs ou dans des nuages de poussières interstellaires »[692]. Ainsi, même en cas de dépérissement de la matière elle-même, on peut imaginer que la vie – c'est-à-dire ici la complexité d'une organisation – reste contemporaine du processus de démantèlement progressif du monde.

La réflexion de Frank Tipler s'intéresse au scénario dit du « Big Crunch », c'est-à-dire à l'hypothèse d'un univers fermé dont l'expansion finirait par s'inverser pour s'effondrer sur lui-même. Bien que ce scénario ait aujourd'hui quelque peu perdu de sa crédibilité par rapport au scénario de la mort thermodynamique de l'univers, il reste qu'il doit être considéré comme encore assez plausible étant donné la grande quantité de matière dont l'univers est constitué mais qui n'apparaît pas, pour le moment, dans les observations. Tipler distingue le passage du temps physique et le passage du temps « mental ». Ce dernier est indicatif de la quantité d'information que notre cerveau est capable de traiter à chaque seconde. Le temps mental peut non seulement être démultiplié si nous trouvons un moyen de doper les performances de notre cerveau, mais encore l'allongement du temps mental peut prendre de vitesse le temps physique malgré

[691] Freeman J. DYSON, « Time without End : Physics and biology in an Open Universe », *Review of Modern Physics*, 1979, vol. 51, p. 447.

[692] Freeman J. TYSON, *Infinite in All Directions*, New York, Harper & Row, 1988, p. 107.

la réduction inéluctable du délai qui reste à courir avant la fin de l'univers. L'idée est, selon Tipler, que la vie a le temps de traiter une quantité infinie d'information avant la fin du temps physique.

Bien entendu, l'argument de Tipler vaut *a fortiori* pour un scénario d'univers en expansion, contrairement à la critique faite par Russell. Dans ce second scénario en effet, l'échéance est alors plutôt liée à la disparition de la matière proprement dite :

> « Lorsque les atomes disparaîtront, les corps des humains disparaîtront mais les programmes capables de réussir le test de Turing ne disparaîtront pas nécessairement (…) Le problème fondamental de l'eschatologie physique [ou eschatologie scientifique] est de savoir si les formes matérielles qui existeront dans ce lointain futur pourront être utilisées comme matériaux de construction pour des ordinateurs capables de réaliser des programmes complexes et s'il y aura suffisamment d'énergie dans l'environnement futur pour faire tourner ces programmes »[693].

Fort de cette « espérance » dans les ressources inépuisables de la nature à générer la complexité, Frank Tipler situe le véritable « Point Oméga » dans la conviction que l'univers est structuré non seulement pour que la vie complexe apparaisse en son sein, mais pour que la vie dure aussi longtemps que l'univers lui-même. De cette orthogénèse nouvelle, revisitée à l'aune de l'informatique et de la cosmologie, Tipler tire un nouveau principe anthropique qu'il appelle le « Principe Anthropique Final » et selon lequel l'univers devait être tel que la vie intelligente continue d'exister indéfiniment.

De ces deux « eschatologies scientifiques » qui semblent, en un sens, partager le même optimisme dans les possibilités inépuisables de l'intelligence, il n'apparaît rien qui permette de constituer le motif d'une véritable espérance au sens où le christianisme l'a compris. L'immortalité cybernétique, dont il est encore ici question n'apporte aucune consolation ni aucune guérison à l'histoire laborieuse de la création. Une survie est envisagée, certes, mais le fait que quelques programmes, que quelques structures complexes continuent de s'agiter dans les

[693] John BARROW, Frank TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, Oxford, 1988, p. 659.

nuages interstellaires ne suffit pas à donner un sens à l'histoire du monde. La seule consolation monnayable dans cette eschatologie-là est celle de savoir qu'après nous, des ordinateurs continueront peut-être à traiter une grande quantité d'information et que ce travail immense leur donnera l'impression d'avoir encore tout leur temps. On comprend bien, sous la plume de deux scientifiques, que des considérations d'ordre scientifique les amènent à imaginer – peut-être avec une certaine pertinence – des fins du monde moins dramatiques que celles que l'on a l'habitude d'imaginer, même si ces prédictions ne sont guère des motifs d'espérance pour un Royaume qui vient. Elles apparaissent tout juste comme significatives d'une capacité de l'univers à enfanter la complexité et à la maintenir en vie le plus longtemps possible.

2.3 La Résurrection comme *prolepsis*

Russell récuse le caractère eschatologique de ces visions du futur. L'eschatologie n'est pas réductible à un discours prédictif, aussi optimiste soit-il. Elle comporte une révélation d'avenir qui engage le monde présent et désigne le futur comme lieu d'accomplissement de la promesse. Diluer l'espérance du monde qui vient en un optimisme béat envers les possibilités de la technologie, c'est dissoudre la promesse du Royaume en une fin heureuse tout juste réservée aux survivants du désastre de l'histoire. Cette prétendue « eschatologie » aplatit la vision du futur en la réduisant au simple résultat de ce que la nature est théoriquement en mesure de produire.

La Nouvelle Création, dit Russell, « adviendra comme une transformation radicale de l'univers à travers un nouvel acte de Dieu que l'on trouve de manière proleptique dans la Résurrection de Jésus »[694]. Dans cette affirmation, Russell introduit une expression qui nous paraît ambivalente pour désigner la venue de la Nouvelle Création : « un nouvel acte de Dieu ». C'est l'anglais « new act of God » qui est choisi ici et non « novel act » qui aurait pu souligner l'originalité radicale du nouvel acte par rapport au premier. Le paradigme choisi par Russell est celui du renouvellement d'un acte premier posé sans doute à l'origine. L'ambigüité de

[694] Robert John RUSSELL, *Cosmology, From Alpha to Omega, The creative mutual interaction of theology and science*, coll. "Theology and Sciences", Minneapolis, Fortress Press, 2008, p. 284.

l'expression tient au fait qu'elle laisse entendre que l'on se situe encore dans une conception déiste de la Création, une vision dans laquelle Dieu se tient du côté des conditions aux limites : au début, pour qu'il y ait quelque chose plutôt que rien, et à la fin, pour que ce quelque chose parvienne à la plénitude. L'entre-deux du monde, c'est-à-dire notre histoire, s'insinue entre ces deux moments fondateurs sans paraître y jouer un rôle véritable. Le même acte est semble-t-il posé par deux fois. On voit bien que chez Russell, la perspective est d'attirer l'attention sur le fait que l'espérance en la promesse ne s'épuise pas dans le discours prédictif qui confond la confiance en l'avenir et le fondement de l'espérance chrétienne individuelle ou collective. Russell entend interpréter la résurrection de Jésus comme indicative de la promesse d'une transfiguration cosmique. En ressuscitant Jésus, Dieu manifeste de manière proleptique le destin qui attend l'univers. « A Pâques, quelque chose de radicalement nouveau est véritablement arrivé à l'univers », écrit-il dans la lignée de la christologie cosmique.

Cette affirmation fondamentale amène Russell à reconsidérer la vision du temps et il nous paraît que cette discussion constitue un apport original à ce qui pourrait constituer une christologie naturelle. Dans un effort qui pourrait apparaître par certains côtés comme suspect de concordisme, Russell examine comment les conceptions contemporaines du temps peuvent aider à saisir le caractère proleptique de la Résurrection. Renonçant à une vision seulement linéaire et continue du temps, Russell propose de considérer les notions contemporaines de temps, qui sont des notions locales liées à l'espace et à la masse, comme éclairantes pour parler d'une temporalité manifestée de manière événementielle dans la Résurrection de Jésus et qui rejoint un autre niveau de temporalité associé à l'accomplissement de l'histoire cosmique.

Pour Russell, il conviendrait de décrire le temps physique non pas comme une échelle linéaire sur laquelle viendraient s'appuyer les événements, mais selon une structure plus complexe qui permettrait à un événement situé à l'intérieur de l'histoire du monde d'être également un événement pour la fin des temps. Russell s'appuie pour cela sur le phénomène de bifurcation du temps habituellement décrit en cosmologie au sujet de l'horizon des trous noirs. En toute rigueur, la singularité temporelle associée à l'intérieur du trou noir est topologiquement connectée au futur temporel de l'extérieur du trou noir, fournissant ainsi un

exemple dans lequel le temps physique illustre ce que l'eschatologie chrétienne confesse.

3 Le futur de l'humanité : *Techno Sapiens* et christologie

En deçà de la vision cosmologique de l'avenir du monde, la question plus immédiate du sort probable de la civilisation humaine constitue par elle-même une question de christologie naturelle. Si le Christ est désigné par la Tradition chrétienne comme l'Homme véritable, l'*ecce homo* (Jn 19, 5), l'homme absolument accompli dans son humanité, l'Etre Nouveau qui vient apporter la plénitude de l'être, comment cette humanité plénière doit-elle être encore comprise dans la perspective d'une humanité qui poursuit son évolution au-delà de la venue du Messie au début de notre ère ?

Il semble que, théologiquement du moins, le sous-entendu ait longtemps été que l'état de l'humanité au temps de Jésus représentait l'état *final* de l'espèce humaine dans son évolution biologique, le point d'aboutissement des évolutions naturelles du genre *Homo Sapiens*. Du coup, la figure de Jésus Christ venait parfaire, accomplir, parachever en humanité et en divinité ce genre humain arrivé au terme de ses possibilités propres d'élévation et d'auto-transcendance. L'histoire, pourtant longue, de l'évolution des espèces et de l'émergence des primates supérieurs, parmi eux l'espèce la plus intelligente et la plus adaptative, était alors envisagée comme une histoire passée, parvenue anthropologiquement à son terme, dans la mesure où Jésus Christ venait en personne la soulever vers l'accomplissement parfait dans sa propre personne.

Le seul fait de porter un regard vers la suite de l'histoire du monde, et tout particulièrement vers la suite de l'histoire de l'humanité, semble alors relativiser l'importance historique de l'événement christologique. La venue historique de Jésus Christ ne marquerait plus le centre de l'histoire, elle ne représenterait plus la remise à zéro du comput universel des événements du monde mais réaffecterait au futur une fonction insolite, au-delà de la seule attente du jour dernier. Se poser la question du devenir de l'humanité pourrait ainsi être interprété comme un déni de

la Bonne Nouvelle fondamentale qui fait de l'Incarnation le pivot radical de toute lecture de l'histoire du monde.

Cependant, la prise au sérieux du caractère évolutif du monde ne saurait écarter la réalité d'un futur de l'humanité. La même confusion qui portait autrefois sur l'identification de l'origine et du commencement – s'agissant notamment de l'interprétation des récits des origines – semble parfois jouer encore lorsqu'il s'agit de la fin de l'histoire et de son accomplissement. De même que le commencement du monde ne doit pas être identifié à l'origine du monde, de même l'accomplissement du monde ne saurait être d'emblée identifié avec la fin de l'histoire. Dès lors, la légitimité théologique de la question de la fin ultime de l'humanité tient au fait que désigner Jésus comme l'Homme pleinement accompli ne signifie nullement que l'humanité du temps de Jésus représenterait l'état ultime de l'humanité. Quand Jésus se désigne comme « Fils de l'homme », cela ne signifie nullement que l'humanité du temps de Jésus représenterait l'état ultime de l'aventure humaine, bien au contraire[695].

C'est pourquoi, à l'intérieur d'une perspective qui privilégie le futur par rapport à l'éternel présent, il est essentiel de se poser la question de la finalité, du sens, de l'horizon de l'histoire de l'homme, non pas en regardant seulement vers le passé, vers l'histoire de l'émergence de l'humanité, mais en s'orientant vers l'avenir de l'humanité, vers ce à quoi elle se destine, pour des raisons biologiques mais surtout – comme nous le verrons – pour des raisons d'ordre technologique.

[695] Les débats autour de la notion de « Fils de l'homme » sont complexes. Il suffit ici de noter qu'en se désignant comme « Fils de l'homme », Jésus reprend une désignation eschatologique. Depuis la vision de Dn 7 et à travers les développements inter-testamentaires (en particulier dans le livre d'Hénoch), l'expression désigne Celui qui vient du ciel, l'envoyé de Dieu, le juge eschatologique. Jésus s'identifie donc à ce qu'il sera quand le Père l'aura justifié au terme de sa mission. C'est pourquoi l'expression figure dans les annonces de la Passion. La figure du « Fils de l'homme » est une figure d'accomplissement, de triomphe sur les forces du mal. Elle s'inscrit dans une vision pessimiste du déroulement de l'histoire. En ce sens, elle corrige les perspectives trop optimistes qui habitent les utopies messianiques. Nous relevons ici qu'elle élargit la figure du Sauveur bien au-delà de la condition spatio-temporelle immédiatement perçue du temps de la vie publique et de la Passion de Jésus.

3.1 L'évolution technologique comme étape de l'évolution biologique

L'apparition de l'espèce humaine est marquée par l'appropriation des outils à un niveau jamais encore observé chez aucune autre espèce. La *technè* caractérise aussi sûrement l'humanité que la pratique de la sépulture ou l'art rupestre. La distanciation requise pour la réalisation de l'outil, la faculté de conceptualisation que requiert l'élaboration d'une technique et son apprentissage fonde une compétence typiquement humaine et assure à *Homo Sapiens* un statut tout à fait singulier dans le monde des vivants. Alors que l'opposition classique entre « technique »[696] et nature est stigmatisée, voire amplifiée, par l'écologie radicale, une version holistique de la réalité – et donc authentiquement écologique – impose d'accueillir la technologie comme expression de l'autoréalisation du monde vivant. La technologie devient ainsi un prolongement du processus d'auto-complexification du monde vivant par lequel une espèce est parvenue à la conscience de soi et au jugement rationnel. Elle n'est plus un événement extérieur à l'homme, mais elle est bel et bien – et depuis longtemps – une part intégrale de notre identité humaine. Au cours de son histoire solidaire de celle de tous les vivants, l'humanité a produit un ensemble de savoirs technologiques qui ne permettent plus de définir l'homme contemporain en dehors de ces savoirs. Sauf à rêver d'un homme-animal, revenu à un état – mais lequel ? – où sa puissance technique ne le distinguerait plus des autres espèces vivantes, le statut de l'espèce *Homo Sapiens* ne saurait se comprendre sans sa remarquable inadéquation au monde sauvage[697]. Tandis qu'une certaine écologie cherche à récuser la

[696] Nous préférerons parler ici de technologie plutôt que de « technique » dans la mesure où technologie désigne plutôt le savoir technique tandis que technique renvoie à un art, un savoir-faire au sens de l'artisan. Dans une perspective contemporaine, on peut dire que la technologie a peu à peu pris le pas sur la technique dans la mesure où les savoir-faire ce sont objectivés notamment sous l'effet de l'informatisation des données.

[697] La constitution physique de *Homo Sapiens* ne lui confère aucun avantage particulier dans un environnement sauvage : la plupart des animaux sont bien plus rapides, plus capables de détecter leurs proies à distance, plus compétentes pour les capturer et les tuer, mieux armés pour réguler la température de leur corps et extraire leur nourriture de l'environnement. Dépourvu de ses

technologie comme élément contradictoire par rapport à la nature, contestant à l'homme le recours à sa technologie pour retrouver une certaine « harmonie » avec la nature, la définition même de l'espèce humaine comporte bel et bien une dimension technologique sans laquelle il est impossible de parler d'humanité. Cette technologie en fait une espèce, certes redoutable pour son écosystème, mais pas moins légitime que les grands fauves ou les reptiles. L'opposition classique entre nature et culture perd de sa pertinence dès lors que la nature de l'homme moderne ne peut plus se définir en dehors des acquis de sa technologie. La technologie ne prolonge pas seulement l'homme, l'homme lui-même est devenu un produit de sa propre technologie. Plus fondamentalement encore, il n'y eu jamais, dans l'histoire de l'humanité, quelque chose comme un homme sans *Homo Faber*. Dit autrement, et en suivant la pensée de Bergson sur ce point, *Homo Faber* est plus intrinsèque à l'humanité qu'*Homo Sapiens*.

Dans la mesure où l'apparition de l'homme est un chapitre de l'évolution biologique du vivant, on peut considérer que l'évolution technologique est un prolongement, non seulement de l'évolution biologique des grands primates mais aussi de l'ensemble des espèces vivantes. La technologie est un produit de ce mouvement évolutif vers la complexification tout comme l'apparition de la conscience (la « conscientisation ») a été un produit de l'évolution des espèces. Ainsi, à tous égards, la technologie peut-elle être considérée comme une phase de l'évolution dans son ensemble et non pas seulement comme un prolongement postiche à l'évolution biologique.

3.2 Génie génétique et biotechnologies

Si la technologie représente en un certain sens la continuation de l'évolution biologique de l'espèce humaine, elle en constitue sans doute l'étape ultime. Une raison de penser cela est que l'échelle de temps caractéristique de l'évolution technologique est bien inférieure à l'échelle de temps caractéristique de l'évolution biologique des espèces. Là où il fallait un millier de générations pour observer des variations significatives dans les caractères des espèces, les modifications de

compétences technologiques, l'homme n'est qu'un animal aux performances médiocres, destiné à être rapidement éliminé par les autres espèces.

l'homme moderne en raison de son environnement technologique se comptent désormais en décennies, voire en années. La cinétique du développement technologique est désormais bien plus rapide que la cinétique des variations génétiques. De plus, les progrès du génie génétique, s'ils restent pour le moment limités, laissent entrevoir un emballement des techniques de modifications du génome au cours des prochaines décennies[698].

Le gigantesque travail de compréhension et d'identification des séquences du génome des êtres vivants (qu'il reste à faire) ouvrira la voie à de nouvelles techniques de modification des caractères génétiques avant que ceux-ci n'aient eu le temps de s'exprimer. Les techniques déjà à l'œuvre dans la synthèse d'organismes génétiquement modifiés ne tarderont pas à être généralisées à des êtres vivants plus complexes, voire à l'homme dès que cela sera techniquement possible. On peut souhaiter bien sûr que ces techniques de manipulation du vivant, voire d'amélioration du vivant, seront soumises aux plus sérieuses réflexions éthiques[699]. Toutefois, il paraît assez invraisemblable d'imaginer que les sociétés humaines futures se priveraient de bénéficier de modifications du génome qui permettraient l'auto-régénération des tissus ou la suppression du vieillissement, dès lors que ces techniques seront disponibles scientifiquement et financièrement accessibles.

En parallèle des progrès du génie génétique, l'essor des nano-biotechnologies indiquent le début d'une ère où la frontière commence à se brouiller entre le biologique et le technologique, entre le naturel et l'artificiel. Limitées pour le moment à d'invisibles boîtes à outils très préliminaires, on peut s'attendre, étant donné l'effort consenti par les grandes puissances industrielles dans les programmes de recherche en nanotechnologies, à de grands progrès au cours du 21ème siècle. Ce que changeront les nano-biotechnologies, ce n'est pas seulement la possibilité de réparer localement les zones du corps endommagées par la maladie ou la vieillesse, de contrôler, voire de réguler la présence de telle ou telle substance dans le corps, mais aussi la possibilité d'améliorer le corps humain

[698] Pour une présentation technique accessible, associée à une réflexion chrétienne, voir Timothy J. DEMY, Gary P. STEWART, *Genetic Engineering, a Christian Response: Crucial Considerations in Shaping Life*, Grand Rapids, Kregel Publications, 1999.

[699] Cf. Karl RAHNER, "The Problem of Genetic Manipulations" in *Theological Investigations*, vol. 9, Londres, Darton, Longman & Todd, 1970.

et de le modifier de manière notable, pour permettre par exemple de voir la nuit ou de courir plus longtemps[700]. Ce que révèlent les nano-biotechnologies, c'est seulement que ces techniques seront demain tellement miniaturisées qu'elles pourront équiper des endroits précis de notre corps sans que nous puissions les voir, au point que nous pourrons aussi en oublier jusqu'à leur existence. Mais cela aussi relève du fantasme dans la mesure où la pharmacologie a depuis longtemps introduit cette délégation de pouvoir à l'invisible chimie. Des substances possèdent des effets retardateurs, des effets régulateurs, qui introduisent une certaine « intelligence » dans l'effet des médicaments. Les nano-biotechnologies ne feront que perfectionner ces outils en permettant de programmer plus finement et de manière électronique la délivrance de certaines substances à certaines heures ou en fonction de certains paramètres. Si la décision semble nous échapper, on peut dire que nous déléguons déjà cette décision lorsque nous consentons à un traitement médical.

Bref, pour des raisons judicieuses ou non, les nano-biotechnologies introduisent dans notre vision à long terme de l'homme un élément certes nouveau, mais qui ne fait que prolonger et amplifier des éléments de dépendance que nous feignons de ne pas voir. Ce qui attend l'homme, c'est la technologisation du vivant, c'est l'invasion des machines – de plus en plus petites sans doute – dans notre quotidien et dans notre corps même. Cette technologisation du corps est en route. Il n'est pas dit qu'elle sera rapide, ne serait-ce que pour des raisons économiques, mais elle paraît inéluctable. *Homo Sapiens* laissera tôt ou tard la

[700] Il est intéressant de relever que la quasi-totalité des débats autour des nanotechnologies qui ont eu lieu – lorsqu'ils n'ont pas été purement et simplement empêchés en France par des groupuscules idéologiques que l'on peut qualifier d'obscurantistes – se sont limités à essayer d'en évaluer les enjeux éthiques et à définir les règles de prudence liées à leur usage. L'accent continue d'être mis sur les principes de précaution à observer, sur les dérives à éviter, avant parfois de s'interroger simplement sur les bénéfices réels à espérer. La plupart des protagonistes des débats sur les nano-biotechnologies peinent à apercevoir que nous sommes déjà bardés de technologies et de prothèses de toutes sortes : dentaires, oculaires, auditives, articulaires, cardiaques, mais aussi de prothèses technologiques qui nous permettant de réguler la température de notre corps, de nous déplacer, de communiquer. De la téléphonie mobile à internet en passant par les automobiles ou les avions, nous ne sommes plus et depuis longtemps des êtres indépendants de notre environnement technologique.

place à un *Techno Sapiens* dont nous goûtons déjà les prémices dans les sociétés riches.

3.3 Le soupçon technologique

Dans la communauté des chercheurs en théologie, peu d'auteurs se sont intéressés à l'impact des nano-biotechnologies sur la théologie de la Création. Or la perspective d'une modification notable du monde biologique par la technologie n'est pas sans conséquence sur le discours théologique qui porte sur la relation de Dieu au monde. Si l'évolution technologique constitue une étape de l'évolution de l'espèce humaine, le sens à donner à ces technologies doit être ressaisi. En commençant par redéfinir la technologie elle-même.

Une vision assez communément répandue définit la technologie comme l'organisation des savoirs qui visent à la réalisation d'objectifs pratiques[701]. Dans cette définition, la notion d'objectif est centrale : on met au point un outil en vue de réaliser une tâche préalablement définie. L'invention de l'outil procède de la nécessité d'obtenir un effet déterminé, soit que l'on ne soit pas encore en mesure d'obtenir cet effet, soit que l'on ne puisse obtenir l'effet voulu que par des moyens laborieux. Or la technologie consiste aussi à développer des objets auxquels on n'a pas encore assigné une fonction. L'objet peut lui-même susciter le besoin de l'utiliser, il peut en quelque sorte créer sa fonction. Tout objet peut se découvrir outil tandis que son utilisation a dévié de sa fonction première[702]. Ainsi, la technologie ne doit-elle pas se définir dans les simples limites d'une démarche humaine déductive, analytique, uniquement motivée par une fonction assignée à l'avance, mais procède-t-elle aussi de manière plus complexe, détournant la fonction d'un objet pour accomplir une autre fonction, associant par exemple deux objets sans rapport apparent pour produire un effet inédit. La technologie est génératrice de complexité autant que de créativité. Elle ne se contente pas de

[701] C'est le cas d'Ilia DELIO dans *Christ in Evolution*, Maryknoll, Orbis Books, 2008.

[702] En ce sens, technologie et créativité (au sens où l'artiste crée) ne sont pas étrangers l'un à l'autre. De même que l'œuvre artistique – littéraire, picturale – peut quelques fois surprendre son auteur, dépasser sa pensée, de même la technologie peut procéder, non de manière déductive mais de manière inductive de telle sorte que l'objet-fonction échappe à son concepteur.

transformer le semblable en semblable, elle fait émerger des formes nouvelles et donne à l'homme la faculté de participer à l'œuvre du Créateur. Cette capacité de la technologie est ainsi très comparable à l'opportunisme de la nature : par la technologie autant que par la nature, l'homme peut concourir à l'œuvre de créativité de Dieu.

Cependant, à l'heure même où la nature est réinvestie d'une dimension sacrale, la technologie est devenue suspecte de refuser le sens, la sagesse. Il est désormais admis que les technologies sont rétives à tout apprivoisement philosophique ou sapientiel[703]. Mais en même temps, il est devenu proverbial que tout ce que la technologie permettra finira tôt ou tard par se réaliser. Cela est même devenu un dicton : « on n'arrête pas le progrès ». Or la décision éthique de créer un objet nouveau n'est cependant pas le fait des objets eux-mêmes. Elle dépend de l'action d'êtres libres et doués de jugement moral. Ce que nous observons dans les dérives technologiques, nous pouvons également l'observer dans l'évolution biologique[704].

Le soupçon qui pèse sur les réalisations technologiques est pourtant justifié dans la mesure où toute technologie appelle une réflexion éthique[705]. L'idée que

---

[703] Voir Gilbert SIMONDON, *Du mode d'existence des objets techniques*, coll. « l'invention philosophique », Paris, Aubier, 1989. Pour la critique de la technique, voir Jacques ELLUL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Armand Colin, 2ème éd. rév., 1999.

[704] Pas plus que la nature n'est par elle-même donneuse de leçon, la technologie se donnerait à elle-même son but. Il est assez curieux d'observer notre société post-industrielle s'émerveiller des « harmonies » de la nature en lui opposant les désastres de la révolution technologique. Or rien n'est moins éthique, raisonné, équitable que le monde du vivant. En fait de paisible harmonie, la vie n'est que lutte permanente et sans merci. Elle est bien souvent le théâtre des sélections injustes, des massacres d'innocents et des destructions de masse. Tout ce qui est biologiquement possible sera, ici ou ailleurs, mis en œuvre : parasites, prédateurs, exécution des plus faibles, bien des exemples de cruauté peuvent être illustrés dans la nature. Certes, les animaux font parfois aussi preuve d'une certaine forme de compassion, d'affection, de dévouement, mais en tant que tel, le substrat biologique, le monde vivant, ne recèle aucune « loi naturelle » de bonté et de justice sur laquelle l'homme pourrait être fondé à prendre modèle.

[705] Bien souvent aujourd'hui, cette réflexion est ou bien confisquée par l'écologie radicale qui se contente d'un cri de protestation contre les OGM ou les nanotechnologies et refuse d'ouvrir simplement un débat, ou bien simplifiée par les scientifiques eux-mêmes au nom du refus des religions moralisatrices, adhérant finalement à une philosophique largement réductionniste et matérialiste qui a les plus grandes peines à établir des critères universels de discernement éthique.

nous voulons souligner ici, dans la ligne de pensée qui ferait de la technologie la suite logique de l'évolution biologique est que le même soupçon qui pèse aujourd'hui assez naturellement sur les développements technologiques doit s'appliquer aussi aux développements biologiques. Il n'y a pas plus d'éthique naturelle que d'éthique artificielle. Laisser pendant quelques millions d'années les molécules interagir ne permet pas d'espérer de grandes leçons de sagesse. De même, en laissant les prouesses technologiques se multiplier sans réflexion éthique, l'homme contemporain ne devra pas s'étonner de voir surgir le pire et le meilleur. Nous proposons donc de considérer la technologie non seulement comme la poursuite de l'œuvre d'auto-créativité de la nature, mais aussi de lui conférer sur le plan ontologique le même statut que le cadre naturel : disponible à la dimension éthique, mais absolument pas porteuse en elle-même de ses propres critères de sagesse.

Conscient de ce soupçon méthodologique, il reste à donner un sens à l'évolution technologique au regard de la théologie de la Création. Pour cela, il convient d'envisager ce vers quoi semble nous acheminer l'évolution biologico-technologique.

3.4 Ingénierie génétique et post-humanité

Non seulement l'évolution naturelle de l'espèce humaine n'est pas terminée, mais l'évolution technologique rattrape l'évolution biologique à tel point que nos corps humains seront technologisés plus vite qu'ils ne seront modifiés génétiquement de manière naturelle. La constante de temps propre à l'évolution technologique étant bien plus faible que la constante de temps associée à l'évolution biologique de l'espèce humaine, nous serons modifiés technologiquement avant de l'être naturellement. La *technè* prenant de vitesse la *physis*, le synthétique prendra bientôt le relais du naturel. Cette évolution technologique comprend plusieurs volets relativement distincts pour le moment : l'ingénierie ou le génie génétique, les biotechnologies et la cybernétique.

Le génie génétique permet d'envisager de modifier directement l'espèce humaine, notamment pour guérir dès la phase embryonnaire un certain nombre de maladies ou de handicaps. Sans doute l'état actuel des connaissances et des

techniques en ce domaine reste limité à cette fonction curatrice mais permettra peut-être aussi un jour d'améliorer ou d'augmenter les caractéristiques de notre espèce pour lui conférer par exemple la faculté d'auto-régénérer les tissus et de retarder, voire de supprimer, le programme d'autodestruction de l'individu qui limite pour le moment son espérance de vie à une centaine d'années[706]. Les maladies génétiques telles que le syndrome de Werner[707] montrent en effet que le vieillissement n'est en rien dû à une « usure » des cellules mais résulte d'un programme d'autodestruction inscrit dans le génome de l'individu. Une compréhension fine des mécanismes du vieillissement peut donc laisser espérer une certaine forme d'immortalité biologique qui n'exclut cependant ni la mort par accident, ni la mort par d'autres maladies[708]. La « post-humanité » visée par ces recherches se caractériserait par une modification des caractères actuels de l'espèce dans le sens d'une augmentation des possibilités originelles[709]. De manière certes indirecte, les caractères de l'espèce se sont modifiés et ce pour des raisons d'origine technologique[710]. L'amélioration de l'alimentation et des conditions d'hygiène au cours des derniers siècles ont également modifié assez sensiblement la taille moyenne de l'espèce humaine et sa longévité. Les paramètres actuels de taille et de longévité sont désormais intimement liés à la définition de l'homme contemporain.

---

[706] Voir Axel KAHN et Fabrice PAPILLON, *Le Secret de la Salamandre : la médecine en quête d'immortalité*, Ed. Nil, 2005.

[707] Le syndrome de Werner est une maladie génétique qui se traduit par un vieillissement prématuré dès l'âge de 20 ans : arrêt de la dentition, blanchissement et perte des cheveux, ostéoporose, cataracte, diabète, cancers.

[708] Aux Etats-Unis, certains chercheurs ont déjà entrepris d'augmenter la longévité des souris avec le soutien financier d'une fondation, la « Methuselah Foundation » (Fondation Mathusalem) qui décerne un prix au chercheur qui battra le record de longévité de certaines souris. S'il s'agit d'une étape encore très préliminaire, cette tentative et les efforts du même genre indiquent déjà une direction vers laquelle certains courants de pensée souhaitent orienter l'espèce humaine.

[709] Le propos du présent travail n'étant pas de contribuer au discernement éthique de ces courants de pensée, nous nous limiterons à observer que la post-humanité dont il est question n'est que l'amplification d'un mouvement de modification de l'espèce humaine qui remonte aux origines même de notre espèce.

[710] Ainsi, la maîtrise du feu et la cuisson des aliments, mais aussi le perfectionnement des techniques de chasse et de culture au néolithique ont fait perdre à la mâchoire humaine ses caractères typiquement carnassiers.

Même si la nouveauté introduite par le génie génétique porte sur la faculté potentielle d'intervenir directement sur le génome, il s'agit encore d'un prolongement de l'influence technologique sur la nature même de l'espèce humaine. On peut souhaiter que cette évolution génétique de l'espèce humaine s'opère de manière à faire grandir notre humanité et non à l'asservir dans une quête indéfinie de surenchère technique. Cela dit, on ne peut éviter de prendre en compte cette perspective d'une post-humanité « améliorée » pour l'évaluation d'un discours eschatologique fondé sur la démarche de la théologie naturelle. La question qui va nous occuper est de savoir comment cette post-humanité peut révéler le projet de Dieu sur sa Création et manifester le visage du Christ.

3.5 Biotechnologies et post-humanité

Les biotechnologies, bien qu'elles recouvrent les techniques utilisées dans l'ingénierie génétique, s'en distinguent du point de vue de leur objet. Il ne s'agit plus de modifier le vivant à l'aide du vivant mais d'introduire dans le vivant des éléments artificiels, matériaux, substances chimiques, micro- voire nano-machines électroniques dans le corps de l'individu. La nouveauté offerte par ces biotechnologies tient au fait que ces nouvelles prothèses deviendront de moins en moins visibles et se confondront bientôt avec le matériau biologique grâce notamment aux nanotechnologies[711].

Par rapport à l'œuvre de la médecine, qui est fondée sur une certaine restauration de la « normalité », laquelle assume le vieillissement ou l'inégalité morphologique entre individus, les biotechnologies se présentent comme des moyens nouveaux permettant ou bien de rester dans le cadre du retour à la normalité, ou bien de sortir de ce cadre et de dépasser les déterminations de l'espèce humaine[712]. La post-humanité produite par les biotechnologies portera

[711] Cette collusion entre le naturel et l'artificiel accrédite, ici encore, une vision désenchantée de la nature dans laquelle le biologique est dépouillé de toute spécificité : le synthétique ne fait que reconstruire – de manière plus modeste et, pour le moment, beaucoup plus limitée – le biologique dont la nature n'est pas différente des éléments inanimés du monde. Comme pour l'ingénierie génétique, les biotechnologies se donnent pour but de « corriger » les défauts de l'espèce humaine.

[712] Ces techniques sont déjà à l'œuvre au quotidien lorsque des prothèses dentaires permettent de mâcher jusqu'à un âge avancé ou que des prothèses de jambes permettent de courir plus vite qu'un

l'espèce humaine du côté de la machine de sorte que l'on pourra de plus en plus parler de *Techno Sapiens* pour définir l'homme, devenu de plus en plus dépendant de la machine[713].

S'il est vrai que, comme nous l'avons vu, l'homme ne peut pas se définir seulement à l'intérieur des limites de son corps biologique, il faut désormais assumer le fait que la part prise par son corps technologique est une part croissante. A terme, il est imaginable que le corps technologique finisse par dominer sur le corps biologique. La question que nous voulons examiner ici est celle qui concerne le sens de cette évolution en regard de la théologie de la Création. Comment donner encore sens à l'évolution biologique des espèces si, pour finir, le fleuron du monde vivant connu doit terminer sa course dans une certaine forme d'hybridation avec la machine, facilement réparable et dont les performances peuvent être accrues au long des siècles à venir ?

3.6 Immortalité cybernétique et post-humanité

Il est important de réaliser que les biotechnologies ne se limitent pas à envisager la modification des corps, mais toucheront bientôt aux capacités mentales de l'homme. Tandis que l'on commence à envisager de réparer des zones dégradées du cerveau en suppléant par exemple à des handicaps psychomoteurs, on envisage également de réparer certaines zones du cortex cérébral afin de ralentir les pertes de mémoire dues à l'âge, voire d'accroître les capacités de stockage des données du cerveau humain. A terme, certains imaginent de transférer un jour l'esprit humain sur un substrat nouveau, biologique ou synthétique, afin de palier la dégradation naturelle du cerveau humain. Ces

---

homme normal. L'extrapolation des biotechnologies actuelles permettent d'envisager une hybridation croissante de systèmes micromécaniques et électroniques avec le corps humain.

[713] Ici encore, il n'est pas question de s'interroger sur le sens éthique de cette tendance mais de relever que le futur de l'humanité comportera vraisemblablement cette composante dans une mesure que l'on peut bien entendu espérer raisonnable et respectueuse du projet de Dieu sur l'homme.

spéculations sont désignées, dans le monde anglo-saxon, par le terme « immortalité cybernétique »[714].

L'idée sous-jacente est que la vie intelligente est comparable à un système informatique dans lequel on peut distinguer le « software » (les données, les programmes) et le « hardware », c'est-à-dire le support électronique qui contient ces données. Le modèle de référence pour décrire l'homme est ici l'ordinateur, ce qui n'est pas nécessairement un modèle anthropologique reçu par tous, en particulier dans l'anthropologie chrétienne héritée de l'anthropologie biblique qui perçoit l'esprit et le corps de manière unifiée. Cela dit, le modèle dominant dans la communauté scientifique étant pour le moment celui de l'ordinateur, nous nous efforçons ici de suivre la ligne de pensée qui définit la personne humaine comme l'ensemble des pensées, des souvenirs, des sentiments de l'individu, le corps ne jouant que le rôle d'un support, d'un contenant de ces réalités mentales. Le corps étant un « hardware » susceptible de tomber en panne, et même programmé pour s'autodétruire comme nous l'avons rappelé, il apparaît pertinent, à l'intérieur de ce modèle de la personne, de réaliser à temps les « sauvegardes » nécessaires sur des supports appropriés qu'il sera loisible de remplacer le cas échéant et qui permettront à l'individu de survivre à la mort biologique de son corps.

Il est bien évident que cette conception de la personne réduite à son psychisme n'a de sens que si l'on inclut dans ces fameuses « données mentales » l'ensemble des sensations et informations reçues à travers le corps depuis la naissance[715]. Ce « software » qui définit censément la personne, s'il a un sens, doit inclure en effet d'une manière ou d'une autre les sensations corporelles de la même manière que certains états oniriques nous donnent l'impression de ressentir de véritables sensations corporelles alors que nous ne sortons pas du lit. Cet « environnement » virtuel du cerveau représente un véritable challenge technique

[714] Noreen HERZFLED, "Cybernetic Immortality versus Christian Resurrection", in *Resurrection: Theological and Scientific Assessment*, eds. T. Peters, R. Russell, M. Welker, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2002, p. 192-201.

[715] On ne voit pas très bien comment s'opèrerait d'ailleurs le passage d'un état corporel à un état purement cybernétique dans lequel les nombreux influx nerveux reçus quotidiennement par le cerveau cesseraient de lui parvenir, à moins d'imaginer de reproduire artificiellement ces mêmes influx nerveux à l'aide d'une machine permettant de simuler un environnement virtuel.

dans la mesure où les signaux envoyés par le corps au cerveau sont nombreux et de natures multiples.

Pour Hans Moravec, chercheur au laboratoire de robotique à l'Université de Carnegie Mellon (Pennsylvanie), il serait ainsi envisageable de transférer progressivement les fonctions mentales de l'individu sur un support synthétique, de sorte qu'avec le temps, « tandis que votre cerveau originel commencera à décliner, l'ordinateur assurera progressivement les fonctions perdues. Finalement, votre cerveau mourra et votre esprit se retrouvera entièrement sur ordinateur »[716]. Dans le même sens, Ray Kurzweil, l'auteur du best-seller américain *The Age of Spiritual Machines* résume ainsi la situation :

> « Jusqu'à présent, notre mortalité était liée à la longévité de notre hardware. (…) [Or] nous serons du côté du software, pas du hardware (…) [et] en tant que software, notre mortalité ne dépendra plus de la survie de circuits électroniques (…) Notre immortalité dépendra de notre vigilance à effectuer des sauvegardes fréquentes »[717].

Pour ces auteurs, la réalité virtuelle doit progressivement effacer la réalité corporelle. Le corps biologique cesserait de représenter l'interface nécessaire entre notre esprit et le monde. Un corps virtuel, de nature informatique et lié *in fine* à un support électronique remplacera le corps matériel, transcendant ainsi les limites d'un corps biologique ou d'un corps de plus en plus mécanisé tel celui que laissent entrevoir les biotechnologies. Dans l'un ou l'autre cas, le téléchargement de l'esprit sur un support informatique représenterait, selon certains auteurs, une forme de « résurrection du corps »[718]. Le corps matériel, c'est-à-dire le corps naturel, modifié génétiquement ou technologisé, serait alors remplacé par un corps virtuel de nature informatique, si bien que, comme le résume avec candeur Nicole Stenger, auteur en 1991 de *Cyberspace : First Steps* : « Nous deviendrons comme

---

[716] Hans MORAVEC, *Mind Children : The Future of Robot and Human Intelligence*, Cambridge, Harvard University Press, 1988, p. 4.

[717] Ray KURZWEIL, *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*, New York, Penguin, 1999, p. 128.

[718] Voir Daniel CREVIER, *AI : The Tumultuous History of the Search for Artificial Intelligence*, New York, Basic Books, 1993, p. 278.

des anges, et pour l'éternité (…) le cyberespace aura le goût du Paradis »[719]. Ces visions futuristes, voire ridicules, relèvent du désir de la technologie de rompre avec les contraintes corporelles, de repousser, voire d'échapper aux limites imposées par la chair. Le pessimisme qui s'exprime ici par rapport au corps, rappelle la vision la plus dualiste qui soit[720].

Quelle théologie de la Création est alors engagée ici si, en définitive, l'évolution à long terme de l'humanité doit comporter ainsi une composante informatique et virtuelle aussi importante ? Quel sens donner à l'expression « résurrection des corps » si, pour finir, l'environnement technologique en dissout l'importance pour définir l'identité de l'individu ?

3.7 Humanité et post-humanité de Jésus Christ

La figure du Christ, notamment lorsqu'elle est visualisée à partir des nombreuses représentations de l'« *Ecce homo* », apparaît comme profondément liée à l'humanité de l'homme Jésus. Le corps de Jésus, son humanité d'il y a 2000 ans, est ainsi associée à la figure du Christ d'une manière qui va au-delà de l'apparence. Le Fils de Dieu ne vient pas « faire du tourisme » sur Terre, mais son union avec la chair de Jésus est réelle et intime. Cette intimité réalisée dans la personne démarque la christologie de la mythologie grecque qui parle de demi-Dieu. Du coup, l'humanité de Jésus est parfois considérée par certains chrétiens comme l'humanité dans son aboutissement, comme l'aboutissement du projet créateur de Dieu. Parce qu'il vient accomplir ce qu'il a créé, le Christ paraît conférer, à travers l'histoire terrestre de Jésus, un statut spécial à l'humanité du Nazaréen, comme si l'humanité de Jésus représentait aussi l'aboutissement de l'histoire. Une certaine christologie, peu imprégnée de la vision évolutive du monde, semble donner à cet état particulier l'image d'une humanité aboutie, achevée et, qui plus est, réalisant dans la personne du Christ, la figure de

[719] Nicole STENGER, *Cyberspace : First Steps*, Cambridge, The MIT Press, 1992, p. 58.

[720] Ainsi Noreen Herzfeld, professeur de théologie et d'informatique (!) à l'Université de Saint John (Minnesota), résume assez justement le présupposé réductionniste et dualiste de l'approche dont relève ces analyses : « les êtres humains sont fondamentalement des machines biologiques dont l'identité unique est à chercher dans les schémas d'information qui émergent et sont stockés dans la structure neuronale du cerveau », Noreen HERZFELD, *op. cit.*, p. 194.

l'accomplissement total de la Création. D'où un malentendu sur la notion d'évolution biologique qui introduit un caractère dynamique au-delà de l'humanité de Jésus.

En s'unissant à l'humanité, le Verbe vient soulever et transfigurer l'ensemble de l'humanité et de la Création, en aucune façon il ne ratifie un état particulier de l'espèce humaine, mais il montre que l'homme est appelé – à tout moment de son parcours évolutif – à un accomplissement total qui l'emmène au-delà des limites de la finitude et de la mort. Ainsi, on peut dire que le Verbe sauve non seulement les hommes d'avant Jésus-Christ, mais également les hommes d'après Jésus-Christ, ce qui inclut les *Techno Sapiens* que nous devenons génération après génération. Dès maintenant, l'humanité technologisée que nous sommes est sauvée par Jésus-Christ. Le salut ne concerne pas seulement le « singe en nous » mais concerne également cette part de *technè* indissociable de notre identité d'hommes. Notre argument est donc que la christologie naturelle prolonge ainsi la sotériologie traditionnelle puisqu'elle permet d'agrandir le salut apporté par le Christ aux dimensions universelles de la *technè*. En embrassant la post-humanité technologisée vers laquelle nous nous acheminons, le Christ exprime, en définitive, sa puissance de salut pour l'ensemble du créé, et pas uniquement pour une espèce animale située dans une niche écologique particulière du cosmos.

3.8 Le « *Christus Technologicus* » de Sr. Ilia Delio

Chez Ilia Delio, la lecture de ces perspectives technologiques associées au futur de l'humanité est abordée d'une manière originale qui tranche avec le scepticisme observé habituellement dans la vieille Europe. Le point de départ de sa christologie est l'intuition teilhardienne – héritée de Saint Bonaventure mais déjà présente chez Irénée et Origène – que l'univers est centré sur le Christ qui en est aussi le but ultime. Chez Bonaventure, qui n'avait pas accès à la connaissance d'un aspect évolutif du monde, il serait abusif de parler de convergence de l'univers vers le Christ puisque le monde d'alors est installé dans une vision fixiste héritée de la physique médiévale. La notion de finalité et d'accomplissement de la Création dans le Christ n'est pas une invention de Teilhard, même si ce dernier intègre pour

la première fois la vision évolutive du monde à cette conception christocentrée de la théologie de la Création. Pour Teilhard, le monde n'est pas livré à un processus d'expansion aveugle et sans but. Il est mû par le Christ et vers le Christ afin que Dieu soit tout en tous. Ce qu'aperçoit Teilhard, c'est que le caractère évolutif du monde manifeste *dans l'histoire* la promesse d'accomplissement de la Création dans le Christ. Il ne s'agit plus pour Teilhard d'une promesse figée, mais d'une promesse qui se donne à voir dans le caractère évolutif du monde. Si l'horizon de l'histoire de l'univers est sa convergence dans le Christ, vers le point Oméga, c'est que la christification de l'univers correspond à l'effet des énergies de transformation déjà à l'œuvre dans la Création. Selon le jésuite George Maloney, le progrès de l'univers ne peut être en concurrence avec Dieu : « Le monde ne peut pas avoir deux buts, deux fins, deux sommets, deux centres. Le Christ est le seul centre et le but de notre univers »[721]. Même si confondre fin et accomplissement de l'univers représente un certain danger conceptuel, on comprend bien l'argument invoqué.

Nous en arrivons à l'apport original de Sr. Ilia Delio par rapport à Teilhard. Delio commence par resituer la Résurrection au centre de son argumentation : « La Résurrection de Jésus est le commencement, à l'intérieur de l'histoire, d'un processus dont l'accomplissement réside au-delà de l'histoire »[722]. La même idée développée chez Robert Russell est ici que la Résurrection est signifiante du caractère proleptique de la Création. Par sa Résurrection, le Christ se manifeste comme le centre ontologique de l'univers[723]. Il est la mesure de tout être et de toute réalité, puisque la totalité de l'univers est destinée à converger vers lui. Il serait très réducteur de situer ce centre de l'univers au milieu de l'histoire du monde et de considérer la Résurrection du Christ seulement comme un événement du passé. Pour Delio, la Résurrection du Christ est de nature proleptique. Elle indique, en condensé, ce qui attend l'univers. Les mêmes énergies de transformation de l'univers, qui le conduisent à sa complexification, sa conscientisation, sa personnalisation, sont dévoilées de manière subite dans la

[721] George MALONEY, s.j., *The Cosmic Christ : From Paul to Teilhard*, New York, Sheed & Ward, 1968, p. 217.

[722] Ilia DELIO, *Christ in Evolution*, Maryknoll, Orbis Books, 2008, p. 156.

[723] Cette idée rejoint celle de Karl Rahner pour qui Jésus, par sa mort, devient la détermination ontologique permanente de toute réalité dans l'univers.

Résurrection. C'est pourquoi on peut parler de « résurrection du cosmos ». Il n'y a pas d'un côté la Résurrection du Christ et de l'autre la mort inéluctable du cosmos. Les conséquences fulgurantes de la Résurrection du Christ sont aussi celles qui sont promises à l'ensemble de l'univers.

Jusqu'à ce stade, la christologie de Delio ne dit pas autre chose que ce que disent les grandes christologies contemporaines qui reconnaissent non seulement le rôle fondamental de la Résurrection dans le discours christologique mais également qui établissent un lien entre Résurrection de Jésus et théologie de la Création. L'idée proposée par Ilia Delio est que :

> « Le même Christ qui a émergé d'un univers en évolution et qui est le centre et le but de cet univers parviendra à son accomplissement uniquement au terme de l'évolution (…) Le Christ est en évolution parce que nous, humains et non humains, sommes en évolution »[724].

Le Christ vers lequel converge l'univers n'est pas une figure statique, au sens défini préalablement et abstraction faite de l'histoire de l'univers. Selon Ilia Delio, le Christ est lui-même en devenir, en voie d'achèvement, *en évolution* (d'où le titre de son récent ouvrage). En effet, l'histoire de nos actions, de nos choix, parce qu'elle influence la manière dont le monde se construit, influence aussi la manière dont le Christ se construit. La perfection d'humanité que le Christ accomplit ne se réfère donc pas à un état originel, antérieur à l'histoire. Elle résulte de l'assomption d'un état particulier de la Création à un moment particulier de son histoire pour le porter par-delà le temps à la plénitude de son accomplissement. L'union du Fils éternel de Dieu à l'humanité de Jésus ne fige pas l'humanité dans son parcours évolutif. L'Incarnation manifeste sa capacité à élever vers la plénitude absolue du Christ n'importe quel état de finitude de la Création dans son développement. En même temps, l'idée que le Christ est lui-même en évolution parce qu'il recueille et intègre les efforts et les progrès de la Création est une idée intéressante qui valorise l'histoire du monde plutôt que de l'enfermer dans la nostalgie d'une innocence perdue.

[724] Ilia DELIO, *op. cit.*, p. 158.

Cette idée rejoint celle du Grand Compagnon proposée par la théologie du *Process* et dans laquelle Dieu et le monde se construisent corrélativement au cours de l'histoire commune. A l'opposé, par exemple, de la vision de Karl Barth[725], il y a dans cette valorisation de l'histoire du monde constitutive de l'être du Christ quelque chose de déroutant, mais de stimulant. Il n'est pas indifférent à l'histoire de Dieu que le monde soit réceptif ou non à sa Parole, que le monde se construise et progresse ou bien qu'il court à sa perte. La notion d' « avenir de Jésus-Christ », telle que cette expression est utilisée sous la plume de Jürgen Moltmann dans *Théologie de l'Espérance*, est, pour ainsi dire, enrichie ici d'une dimension supplémentaire : la dimension relationnelle que le Christ entretient depuis l'origine avec la Création devient *constitutive* de son être.

On retrouve dans cette perspective christologique l'idée traditionnelle que le Christ est *ho eschatos*, non seulement le dernier, mais le but vers lequel tend la Création, celui qui « exprime historiquement l'objectif eschatologique de Dieu »[726]. Cette idée traditionnelle vient s'enrichir chez Ilia Delio d'un élément nouveau selon lequel la technologie elle-même participe à l'accomplissement du monde :

> « Si le Christ est véritablement le but de cet univers, alors nous devons commencer à considérer ce but à la lumière de l'émergence du *techno sapiens* christique »[727].

L'essor de la part prépondérante de la technologie dans la vie de l'homme est donc interprété comme le prolongement « naturel » de ce qui a fait sortir l'homme de la glaise originelle. Le Christ assume donc aussi, dans son salut universel, ce qui est constitutif de l'homme, à savoir la part de technologie qui est en lui. Ainsi, puisque le développement technologique est corrélatif du développement de l'homme, la technologie est partie intégrante de ce qui, dans l'homme, peut être considéré comme étant à l'image de Dieu. Ce que Philip Hefner, professeur émérite de théologie systématique à la Faculté de Théologie luthérienne de Chicago, exprime sous la forme suivante : « Les humains ne sont

[725] Voir Karl BARTH, *Dogmatique*, tome 17, partie IV, chap. 13, §58, p. 123.

[726] Voir Paul WELLS, « Jésus-Christ et l'eschatologie », *Revue Réformée*, Vol. 57, n°237, mars 2006, p. 69-80.

[727] Ilia DELIO, *op. cit.*, p. 163.

plus ce qu'ils étaient et l'anthropocentrisme n'est plus le même non plus. La religion des cyborgs et des *Techno Sapiens* est aussi, par conséquent, une religion de la nature »[728]. Il paraît surprenant de disposer ainsi des effets de la technologie sur l'homme d'une manière aussi inclusive. Les « cyborgs » dont il est question ici désignent le résultat de l'hybridation de l'homme biologique avec la cybernétique. La religion des cyborgs ou des post-humains est déclarée « religion de la nature » par Philip Hefner dans la mesure où la technologie doit désormais être considérée comme partie intégrante du processus évolutif. La technologie est conçue non comme un ajout hétérogène à la nature, mais comme le prolongement de l'œuvre naturelle de l'évolution. Pour Hefner, l'interprétation théologique de la technologie diffère d'une interprétation non théologique qui considèrerait la technologie comme un épiphénomène. Ce ne serait qu'accidentellement que la technologie – à laquelle on pourrait d'ailleurs incorporer l'ensemble du processus évolutif – irait au-delà d'elle-même. A l'inverse, l'interprétation théologique de la technologie affirme qu'il est dans la nature même du processus évolutif – et donc dans la nature de la technologie qui en est le prolongement – de conduire à son autodépassement.

Comme pour Delio, l'émergence de *Techno Sapiens* est envisagée par Hefner comme partie intégrante du processus évolutif. Cette vision de la post-humanité conduit ainsi Ilia Delio à déclarer les cyborgs : « partie intégrante de la construction du Christ dans l'univers »[729]. La confiance que Dieu place dans le processus évolutif de la nature n'est pas modifiée, selon Delio, par le prolongement technologique de ce processus évolutif. Notre cheminement vers Dieu inclut maintenant une dimension technologique qui participe à la construction et à l'avenir du Christ.

La christologie eschatologique de Delio s'entend sans aucune espèce d'inhibition face à la part croissante de la technologie dans la vie de l'homme. Le Christ lui-même récapitule non seulement le sens de l'évolution biologique mais aussi l'évolution au sens large, celle qui conduit aux corps hybridés, à l'intelligence artificielle, aux cyborgs. Loin d'être constitutive d'un obstacle à l'élévation vers Dieu, la technologie est envisagée par Delio comme faisant de plein droit partie de

[728] Philip HEFNER, *Technology and Human Becoming*, Minneapolis, Fortress Press, 2003, p. 75.

[729] Ilia DELIO, *op. cit.*, p. 164.

ce qui peut contribuer à la construction du Christ total. Delio n'hésite pas à parler de « techno-incarnation » pour manifester que la signification cosmique de l'Incarnation ne se limite pas à la nature humaine mais manifeste la rencontre entre Dieu et sa création, jusqu'aux réalisations de la technologie qui en sont l'un des fruits. Le Christ est donc celui qui accomplit l'homme, mais aussi celui qui accomplit le post-humain. Inversement, la technologie, lorsqu'elle ouvre de nouvelles possibilités et émancipe vraiment l'humanité, participe à construire le Christ *ho eschatos*, un *Christus Technologicus.* Celui-ci ne reprend pas l'humanité dans son état d'origine, état qui aurait été donné dès le commencement du monde. Il assume l'état qui récolte les fruits biologiques *et technologiques* de l'auto-transcendance de l'univers.

Tout comme pour la question de la pluralité des mondes habités, la question – également spéculative – de la post-humanité et de son hybridation technologique a poussé notre tentative de fonder une christologie naturelle dans ses ultimes retranchements. Elle a montré, s'agissant de l'avenir de l'humanité, sa résilience et son adaptabilité en proposant de prendre au sérieux, sur un plan temporel pas seulement géographique, l'envergure universelle du salut apporté par le Christ. Car si le monde trouve son accomplissement dans le Christ, celui-ci assume et transfigure aussi ce vers quoi s'achemine la création.

Conclusion

Ce douzième chapitre nous a montré que la christologie de la théologie naturelle revisitée n'est pas une pure spéculation sur l'ordre du monde, mais qu'elle porte le souci très concret de l'avenir de l'humanité à qui Dieu a confié le projet d'accomplir sa création. Par là, nous avons mis en mouvement les éléments développés dans la troisième partie et confirmé en quel sens la référence au Christ est féconde en théologie naturelle. L'un des fruits concrets de la christologie naturelle est ici d'assumer la puissance de salut de Jésus-Christ vis-à-vis de la nature humaine dans ce qu'elle a de plus « technologisée ». Le caractère évolutif de la nature de l'homme ne permettant plus de circonscrire le salut de l'humanité à son identité préalable, pensée en un sens « naturel » par opposition aux

réalisations de la technique, la christologie naturelle peut l'envisager dans une perspective plus large ouverte sur l'avenir. L'hybridation de la biologie avec les machines n'exige pas nécessairement une « purification ethnique » préalable pour retrouver l'homme « authentique », voulu par Dieu, dégagé de ses déterminations technologiques. Le christianisme révèle sur ce dossier sa remarquable plasticité. Loin d'être embarrassée face à la perspective d'une technologisation croissante de l'humain, la théologie chrétienne montre ici sa résilience son adaptabilité. Le *Christus Technologicus* proposé par Ilia Delio est non seulement le Christ de la Résurrection des êtres vivants mais aussi celui de la « résurrection des machines ». Le caractère universel et absolu du salut de Jésus-Christ ne saurait laisser de côté la technique pour ne garder que la nature. C'est pourquoi la voie ouverte à ce sujet par la christologie naturelle mérite d'être explorée dans le prolongement et la radicalité de la sotériologie traditionnelle.

Ayant écarté le piège des « eschatologies scientifiques » qui, ou bien pervertissent, ou bien piétinent l'objet de l'espérance chrétienne en confondant fin des temps et accomplissement, la christologie naturelle s'inscrit également en faux contre le sous-entendu qui ferait de l'attente de la parousie une attente interminable vidée de tout contenu véritable. La faillite de l'eschatologie du *Process* est un exemple de cet échec de la théologie naturelle à parvenir à la claire vision de l'accomplissement, sans référence à la figure du Christ. Elle permet toutefois de rester attentif à la vigilance bienveillante du Dieu inattendu, ce « Grand Improvisateur » que décrit la théologie du *Process*.

En rappelant le caractère proleptique de la Résurrection, Robert Russell a, nous semble-t-il, parfaitement compris que l'événement pascal est avant tout un événement qui anticipe sur la fin ultime de l'univers et donc de ce qui constitue son identité la plus profonde. L'univers dans son ensemble, et pas seulement l'espèce humaine, est convoqué dans cette espérance d'accomplissement. Au plan métaphysique, il apparaît que l'essence des êtres créés n'est pas donnée par avance dans le don originel de la Création, mais elle advient dans l'accomplissement de l'existence sous le mode de la promesse. Cette promesse concerne non seulement l'humanité du début de notre ère, les autres « humanités », mais aussi celle du 21ème siècle et des siècles suivants où l'humanité risque d'être peu à peu diluée dans la machine. Mais parce que la *creatio nova*, qui

reste une *creatio ex vetere,* se confond finalement avec l'avenir du Christ, il n'y a pas à craindre une rupture totale entre le monde présent et le monde à venir. Au contraire, ce sera une transfiguration et un soulèvement du monde compris par analogie à l'événement pascal.

Le sens théologique de l'espérance chrétienne tel qu'il émerge de la démarche de la christologie naturelle est finalement que l'être essentiel *est* l'être eschatologique et que l'être eschatologique advient par anticipation dans la Résurrection qui a une dimension cosmique.

Pour conclure ce dernier chapitre, qu'il nous soit permis de citer l'adage de saint Jérôme : « *Omega revolvit ad alpha* ». Comme saint Bonaventure qui percevait dans l'Incarnation une sorte de fermeture du cercle de la Création[730], la boucle de l'histoire se referme en s'accomplissant dans ce qui est donné à apercevoir dans la Résurrection du Christ. Le même Verbe qui était au commencement du monde se trouve également à l'accomplissement du monde. Mais ce retour à l'origine n'est pas un retour à l'identique. Il signifie une prise en compte au sein même de l'être de Dieu, de l'histoire de la création. En un sens, l'être de Dieu s'accomplit aussi dans l'accomplissement du monde. Celui qui déclare dans le livre de l'Exode : « Ehyéh Acher Ehyéh אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה », littéralement « je serai celui que je serai », exprime son identité même dans le temps de l'inaccompli[731]. Ce temps de l'inaccompli appelle bien un accomplissement qui n'est ni de l'ordre de l'éternel présent ou de l'absolu de l'être, ni une réalité perpétuellement rejetée dans le futur.

[730] L'image du cercle ne doit pas être comprise ici comme le symbole de l'éternel retour. Pour saint BONAVENTURE, au contraire, il y a bien un début et un terme à l'histoire, mais les réalités ultimes rejoignent d'une certaine manière les réalités originelles. Voir, à ce sujet, Joseph RATZINGER, *The Theology of History in St. Bonaventure*, Trad. Zachary Hayes, Chicago, 1971, p. 138 et suivantes.

[731] Cf. Marie BALMARY, *Je serai qui je serai. Exode 3, 14*. Paris, Ed. Alice, 2001.

Conclusion de la quatrième partie

La quatrième partie de notre réflexion sur la christologie naturelle a renoué avec le concept d'accomplissement si important dans la tradition chrétienne puisqu'il est le maître mot de la relation entre Ancienne et Nouvelle alliances. Ce que Jésus, dans le Sermon sur la Montagne, situait par rapport à la Loi de Moïse, ce qu'il assumait dans les paroles du prophète ont constitué le fondement de la lecture des Ecritures par saint Paul et saint Jean et ont structuré la rédaction des Evangiles. La dimension eschatologique qui s'est ensuite développée a explicité cette démarche dans deux directions antagonistes. Ou bien la fin serait liée à une rupture catastrophique d'avec le monde ancien – comme on le lit dans les apocalypses inscrites dans les évangiles et reprises dans l'Apocalypse de Jean – ou bien en termes d'accomplissement comme le propose l'épître aux Colossiens. C'est dans cette seconde perspective que s'est inscrite cette dernière partie.

La perspective métaphysique engagée par le projet d'une christologie naturelle a permis, paradoxalement, de conférer à l'histoire du monde, une épaisseur insoupçonnée alors que l'entreprise de la théologie naturelle aurait pu faire craindre au départ de déhistoriciser le kérygme chrétien. Même si la théologie naturelle, telle que nous l'avons définie, n'a pas abouti à une « eschatologie naturelle » – certains trouveront que ce résultat est heureux – notre démarche a permis de porter un regard nouveau sur l'eschatologie traditionnelle et sur la notion d'accomplissement en particulier.

Il était important de ne pas ignorer les raisons pour lesquelles l'eschatologie a été présentée de manière dramatique comme une rupture entre le présent et la radicale nouveauté de la Jérusalem nouvelle. Aussi nous avons précisé le sens à donner à la « chute originelle » pour ne pas être prisonnier de la vision trop étroite de la nature qu'elle véhicule habituellement. Sans avoir méprisé l'aiguillon de la question du mal, nous avons mis en débat les auteurs du courant que nous étudions, pour présenter le statut cosmique de l'espérance. Le débat s'est placé au plan d'une « métaphysique du futur ». Nous avons ainsi donné un sens à la notion

d'accomplissement. Ce sens est « réaliste » car il assume ce qu'apportent les connaissances de la nature. L'analyse de la pensée de John Haught a confirmé la place axiale de cette conceptualisation du mystère de la Création et du salut, sachant que tout propos sur le futur (et le nôtre aujourd'hui) se confronte à un imprévu. Cette ignorance participe du statut mystique de la recherche scientifique et de la quête du sens de la vie, telle une « docte ignorance ».

La notion de promesse est apparue dans ce contexte d'incertitude pour l'avenir ; elle renvoie à une considération de la bonté de Dieu dans le processus créateur et rédempteur. Ce processus embrasse le présent mais aussi le futur de l'humanité, y compris ce que l'on peut raisonnablement extrapoler des technologies actuelles pour décrire la post-humanité. Ainsi s'est vérifiée la pertinence de la référence que fait Teilhard de Chardin au Christ qui attire à lui toutes choses[732] (Jn 12, 32) et respecte l'ouverture de sens qu'habite l'expression de « Fils de l'Homme » employée par Jésus pour se désigner dans un contexte eschatologique.

[732] Ainsi, dans la Vulgate: « *omnia traham ad meipsum* » et dans la Septante : « *Pantas elkusô pros emauton* ».

Conclusion générale

Nous avions débuté ce travail en nous référant à la lettre de Jean-Paul II adressée au P. George Coyne. Dans cette lettre, le pape ouvrait une perspective nouvelle et audacieuse en considérant le possible bénéfice que les sciences de la nature pouvaient apporter à la théologie. Loin de chercher à se recroqueviller sur elle-même, la théologie chrétienne est parvenue au cours de son histoire à démontrer sa « résilience », c'est-à-dire sa capacité à résoudre de nouveaux défis posés par la connaissance d'un monde en évolution, fût-ce au prix d'une rénovation de ses présupposés métaphysiques. Cela s'est produit notamment à l'époque patristique ou encore à l'époque scolastique, pour éviter l'écueil d'une théologie juridique figée dans la répétition servile des énoncés dogmatiques. En montrant par exemple la nécessité d'opérer certains déplacements métaphysiques plus accueillants à la notion de devenir et d'accomplissement, nous pensons avoir honoré la demande du pape ou du moins contribué à en montrer toute la pertinence.

L'enjeu de ce travail était d'examiner la question des fondements d'une christologie naturelle. Cette entreprise était risquée, car la première réaction légitime de la théologie chrétienne consiste à récuser toute tentative de dilution du mystère du Christ dans un symbole transreligieux ou un principe métaphysique abstrait. Mais une fois dépassé le paradoxe de la question qui consiste à rechercher dans les prolégomènes de la théologie naturelle la figure du Christ telle qu'elle s'est manifestée en Jésus de Nazareth, on comprend que la quête est légitime. Pour autant que l'on prenne au sérieux l'envergure véritablement universelle de la christologie, on perçoit également l'intérêt de pousser le projet de la théologie

naturelle jusqu'au point où elle se doit de rencontrer le vrai visage de Dieu, c'est-à-dire le visage du Christ. En soi, cette quête pourrait presque être interprétée comme un jeu dont l'unique but serait la satisfaction intellectuelle de retrouver, par d'autres voies plus abstraites, les caractéristiques de la christologie révélée. En réalité, par-delà l'aspect apparemment gratuit de ce projet, nous pensons avoir œuvré pour installer le Christ au centre, en empruntant la voie de la théologie naturelle. Ce faisant, nous avons montré que la primauté du Christ ne repose pas uniquement sur les éléments circonstanciels de l'homme de Nazareth, mais peut se comprendre à partir de la lecture du livre de la nature. Sans avoir toutefois abordé la question du rapport entre le Christ et les religions – question qu'il resterait à aborder pour elle-même –, notre proposition d'une christologie naturelle manifeste le caractère véritablement universel de la primauté du Christ sans risquer la confusion des cultes. Cela confirme par certains côtés une intuition de la déclaration *Dominus Iesus* qui affirme cette primauté, en écartant le recours à un dénominateur commun entre les religions.

Une première clarification de sens a permis d'élargir le projet de la théologie naturelle au-delà de sa détermination culturelle britannique marquée par l'empirisme anglais. Mais rien n'oblige la théologie naturelle à s'enfermer dans ses origines, d'autant que l'intérêt pour la théologie naturelle déborde aujourd'hui largement les frontières des anciennes possessions britanniques. Une seconde clarification, particulièrement nécessaire dans le contexte philosophique francophone, a conduit à ne pas réduire la théologie naturelle à une théologie « rationnelle » qui s'opposerait artificiellement à une théologie révélée. En réalité, la théologie naturelle est aussi, en un sens, une théologie *révélée,* mais la Révélation qui l'inspire est tirée du livre de la nature. En ce sens, théologie naturelle et théologie de la nature ont partie liée, même si elles restent distinctes par leur méthode.

Enfin, les ambiguïtés de sens liées au concept de nature dans son acception contemporaine ont fourni une matière nouvelle et riche au projet d'une christologie naturelle à travers les concepts scientifiques repris en philosophie de la nature : hasard, complexité, émergence, causalité, caractère évolutif du monde. La nature s'exprime à travers ces termes nouveaux et cette expression ne saurait laisser inchangés les énoncés de la théologie. Toute métaphysique reposant sur

une physique, il nous est apparu nécessaire de relever les déplacements métaphysiques que suggère la physique contemporaine. Ces déplacements nous ont conduits à remettre en valeur la notion traditionnelle d'accomplissement.

Nous avions émis l'hypothèse que la théologie naturelle permettait de rencontrer le Dieu vivant. Nous avons pour cela suivi la Tradition de l'Eglise qui affirme la possibilité de connaître le vrai Dieu par l'usage de la raison naturelle et à partir de la contemplation de la nature. Cette affirmation n'est pas sans intérêt pour les scientifiques chrétiens qui consacrent leur vie à faire usage de leur raison pour interroger la nature. On peut dire que si la théologie naturelle permet de rencontrer le Seigneur, c'est que le Seigneur peut être aussi recherché en lien avec l'investigation scientifique pour autant que l'on ne l'instrumentalise pas dans le concordisme ou le « *God of the gaps* ». Bref, fonder une christologie naturelle a été affirmé comme une entreprise susceptible d'aboutir. Mais sous quelles modalités et à quel prix ?

Plutôt que de remonter aux fondements de la théologie, au risque de se perdre en chemin, nous avons proposé d'emblée l'examen d'un dossier classique et exemplaire de la pertinence d'une christologie naturelle : celui de la pluralité des mondes habités. Ce choix était déjà justifié par les difficultés que soulève cette question dans le cadre de la théologie chrétienne traditionnelle. Il était surtout motivé par le fait que cette question aborde la christologie « par un autre chemin » en ébranlant le cadre d'une vision événementielle et géocentrique d'une certaine « christologie de la crèche ». De cette manière, nous avons pu baliser le corps du présent travail en le concentrant sur les trois aspects fondamentaux de la théologie de la Création : la *creatio originalis*, la *creatio continua* et la *creatio nova*.

Les deux premiers aspects de la question ont fait l'objet de la troisième partie. L'examen de quelques débats de la théologie naturelle sur la Création à partir du chaos et les critiques contemporaines de la doctrine de la *creatio ex nihilo* (notamment de la part des théologiens du *Process*) ont permis de mettre en avant le paradoxe selon lequel une théologie de la Création ne doit pas commencer par la question de l'origine, même bien distinguée de celle du commencement, mais par celle de l'accomplissement. En définitive, le bienfondé de la doctrine traditionnelle de la *creatio ex nihilo* s'est avéré grâce à la notion de système auto-poïétique qui

souligne ce fait très simple et malheureusement méconnu : la création du monde est loin d'être terminée.

Une fois cela établi, la prise en compte du caractère évolutif du monde nous a conduit à élaborer la figure d'un Christ cosmique empruntant à la fois des traits du Christ de Teilhard ou de Tillich, deux géants de la théologie naturelle dont les travaux constituent la toile de fond des débats contemporains. C'est surtout dans la vision teilhardienne d'une « eucharistisation du cosmos » que s'est cristallisée la notion d'un Christ cosmique. Plutôt que de rechercher une troisième nature dans le Christ – la nature cosmique –, comme le suggérait Teilhard, nous avons proposé une critique et un prolongement de la proposition teilhardienne à travers les contributions croisées de Tillich et de John Haught, fortement influencées par la pensée du *Process*.

C'est finalement auprès de la christologie franciscaine contemporaine que le cadre théologique le plus sûr est apparu capable de structurer une christologie naturelle. C'est notamment dans ce cadre que s'est énoncé ce qui pourrait devenir le slogan de la christologie naturelle : « Le monde est christologiquement structuré ». Cette vision christocentrée de la théologie de la Création rejoint, par la voie cosmologique, la théologie traditionnelle représentée par saint Paul et saint Jean. Le point de vue de la christologie franciscaine exprimé par exemple par Sr Ilia Delio résume ainsi notre pensée : « Sans le Christ, la création ne trouve ni finalité, ni accomplissement, et sans la création, le Christ n'existe pas »[733].

Après avoir décrit la relation de Dieu au monde dans les termes du mystère pascal, nous avons conclu la troisième partie de ce travail par la nécessité de recourir à une métaphysique vraiment accueillante à la notion de nouveauté radicale et que Haught appelle la « métaphysique du futur ». Ce cadre philosophique a été examiné dans la quatrième partie consacrée à la *creatio nova*.

Plutôt que d'adopter sans nuance la « métaphysique du futur » proposée par Haught, laquelle induit trop d'incertitudes sur l'existence du Dieu qui vient, nous avons proposé de substituer à la métaphysique de l'éternel présent sous-jacente à la pensée de Paul Tillich notamment, une « métaphysique de l'accomplissement » qui ne dévalorise pas le chemin parcouru dans l'accès à l'achèvement du monde. Cette proposition, qui permet d'honorer la dimension historique du christianisme

[733] Ilia DELIO, *Christ in Evolution*, Orbis Books, New York, 2008, p. 92.

sans transformer l'histoire en une « attente interminable » est à rapprocher de la thèse déjà ancienne de Pannenberg[734]. Elle la confirme *a posteriori* en prenant en compte les données des sciences contemporaines et en empruntant les voies de la théologie naturelle. Elle atteste finalement, à la suite de Moltmann, que « le christianisme est tout entier eschatologie ».

C'est donc dans une quatrième partie que la notion d'accomplissement a été rattachée aux fondements d'une christologie naturelle, comme lieu à partir duquel le reste devrait se définir. La notion de « promesse de la nature » émise par John Haught nous a encouragé en ce sens, d'autant plus que nous nous sommes interrogé sur la notion de « promesse originelle » en nous libérant des impasses liées à la thématique de la *chute* originelle. L'arbre de vie placé intentionnellement au beau milieu du jardin a alors fourni un cadre symbolique à ce déplacement de sens. La Bonne Nouvelle de cette allégorie biblique serait alors que « l'être essentiel est l'être accompli ». En d'autres termes, l'humanité est vraiment ce à quoi elle est appelée, ce qui lui est promis et non ce qu'elle a perdu. Cette conviction nous a conduit à introduire la notion de *creatio ex futuro* en suivant la ligne de pensée théologique de Wolfhart Pannenberg et en prolongeant les propositions métaphysiques de John Haught. Ainsi replacée au principe et au cœur de la théologie de la Création, la dimension eschatologique de l'acte créateur trouve sa valeur pleinement trinitaire. La promesse est consonante avec ce que nous montre l'épisode de la Transfiguration : la réalité du Christ est celui qu'il sera *après* sa Résurrection. Dans le cadre de la théologie naturelle, cette promesse de la Résurrection se traduisait donc par l'espérance en une Résurrection cosmique. En cela, nous pouvions être satisfaits d'avoir retrouvé le motif pascal par la voie métaphysique, elle-même ouverte par la théologie naturelle. A travers cette démarche, nous avons croisé le renouvellement eschatologique de la théologie du 20ème siècle, non pas en procédant à une réévaluation de la philosophie de l'histoire mais de la philosophie de la nature. Ainsi, pouvons-nous prendre pleinement à notre compte cette affirmation de Jürgen Moltmann : « La réalité est ouverte vers l'avenir (…) toute connaissance du monde et de Dieu revêt un

[734] Cf. Christiaan MOSTERT, *God and the Future, Wolfhart Pannenberg's Doctrine of God*, Londres, T & T Clark, 2002.

caractère "provisoire" à coefficient eschatologique »[735]. Il restait pourtant à entrer véritablement dans l'eschatologie par la voie de la théologie naturelle.

C'est à ce stade que se sont révélées les limites de notre recherche. Non seulement la description des « eschatologies scientifiques », bien que facilement réfutables, ne permet de fonder nulle « eschatologie naturelle », mais encore la nature proleptique d'une Résurrection cosmique ne peut pas facilement se déduire de la lecture du livre de la nature, dont les lignes ont tendance à s'estomper vers la fin. Une fois encore, le cadre de la théologie franciscaine contemporaine a permis de prolonger la tentative d'une christologie naturelle accueillante à ce que sera le futur de l'humanité. Mais la réalité est que nous ne voyons pas encore clairement comment fonder une « eschatologie naturelle » selon les mêmes méthodes que celles qui nous ont conduit à élaborer une christologie naturelle. Il existe une dimension de rupture radicale dans l'eschatologie chrétienne qui ne paraît pas facilement compatible avec la théologie naturelle. Cette limite est apparue notamment dans le cadre de la théologie du *Process* avec ce que nous avons interprété comme une « eschatologie asymptotique ».

Finalement, si une christologie naturelle est possible, son intérêt réside dans sa capacité à justifier le caractère universel et « non local » de la foi en Jésus-Christ, non en remplaçant la figure du Ressuscité par un principe métaphysique abstrait, mais en prenant au sérieux la dimension cosmique et transhistorique de la christologie.

Sur le plan épistémologique, le fruit le plus précieux de ce travail est d'avoir montré le changement de paradigme qu'introduisent en théologie les sciences contemporaines lorsqu'elles soulignent le caractère évolutif du monde. L'attention a en effet été portée davantage sur la promesse de l'accomplissement plutôt que sur le donné originel, sur ce à quoi l'Eglise est appelée plutôt que sur ce qu'elle a déjà reçu, sur la Résurrection cosmique plutôt que sur le commencement, soulignant ainsi l'importance de l'eschatologie qui est une dimension traditionnelle essentielle de la doctrine chrétienne.

[735] Jürgen MOLTMANN, *Théologie de l'espérance. Etudes sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, trad. F. & J.P. Thévenaz, coll. « Cogitatio Fidei », n°50, Paris, Cerf-Mame, 1970, p. 83.

Au terme de cette analyse théologique des thèses exposées spécifiquement dans ce travail, nous pouvons maintenant les resituer théologiquement dans une perspective plus large et opérer un retour critique.

Comme cela a été annoncé dès l'entame de ce travail, nous nous sommes situé dans une attitude de dialogue entre science et théologie en accueillant avec bienveillance les résultats de la science pour les mettre à l'œuvre dans une construction théologique conforme à la perspective de la théologie naturelle. Mais cette construction théologique n'est pas aveugle au fait que la science est, selon l'expression savoureuse d'Henri Poincaré, un « cimetière de théories » et que ses résultats ne doivent pas être absolutisés. Le caractère *provisoire* des résultats scientifiques n'a pas été perdu de vue, mais nous avons fait le choix de penser que les déplacements opérés par les sciences contemporaines induisent nécessairement des ajustements métaphysiques pour mieux dire le mystère chrétien. Ils constituent, comme le prévoyait le pape Jean-Paul II, une opportunité pour approfondir et mieux goûter le mystère de la relation de Dieu au monde. Nul doute que d'autres données scientifiques constitueront dans le futur une source de renouveau pour la théologie chrétienne, pour autant que celle-ci reste confiante dans sa capacité de résilience et de proposition de nouveauté comme le relevait John Newman.

En nous référant à un certain grand nombre d'auteurs réformés, nous avons, d'une certaine manière, ouvert une nouvelle porte dans le domaine de l'œcuménisme qui n'aborde pas souvent les problèmes de la théologie naturelle. Dans la tradition réformée, la théologie naturelle est en effet marquée par une double difficulté : celle de devoir s'accorder au primat de l'Ecriture et celle de composer avec une vision pessimiste de l'histoire eu égard à la faute d'Adam et la faiblesse humaine qui en découle. Le paradoxe que nous avons relevé est que la théologie naturelle s'est en réalité plus largement développée au sein de la théologie protestante en dépit d'un plus grand optimisme catholique sur la capacité de la raison naturelle à s'approcher du mystère de Dieu et malgré l'exigence d'une certaine *verticalité* de la Révélation prônée par une partie de la théologie réformée (celle dont Karl Barth serait le représentant le plus radical). Nous pensons que ce travail de théologie naturelle – laquelle reste encore peu étudiée dans le catholicisme français – est contributif au dialogue œcuménique

dans la mesure où il ouvre un nouvel espace de dialogue entre catholiques et protestants. Nous estimons pouvoir dire également qu'au-delà du renouvellement du dialogue œcuménique, le travail sur les fondements d'une christologie naturelle, en proposant une approche moins historico-centrée de la christologie permet d'ouvrir un espace plus large de discussions inter-religieuses, au-delà du cercle des églises chrétiennes. En ne nous limitant pas à une théologie naturelle qui considère habituellement le seul Dieu de la métaphysique – c'est-à-dire le plus petit commun dénominateur des grands monothéismes – mais en nous intéressant à la figure même du Christ, nous avons proposé d'assumer théologiquement le principe de primauté du Christ. Ce principe s'est inspiré de la notion traditionnelle présente dans la théologie franciscaine. Le lien avec la perspective franciscaine a permis notamment d'échapper au risque de « rétrécissement christologique » (*christologische Engführung*) dénoncé par Hans Urs von Balthasar[736] et de fonder trinitairement la christologie naturelle.

A plusieurs reprises au cours de ce travail, nous avons fait appel aux grands schèmes christologiques qui structurent la foi chrétienne : kénose, résurrection, « eucharistisation » et récapitulation. Loin de faire table rase de la doctrine traditionnelle, nous sommes resté à bonne distance d'un rationalisme scientiste qui prétendrait réinventer *ex nihilo* les grandes vérités de foi. Nous avons reconnu au contraire que la christologie naturelle ne pouvait se fonder que dans la lucidité d'une dépendance intellectuelle à l'histoire de la Révélation, même s'il s'agissait de ne jamais recourir à l'argument d'autorité. En cela, nous avons poursuivi l'œuvre de la théologie chrétienne dans le rapport qu'elle a toujours maintenu entre foi et raison, contribuant à manifester que la foi est lumière pour l'intelligence et non mise entre parenthèses de la raison comme dans le fidéisme. Ceci est apparu de manière claire dans la définition renouvelée d'une théologie naturelle entendue en un sens plus transversal comme point d'équilibre entre œuvre de la raison naturelle et lecture du livre de la nature.

Sur le plan biblique, notre travail a peu utilisé les résultats de l'exégèse en raison même de la nature du projet défini au préalable. Toutefois, nous nous sommes autorisé à deux incursions principales dans l'Ecriture : l'une pour

[736] Hans URS VON BALTHASAR, *Theodramatik*, vol. 2, *Die Personen des Spiels, II. Die personen in Christus*, Einsielden, Johannes Verlag, 1978, p. 236.

examiner la question du rapport entre particularisme et universalisme dans la jeune église de Matthieu, l'autre pour évaluer l'hypothèse d'une « promesse originelle » structurante dans le récit mythique de la Création du monde de Gn 2-3. De plus, notre démarche théologique est restée critique par rapport au fondamentalisme biblique qui sous-tend, dans ce qu'elle a de plus caricaturale, la théologie de certains auteurs protestants[737]. En ce sens, nous sommes restés conformes – malgré les références fréquentes aux auteurs de la Réforme – à la liberté catholique pour mettre en œuvre une lecture à la fois critique et respectueuse des textes de l'Ecriture. La critique que nous avons exposée notamment au chapitre 8 au sujet des mouvements de pensée inféodés à des degrés divers au fondamentalisme biblique tels que le créationnisme, l' « *Intelligent Design* » et le « *fine-tuning argument* », atteste que nous avons été fidèle à une lecture de la Bible qui reconnaît l'inspiration divine du texte et honore l'exigence de rationalité de la foi.

Nous pouvons noter au passage que le présent travail a effleuré sans les approfondir quelques questions d'ordre éthique liées au statut de l'homme par rapport au monde vivant (chap. 3) ou à la spécificité de l'homme par rapport à la machine (chap. 12). Le cœur de notre réflexion étant la question christologique fondamentale, ces questions pratiques ont été mises de côté pour une recherche ultérieure. Cependant, les implications éthiques d'une christologie inclusive telle que celle qui est suggérée par saint Paul dans l'épître aux Colossiens n'ont pas été ignorées dans la mesure où une anthropologie réaliste a été développée ici, faisant apparaître la spécificité de l'homme dans les capacités de son cerveau. Les mutations passées et à venir qui touchent à la nature humaine sont apparues comme déjà habitées par le Christ, critère normatif de toute « humanité », cette dernière notion étant entendue en un plus sens large que celui de l'espèce biologique. La christologie naturelle a ainsi produit ses fruits en montrant sa flexibilité naturelle à accueillir, au plan sotériologique, la dimension technologique inhérente à l'humanité. Cette manière de procéder a contribué également à récuser une vision élitiste du salut chrétien et à favoriser une dimension *inclusive* de la fonction sotériologique du Christ universel.

[737] Par exemple dans le cas de Sjoerd BONTING, cf. chap. 6.

Au cours de notre réflexion, nous avons rencontré à plusieurs reprises la question de la finalité, question stratégique dans le dialogue entre science et foi. En effet, après avoir congédié, dans la rupture cartésienne, la notion de « cause finale », la physique contemporaine semble s'ouvrir de nouveau à la notion de finalité. Dans la quatrième partie, nous avons interprété positivement cette nouvelle attitude, non pas dans un concordisme naïf ni comme une confirmation par les sciences du discours de sens qui est celui de la téléologie, mais en se servant de cette attitude pour sortir des impasses de l'idéalisme spiritualiste et du réductionnisme matérialiste. En particulier, la dimension métaphysique des débats posés par la théologie naturelle a été mise à contribution dans une perspective spécifiquement théologique qui a mis en valeur le sens du caractère évolutif du monde par la réalité fondamentale de son accomplissement dans le Christ. La notion de promesse s'est confirmée comme plus primordiale que la notion de don originel, invitant à une attitude d'accueil à la nouveauté, dans l'espérance du Royaume qui vient. Cette espérance n'a pas ignoré l'ambivalence de la création en évolution, portant, malgré la lente « eucharistisation » du cosmos, les marques du Crucifié. Tout comme la christologie dogmatique qu'elle vient confirmer, la christologie naturelle s'est donc avérée cruciforme. La normativité du Christ comme clé de lecture du livre de la nature est apparue *a posteriori* comme indissociable d'une métaphysique de l'accomplissement, conférant à la christologie naturelle son caractère authentiquement catholique et universel, accueillant à la pluralité des intelligences, par-delà l'immensité du monde.

Annexe A

Brève présentation de la théologie du *Process*

NAISSANCE DE LA THEOLOGIE DU PROCESS 445
CRITIQUE DU THEISME CLASSIQUE 446
UNE ONTOLOGIE DU DEVENIR 448

Naissance de la théologie du Process

Avant de devenir un mouvement théologique, le *Process* est d'abord un mouvement philosophique inauguré par le mathématicien et philosophe anglais Alfred North Whitehead (1861-1947) dont l'ouvrage majeur publié en 1929 est *Process and Reality*[738]. Whitehead fit ses études à Trinity College, Cambridge, puis enseigna les mathématiques et la physique en Angleterre, avant d'émigrer en 1924 à l'Université d'Harvard aux Etats-Unis, où il débuta véritablement sa carrière philosophique. La théologie du *Process* naît aux Etats-Unis dans le cadre du renouveau de la théologie naturelle américaine, en opposition au radicalisme continental protestant de Barth et Bultmann. C'est avec la figure de Charles Hartshorne[739] (1897-2000), qui fut post-doctorant de Whitehead que débuta le mouvement dit de « l'école de Chicago » avec d'autres auteurs majeurs tels que John B. Cobb[740] (1925-), Lewis S. Ford[741] (1933-) et David R. Griffin[742] (1939-). Cobb et Griffin fondèrent en 1973 le *Center for Process Studies* à l'Université de Claremont en Californie où ils publièrent une introduction accessible à la théologie du *Process*[743]. Une revue intitulée *Process Studies* (fondée en 1971) poursuit – en

[738] Alfred North WHITEHEAD, *Procès et Réalité, essai de cosmologie*, Bibliothèque de philosophie, Paris, Gallimard, 1995. Voir une présentation synthétique de la contribution théologique de cette œuvre dans Jean-Marc MOSCHETTA, « Dieu et le monde dans la philosophie de Whitehead, commentaire théologique de "Procès et Réalité" », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, vol. 99, n°4, pp. 419-430 (1998).

[739] Charles HARTSHORNE, *Aquinas to Whitehead: Seven Centuries of Metaphysics of Religion*, Marquette University Press, 1976; *A Natural Theology for our Time*, La Salle, Open Court, 1967 (réédité en 1992); *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany, State University of New York Press, 1984.

[740] Les deux plus importants ouvrages de John Cobb sont : *A Christian Natural Theology* (1965) et *Christ in a Pluralistic Age* (1975).

[741] Lewis FORD, *The Lure of God: A Biblical Background for Process Theism*, Philadelphie, Fortress Press, 1978.

[742] David R. GRIFFIN, *God, Power and Evil, A Process Theodicy*, Westminster, John Knox Press, 2004 (ed. orig. 1976); *God and Religion in a Postmodern World, Essays in Postmodern Theology*, State University of New York Press, 1988; *Reenchantment Without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion*, Cornell University Press, 2001.

[743] John B. COBB and David R. GRIFFIN, *Process Theology: An Introductory Exposition*, Philadelphie, Westminster Press, 1976.

particulier avec Marjorie Shuchocki – le travail de recherche des pionniers du mouvement dont de rares études en France comme celles d'André Gounelle, dont l'ouvrage *Le Dynamisme Créateur de Dieu*[744], réédité en 2010, constitue à notre avis la meilleure introduction francophone à la théologie du *Process*. La philosophie de Whitehead commence à recueillir en France quelques rares marques d'intérêt mais on pourra surtout se référer à l'étude monumentale d'Alix Parmentier, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, qui constitue la présentation francophone la plus minutieuse de la philosophie de Whitehead[745].

Critique du théisme classique

Whitehead reproche à la théologie d'avoir adressé à Dieu des « compliments métaphysiques » tels que l'omnipotence ou l'immutabilité. Il estime que les théologiens n'ont fait « aucun effort pour concevoir Dieu dans les termes des catégories métaphysiques qu'ils appliquent au monde »[746]. Le point de départ philosophique de Whitehead est la mise à distance de la philosophie substantialiste d'Aristote. Le présupposé fondamental est que ce sont les relations qui sont constitutives de l'être non les substances. Il n'y a pas de sujet (*subject*) qui serait antérieur à l'expérience mais au contraire un « *superjet* » qui advient au terme de l'expérience. Ce renversement de point de vue, qui situe l'être non à l'origine de la relation mais à son terme, s'applique à Dieu pour introduire une vision nouvelle par rapport au théisme classique.

Whitehead dénonce trois méprises ou caricatures de Dieu dues au théisme classique. La première méprise concerne un Dieu conçu sur le modèle des dirigeants impériaux, Dieu comme César. Ce Dieu est la projection idolâtrique du maître terrestre. La théologie du *Process* refuse l'idée de toute-puissance divine. Dieu n'agit pas en imposant son pouvoir mais par persuasion. Lewis Ford a introduit le concept d'attrait de Dieu, the « lure of God », pour signifier que Dieu

---

[744] André GOUNELLE, *Le Dynamisme Créateur de Dieu, essai sur la théologie du Process*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Van Dieren, 2010 (ed. orig. 1981) .

[745] Cf. Alix PARMENTIER, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Paris, Beauchesne, 1968. Voir aussi Isabelle STENGERS, *Penser avec Whitehead*, Paris, Seuil, 2002.

[746] Alfred N. WHITEHEAD, *Adventure of Ideas*, Pelican Books, 1948, p. 200.

procure à chaque événement un attrait (*lure*), un charme vers lequel cet événement va pouvoir trouver son accomplissement. Dieu se situe ainsi en avant de chaque possibilité pour attirer chaque chose vers sa pleine réalisation : « Dans le théisme du *Process*, Dieu est foncièrement persuasif, créant de manière plus indirecte en procurant l'attrait qui donne à chaque occasion de se créer elle-même »[747]. Whitehead reproche aux Eglises d'avoir donné de Dieu « les attributs qui appartiennent exclusivement à César »[748], en proposant l'image dominatrice et patriarcale d'un « monarque tout-puissant »[749] et d'un « dictateur »[750].

La seconde méprise dénoncée par Whitehead est celle d'un Dieu garant de la morale et juge suprême du combat ancestral entre le bien et le mal. Le Dieu du *Process* est strictement étranger à tout jugement ; il accueille tous les événements de manière inconditionnelle et se tient présent aux côtés de ceux qui souffrent tout en étant à l'œuvre auprès de ceux qui commettent le mal.

La troisième méprise concerne l'impassibilité de Dieu. Whitehead refuse l'idée que Dieu ne serait pas affecté par les êtres dont il est à l'origine, dans une sorte de relation à sens unique. Cela serait en contradiction avec le principe whiteheadien de *« surrelativism* » selon lequel tout est en relation avec tout. Dieu ne saurait échapper à ce principe. Selon Shubert Ogden, l'un des pionniers de l'école de Chicago, il faut récuser l'idée que Dieu ne pourrait « ni augmenter, ni diminuer par ce que nous faisons »[751] et tenir à l'écart le « moteur non mû » d'Aristote qui reste finalement indifférent aux souffrances du monde.

Ces trois images caricaturales de Dieu sont rejetées au nom de « l'origine galiléenne du christianisme » qui proclame que Dieu est amour (1 Jn 4, 8). En effet, « l'amour ne commande pas, il n'est pas non mû ; de surcroît, il a tendance à négliger la morale ». On pourrait ajouter à ces trois critiques celle qui concerne le rapport à la connaissance. Pour les théologiens du *Process*, Dieu est omniscient uniquement dans le sens où il est présent à tout ce qui est. En revanche, il n'a

---

[747] Lewis FORD, *The Lure of God: A Biblical Background for Process Theism*, Philadelphie, Fortress Press, 1978, chap. 1.

[748] Alfred North WHITEHEAD, *Procès et Réalité, essai de cosmologie*, Bibliothèque de philosophie, Paris, Gallimard, 1995, p. 527.

[749] Ewert H. COUSINS, *Process Theology: Basic Writings.* New York, Newman Press, 1971, p. 5.

[750] Norman W. PITTENGER, *Christology Reconsidered*, Londres, SCM Press, 1970, p. 137.

[751] Shubert OGDEN, *The Reality of God*, Londres, SCM Press, 1967, p. 17.

aucune connaissance absolue du futur et vit le processus du monde au même rythme que nous, dans une ouverture totale à la nouveauté. Ce point est particulièrement important pour notre propos puisqu'il annule pour ainsi dire toute garantie de futur et de jugement eschatologique de l'univers (cf. chap. 12).

Une ontologie du devenir

Sur le plan métaphysique, la philosophie du *Process* valorise l'action et la relation par rapport aux êtres. Le concept de base pour désigner le réel est celui d' « entité actuelle » (*actual entity*)[752]. Le terme « actuel » ne doit pas être saisi dans son rapport au temps mais en référence à sa racine : l'acte. Dans les termes de la philosophie d'Aristote, on peut saisir le sens d'entité actuelle par « acte » par opposition à ce qui est en puissance[753]. De même que pour Bergson, « il n'y a pas de choses, il n'y a que des actions », de même Whitehead décrit le réel par des actions plutôt que par des êtres. Il y a là une certaine proximité avec l'existentialisme. Mais à la différence des existentialistes, Whitehead ne met aucune frontière entre les êtres humains et le reste du réel. L'expérience est le fait fondamental de la réalité et celle-ci se produit de manière très universelle, dans le monde minéral comme chez les êtres vivants. La réalité est perçue comme « un flux incessant d'entités qui se succèdent, chacune d'elles constituant une création originale »[754]. Le caractère créateur de Dieu est en effet partagé par les créatures qui participent à la créativité de Dieu. La théologie du *Process* rejette la doctrine de la Création à partir du néant absolu (*creatio ex nihilo*) au motif que Dieu ne fait qu'ouvrir des possibilités nouvelles. Il se limite à orienter, susciter un désir de progrès, inviter à la transcendance.

[752] Alix PARMENTIER, *op. cit.*, p. 195-274.

[753] Ainsi Jean-Michel MALDAME, « Cosmologie et Théologie, La philosophie de A. N. Whitehead et la théologie nord-américaine du Procès », DOMUNI, 2000, http://biblio.domuni.eu/articlestheo/process.

[754] André GOUNELLE, *op. cit.*, p. 39.

Annexe B

Universalisme et particularisme dans l'évangile de Matthieu

L'exemple de la communauté de Matthieu 451
Une « tension perceptible » 452
Revue de la littérature récente 453
Retour aux textes 455
Le déplacement identitaire de la communauté des disciples 456
Conclusion 456

La question de la pluralité des mondes habités pose, par certains côtés, la question du rapport entre singulier et universel, entre particularisme et universalisme. Or cette question est posée dès le début de l'Eglise lorsque celle-ci est confrontée à l'éclatement du terreau judéo-chrétien par l'ouverture de la Bonne Nouvelle aux païens. La question de la pluralité des mondes habités ramène donc le débat contemporain suscité par les sciences de la nature aux fondements mêmes de la mission de l'Eglise.

L'exemple de la communauté de Matthieu

Dans l'évangile de Matthieu, cette tension entre particulier et universel est spécialement vive et constitue une source d'inspiration pour les débats contemporains sur la pluralité des mondes habités. C'est pourquoi nous proposons ici un regard contemporain sur une difficulté très ancienne dont nous pensons qu'elle est constitutive du génie du christianisme.

Selon J.-C. Ingelaere, la tension entre universalisme et particularisme apparaît significative, voire emblématique, du positionnement de la communauté de Matthieu par rapport aux tendances du judaïsme d'alors. Une brève revue de la littérature sur le sujet[755] permet à l'auteur de relever deux interprétations différentes en ce qui concerne le rapport entre la communauté matthéenne et le judaïsme d'après le drame de 70. D'une part, certains auteurs (tels U. Luz) estiment que la rupture entre la communauté matthéenne et le judaïsme est consommée – Matthieu se faisant désormais le promoteur d'une ouverture au paganisme, et, d'autre part, une lecture plus nuancée qui hésite à conclure que l'échec de la mission auprès d'Israël s'est traduit par un rejet pur et simple du judaïsme, Matthieu restant bel et bien « un Juif écrivant pour des Juifs »[756]. Dans une approche plus sociologique, la lecture que fait K. C. Wong de cette tension entre

[755] Notamment à partir des commentaires de U. LUZ, *Das Evangelium nach Mattäus*, vol. I-II, Zurich, Neukirchen-Vluyn, 1985-1990 et de W. D. DAVIES et D. C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. I-II, Edimbourg, 1988-1991, ainsi que de l'ouvrage de K. C. WONG, *Interkulturelle Theologie und multikulturelle Gemeinde im Matthäusevangelium, Zum Verhältnis von Juden und Heidenchristen im ersten Evangelium*, Fribourg, Göttigen, 1992.

[756] W. D. Davies et D. C. Allison, *Matthew*, I, p. 33.

particularisme et universalisme tiendrait davantage d'une fonction sociale destinée à favoriser la tolérance entre les composantes judéo-chrétienne et pagano-chrétienne de la communauté. Remarquant qu' « en Mt 5, 17-20 ; 10, 5-6 et 23, 2-3 l'évangéliste utilise des sentences traditionnelles pour introduire une séquence », J.-C. Ingelaere suggère que ces traditions ont comme fonction de « prévenir une fausse compréhension du point de vue de l'évangéliste »[757]. Cette remarque préliminaire étant faite, l'auteur émet l'hypothèse selon laquelle, pour Matthieu, « les foules juives sont surtout des victimes » et que le conflit porte en réalité entre la communauté chrétienne et les *autorités* juives. La question de la tension entre particularisme et universalisme chez Matthieu n'est adossée à l'analyse des textes que dans la troisième section de l'article. J.-C. Ingelaere y souligne bien que la perspective universaliste n'est pas insolite dans l'évangile de Matthieu mais est préparée par plusieurs passages (épisode des Mages, guérison du fils du centurion et de la fille de la Cananéenne). Si la parabole du festin semble bien suggérer que « l'invitation aux païens est la conséquence du refus d'Israël », le discours de Mt 10 ne doit pas être compris comme s'adressant exclusivement aux disciples historiques du Christ mais – notamment Mt 10, 5-6 – comme une « mise en garde contre une compréhension fausse de la pratique missionnaire de la communauté matthéenne »[758]. La sollicitude envers les brebis perdues d'Israël doit donc être maintenue à l'encontre d'une interprétation de la mission universelle qui exclurait Israël. En effet, comme le remarque finement l'auteur, « Il est permis de supposer que la conclusion de l'évangile ne constituait pas une révélation totalement nouvelle pour les lecteurs. De toute façon, un livre est aussi fait pour être relu »[759].

Une « tension perceptible »

Loin de renvoyer dos à dos la Loi nouvelle et la loi mosaïque, Matthieu fait comprendre à ses lecteurs qu'en dépit de la radicalisation de la loi mosaïque opérée par Jésus, « l'enseignement de Jésus sur la Loi est tout à fait acceptable pour

[757] J.-C. INGELAERE, « Universalisme et particularisme », p. 49.

[758] *Ibid*. p. 54.

[759] *Ibid*., p. 54, note 53.

un juif »[760]. Cela se donne à voir dans les précautions narratives dont sont entourées la description de l'attitude de Jésus vis-à-vis du sabbat (Mt 12, 5-7) ou encore la controverse sur les règles alimentaires (Mt 15, 20b). A l'encontre de K.C. Wong, J.-C. Ingelaere estime que Matthieu ne veut pas exempter les pagano-chrétiens des exigences de la loi juive afin de ne pas laisser croire aux « brebis perdues d'Israël » que la conversion au christianisme signifie l'apostasie du judaïsme. Au contraire, en évitant soigneusement de mettre en cause la Loi d'une façon trop directe, Matthieu s'efforce de présenter le visage de la jeune Eglise sous les traits de l'Israël fidèle. Cette visée apologétique est d'ailleurs manifestement sous-tendue par le conflit qui oppose l'Eglise judéo-chrétienne de Matthieu et les pharisiens de Jamnia (aux environs de 80-90), conflit qui transpire dans les nombreuses références à « leurs » synagogues (Mt 4, 23 ; 9, 35 ; 10, 17 ; 12, 9 ; 13, 54). Toutefois, cette situation conflictuelle entre les synagogues des pharisiens et la communauté matthéenne ne signifie pas un changement de cap qui ferait passer purement et simplement la pensée de l'évangéliste du particularisme à l'universalisme. La stratégie narrative de Matthieu telle qu'elle se déploie dans la tension dialectique entre textes particularistes et textes universalistes atteste en définitive, d'après J.-C. Ingelare, que Matthieu « veut inscrire son universalisme au sein même de son particularisme »[761].

En suivant une ligne méthodologique plus proche des textes et de l'analyse narrative, Elian Cuvillier semble bien aboutir à un résultat proche en rendant mieux compte, sur le plan rédactionnel, de la « tension perceptible » qui existe entre des passages qui prônent la mission vers Israël et des passages qui ouvrent à la mission universelle.

Revue de la littérature récente

Une première analyse de la recherche récente sur le récit matthéen permet à E. Cuvillier de relever d'emblée la grande diversité des approches méthodologiques utilisées pour rendre compte de ces tensions : approche

[760] *Ibid*., p. 56.

[761] *Ibid*., p. 59.

historique avec G. Strecker[762], approche plus sociologique avec D.C. Sim[763] ou K.C. Wong, méthode historico-critique avec l'article de J.C. Ingelaere sur lequel nous ne revenons pas et enfin, prise en compte de la lecture narrative avec spécialement chez D.J. Weaver[764] et U. Luz[765]. Pour G. Strecker, une fracture s'est produite entre les deux premières générations chrétiennes autour de la question du retard de la parousie. Désormais, il s'agit pour la communauté d' « envisager une durée indéterminée » dans laquelle l'eschatologie doit devenir extensible à l'ensemble de l'histoire humaine. Cet élargissement dans le temps induit également un déplacement et une ouverture dans l'espace qui permet de passer de « l'exclusivité de la mission à Israël », comprise dans un contexte historique circonstancié à un élargissement universel de la mission étendue à tous les peuples du monde et dans lequel « la position privilégiée d'Israël est supprimée »[766]. D.C. Sim accorde, quant à lui, beaucoup d'importance au conflit qui semble opposer Matthieu et son milieu social et religieux. En adoptant des accents apocalyptiques et identitaires à la limite de la perspective sectaire, Matthieu semblerait eschatologiser l'envoi en mission, « dernière chance donnée au peuple d'Israël avant la fin qui est proche »[767]. A l'inverse de Sim, K.C. Wong développe, dans une approche également attentive à la sociologie, une hypothèse « intégrative » selon laquelle les textes particularistes et universalistes correspondent à une volonté de Matthieu de « stabiliser l'identité multiculturelle de sa communauté »[768]. De fait, le commandement de la mission universelle est inclusif de la mission vers Israël. La lecture narrative des évangiles, appliquée ici à la lecture des textes particularistes et universalistes de Matthieu, est, par nature, plus propice à une vision globale permettant de rendre compte des contradictions apparentes entre les textes. En

[762] Georg STRECKER, « La conception de l'histoire chez Matthieu », *La mémoire et le temps*, Mélanges offerts à Pierre Bonnard, sous la dir. de Daniel MARGUERAT et J. ZUMSTEIN, Genève (1991), p. 93-112.

[763] David C. SIM, *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew*, Cambridge (1996).

[764] D.J. WEAVER, *Matthew's Missionary Discourse. A Literary Critical Analysis*, Sheffield, 1990.

[765] Ulrich LUZ, « Le problème historique et théologique de l'antijudaïsme dans l'évangile de Matthieu », *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*, sous la dir. de Daniel MARGUERAT, Genève, 1996, p. 127-150.

[766] Georg STRECKER, *op. cit.*, p. 101.

[767] Elian CUVILLIER, *op. cit.*, p. 485.

[768] *Ibid*., p. 485.

relevant qu'il y a un écart entre l'envoi en mission des disciples par Jésus (Mt 10, 5) et leur départ effectif (Mt 11, 1), D.J. Weaver propose une lecture de ces textes « au futur », non pas adressés aux disciples contemporains de Jésus mais destinés à la communauté postpascale, ayant emprunté à son tour le chemin de croix du Christ. Enfin, dans la même perspective narrative mais avec des résultats tout différents, U. Luz défend une théorie du conflit fondée sur l'échec de la première mission auprès d'Israël. Cette expérience traumatisante ayant relégué le judéo-christianisme matthéen aux portes de la Synagogue, il importe de se tourner désormais vers les païens. Les textes décrivent, dans leur succession, un retournement de situation et un changement de projet théologique.

Retour aux textes

Après cet examen de la littérature récente, E. Cuvillier propose d'en revenir au plus près des textes en relevant un certain nombre de décalages dans le texte de Mt 10, 1-15 : envoi des disciples par Jésus mais seul Jésus part effectivement en mission (v. 5), existence d'indices textuels en faveur de l'universalisme (Mt 2, 1-12 ; 8, 5-13 ; 8, 28-34), quiproquos sur les destinataires véritables des mises en garde des vv. 17 et suivants, équivoque sur le temps de la prédication du v. 23. Ces décalages suggèrent, selon l'auteur, que Mt 10, 1-15 constitue un « piège textuel » dans lequel le lecteur peut s'installer avec sa propre vision de l'histoire. De fait, le déplacement de la notion d'histoire est visible par le recours dramatique au langage apocalyptique appliqué au sein du discours missionnaire (vv. 16-23). Ce déplacement permet précisément de passer « d'une représentation linéaire de l'histoire (v. 1-15) à une réflexion sur la condition du disciple contemporain de l'évangéliste »[769]. Cette condition du disciple est encore amenée à évoluer dans la suite du texte au cours des vv. 24-42, de sorte que « d'abord ouvriers de la moisson divine, ils sont ensuite devenus brebis dans un monde de loups, avant de se trouver désignés comme petits, marqués par le manque et la faiblesse »[770]. Ce changement de perspective n'est pas arbitraire mais procède d'un mouvement

[769] *Ibid*., p. 494.

[770] *Ibid*., p. 495.

d'imitation du parcours du Maître, parcours qui amène le disciple à « se livrer au monde assuré de la seule présence de son Seigneur »[771].

Le déplacement identitaire de la communauté des disciples

L'analyse narrative de l'épisode de la femme Cananéenne (Mt 15, 21-28) constitue la clé de lecture permettant de passer de Mt 10 à Mt 28. Selon E. Cuvillier, le déplacement opéré en Jésus par la femme Cananéenne est paradigmatique du déplacement identitaire auquel est appelée la communauté des disciples. Pour autant, cette interprétation ne signifie pas que ce qui est dit en Mt 10 ne serait plus valable car les paroles de Jésus s'adressent non seulement aux Onze – qui sont morts au moment de la rédaction de l'évangile – mais aux disciples contemporains de l'évangile. Plutôt que d'adopter une lecture « intégrative », E. Cuvillier se rapproche du point de vue d'une hypothèse conflictuelle ou plutôt d'une interprétation dans laquelle le passage entre une « compréhension lointaine et particulariste de la mission » et « une mission actuelle et universaliste » s'opère à travers la construction narrative élaborée par Matthieu, construction grâce à laquelle la communauté matthéenne, imitant le déplacement du Jésus historique, « se déplace à l'intérieur de sa propre histoire »[772].

Conclusion

Au terme de ce parcours de deux exégètes contemporains attentifs à la dimension narrative de l'évangile de Matthieu, il apparaît que les textes bibliques témoignent d'un déplacement de perspective entre particularisme et universalisme, non seulement dans la compréhension personnelle de Jésus par rapport à sa propre mission mais aussi par rapport à la jeune communauté judéo-chrétienne. Tout comme le Jésus de l'histoire s'est laissé déplacer d'une vision respectueuse de l'histoire du salut apporté à un peuple particulier, l'Eglise

[771] *Ibid*., p. 496.

[772] *Ibid*., p. 501.

primitive paraît devoir se laisser déplacer d'une vision particulariste à une vision totalement universelle de la mission. On notera que la lecture attentive des textes bibliques ne met pas en opposition les deux aspects de la mission : d'une part, attention portée au particulier, au circonstanciel, au caractère contingent de l'événement historique, et, d'autre part, vocation à élargir cette relation à l'autre, à l'étranger, au païen. Il semble désormais impossible d'opposer le caractère universel du message évangélique à son enracinement particulier dans l'histoire d'Israël.

Annexe C

La christophanie cosmique de Raimon Panikkar

DE TEILHARD DE CHARDIN A RAIMON PANIKKAR 461
CHRISTOPHANIE OU CHRISTOLOGIE ? 463
CHRISTOPHANIE ET REALITE 465
LE CHRIST ET JESUS 466
UNITE DU CHRIST 467
LE CHRIST COMME REALITE COSMOTHEANDRIQUE 469
LE CHRIST ET LA TRINITE 470

De Teilhard de Chardin à Raimon Panikkar

Il est intéressant de lire le travail du théologien Raimon Panikkar[773] à la lumière de l'œuvre de Teilhard de Chardin. Non pas que le contexte culturel dans lequel ces deux hommes ont vécu soit en quoi que ce soit comparable, mais parce qu'il existe, sinon une parenté, du moins une certaine communauté de pensée théologique en ce qui concerne le caractère cosmique de leur christologie respective.

Chez Teilhard, le cosmos évolue vers sa pleine réalisation dans le Christ-Omega qui est le principe qui sous-tend le monde en évolution. Comme le remarque James Lyons, chez Teilhard, la dimension cosmique du Christ n'est réductible ni à la divinité, ni à l'humanité de Jésus de Nazareth, mais à la « communauté divine » (*God-community*) dans laquelle la vie humaine et l'ensemble du cosmos sont incorporés[774]. L'univers est tendu vers son but qui est le Christ, le point Omega, et cette tension se traduit par l'émergence de la pensée, la noogenèse, dans laquelle l'homme peut se disposer à l'attente de l'accomplissement. Dans cette attente, au terme de laquelle Dieu sera « tout en tous » (1 Co 15, 28), « ce que nous pensons et comment nous agissons dans l'univers influence la manière dont le but de l'univers sera atteint »[775]. De même, pour Panikkar, si le Christ n'a rien à voir avec la Création, si la théologie de la Création ne constitue pas le premier chapitre de toute christologie, le rôle du Christ n'est qu'étroitement sotériologique en un sens moral et s'apparente à une « météorite divine » tombée sur la Terre, sans relation profonde avec l'humanité. Comme dans la théologie franciscaine, le Christ de Panikkar, en tant que centre et Verbe de la Trinité, est aussi le centre de la Création. Conformément à ce qu'écrivait saint Bonaventure : « en lui [le Christ], le premier principe rejoint le

[773] Né en 1918 de père hindou et de mère catholique, Raimon Panikkar a obtenu successivement un doctorat ès sciences, un doctorat en philosophie et un doctorat en théologie. Ordonné prêtre catholique en 1946, il a passé de longues années en Inde et a enseigné à Harvard où il a été professeur pendant près de vingt ans. Il s'est éteint en 2010.

[774] James A. LYONS, *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin*, Oxford University Press, Oxford, 1982, p. 49.

[775] Ilia DELIO, *Christ in Evolution*, Orbis Books, New York, 2008, p. 83.

dernier »[776]. Sur ce point, on trouve une grande convergence de points de vue entre Teilhard, Panikkar et Bonaventure.

Comme Panikkar, Teilhard dénonce le « paléo-christianisme » pour désigner certaines pratiques chrétiennes occidentales tournées vers le passé. Il appelle à un changement pour un « néo-christianisme » en perpétuel mouvement afin d'échapper à un christianisme « fossilisé » et finalement aveugle aux changements du monde en évolution. Le caractère foncièrement dynamique du monde en évolution exige une attitude vivante dynamique dans la pratique chrétienne. La nouveauté est ainsi constitutive de la praxis chrétienne[777], non pas parce que ce qui est neuf est nécessairement plus reluisant, mais parce que l'amour, qui est la source de l'agir chrétien, est une fontaine débordante où ce qui est donné est aussitôt renouvelé.

Selon Panikkar, attentif à la pluralité culturelle, la christologie doit rester une vivante image de cette nouveauté débordante de l'amour. La variété des christologies, asiatique, africaine, féministe, sud-américaine, constitue un signe de cette vitalité. La christologie européenne occidentale, en dépit de sa profondeur et de sa solidité, reste, selon Panikkar, « une christologie tribale (…) centrée presque exclusivement sur ses propres problèmes, avec un désintérêt presque total pour les autres expériences religieuses humaines, une christologie pour les besoins propres des chrétiens »[778]. Ce sévère reproche de « tribalité » adressé à la christologie « occidentale » (latine ?) correspond à l'expérience humaine propre de Panikkar, doublement inspiré par la spiritualité orientale de l'Inde et par la spiritualité catholique de sa Catalogne natale. Dans sa *Christophanie pour notre Temps*, Panikkar assène sèchement : « Plus simplement énoncé, la christologie, avec toute sa profondeur et toute sa grandeur est un produit occidental (…) La christologie d'aujourd'hui n'est pas catholique, universelle et n'a pas besoin de l'être. Indépendamment de son contenu, les paramètres mêmes de son intelligibilité appartiennent à un phylum capital de la culture humaine, mais qui, en fin de compte, ne reste qu'un phylum »[779]. Même si cette diatribe paraît bien dure,

[776] Saint BONAVENTURE, *Itinerarium Mentis in Deum*, 6.5 (V, 311).

[777] Ainsi, l'injonction : « chantez au Seigneur un chant nouveau » !

[778] Cité par Ilia DELIO, *op. cit.*, p. 85.

[779] Raimon PANIKKAR, *Une christophanie pour notre temps*, ed. Actes Sud, Paris, coll. « le souffle de l'esprit », trad. Olivier Moreel, 2001, p. 10.

il est incontestable que toute tentative visant à privatiser la figure du Christ, à la rendre trop dépendante des circonstances locales et historiques du Nazaréen risque de rétrécir son ouverture cosmique et transculturelle. De la même manière, Teilhard adresse à certaines pratiques ou croyances traditionnelles, le reproche d'un christianisme « fossilisé » ou d'un « paléo-christianisme », ce qui n'est pas une petite chose sous la plume d'un paléoanthropologue. Ici encore, l'expérience humaine d'un séjour prolongé au sein d'une autre culture, mais aussi la sensibilité professionnelle de Teilhard à la racine commune de l'humanité, le conduisent, comme pour Panikkar, à fonder une véritable exigence cosmique pour la théologie chrétienne.

Pour Panikkar, comme pour Teilhard, il est impossible de fonder une christologie chimiquement pure, sans référence à une certaine vision du cosmos. Or, si notre compréhension du cosmos influence notre compréhension du Christ, nous devons pouvoir rendre compte de notre expérience du Christ dans le cosmos tel que nous l'appréhendons aujourd'hui et non uniquement dans le cosmos de l'antiquité grecque. Et cette compréhension du cosmos inclut bien évidemment le caractère évolutif du monde mais aussi la pluralité des cultures et des religions. L'exigence même d'universalité du Christ exige donc une rénovation du discours christologique à partir de ses fondations métaphysiques.

Christophanie ou christologie ?

Le parti pris de Raimon Panikkar est de ne pas tenter d'élaborer une christologie universelle, en dépit du sévère reproche qu'il adresse à la christologie occidentale réputée « privatisée » et « tribale ». Le choix de s'orienter vers ce qu'il appelle une « christophanie » le prive, à notre avis, de répondre de manière satisfaisante à l'exigence d'une christologie véritablement catholique. Pour Panikkar, « cette christophanie ne prétend pas être universelle ; elle ne tend pas vers un nouvel impérialisme chrétien et n'offre pas de paradigme universel »[780]. Cette posture le démarque franchement de notre projet de fonder au contraire une christologie pour l'univers, certes débarrassée de tout délire « impérialiste » ou

[780] Raimon PANIKKAR, *op. cit.*, p. 11.

totalitaire, mais répondant de manière satisfaisante à la revendication d'universalité du christianisme. Elle diffère également du grand rêve teilhardien de refonder la dimension cosmique du Christ puisqu'il s'agit moins ici de définir une christologie cosmique au sens spéculatif et conceptuel qu'une expérience vécue de rencontre personnelle, une « réception plus passive de l'impact du Christ » écrit Panikkar. Et cependant, les intuitions de Panikkar nous paraissent riches et profondes, et susceptibles d'orienter de manière pertinente une christologie naturelle.

Par certains côtés, la perspective proposée par Sr. Ilia Delio dans *Christ in Evolution*, en dépit de ses références à une christologie scolastique extrêmement élaborée, est du même ordre : à l'approche conceptuelle d'une rationalité combative aux prétentions universelle est préférée une approche plus existentielle aux accents mystiques ou spirituels, aux vertus évidentes de tolérance et d'ouverture mais renonçant à tout caractère de nécessité philosophique. Ainsi, la référence faite par Ilia Delio au mysticisme de Thomas Merton ou Bede Griffiths, deux moines anglophones bénédictins du 20ème siècle confirme chez elle un certaine réserve par rapport à la possibilité d'une démarche spéculative de la christologie entendue dans une perspective authentiquement universelle. La proximité de l'approche de Raimon Panikkar et de Bede Griffiths notamment est frappante. Ce dernier a en effet passé plusieurs années de sa vie dans une communauté bénédictine fondée en Inde et relate une expérience spirituelle assez proche de celle de Raimon Panikkar.

En préférant le mot « christophanie » à « christologie », Panikkar s'efforce d'élargie la perspective multiculturelle de la christologie et souligne la valeur des manifestations « homéomorphes » à la manifestation du Christ, c'est-à-dire la manifestation des aspects du Christ qui peuvent se trouver dans d'autres religions. Les autres religions ne doivent plus être considérées comme concurrentes ou « païennes », mais « reconnues dans leur propre compréhension de *l'équivalent homéomorphique* de la problématique chrétienne du Christ »[781].

[781] *Ibid.*, p. 14.

Christophanie et réalité

Si l'on ne s'arrête pas au choix de la terminologie particulière proposée par Panikkar (« christophanie ») et que l'on considère qu'il s'agit bien, malgré tout, d'un discours rationnel sur le Christ, donc d'une certaine forme de christologie, la proposition de Panikkar nous semble mériter une grande attention par rapport à la manière dont il conçoit le lien entre le Christ et l'univers. Tout d'abord, pour Panikkar, « le Christ est le symbole chrétien de toute la réalité »[782]. Cette première « sûtra » est sans doute la plus importante dans le système théologique de Panikkar. Le choix du mot « symbole » n'est pas neutre : il correspond à une expérience existentielle de la réalité qui exprime que le point central de la compréhension chrétienne de la réalité est précisément le Christ. « Symbole » ne joue pas seulement ici un rôle figuratif mais remplit presque une fonction sacramentelle. En paraphrasant légèrement Panikkar, on pourrait se risquer à dire que le Christ est sacrement de toute la réalité. Le Christ assume toutes les dimensions, tous les compartiments, tous les recoins de la réalité. C'est pourquoi on peut affirmer que « la moindre chose faite au plus petit des enfants lui est aussi faite »[783].

A l'inverse, toute réalité est symbole du Christ et « chaque être est une christophanie, une manifestation de l'aventure christique de toute la réalité »[784]. Cette seconde affirmation ne constitue pas, pour Panikkar, un principe nouveau ou indépendant mais découle de la centralité du Christ dans toute réalité. Il est une conséquence du fait que dans le Christ, « toute chose subsiste » (Col 1, 16) comme aimait le citer souvent Teilhard. Tout être, d'une manière ou d'une autre, manifeste le Christ. Le fait que tout subsiste dans le Christ renvoie l'identité de chaque être à sa nature profonde qui est de participer à « l'aventure christique ». Plus généralement, le Christ est le symbole de « l'entière divinisation de l'univers (…) l'univers entier est appelé à participer à la *perichoresis* trinitaire, précisément dans et par le Christ ». Il est important de voir qu'ici Panikkar situe le destin du monde dans le Christ et au sein même du dynamisme trinitaire. C'est pour cette raison que

[782] *Ibid.*, p. 15.

[783] *Ibid*., p. 17.

[784] *Ibid*., p. 17

Panikkar peut écrire en toute tranquillité que la croyance selon laquelle « il n'y a pas de salut en dehors du Christ » est « presque une tautologie ». Il nous paraît tout à fait intéressant d'observer que cette affirmation est débarrassée de sa dimension « tribale », confessante, existentielle, mais porte en elle-même toute la dimension ouverte et universelle de la christologie. S'il n'y a pas de salut en dehors du Christ, ce n'est pas pour motiver la mission ou justifier la nécessité des sacrements, mais parce que le Christ constitue en lui-même et de manière universelle, la manifestation du divin au cœur de l'être.

Le Christ et Jésus

Depuis, les origines du christianisme, le chrétien est celui qui affirme que Jésus de Nazareth est le Christ. Mais ce kérygme ne peut pas se symétriser aussi simplement : dire que Jésus est le Christ n'est pas équivalent à affirmer que le Christ est Jésus. Pour Panikkar, si Jésus est bien le Christ, « le Christ ne peut pas être exactement assimilé à Jésus ». Si le chrétien est bien celui qui fait l'expérience personnelle de la rencontre du Christ « dans et à travers Jésus », cette expérience n'épuise pas le mystère du Christ. Dans l'affirmation « Jésus est le Christ », le prédicat « Christ » est un mystère. L'affirmation elle-même est donc ouverte sur le mystère et n'enferme nullement la figure du Christ dans celle de Jésus. Elle se borne à reconnaître en Jésus la manifestation totale du Christ mais n'implique pas que toute la réalité du Christ soit contenue dans sa manifestation en Jésus. S'il n'y a pas d'écart entre Jésus et le Christ, il existe cependant une distance entre le Christ et Jésus !

Ainsi, pour Panikkar, les chrétiens n'ont pas le monopole de la connaissance du Christ. Il existe, dans les autres religions, une certaine connaissance de ce que les chrétiens appellent le Christ et que les autres religions – les hindous par exemple – désignent par d'autres noms. Pour les chrétiens, ces visions constituent « d'autres aspects du Christ qui leur sont inconnus ». Dit autrement, il existe dans les autres religions, des éléments de vérité christologique qui sont inconnus des chrétiens. Cela résulte du fait que ce qui fonde la connaissance christologique chez les chrétiens, c'est-à-dire la proclamation que Jésus est le Christ, reste une affirmation ouverte et mystérieuse et non pas totalisante ou close sur elle-même.

La situation des chrétiens vis-à-vis de la christologie n'est donc pas une situation de monopole dans la mesure où la réalité du Christ ne s'épuise pas dans le kérygme et où aucune christologie ne peut prétendre à l'exhaustivité sur le Christ. Cette situation de non monopole ne doit pas être envisagée de manière pessimiste mais perçue au contraire comme une chance : l'étude des autres religions devient donc « impérative pour une auto-compréhension adéquate de la foi chrétienne aujourd'hui »[785]. Si l'on veut tendre vers une compréhension totale du mystère du Christ, il ne faut donc pas, selon Panikkar, se limiter au Christ manifesté en Jésus mais examiner dans les autres religions les éléments de vérité « homéomorphes » à la figure du Christ.

Unité du Christ

Faisant écho aux intuitions de Teilhard mais surtout à celles de saint Bonaventure, Panikkar reprend à son compte les affirmations traditionnelles de l'unité du Christ. Il n'y a pas trois christs mais un seul. Il n'y a pas d'une part le Christ protologique, préexistant, créateur de toutes choses, d'autre part, le Christ historique, incarné, rédempteur, relevé d'entre les morts, et enfin le Christ eschatologique glorifiant toutes choses et récapitulant toute réalité créée (1 Co 15, 28). Il n'y a qu'un seul Christ, à la fois protologique, historique et eschatologique, comme « une seule et même réalité, distendue dans le temps, étendue dans l'espace et faite pour nous (*intended for us*[786]).

L'identification entre le Dieu de Jésus Christ et le Dieu Créateur ne va cependant pas de soi et mérite d'être soulignée. Dans *La Trinité*, Panikkar explicite cette identification en parlant du Christ – et non de Jésus – comme « l'unique médiateur » entre Dieu et le monde. Mais cette médiation trouve, selon Panikkar, des correspondances dans les autres religions, et notamment dans l'hindouisme. Si Dieu-le créateur est aussi Dieu-le-Christ, c'est tout simplement parce le Christ est le Verbe de Dieu, celui par lequel Dieu se donne un visage. « C'est le Christ, écrit-il, connu ou inconnu, qui rend possible la religion (…) Le Christ, manifeste ou caché,

[785] *Ibid*., p. 30.

[786] Expression originale de Panikkar dans sa *Christophanie pour notre temps* (p. 36), curieusement traduite par Olivier Moreel par « intentionnelle en nous ».

est l'unique lien entre le créé et l'incréé, entre le relatif et l'absolu, entre le temporel et l'éternel, entre la terre et le ciel »[787]. Dès lors, le Créateur est nécessairement et dès le début, identifiable au Verbe. Pour Panikkar, le Dieu Créateur « doit être interprété, non comme il figure au début de la Genèse, mais tel que le présente saint Jean lorsqu'il dit du Verbe de Dieu que "toutes choses ont été faites par lui" (Jn 1,3)»[788]. Le livre de la Genèse des chrétiens est donc le prologue johannique : au commencement n'était pas le Dieu Créateur mais au commencement était le Verbe, ce qui fait dire à Panikkar : « il est clair pour moi que le Logos est incarné depuis le commencement, bien que dans l'histoire, il n'apparaisse qu'à la plénitude des temps »[789]. En définitive, c'est à cause du rôle central du Christ dans la théologie trinitaire de Panikkar que celui-ci peut « réconcilier » le Dieu Créateur et le Dieu de Jésus-Christ.

Mais cette relation de convenance ne suffit pas. Panikkar semble exiger davantage de l'harmonie primordiale entre Création et Incarnation. Comme dans la théologie franciscaine de la Création, pour Panikkar, « sans le Christ, la création ne trouve ni finalité, ni accomplissement, et sans la création, le Christ n'existe pas »[790]. L'affirmation biblique de la présence du Verbe au commencement du monde ne relève donc pas d'un compliment métaphysique mais trouve ici sa pleine cohérence. De même que le Christ est le fruit de l'amour débordant entre le Père et le Fils, de même le monde est le fruit de ce que Panikkar appelle la relation primordiale « Je-Tu » entre le Père et le Fils. L'homme lui-même apparaît comme un moment de cette relation puisque nous sommes individuellement, à un moindre degré, le « tu » du Père. Même si nous ne sommes pas le Fils de Dieu, nous sommes modestement des « petits verbes » de Dieu, c'est-à-dire des expressions limitées de l'amour qui unit le Père et le Fils. Selon le théologien américain Ewert Cousins[791], « Panikkar ouvre notre propre relation au Père à son caractère christologiquement

---

[787] Raimon PANIKKAR, *La Trinité, Une expérience humaine primordiale*, Paris, ed. Cerf, coll. « parole présente », trad. Jacqueline Rastoin, 2003, p. 86.

[788] Raimon PANIKKAR, *Entre Dieu et le Cosmos, entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, Paris, ed. Albin Michel, coll. « l'expérience intérieure », 1998, p. 132.

[789] *Ibid*., p. 132.

[790] Ilia DELIO, *op. cit.*, p. 92.

[791] Professeur émérite à Fordham University, l'université jésuite de New York, Ewert Cousins est l'auteur de plusieurs études de référence sur la théologie franciscaine. Il est mort le 30 mai 2009.

centré, et nous amène à considérer que nous sommes, en tant qu'enfant de Dieu, une partie de la surabondance divine du Père (…) La fontaine intérieure ou l'inhabitation divine dans la personne humaine est une invitation à manifester le divin. Elle devient un autre Christ »[792]. C'est pourquoi Panikkar parlera de réalité « cosmothéandrique » manifestée par le Christ.

Le Christ comme réalité cosmothéandrique

La relation intime entre le Christ et la Création apparaît bien être, comme chez saint Bonaventure, le cœur de la christologie de Raimon Panikkar. Citant l'*Itinéraire de l'esprit vers Dieu* (VI, 5), Panikkar relève que dans le Christ se manifeste les dimensions divine, humaine et cosmique de la réalité. Il constitue ce que l'on peut résumer par une réalité « cosmothéandrique » qui est elle-même une clé de lecture de toute réalité. Sa christophanie est « la manifestation de l'union mystérieuse des "dimensions" divine, humaine et cosmique de la réalité » et « Jésus-Christ est le vivant symbole de la divinité, de l'humanité et du cosmos »[793]. Panikkar insiste ici sur le caractère central de la figure du Christ pour manifester ce qu'il appelle par ailleurs – reprenant un terme cappadocien – l'*epektasis* du monde : l'intentionnalité en nous, qui nous pousse sans cesse vers une transcendance, et se donne à contempler en son aboutissement dans la figure du Christ, à la fois parachèvement de l'humanité, plénitude de la divinité et accomplissement total du cosmos. Le Christ est prototype de toute humanité – on pourrait dire de toute vie rationnelle et consciente – et en cela, il est la manifestation visible de l'union entre Dieu et le monde, c'est-à-dire du caractère divin du monde et du caractère immanent de Dieu. Cette vision eschatologique de la réalité, qui réfère le présent à l'horizon de son accomplissement, c'est-à-dire à la fin des temps, le Christ la porte en lui-même. Mais Panikkar ajoute à cette vision eschatologique traditionnelle l'idée que l'Incarnation ne fait que commencer. Non seulement il fait remonter l'Incarnation à l'origine du monde, mais encore il

[792] Ewert COUSINS, Janet COUSINS, « Uniting Human, Cosmic and Divine : The Vision of Raimon Panikkar », *America*, 1-8 Janvier 2007, p. 22.

[793] Raimon PANIKKAR, *Une christophanie pour notre temps*, ed. Actes Sud, Paris, coll. « le souffle de l'esprit », trad. Olivier Moreel, 2001, p. 54.

considère que l'Incarnation n'est *pas terminée*. Qu'elle ne sera véritablement achevée que lorsqu'elle sera achevée en chacun de nous par la puissance de l'Esprit Saint. En effet, puisque l'Incarnation du Verbe est révélatrice, significative de ce que Dieu est, chaque homme se découvre appelé à être lui aussi le lieu d'une incarnation élargie à la totalité du monde. Renversant toute description mythologique de la saga divine, Panikkar s'efforce ainsi de donner sens et dimension cosmique à la figure centrale du Christ.

Cet effort de bâtir une « christophanie » cosmique en relation avec les réalités créées ne peut pas ne pas attirer notre attention comme ce qui pourrait constituer un exemple approchant de christologie naturelle, à moins qu'il ne faille plutôt parler de « christophanie naturelle ». Sans aller jusque-là dans la mesure où aucun caractère systématique n'est proposé dans ce sens par Raimon Panikkar, il nous semble assez intéressant de remarquer l'audace du théologien catholique dans sa tentative d'universaliser vraiment la figure du Christ, au-delà de son enracinement dans l'histoire et la culture, tout en reconnaissant que le kérygme chrétien reste la proclamation fondamentale que Jésus de Nazareth est le Christ. Sa « christophanie », en tachant de dépasser une christologie inféodée à une culture particulière, ne se dilue pas en gnose mais justifie le caractère cosmique de l'affirmation christologique. En ce sens, il y a dans cet effort d'universalisation une similitude avec la démarche de la théologie naturelle référée au Christ comme figure centrale de la relation entre Dieu et le monde.

Le Christ et la Trinité

Panikkar n'hésite pas à reconnaître que la doctrine de la Trinité écorche une conception strictement monothéisme de Dieu. Il situe la théologie chrétienne en un Dieu trinitaire quelque part entre le polythéisme et le monothéisme intransigeant du judaïsme et de l'islam. Le Dieu trinitaire reste un Dieu unique mais non monolithique. Dire qu'il existe des « personnes » en Dieu signifie pour Panikkar que Dieu est ontologiquement relationnel. Qu'il n'est pas semblable au Dieu de la métaphysique, un et simple de manière absolue, mais dans un courant et une danse intérieure. De manière symptomatique, Panikkar situe la place du Père, non en position de fondement des deux autres personnes trinitaires, mais à un niveau

comparable et également vénérable que l'Esprit et le Fils. La spécificité du Père de constituer la « source et l'origine de la déité entière », selon la formule du Concile de Tolède, ne le place pas à l'écart ou en surplomb des autres personnes de la Trinité. Panikkar insiste sur le fait que le Père, s'il est bien l'origine, n'est pas *antérieur* ni supérieur au Fils. Le fait qu'il soit la source n'implique nullement que la divinité puisse en définitive se réduire au Père, les deux autres personnes n'en étant que des émanations secondaires. De manière imagée, Panikkar résume ainsi la relation Père-Fils : « la source n'est source que si d'elle s'épanche l'eau ; autrement elle n'est pas la source. Le Père s'anéantit donc, pour ainsi dire, en étant Père »[794]. Cette vision théologique de la personne du Fils s'apparente à la conception trinitaire franciscaine sur la position « centrale » du Verbe. Non que le Verbe serait, à son tour, plus important que le Père – une eau sans source n'est après tout qu'une mare croupissante, pourrait-on dire – mais que sa nature même de Parole de Dieu, d'expression du Père en dehors de lui, le situe au centre de la relation de Dieu au monde.

Décrire ainsi l'effacement kénotique du Père dans l'engendrement permanent du Fils, c'est installer le mystère de la Croix au centre de la Trinité. La Croix, selon Panikkar, devient alors significative de la Trinité, parce qu'elle ne fait, à travers des événements dramatiques mais contingents, que manifester la nature foncièrement kénotique de la Trinité. Si le Christ peut achever sa vie terrestre sur une croix, c'est parce que le Dieu trinitaire peut être décrit dans les termes de la relation et du don total. Le mystère de la Croix est le mystère même de l'identité de la Trinité et non pas seulement un événement qui *arrive* à Dieu. Il existe une « convenance », ou du moins une certaine cohérence entre le scandale de la Croix et la nature du Dieu relationnel et kénotique décrit par le modèle trinitaire. Cela n'ôte rien, bien entendu, à la liberté et à la contingence des circonstances qui ont conduit au drame de l'exécution de Jésus. Mais cette fin dramatique révèle une caractéristique normative et décisive de la Trinité : sa capacité à l'effacement du don total. « Il y a donc une Croix dans la Trinité, insiste Panikkar, (…) c'est la Trinité tout entière qui est à comprendre sous ce signe »[795]. En ce sens, l'hymne

[794] Raimon PANIKKAR, *Entre Dieu et le cosmos, une vision dualiste de la réalité*, ed. Albin Michel, Paris, coll. « l'expérience intérieure », 1998, p. 124.

[795] *Ibid*., p. 125.

aux Philippiens peut être reçu comme une confession de la foi trinitaire car le don total et la réception totale de l'être sont les modalités mêmes de la vie intra trinitaire. Le Fils, qui a reçu du Père le don plénier de l'être de Dieu, le redonne à son tour au Père dans la force de l'Esprit par un geste de dénuement perpétuel et total. Le mystère de la Croix révèle avant tout ceci que la Trinité est cruciforme.

En se replaçant dans la perspective d'une christologie naturelle, nous voyons qu'il serait alors possible – même si cela n'a jamais été exploité par Panikkar – de comprendre le symbole de la croix de ma nière plus large, c'est-à-dire d'envisager la croix dns ce qu'elle représente de souffrances à la fois physiques et morales endurées par la création dans son ensemble. Lire dans la création les « douleurs de l'enfantement », c'est déchiffrer le visage du Christ souffrant et, par lui, le visage du vrai Dieu, trinitaire, relationnel et kénotique.

Annexe D

L'arbre de vie comme promesse de la nature

RECUSER LE DIEU PERVERS 475
DEUX ARBRES AU MILIEU DU JARDIN ? 476
UN SEUL ARBRE ET DES AMBIGUÏTES 477
L'ARBRE DE LA PROMESSE 479

Récuser le Dieu pervers

Notre point de départ est constitué par la difficulté d'interpréter correctement non pas tant *le sens* de l'arbre de la connaissance du bien et du mal et/ou de l'arbre de vie, que la position centrale de celui-ci dans le jardin. Comment comprendre en effet que Dieu ait placé cet arbre (ou ces arbres) en plein milieu du jardin, sachant que ses fruits étaient simultanément appétissants et interdits à la consommation ? Comment interpréter le fait que le jardin originel soit richement arboré et qu'un arbre interdit soit planté précisément au centre du lieu réservé à la vie de l'homme et de la femme ? Ne fallait-il pas planter cet arbre dans un coin, dans une impasse ou dans une partie du jardin où l'on ne passe pas souvent ? N'y a-t-il pas quelque malice de la part de Yahvé à planter cet arbre si « séduisant » au beau milieu du jardin ?

Notre point de vue est qu'il faut rejeter l'idée que Dieu a voulu soumettre le couple originel à la tentation en éprouvant par exemple leur fidélité aux commandements ou à la loi. On risquerait en effet d'aboutir à un Dieu pervers qui tendrait des pièges à ses créatures comme pour provoquer leur chute. Une autre interprétation classique consiste à justifier la place centrale de l'arbre de vie dans le jardin comme allégorique de la centralité de la vie éternelle, donnée par Dieu, dans la vie de l'homme. L'interdit qui porte sur l'accès à l'arbre central représente alors l'expression de la reconnaissance de l'autorité et de la transcendance de Dieu par rapport à l'usage de la nature confiée à l'humanité. La suite du récit est habituellement interprétée comme signifiant le devoir qu'a l'homme de reconnaître que son jugement moral est soumis au jugement de Dieu. L'interdit véhiculé par la loi est en effet structurant pour l'exercice de la liberté humaine.

Or cette interprétation ne permet pas de confondre le mensonge du serpent. Elle ne permet pas non plus d'échapper au soupçon du « Dieu malicieux ». En effet, le serpent conteste une obéissance servile au commandement de Dieu. En cela, il dit vrai. Mais dans sa malice, il suggère que l'interdiction est un alibi pour permettre à Dieu d'échapper au danger de la concurrence. Le récit confirme que le couple originel ne meurt pas, ou du moins pas de la manière dont pouvait le supposer Eve au début du récit. La perversité du serpent consiste à falsifier le

contenu de la promesse de devenir semblable à Dieu en un indice de la crainte de Dieu de voir émerger un concurrent.

Deux arbres au milieu du jardin ?

Il s'agit tout d'abord de remarquer que l'objet de l'interdiction est lui-même sujet à une ambiguïté du texte. Le début du récit annonce tout d'abord une grande variété d'arbres fruitiers visiblement répartis dans tout le jardin (Gn 2, 9a). Le narrateur indique ensuite ce qui semble être d'abord un couple d'arbres distincts : « l'arbre de vie au milieu du jardin » et « l'arbre de la connaissance du bien et du mal » (Gn 2, 9b). On remarque toutefois que c'est l'arbre de vie qui est associé à la place centrale et non l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Ce peut-il que l'arbre de la connaissance du bien et du mal soit lui aussi au milieu ? Ou bien faut-il comprendre que l'arbre de la connaissance du bien et du mal est une autre manière de désigner l'arbre de vie ? La question reste ouverte si l'on s'en tient au verset 9. On remarquera cependant que le reste du jardin est couvert d'arbres portant des fruits et non pas planté d'une autre forme de végétation. Ce qui est situé au milieu du jardin n'est donc pas insolite ni facile à distinguer du reste du jardin si ce n'est qu'il est désigné par la singularité du lieu et, bien sûr, par un nom particulier, ce qui ne permet cependant pas de le localiser dans le verger.

Or, après cette mention du caractère central de l'arbre de vie, l'interdit prononcé par Yahvé se réfère sans ambiguïté à l'arbre de la connaissance du bien et du mal (Gn 2, 17). Par conséquent, si l'on suppose l'existence de deux arbres distincts, on voit que l'interdit ne porterait pas sur l'arbre de vie situé en place centrale dans le jardin comme le pense Eve (Gn 3, 3) mais sur un autre arbre, dont le lieu n'est jamais précisé. Cela peut signifier qu'il y a un malentendu fondamental portant sur l'objet de l'interdiction : pour Yahvé, l'arbre interdit est l'arbre de la connaissance du bien et du mal (Gn 2, 17) tandis que pour Eve, ce serait l'arbre situé au milieu du jardin (Gn 3, 3).

L'intervention du serpent va s'insinuer dans cette équivoque. Provoquant le couple originel par une moquerie sur une prétendue interdiction générale à consommer du fruit des arbres du jardin (Gn 3, 1b), le serpent, présenté comme l'animal le plus rusé (*arûm*) mais peut-être aussi comme le plus nu (*arummim*),

selon la traduction de Chouraqui, amène Eve à reformuler sa compréhension de l'interdit : « du fruit de l'arbre au milieu du jardin, Dieu a dit : vous n'en mangerez pas » (Gn 3, 3). L'interdit est exprimé ici comme corrélatif de la position centrale de l'arbre et non comme corrélatif de son caractère séduisant – apprécié seulement à la suite de l'intervention du serpent – ou encore en raison des bienfaits qu'il pourrait procurer. Ce qui désigne l'arbre interdit est qu'il est situé au milieu du jardin. Mais il y a plus. Le serpent entérine la confusion des deux arbres en prédisant à Eve qu'en mangeant de l'arbre interdit, l'homme et la femme seront « comme des dieux, qui connaissent le bien et le mal » (Gn 3, 5). Le serpent confirme ici ce que Yahvé avait prescrit : que l'arbre interdit est celui qui donne la connaissance du bien et du mal. Mais aussitôt Eve, portant son regard sur l'arbre interdit, c'est-à-dire celui qu'elle comprend comme étant l'objet de l'interdiction : l'arbre-qui-est-au-milieu-du-jardin, en mange le fruit (Gn 3, 6). Nous aurions donc affaire à une confusion sur l'identité de l'arbre interdit.

Et cependant, si Eve consomme du fruit de l'arbre situé au milieu du jardin, c'est-à-dire l'arbre de vie et non de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, pourquoi Yahvé lui reproche-t-il d'avoir « mangé de l'arbre dont je t'avais prescrit de ne pas manger ? » (Gn 3, 11). Yahvé reconnaît qu'en mangeant du fruit défendu, « l'homme est devenu comme l'un de nous, pour connaître le bien et le mal » (Gn 3, 22). Cette mention confirme qu'en définitive, comme cela est suggéré par la découverte de la nudité en Gn 3, 7, c'est bien du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal qui a été consommé – arbre qu'Eve aurait pris pour l'arbre situé au milieu du jardin.

Serait-ce parce que Yahvé avait aussi interdit l'arbre situé au milieu du jardin ou doit-on simplement comprendre qu'il n'y a en définitive qu'un seul et unique arbre, tout à la fois arbre situé au milieu du jardin, arbre de vie et arbre de la connaissance du bien et du mal ?

Un seul arbre et des ambiguïtés

Ces invraisemblables équivoques du texte ne paraissent pouvoir se résoudre, dans un premier temps, que dans l'hypothèse qu'il y a en tout et pour

tout qu'un seul arbre et non deux arbres distincts. En effet, nous faisons face ici à trois possibilités :

a. Il y a deux arbres distincts et Eve a consommé du fruit de l'arbre de vie, celui qu'elle tenait pourtant pour défendu et qui est clairement situé au milieu du jardin. Dans ce cas, n'étant pas l'arbre interdit par Yahvé, pourquoi ce dernier lui en aurait-il fait le reproche ? Et comment comprendre alors toutes les confirmations du texte en faveur du fait que c'est bien de l'arbre de la connaissance du bien et du mal qu'Eve a mangé le fruit ? Il faut écarter cette hypothèse, trop incohérente sur le plan littéraire.

b. Il y a deux arbres distincts et Eve a bel et bien consommé du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, et non du fruit de l'arbre de vie situé au milieu du jardin. Mais comment comprendre alors qu'Eve ait pu prendre un arbre pour un autre, elle qui vient de réaffirmer face au serpent que l'arbre interdit est celui qui est situé au milieu du jardin ? Pourquoi le narrateur aurait-il décrit Eve comme transgressant un interdit lorsqu'elle mange du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal tandis que pour Eve, c'est l'arbre de vie qui est interdit ? Enfin, comment Eve ne relève-t-elle pas la confusion entre les deux arbres alors même que le serpent lui fait comprendre, sans du reste la démentir, que l'arbre qu'elle tient pour interdit est en réalité celui de la connaissance du bien et du mal ? Ici encore, le récit apparaît comme incohérent.

c. Il n'y a qu'un arbre dont Eve consomme le fruit. Le corps du récit devient alors beaucoup moins incohérent mais dans ce cas, on ne s'explique pas l'injonction finale de Yahvé au sujet de l'arbre de vie : « qu'il ne tende pas la main pour prendre aussi de l'arbre de vie » (Gn 3, 22), désignant clairement un arbre distinct de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, comme au début du récit (Gn 2, 9).

L'arbre de la connaissance du bien et du mal est peut-être situé, lui aussi, au milieu du jardin, à côté de l'arbre de vie. Mais alors comment le distinguer en

pratique de ce dernier ? Et comment comprendre que l'arbre de vie soit introduit dans le texte comme l'arbre qui est situé au milieu du jardin, par opposition à tous les autres. Désigner un arbre par sa position singulière au milieu du jardin suggère en effet qu'aucun autre arbre ne saurait être confondu avec celui-ci. Enfin, pourquoi ne pas alors interdire aussi l'arbre de vie ? A ce stade, le récit semble faire pencher l'interprétation en faveur de l'existence d'un unique arbre, situé au milieu du jardin, tout à la fois arbre de vie et arbre de la connaissance du bien et du mal. Cette seconde interprétation permet de résoudre la question de savoir comment reconnaître cet arbre interdit par Yahvé s'il n'est pas en réalité un seul et même arbre bien reconnaissable à sa place centrale dans le jardin. En revanche, elle introduit une nouvelle difficulté qui est de savoir pourquoi cet arbre qui est alors désigné tantôt comme l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tantôt comme l'arbre de vie, peut empoisonner celui ou celle qui en mange les fruits. Comment comprendre que l'arbre central soit désigné par le narrateur comme arbre de vie si, pour finir, il provoquerait la mort de ceux qui en consomment ?

Nous concluons en première approche de cette séquence sur l'objet de l'interdiction qu'il s'agit en réalité d'un seul et unique arbre situé au milieu du jardin, arbre de vie et aussi arbre de la connaissance du bien et du mal. Or, il n'est pas anodin, sur le plan philosophique, que l'arbre de la vie soit aussi arbre de la connaissance du bien et du mal et que, réciproquement, l'arbre de la connaissance du bien et du mal soit en même temps arbre de vie. Ne faut-il pas comprendre par exemple que le don de la vie est transmis aussi par le jugement moral et qu'à l'inverse, l'art de discerner le bien et le mal ouvre à la vie ?

Quoi qu'il en soit, nous nous intéressons ici à la question de savoir quelle est la nature de cet arbre ni pourquoi cet arbre est interdit, mais pourquoi il a été planté au milieu du jardin alors qu'il était interdit.

L'arbre de la promesse

Notre hypothèse est que Dieu a planté cet arbre au milieu du jardin non pour infantiliser l'homme, pour le tenter ou pour lui faire comprendre que tout ne lui était pas permis, mais en vue de lui manifester un don réservé pour l'accomplissement du monde. Dieu donne à l'humanité tous les arbres du jardin

sauf un. Le seul qui lui permettra d'accomplir vraiment son humanité. Le récit pourrait alors ne pas signifier autre chose que ceci : on ne s'empare pas brutalement de ce qui accomplit pleinement l'homme, on le désire et on l'espère. Acquérir la connaissance du bien et du mal mais aussi, tout simplement, accomplir pleinement sa vie, cela ne peut se faire qu'à travers un don espéré, attendu de la part de Dieu. L'arbre était planté au milieu du jardin parce qu'il était signe de la promesse faite à l'humanité. En accaparer immédiatement les fruits, c'était piétiner l'intention délicate et patiente du Créateur en refusant d'envisager une limite à son appétit.

Le moins qu'on puisse dire est que le récit entretient soigneusement les équivoques sur un point qui paraît pourtant fondamental puisqu'il motive entièrement l'intrigue du récit. Etant donné le genre mythique du texte, il est probable que l'incohérence soit voulue. Quel était alors la fonction de cette ambiguïté ? Comment le texte fonctionne-t-il si l'on lève artificiellement l'ambiguïté sur l'unicité de l'arbre ? Il semble que l'effet se révèle alors : un seul arbre assumant les deux fonctions (connaissance du bien et du mal et arbre de vie) ou deux arbres distincts déplacent seulement les incohérences mais limitent dans les deux cas la richesse de l'interprétation. Il reste que nous pensons avoir, dans les deux cas, justifié au moins la question de la place centrale de l'arbre interdit en considérant qu'il représente la promesse faite à l'humanité de se réaliser en Dieu à la fin des temps.

Annexe E

Scientific Perspectives on Divine Action, Présentation de la série

Entre 1991 et 2000, une série de cinq ouvrages consacrés aux « perspectives scientifiques sur l'action divine » a été coéditée par le *Center for Theology and the Natural Sciences* (CTNS) et l'Observatoire du Vatican. Cette série constitue les actes de cinq conférences internationales sponsorisées par les deux organismes et organisées sous l'impulsion et la coordination du P. George V. Coyne, directeur jésuite de l'Observatoire du Vatican de 1978 à 2006 et de Robert Russell, fondateur et directeur du CTNS.

Présentation des deux ouvrages qui encadrent la pentalogie

La série des cinq ouvrages est en outre encadrée par deux ouvrages qui en donnent le sens et la portée générale. Le premier ouvrage, intitulé *Physics, Philosophy and Theology : A Common Quest for Understanding* (PPT)[796], publié en 1988, est le fruit de la conférence organisée en septembre 1987 à la demande du pape Jean-Paul II à l'Observatoire du Vatican, à Castel Gandolfo, à l'occasion du 300ème anniversaire de la publication des *Principia Mathematica* d'Isaac Newton. Cet ouvrage a été publié quelques années à peine après la création du CTNS (fondé en 1982). Bien que le motif initial de la conférence soit la célébration de l'œuvre d'Isaac Newton, l'ouvrage contient plusieurs éléments de méthode et de contenu qui seront développés au cours des cinq ouvrages qui constituent la série à proprement parler. Initialement intitulée « Our Knowledge of God and Nature: Physics, Philosophy and Theology », la semaine d'étude qui a donné lieu à PPT plaçait logiquement la question de la théologie naturelle au centre des débats[797]. L'ouvrage s'ouvre par le texte de l'allocution du pape Jean-Paul II qui a servi d'incise à notre introduction générale et qui exprime la bienveillance de l'Eglise

[796] *Physics, Philosophy and Theology : A Common Quest for Understanding*, sous la dir. de Robert J. Russell, William R. Stoeger et George V. Coyne, Vatican Observatory Publications, 1988 [Observatoire du Vatican, 1987].

[797] Cf. W. Norris CLARKE, S.J., "Is a Natural Theology Still Possible Today?" in *Physics, Philosophy, Theology: A Common Quest for Understanding,* ed. Robert John Russell, William R. Stoeger, s.j., and George V. Coyne, s.j. 103–123.

par rapport à l'étude des sciences[798]. Trois parties principales composent l'ouvrage : une première partie intitulée « Historical and Contemporary Relations in Science and Religion » est consacrée à l'étude historique des relations entre science et foi, sans se limiter – loin s'en faut – à l'œuvre de Newton. On notera cette réflexion profonde du prêtre catholique Michael Heller, lauréat du prix Templeton en 2008, dans l'article intitulé « *Scientific Rationality and Christian Logos* » et reproduit plus tard dans *Creative Tension* (2003) : « Au cours de l'histoire humaine, le Logos a assumé la chair de la rationalité scientifique ». Ce lien entre la rationalité scientifique et le Logos chrétien nous paraît essentiel dans la perspective de ce travail, même si Heller ne développera guère cette thèse par la suite. La seconde partie intitulée « *Epistemology and methodology* » s'interroge sur la notion de connaissance dans les domaines de la théologie et de la science. Enfin, la troisième partie intitulée « *Contemporary Physics and Cosmology in Philosophical and Theological Perspective* » contient plusieurs contributions qui représentent un échantillon des cinq conférences de la série. On relève en particulier une prise en compte importante des connaissances en cosmologie et en physique quantique qui feront l'objet de deux des cinq conférences de la série.

Le second ouvrage qui récapitule la série reprend et analyse la totalité du projet sous le titre *Scientific Perspectives on Divine Action* (SPDA), titre identique au sous-titre de chacun des cinq ouvrages de la série. Le sous-titre de SPDA, *Twenty years of Challenge and Progress*, signale que le regard porte sur la période située entre 1988, date de la publication de PPT et 2008, date de la publication de ce dernier ouvrage. SPDA contient une série d'articles de revue critique et de bilan des deux décennies de rencontres et d'études sur la question de l'action divine dans le monde physique. Les 13 articles proposés ont été rédigés dans le cadre de la conférence organisée en septembre 2003 à Castel Gandolfo, destinée à dresser

[798] Ainsi, « Si les cosmologies du Proche Orient ancien ont pu être purifiées et assimilées dans les premiers chapitres de la Genèse, la cosmologie contemporaine ne pourrait-elle pas avoir quelque chose à offrir à nos réflexions sur la création ? Une perspective évolutionniste apporte-t-elle quelque lumière propre à influencer l'anthropologie théologique, le sens de la personne humaine en tant qu'*imago Dei*, le problème de la christologie et même le développement de la doctrine elle-même ? », JEAN-PAUL II, lettre au P. George Coyne, s.j., directeur de l'Observatoire du Vatican, 1er juin 1988, texte original publié dans *Physics, Philosophy and Theology : A Common Quest for Understanding*, Cité du Vatican, Presses de l'Observatoire, 1988, p. M13.

un bilan et produire une synthèse de la question de l'action divine dans le monde, à la lumière des sciences de la nature. L'ouvrage s'ouvre par une évaluation critique des 91 articles de la série. Les articles de Robert Russell et de George Ellis proposent respectivement une typologie des différentes formes d'action divine dans le monde ainsi que des questions scientifiques à consonance théologique, classées du plus élémentaire ou plus complexe et du plus petit au plus grand. Une seconde série d'articles analyse les concepts philosophiques les plus souvent utilisés dans le cadre des 5 conférences : émergence, causalité, information, énergie, contingence. L'effort est mis sur une typologie des modalités de l'action divine dans le monde avec cette méthode typique de la culture anglo-saxonne qui consiste à associer chaque auteur à une catégorie d'idées. Le grand intérêt de l'exercice réside à notre avis dans le fait que cette typologie est confiée en parallèle à plusieurs auteurs, ce qui contribue fortement à la richesse des analyses. De manière symptomatique, l'analyse de Keith Ward, professeur émérite de théologie à l'Université d'Oxford, se conclut par la remarque suivante : les participants à la série de conférences, scientifiques philosophes et théologiens, n'ont pas nécessairement adopté une vision unique sur le plan théologique, mais ont pris collectivement acte de la nécessité d'une mise à jour de leurs options métaphysiques.

Présentation des cinq ouvrages de la série

Le premier ouvrage s'intitule *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*. Le point de départ de la conférence est le constat que les théories scientifiques qui portent sur le commencement de l'univers restent peu accessibles à la pensée philosophique et théologique. Or, la doctrine de la Création – qui constitue par excellence l'acte par lequel Dieu agit dans le monde – ne peut ignorer la manière dont les théories scientifiques concernant le modèle dit du Big Bang et les théories quantiques décrivent les premiers instants de l'univers. Après une présentation des connaissances actuelles en matière de cosmologie quantique, l'ouvrage aborde deux questions philosophiques essentielles : la question de l'asymétrie du temps et celle du statut des lois de la nature. La première question est mise en relation avec la conception chrétienne de la temporalité, une conception qui privilégie le

caractère directionnel du temps, par opposition à une conception cyclique. A cette question s'ajoute naturellement celle de la temporalité en Dieu, à la fois présent au temps et extérieur à celui-ci (voir l'article de Ted Peters). La notion de temps est enfin mise à contribution dans la théorie d'une Création sans commencement (cf. l'article de Robert Russell). La seconde question est intimement liée à celle de l'intelligibilité du monde et du statut de cette intelligibilité. La notion de « loi » suggère l'existence d'un législateur alors qu'elle évoque, dans l'esprit des scientifiques contemporains, le caractère d'un « modèle » hérité lui-même de principes plus fondamentaux qu'il reste à découvrir. A cette question est directement associée celle de la finalité de la Création, à travers l'examen critique du fameux principe anthropique (cf. l'article de George Ellis) et du « fine-tuning argument » (cf. l'article de Nancey Murphy) analysé au chapitre 8.

Le second ouvrage, intitulé *Chaos and Complexity*, est, selon nous, l'un des plus intéressants, mais aussi l'un des plus étonnants de la série. Il aborde plusieurs notions assez techniques connues en science sous le terme de théorie des systèmes dynamiques ou théorie du chaos, théorie qui met en œuvre des concepts philosophiques tels que le hasard, le déterminisme, l'ordre et la complexité. Une première partie, probablement insuffisante, présente les notions de chaos mathématique et décrit sommairement quelques principes de thermodynamique hors équilibre (cf. le premier article d'Arthur Peacocke). La notion de chaos et celle de complexité qui lui est associée suscite des réflexions épistémologiques sur le caractère intelligible de la complexité (cf. l'article de Bernd-Olaf Küpers et celui de Michael Heller). Alors que la thermodynamique hors équilibre aurait dû susciter des réflexions sur le caractère auto-poïétique de la nature (cf. cependant l'article de Stephen Happel), la plupart des théologiens peinent à faire le lien entre cette question du chaos dans la nature et la théologie. De même, le caractère d'imprédictibilité du monde engagé par la théorie du chaos n'évoque aucune inquiétude par rapport à la question de la providence divine (à l'exception du second article d'Arthur Peacocke). Sur le plan strictement théologique, l'analyse de Thomas Tracy sur le « God of the gaps » est tout particulièrement intéressante. Elle fournit une première typologie cohérente des modes d'action de Dieu dans le monde et répond ainsi assez complètement à l'intention de la série dans son

ensemble. L'autre contribution remarquable de la conférence est celle de Denis Edwards sur le caractère trinitaire de Dieu qu'il met en relation avec la découverte du caractère chaotique du monde physique. On peut dire que cette approche rejoint notre propos dans le sens qu'une œuvre de théologie naturelle débouche ainsi sur le Dieu Trinité.

Le troisième ouvrage, intitulé *Evolutionary and Molecular Biology*, aborde un sujet plus conventionnel dans le cadre des rapports entre science et foi, celui de la théorie synthétique de l'évolution des espèces. Selon la méthode habituelle, le sujet est d'abord traité sous l'angle scientifique en présentant l'évolution du vivant, à partir des eucaryotes jusqu'à l'apparition des hominidés. Au cœur des débats théologiques que cette vision d'un monde en évolution suscite, la question de la finalité de la Création occupe une place centrale. Un débat est instauré entre le principe méthodologique de la science qui ne peut admettre aucune dérogation à la règle de causalité (la cause précède l'effet) mais qui, en même temps, ne peut interdire au philosophe de débattre de la notion de finalité dans la nature. Deux contributions ont particulièrement attiré notre attention : d'une part, l'article de John Haught intitulé « Darwin's gift to theology » défend l'idée que loin de constituer une menace pour la théologie, la théorie darwinienne de l'évolution des espèces constitue une « bonne nouvelle » pour la théologie (voir notre chapitre 9), d'autre part, l'article de Ian Barbour « Five models of God and evolution » est une tentative de synthèse théologique pour prendre en compte théologiquement le caractère évolutif du monde créé. Une dernière partie de l'ouvrage aborde la question du mal dans la nature, question qui mériterait à elle seule une ou plusieurs conférences (cf. cependant l'analyse intéressante de Thomas Tracy).

Le quatrième ouvrage de la série, intitulé *Neuroscience and the Person*, examine les implications théologiques des neurosciences en général et des sciences cognitives en particulier. La problématique visée est de redéfinir la notion chrétienne de personne humaine à partir des données des neurosciences. Sur le plan scientifique, l'attention est portée surtout sur la question des émotions plus que sur celle de la pensée ou de la sociabilité. L'une des conséquences les plus inattendues du thème traité est la source d'inspiration philosophique que constitue

l'interaction entre le cerveau et l'esprit. On retrouvera ainsi dans d'autres conférences de la série le problème de l'interaction « cerveau-esprit » pour décrire par exemple l'interaction de Dieu dans le monde. De manière assez étonnante, la question de l'intelligence artificielle, voire de la pensée synthétique, est assez peu considérée (à l'exception de l'article de Ian Barbour et, pour une certaine part, celui d'Arthur Peacocke) alors que le modèle dominant des sciences cognitives actuelles pour décrire le fonctionnement du cerveau est celui de l'ordinateur. L'analyse proposée par Ted Peters sur la question de la résurrection de l'âme préfigure une conférence spécifique consacrée à la Résurrection[799]. Cette conférence sur les neurosciences nous paraît être celle où la difficulté a été la plus grande de nouer véritablement le sujet à la fois sur le plan scientifique et sur le plan biologique. Il semble que la plupart des auteurs ont éprouvé de grandes difficultés à « théologiser » le thème de la conférence. Pourtant, les questions posées par les neurosciences sont nombreuses, en particulier pour envisager la question de la survie de l'âme et aussi la difficile question de l'interaction entre Dieu l'esprit de l'homme.

Le cinquième et dernier ouvrage de la série, intitulé simplement *Quantum Mechanics*, porte sur un sujet important et sans doute plus circonscrit que le précédent. Les paradoxes de la mécanique quantique posent en effet de graves questions en philosophie de la nature : quelle est la nature du réel ? quelle est la part du sujet et celle de l'objet dans l'observation des phénomènes ? que signifie philosophiquement l'indéterminisme dans la nature ? Ces questions sont abordées au début sur le plan scientifique avec, en particulier, un article sur la notion de nonlocalité (Raymond Chiao) qui ne semble pas avoir beaucoup inspiré les théologiens en dépit de son intérêt éventuel pour exprimer la nonlocalité de l'action divine (cf. cependant l'article philosophique de Michael Redhead). Assumer théologiquement l'indéterminisme de la nature n'est pas facile et les articles de John Polkinghorne, de Michael Heller et de Philip Clayton témoignent de cette difficulté. La position de Robert Russell, qui consiste à situer dans le monde

[799] Cf. Ted PETERS (Sous la direction de), Robert John RUSSELL (Sous la direction de), Michael WELKER (Sous la direction de), *Resurrection: Theological and Scientific Assessments*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2002.

quantique, un espace d'action pour Dieu, à la fois véritablement « concret » (car pouvant avoir des conséquences macroscopiques) et indétectable, est selon nous une option aussi séduisante sur le plan scientifique qu'elle est problématique sur le plan théologique. On ne voit pas très bien, en effet, comment garantir la « remontée » de l'action divine de l'échelle quantique vers l'échelle macroscopique, ni comment justifier la résurrection de Lazare ou la multiplication des pains par ce seul mode d'intervention. Finalement, les articles de Philip Clayton et de Thomas Tracy constituent selon nous deux des meilleures contributions dans lesquelles un effort probant et mesuré est accompli pour théologiser la vision du monde engagée par la mécanique quantique.

Notices biographiques

Nous présentons ici de brefs éléments biographiques relatifs à quelques-uns des auteurs de la théologie naturelle cités dans notre travail.

John F. Haught est un théologien catholique, marié et père de deux enfants. Il a été professeur de théologie à *Georgetown University* à Washington D.C. et fondateur du *Georgetown Center for the Study of Science and Religion* (GCSSR) en 1996. Sa recherche porte sur les rapports science-foi avec un intérêt particulier pour la théorie de l'évolution et la cosmologie. Sa pensée théologique est essentiellement inspirée par Teilhard de Chardin et la philosophie du *Process*. Il est notamment l'auteur de: *The Promise of Nature: Ecology and Cosmic Purpose*[800] (2004), *God After Darwin: A Theology of Evolution*[801] (2008), *Making Sense of Evolution: Darwin, God, and the Drama of Life*[802] (2010).

Sr. Ilia Delio, o.s.f., est théologienne au *Woodstock Theological Center* de *Georgetown University* à Washington D.C. Elle est docteur en pharmacologie et docteur en théologie. Sa recherche porte sur les rapports entre science et foi, notamment sous l'angle éthique et sur les questions écologiques ou technologiques. Son approche est d'inspiration franciscaine. Elle a publié en particulier : *A Franciscan View of Creation: Learning to Live in a Sacramental World*[803] (2003), *Christ in Evolution*[804] (2008), *The Emergent Christ*[805] (2011).

---

[800] John HAUGHT, *The Promise of Nature: Ecology and Cosmic Purpose*, Wipf & Stock Publishers, 2004.

[801] John HAUGHT, *God after Darwin, A Theology of Evolution*, Westview Press, 2nd ed., 2008.

[802] John HAUGHT, *Making Sense of Evolution: Darwin, God, and the Drama of Life*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2010.

[803] Ilia DELIO, *A Franciscan View of Creation: Learning to Live in a Sacramental World*, New York, The Franciscan Institute, 2003.

[804] Ilia DELIO, *Christ in Evolution*, Maryknoll, Orbis Books, 2008.

Robert J. Russell est le fondateur et directeur du *Center for Theology and the Natural Sciences* (CTNS) et professeur de théologie au *Graduate Theological Union* de l'Université de Berkeley en Californie. Marié et père de deux enfants, Robert Russell est également docteur en physique et membre ordonné de l'église protestante « the United Church of Christ ». Il a dirigé la publication de la série de 5 volumes *Scientific Perspectives on Divine Action*. Fondateur et coéditeur de la revue *Theology and Science* (2003), il est l'auteur de *Cosmology, From Alpha to Omega, The creative mutual interaction of theology and science*[806] (2008).

Arthur R. Peacocke (1924-2006) est un biochimiste et théologien anglais de l'Université d'Oxford, docteur en chimie, en philosophie et en théologie. Il a été ordonné prêtre de l'Eglise d'Angleterre en 1971. Marié et père de deux enfants, il a été jusqu'à sa mort membre du Conseil de l'ESSSAT (*European Society for the Study of Science and Theology*). Il fut, pendant de longues années, Directeur du *Ian Ramsey Centre for Science and Religion* de l'Université d'Oxford. Arthur Peacocke a travaillé la question du rapport entre théologie et théorie de l'évolution, proposant une théologie de la *creatio continuans*. Il a écrit notamment *Creation and the World of Science*[807] (1979), *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming – Natural and Divine*[808] (1993), *Evolution : the disguised friend of faith ?*[809] (2004).

John C. Polkinghorne (1936-) est un physicien anglais de l'Université de Cambridge ordonné prêtre de l'Eglise d'Angleterre en 1982. Il a été président du Queen's College de Cambridge. Il a effectué sa carrière scientifique dans le domaine de la physique théorique et de la physique quantique avant de se consacrer à

---

[805] Ilia DELIO, *The Emergent Christ: Exploring the meaning of Catholic in an Evolutionary Universe*, Maryknoll, Orbis Books, 2011.

[806] Robert J. RUSSELL, *Cosmology, From Alpha to Omega, The creative mutual interaction of theology and science*, coll. "Theology and Sciences", Minneapolis, Fortress Press, 2008.

[807] Arthur PEACOCKE, *Creation and the World of Science : The Re-Shaping of Belief,* Oxford, Oxford University Press, 2ème éd., 2004. (1ère éd. Clarendon Press, 1979).

[808] Arthur PEACOCKE, *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming – Natural and Divine*, London, SCM Press, 1993.

[809] Arthur PEACOCKE, *Evolution: The Disguised Friend of Faith?*, Templeton Foundation Press, 2004.

l'étude des rapports entre science et théologie. Il a publié 26 ouvrages sur ce sujet, parmi lesquels : *Science and Creation: The Search for Understanding*[810] (1988), *Science and Christian Belief* [811] (1994), *Quantum Physics and Theology: An Unexpected Kinship*[812] (2007).

Ted Peters (1941-) est un théologien luthérien, professeur de théologie systématique au *Graduate Theological Union* et Directeur de l'Institut de Théologie et d'Ethique. Sa théologie est proche de celle de Pannenberg et son domaine de recherche porte sur les sciences et l'éthique. Il est professeur au *Center for Theology and the Natural Sciences* et coéditeur de la revue *Theology and Science*. Il a publié *God as Trinity : Relationality and Temporality in divine life*[813] (1993), *God the World's Future: systematic theology for a new era*[814] (2000), *Evolution from Creation to New Creation: Conflict, Conversation, and Convergence*[815] (2003), *Can You Believe in God and Evolution?: A Guide for the Perplexed*[816] (2008).

Raimon Panikkar (1918-2010) né d'une mère catholique et d'un père hindou est reconnu comme un des plus grands spécialistes du bouddhisme et ardent promoteur du dialogue entre bouddhisme et christianisme. Il était docteur en chimie, en philosophie et en théologie. Ordonné prêtre catholique en 1946, il est devenu professeur de philosophie orientale à Harvard et à Santa Barbara en Californie. Il a publié un grand nombre d'ouvrages et d'articles sur la philosophie des sciences et les religions comparées, parmi lesquels : *Le Christ et l'hindouisme,*

---

[810] John POLKINGHORNE, *Science and Creation: The Search for Understanding*, Templeton Foundation Press, 2007 (ed. orig. 1988).

[811] John POLKINGHORNE, *Science and Christian Belief*, Londres, SPCK, 1994.

[812] John POLKINGHORNE, *Quantum Physics and Theology: An Unexpected Kinship*, Londres, SPCK, 2007.

[813] Ted PETERS, *God as Trinity : Relationality and Temporality in divine life*, Westminster John Knox Press, 1993.

[814] Ted PETERS, *God, the World's Future: systematic theology for a new era*, Fortress Press, 2nd ed., 2000.

[815] Martinez J. HEWLETT & Ted PETERS, *Evolution from Creation to New Creation: Conflict, Conversation, and Convergence*, Abingdon Press, 2003.

[816] Martinez J. HEWLETT & Ted PETERS, *Can You Believe in God and Evolution?: A Guide for the Perplexed*, Abingdon Press, 2008.

une présence cachée[817] (1972), *Entre Dieu et cosmos; une vision non-dualiste de la réalité*[818] (1997), *La Trinité, une expérience humaine primordiale*[819] (2003).

William L. Craig (1949-) est professeur de philosophie à la *Talboot School of Theology* en Californie. Titulaire d'un doctorat de philosophie et d'un doctorat de théologie, il est un représentant emblématique de la théologie naturelle nord-américaine apparenté au courant de l'*Intelligent Design*. Spécialiste de l'argument cosmologique, il a publié : *The Kalam Cosmological Argument*[820] (1979) et *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*[821] (1980). *Plus* récemment, il a dirigé un ouvrage collectif sur la théologie naturelle et les arguments cosmologiques : *The Blackwell Companion to Natural Theology*[822] (2009).

Niels H. Gregersen, luthérien, professeur de théologie systématique à la Faculté de Théologie de Copenhague est aussi co-fondateur de l'*International Society for Science and Religion* (ISSR). Depuis 2003, il est président de l'Institut de Recherche Œcuménique de Strasbourg. Il s'est spécialisé sur les rapports entre science et religion et a publié notamment : *Design and Disorder: Perspectives from Science & Theology*[823] (2002), *Complexity to Life: On the Emergence of Life and Meaning*[824] (2003), *From Physics to Metaphysics*[825] (2010).

---

[817] Raimon PANIKKAR, *Le Christ et l'hindouisme, une présence cachée*, Paris, Ed. du Centurion, 1972 (trad. de The Unknown Christ of Hinduism, Longman, Darton, and Todd, Londres, 1964.)

[818] Raimon PANIKKAR, *Entre Dieu et cosmos; une vision non-dualiste de la réalité* (Entretiens avec Gwendoline Jarczyk), Albin Michel, Paris, 1997.

[819] Raimon PANIKKAR, *La Trinité, Une expérience humaine primordiale*, Paris, ed. Cerf, coll. « parole présente », trad. Jacqueline Rastoin, 2003.

[820] William CRAIG, *The Kalam Cosmological Argument*, Wipf & Stock Publishers, 2000 (ed. orig. 1979).

[821] William CRAIG, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz,* Wipf & Stock Publishers, 2001 (ed. orig. 1980).

[822] William CRAIG, J. P. MORELAND, *The Blackwell Companion to Natural Theology*, New York, Wiley-Blackwell, 2009.

[823] Niels GREGERSEN, *Design and Disorder: Perspectives from Science & Theology*, T & T Clark, 2002.

[824] Niels GREGERSEN, *Complexity to Life: On the Emergence of Life and Meaning*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

[825] Niels GREGERSEN, *From Physics to Metaphysics*, Cambridge University Press, 2010.

Index des auteurs

A

Abelard, 27
Albert le Grand, 98
Alexandre de Hales, 130, 214
Altizer, 118
Anselme, 12, 130, 131
Apollinaire, 124
Aristote, 5, 28, 34-38, 42, 96, 98, 114, 285, 289, 296, 303, 310, 336, 446-448
Arnould, 69, 290, 294, 295, 371
Augustin (saint), 26, 56, 98, 124, 196, 207
Ayala, 69, 240, 242

B

Bailleux, 284-294
Bailly, 34
Bak, 268
Baldwin, 241, 242
Balmary, 430
Balthasar, 440
Barbour, 236, 237
Barrett, 31
Barrow, 260, 261, 265, 404
Barth, 32, 119, 180, 219, 425, 439
Behe, 253, 254, 256, 257
Bennett, 176, 177
Benoit XVI, 62, 63
Berger, 6
Bergson, 448
Boece, 197
Bonaventure, 12, 27, 31, 70, 115, 130-132, 204-206, 210-214, 216, 220, 222-230, 303, 307, 308, 320, 423, 429, 461, 462, 467, 469
Bonino, 22
Bonting, 121, 177, 181-183, 188, 191, 192, 441
Bowman, 225
Brack, 86, 91, 92
Brague, 34
Braine, 161
Brenz, 162
Brito, 113
Brunner, 180, 181
Bruno, 101, 102
Buber, 218

C

Campanella, 102
Carr, 370
Carroll, 192
Chaline, 240
Chalmers, 105
Changeux, 43, 244
Chenu, 206
Chiao, 487
Ćirković, 86, 89, 90
Clarke, 482
Clavier, 21, 28, 56, 59, 64, 175, 180
Clayton, 69, 216, 487
Clement d'Alexandrie, 97, 179
Clement, 149
Cobb, 118, 164, 240, 242, 297, 379, 382, 383, 445
Cohen-Tannoudji, 46, 246
Collins, 265
Congar, 205
Conway, 268
Copernic, 36, 37, 38, 39
Cottret, 31
Cousins, E., 205, 447, 468, 469
Coyne, 5, 69, 162, 163, 433, 482, 483
Craig, 184, 185, 260, 492
Crevier, 421
Crews, 369
Crowe, 95, 97, 99-101, 105
Cupitt, 179
Cuse, Nicolas de, 99, 100
Cuvillier, 148, 453, 454, 455, 456
Cyrille d'Alexandrie (saint), 125

D

d'Espagnat, 331
Dagognet, 34, 39
Danielou, 301
Darwin, 10, 31, 32, 38, 89, 107, 197, 234, 235, 237, 240-242, 252-256, 290, 295-297, 332-335, 337, 338-340, 369, 371, 373, 390, 489
Davies, 266, 451
Dawkins, 252
Delio, 11, 130, 166, 172, 204-207, 216-219, 221-224, 389, 413, 423, 424, 426, 427, 461, 462, 464, 468, 489
Delisle, 290
Delsol, 246
Demaret, 260
Democrite, 95
Demy, 411
Dennett, 10, 334, 335, 338-340
Derham, 30
Descartes, 103, 269
Dick, 90, 100, 102, 147, 160, 162, 323
Dodd, 210
Drake, 87-89
Dubois, 153
Duhem, 84
Durrwell, 123
Dyson, 402, 403

E

Edwards, 68, 205-207, 209, 215, 225, 226

Einstein, 67, 269
Eldredge, 240
Ellis, 484
Ellul, 414
Emerson, 105
Epicure, 34, 95
Eutyches, 124
Euve, 49, 58, 332, 350

F

Fabro, 292
Fantino, 95, 96, 115
Fergusson, 155, 156, 158, 161, 162, 177, 181
Fermi, 89, 90, 93
Ferry, 49
Fiddes, 217, 219, 220
Finance (de), 285
Fisher, 155, 156, 158, 161, 162
Flammarion, 106
Flasch, 99
Fontenelle, 103, 104
Ford, 445, 447
Ford, 164, 178, 352, 353
François d'Assise (saint), 130
Funes, 80
Funkenstein, 35, 39

G

Galilee, 36-39, 42, 46, 102
Gardeil, 284
Gauchet, 6
Geffre, 28
Geiger, 292
George, 98, 117, 141
Gerken, 222, 225
Gesche, 73
Gilson, 111, 228
Girard, 73
Gödel, 44
Gould, 240, 334, 335
Gounelle, 11, 118, 120, 121, 124, 126, 127, 153, 164, 165, 177, 178, 186, 188-190, 221, 276, 322, 346, 363, 367, 379, 381, 446, 448
Gregersen, 193-197, 492
Gregoire de Nazianze (saint), 214
Griffin, 379, 445
Grigg, 369, 370
Grumett, 296, 298, 299
Guillaume d'Ockham, 99

H

Happel, 217, 218, 485
Hartshorne, 445
Haught, 10, 152, 153, 168, 172, 205, 282, 297, 304, 324, 328, 331-335, 337-341, 343, 345, 347, 348, 350, 352-356, 361, 363-366, 368, 370-376, 384, 389, 390, 393, 394, 396-399, 436, 437, 486, 489
Hayes, 11, 132, 172, 204, 210- 213, 230, 430
Hebblethwaite, 121
Hefner, 197, 426, 427
Hegel, 113
Heller, 483, 487
Henry, 66
Herschel, 104
Herzfeld, 421
Herzfled, 419
Hewlett, 491
Hubble, 85, 89, 107
Hume, 48, 248-251
Huygens, 104

I

Ingelaere, 148, 451-454
Ingham, 131
Irenee (saint), 13, 97, 130, 423

J

Jaeger, 269
Javaux, 94
Jean Buridan, 99
Jean Damascene (saint), 214
Jean XXI, 98
Jean-Paul II, 5, 61, 62, 239, 433, 439, 482, 483
Jenson, 162
Jerome (saint), 429
Johnson, 210
Jonas, 351

K

Kahn, 416
Kant, 56, 97, 102, 104, 105, 115, 116
Kasper, 159, 210
Keane, 220
Kepler, 38
Kittel, 193
Kukla, 88
Küng, 63, 159
Küpers, 485
Kurzweil, 420, 421

L

Labourdette, 284
LaCugna, 210
Lagree, 23, 24, 56
Lamarck, 235, 296
Lambert, 78, 260
Larcher, 25, 78
Le Noble, 39
Leslie, 264
Leucippe, 95
Louth, 179
Lovejoy, 29
Lucrece, 95, 101
Luther, 29, 37
Luz, 451, 454
Lyons, 97, 126, 152, 320, 461

M

Maldame, 1, 26, 35, 39, 43, 52, 234, 239, 246, 285, 291, 328, 341, 347, 349, 448
Maloney, 320, 423
Manson, 257, 260, 263, 265, 266, 272
Marguerat, 454
Margulis, 241

MARITAIN, 111, 283, 284
MASH, 89
MATURANA, 193
MAXIME LE CONFESSEUR (SAINT), 130, 214, 320
MAY, 177
MAYOR, 85
MAYR, 89
MCGREW, 263-265
MCMULLIN, 147, 323
MELANCHTON, 101
MELLOR, 272, 273
MENDEL, 235
MERTON, 205, 464
MICHAUD, 331
MILLER, 91, 256
MOLTMANN, 10, 13, 51, 159, 180-182, 198, 210, 219, 220, 314-319, 337, 353, 354, 370, 391, 425, 437
MOONEY, 311
MORANGE, 297
MORAVEC, 420
MORENO, 285
MOSCHETTA, 445
MOSTERT, 436
MOUROUX, 113
MURPHY, 44, 68, 69, 161, 162, 209, 218, 233, 281, 401, 485

N

NESTORIUS, 124
NEVILLE, 383
NEWMAN, 439
NEWTON, 30, 31, 33, 203, 270
NICOLAS, 282, 283, 292, 294
NICOLIS, 267
NODE-LANGLOIS, 51
NORTH, 131

O

O'MEARA, 100-102, 112, 116, 141
OGDEN, 447
OORD, 371-377
ORIGENE, 97, 129, 130, 221, 423
ORESME, 99
OSBORNE, 131, 223

P

PAGELS, 264, 265
PAINE, 104, 105
PALEY, 31, 32, 33, 247, 295, 340
PANIKKAR, 74, 165, 166, 205, 461-472, 491
PANNENBERG, 13, 210, 328, 332, 337, 374, 377, 392, 402, 436, 437, 491
PARMENTIER, 446, 448
PASCAL, 29, 47
PAUL (SAINT), 6, 13, 57, 61, 77, 140, 145, 441
PEACOCKE, 46, 68, 69, 160, 198, 209, 216, 218, 401, 485, 487, 490
PEDERSEN, 26
PENROSE, 263
PETERS, 121, 304, 332, 337, 375, 377, 419, 485, 487, 491
PITTENGER, 447
PLATON, 24, 34, 96
PLUTARQUE, 95
POLKINGHORNE, 69, 133, 180, 198, 217, 219, 263, 340, 487, 490, 491
POPPER, 239
PRIGOGINE, 267, 401, 402
PROULX, 71, 72
PSEUDO-DENYS, 212, 213
PTOLEMEE, 36, 37, 85, 114

R

RAHNER, K., 130, 150, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 168, 337, 374, 411, 424
RATZINGER, 212, 430
REDHEAD, 487
REVOL, 371, 376, 377
RICHARD DE SAINT VICTOR, 208, 209, 212, 214
RIMAUD, 3
ROBERTS, 296
ROLSTON, 133
RÖMER, 177
ROUSSEL, 43
RUSSELL, 68, 69, 209, 218, 233, 281, 377, 389, 399-406, 419, 424, 429, 482, 484, 487, 490

S

SAGAN, 241
SAPP, 241
SCHAAB, 331
SCHNACKENBURG, 74
SCHOONENBERG, 126
SCHRÖDINGER, 267, 268
SCOT ERIGENE, 61
SCOT, 130, 131, 223, 320
SEBOND, 29
SHARPE, 259, 260, 267
SIM, 454
SIMONDON, 414
SMOLIN, 62, 263
SPONHEIM, 219
STENGER, 421
STENGERS, 402
STEWART, 411
STOEGER, 44, 69, 233, 281, 482
STRECKER, 454
SWINBURNE, 67
SZABO, 320

T

TANNER, 192, 193
TANZELLA-NITTI, 99, 106
TEILHARD, 10, 70, 71, 97, 98, 111, 126, 132-141, 151, 152, 156, 165, 167, 205, 282-284, 293-307, 309-321, 323-325, 327, 328, 332-334, 336, 342-345, 348, 350, 352, 353, 355, 362, 363, 365, 366, 368, 370, 374, 380, 401, 423, 424, 436, 461-463, 465, 467, 489
TEMPLE, 32, 33
TERTULLIEN, 25
TEYSSEDRE, 98
THEOPHILE D'ANTIOCHE (SAINT), 179
THOMAS D'AQUIN (SAINT), 5, 27, 28, 31, 39, 52, 56, 58-60, 98, 102, 112, 114, 116-119, 130, 141, 192,

198, 225, 227, 283-286, 288, 289, 291-294, 303, 308
THUNBERG, 130
TILLICH, 11, 12, 60, 72, 111, 118-122, 124-129, 132, 141, 164, 172, 173, 181, 185-187, 221, 276, 277, 295, 297, 302, 321, 322, 324, 331-333, 342-346, 348, 351, 355, 357, 361, 363-368, 370, 436
TIPLER, 260, 261, 265, 402-404
TRACY, 233, 485, 486, 488

U

ULANOWICZ, 332
URS VON BALTHASAR, 207

V

VALE, 304, 305, 309
VAN TILL, 217
VARELA, 193
VARRON, 24, 26
VAURILLON 100
VERLET, 31
VESTRUP, 263
VIDAL-MADJAR, 85
VIGNE, 335

W

WAAL, 43, 244
WALGATE, 259, 260, 267
WALLACE, 85, 106
WARD, 198
WEAVER, 454, 455
WEBB, 89
WEBER, 6, 241
WELKER, 487
WELLS, 426
WEST-EBERHARD, 241
WESTERMANN, 176, 177, 184
WHEELER, 378, 382
WHEWELL, 105, 106
WHITEHEAD, 150, 306, 332, 334, 335, 352, 353, 380, 381, 389, 399, 445-447
WIELDERS, 301
WONG, 451, 453, 454
WORTHING, 102, 121, 150

Z

ZUMSTEIN, 454

Bibliographie

ABELARD, *Dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien*, Paris, Aubier-Montaigne, 1945.

ANSELME DE CANTORBERY, *Pourquoi Dieu s'est fait homme*, trad. René Roques, coll. « Sources Chrétiennes », vol. 91, Ed. Cerf, Paris, 1963.

ALTIZER, Thomas J. J., *The Gospel of Christian atheism*. Philadelphia: The Westminster Press, 1966.

ARISTOTE, *Physica* Δ, 9, 217b.

—, *De Caelo* A, 8, 276ab.

—, *Metaphysica* Λ, 8, 1074a.

ARNOULD, Jacques, *et al.* , « Bulletin de théologie. Théologie de la création. Sciences et théologies », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 93, n°4, 2009, p. 831-890.

—, *La Théologie après Darwin : éléments pour une théologie de la Création dans une perspective évolutionniste*, Paris, Cerf, 1998.

AUGUSTIN (saint), *De moribus ecclesiae*, 2.2; PL 32, 134b.

AYALA, Francisco J., « Ponctuated Equilibrium and Species Selection », in *Back to Darwin, A Richer Account on Evolution*, sous la direction de John B. Cobb Jr., Grand Rapids, Michigan, ed. Eerdmans, 2008, p. 185-192.

—, « The Baldwin Effect », in *Back to Darwin, A Richer Account on Evolution*, sous la direction de John B. Cobb Jr., Grand Rapids, Michigan, ed. Eerdmans, 2008, p. 193-195.

BAILLEUX, Emile, « Thomisme et évolution », *Revue Thomiste*, vol. 68, n°4, 1968, p. 583-603.

BAK, Per, WEISENFELD, Kurt, CREUTZ, Michael, « Self-Organized Criticality and the 'Game of Life' », *Nature*, vol. 342, p. 780-782.

BALMARY, Marie, *Je serai qui je serai. Exode 3, 14*. Paris, Ed. Alice, 2001.

BARBOUR, Ian, *Quand la Science Rencontre la Religion,* Paris, Editions du Rocher, 2005 (éd. originale 2000).

BARRETT, Peter, *Science and Theology since Copernicus, The Search for Understanding*, New York, London, T&T Clark International, 2004.

BARROW, John, TIPLER, Frank, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford University Press, Oxford, 1988.

BARTH, Karl, *Church Dogmatics*, III, 2, Ed. T&T Clark, Edinburgh, 1960.

—, *Dogmatique*, tome 17, partie IV, chap. 13, §58, p. 123.

BEICHMAN, Charles, « Captain Cook, the Terrestrial Planet Finder and the Search for Extraterrestrial Intelligence », dans *Hubble's Science Legacy, ASP Conference Series*, 2002, p. 1-9.

BEHE, Michael, *Darwin's Black Box : The Biochemical Challenge to Evolution*, New York, The Free Press, 1996.

—, « The Modern Intelligent Design Hypothesis : Breaking Rules » in *God and Design : The Teleological Argument and Modern Science*, Ed. Neil A. Manson, London, ed. Routeledge, 2003, p. 282-285.

BENNETT, W. H. (sous la dir.), *Genesis : A Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 1904.

BENOIT XVI, « Rencontre avec les représentants du monde des sciences », discours du saint Père, *Grand Amphithéâtre de l'Université de Ratisbonne, Mardi 12 septembre 2006,* « Foi, Raison et Université : souvenirs et réflexions ». *Documentation catholique* 2006, n° 2366, p. 924-929.

BOECE, *De Consolatione*, V, proses 3-6.

BONAVENTURE (saint), *Breviloquium*, II, 5, 11.

—, *Sur les Sentences*, I, d. 44, q. 1 ; III, d. 1, a. 2, q. 2, ad. 2.

—, *Sermon II sur la Nativité du Seigneur*, IX, 107.

—, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu* [*Itinerarium mentis in Deum*, 1259], VI, 2, trad. Henry Dumery, 5ème édition, Paris, Vrin, 1986.

—, *De reductione artium ad theologiam*, V, 324b.

—, *Hexameron*, 12.

BONTING, Sjoerd L., "Theological Implications of Possible Extraterrestrial Life", *Zygon*, Vol 38, n°3, 2003, p. 587-602.

—, « God's Action in the World : Influencing of Chaos Events ? », *Sewanee Theological Review*, Vol. 47, n. 4, pp. 372-401 (2004).

—, « Chaos Theology : A New Approach to the Science-Theology Dialogue », *Zygon*, vol. 34, n°2 (1999), p. 323-332.

BOWMAN, Leonard, « The Cosmic Exemplarism of Bonaventure », *The Journal of Religion*, vol. 55, n°2, 1975, p. 181-198.
BRACK, André, « L'exobiologie ou l'origine chimique de la vie », Ecole CNRS de Goutelas XXVIII, Edité par J.L. HALBWACHS, D. EGRET et J.M. HAMEURY, 2005, p. 313.
BRAGUE, Rémi, *La Sagesse du Monde, Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999.
BRITO, Emilio, « Dieu en mouvement ? Thomas d'Aquin et Hegel », *Revue de sciences religieuses*, vol. 62, n°2-3, (1988), p. 111-136.
BRUNNER, Emil, *The Christian Doctrine of Creation and Redemption*, vol. 2, *Dogmatics*, trad. Olive Wyon, 4th ed., Ed. Lutterworth, Londres, 1960.
—, *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung. Dogmatik*, II, Zurich, 1950.
BUBER, Martin, *I and Thou*, trad. R. Gregor Smith, New York, Scribner's, 1970.
CARAMELLI, D. LALUEZA-FOX, C., « Evidence for a genetic discontinuity between Neandertals and 24,000-year-old anatomically modern Europeans ». *Proceedings of the National Academy of Sciences* 100(11), (2003), p. 6593-6597.
CARR, Paul H., « A Theology for Evolution : Haught, Teilhard, and Tillich », *Zygon*, vol. 40, n°3, 2005, p. 733-738.
CARROLL, William E., « A Word in Defense of *Creatio ex Nihilo* : A Response to Sjoerd Bonting », *Sewanee Theological Review*, Vol. 47, n. 4, pp. 439-446 (2004).
CHALINE, Jean, *Les Horloges du Vivant, Un Nouveau stade de la théorie de l'évolution ?*, Paris, Hachette, 1999.
CHANGEUX, Jean-Pierre, *L'homme neuronal*, Paris, Fayard, 1991 (édition originale 1983).
CLAVIER, Paul, *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?*, coll. « Chemins philosophiques », Paris, Vrin, 2004.
—, *Ex Nihilo*, Vol. 1, *L'introduction en philosophie du concept de création*, Vol. 2, *Scénarios de « sortie de la création »*, Paris, Hermann, 2011.
CLAYTON, Philip, *God and Contemporary Science*, Grand Rapids, Eerdmans, 1998.
CLEMENT, Olivier, *Le Christ, Terre des vivants*, Ed. Abbaye de Bellefontaine, 1997.
COBB, John, *Christ in a Pluralistic Age*, Fortress Press, chap. 3, 1978 [http://www.religion-online.org/]
—, (sous la dir.), *Back to Darwin, A Richer Account of Evolution*, Ed. Eerdmans, Michigan, 2008.
—, GRIFFIN, David Ray, *Process Theology, an introductory exposition*, Philadelphia, The Westminster Press, 1976.
—, *Process Theology as Political Theology.* Philadelphia, Westminster Press, 1982.
COHEN-TANNOUDJI, Gilles, *La Matière-Espace-Temps, La logique des particules élémentaires*, Paris, Fayard, 1986.
COMMISSION THEOLOGIQUE INTERNATIONALE, *A la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle*, Paris, Ed. du Cerf, 2009.
COTTRET, Bernard, *Le Christ des Lumières*, Paris, Ed. du Cerf, 1990
COUSINS, Ewert, « Teilhard de Chardin et saint Bonaventure », trad. Guy Vidal, *Études Franciscaines*, Vol. 19, n°50, 1969, p. 175-186.
—, COUSINS, Janet, « Uniting Human, Cosmic and Divine : The Vision of Raimon Panikkar », *America*, 1-8 Janvier 2007.
COYNE, George V., « The evolution of intelligent life on the Earth and possibly elsewhere: reflections from a religious tradition", in *Many Worlds, The new universe, extraterrestrial life and the theological implications*, Ed. Steven Dick, Templeton Foundation Press, Philadelphia and London, 2000, p. 177-188.
CRAIG, William L., « Creation and Conservation Once More », *Religious Studies*, Vol. 34, (1998), p. 177-188.
—, « Design and the Anthropic Fine-Tuning of the Universe », in *God and Design, The Teleological Argument and Modern Science*, sous la direction de Neil A. MANSON, Ed. Routeledge, Londres, 2003, p. 156.
—, *The Kalam Cosmological Argument*, Wipf & Stock Publishers, 2000 (ed. orig. 1979).
—, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz,* Wipf & Stock Publishers, 2001 (ed. orig. 1980).
CREVIER, Daniel, *AI : The Tumultuous History of the Search for Artificial Intelligence*, New York, Basic Books, 1993.
CREWS, Frederick C., « Saving us from Darwin, part II », *The New York Review of Books*, vol. 48, 18 octobre 2001, p. 52.

CROWE, Michael J., « A History of the Extraterrestrial Life Debate », *Zygon*, Vol. 32, n. 2, (1997) p. 147-162.
—, *The Extraterrestrial Life Debate, Antiquity to 1915: A Source Book*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2008.
CUPITT, Don, *Creation Out of Nothing,* Ed. Trinity Press International, Philadelphie, 1990
CUSE (DE), Nicolas, *De la Docte Ignorance*, trad. Introduction et notes par Jean-Claude Lagarrigue, coll. « Sagesses chrétiennes », Paris, Cerf, 2010.
CUVILLIER, Elian, « Particularisme et universalisme chez Matthieu : quelques hypothèses à l'épreuve du texte », *Biblica*, vol. 78, n. 4, (1997), p. 481-502.
DAGOGNET, François, *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, sous la direction de D. Lecourt, PUF, 1999, art. « système de la nature », p. 671.
DANIELOU, Jean, « Signification de Teilhard de Chardin », *Etudes*, vol. 312, 1962.
DARWIN, Charles, *Autobiographie*, Paris, Seuil, 2008, p. 43.
—, *L'Origine des Espèces*, trad. Edmond Barbier, Paris, ed. Garnier-Flammarion, 1992 (première édition 1859)
DAVIES, Paul, « The Appearance of Design in Physics and Cosmology", in *God and Design, The Teleological Argument and Modern Science*, sous la direction de Neil A. MANSON, Ed. Routeledge, Londres, 2003, p. 153.
DAVIES, W. D. et ALLISON, D. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, vol. I-II, Edimbourg, 1988-1991.
DAWKINS, Richard, *The Blind Watchmaker*, New York, ed. Norton, 1986.
DELIO, Ilia, « Revisiting the Franciscan Doctrine of Christ », *Theological Studies*, vol. 64 (2003), p. 11.
—, « Is Creation Eternal ? », *Theological Studies*, Vol. 66, (2005), p. 279-303.
—, "Does God 'Act'? A Bonaventurian Response", *Heythrop Journal*, Vol. 44, (2003), p. 328-344.
—, *A Franciscan View of Creation: Learning to Live in a Sacramental World*, New York, The Franciscan Institute, 2003.
—, *The Power of God's Humility : a Franciscan Perspective*, St. Anthony Messenger, 2005.
—, *Christ in Evolution*, Maryknoll, Orbis Books, 2008.
—, *The Emergent Christ: Exploring the meaning of Catholic in an Evolutionary Universe*, Maryknoll, Orbis Books, 2011.
DELISLE, Richard G., *Les Philosophies du Néo-darwinisme. Conceptions divergentes de l'homme et de l'évolution*, Paris, PUF, 2009.
DEMARET, Jacques, LAMBERT, Dominique, *Le Principe Anthropique, l'homme est-il le centre de l'univers ?*, Paris, Dunod, 1997.
DEMY, Timothy J., STEWART, Gary P., *Genetic Engineering, a Christian Response: Crucial Considerations in Shaping Life*, Grand Rapids, Kregel Publications, 1999.
DENNETT, Daniel C., *Darwin's Dangerous Idea : Evolution and the Meaning of Life*, Ed. Simon & Schuster, New York, 1995.
DERHAM, William, *Physico-theology, or a demonstration of the being and attributes of God from his works of creation,* New York, Arno Press, 1977 [ed. orig. 1716, Londres, ed. W. Innys].
DESCARTES, René, *Œuvres de Descartes,* Vol. 3, Ed. Charles Adam et Paul Tannery, ed. Cerf, Paris, 1903.
DICK, Steven, *International Journal of Astrobiology*, Vol. 2, (2003), p. 65.
—, *Plurality of Worlds: The Origins of the Extraterrestrial Life Debate from Democritus to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, trad. fr., Paris, Actes Sud, 1989.
DODD, Charles Harold, *L'interprétation du quatrième évangile*, coll. « Lection Divina », n°82, Paris, Cerf, 1975.
DUBOIS, David, *La question extraterrestre et le christianisme*, Orléans, ed. Paradigme, 2005.
DUHEM, Pierre, *Le système du monde*, 9 vol., ed. Hermann, Paris, 1958.
DURRWELL, François-Xavier, *Jésus, Fils de Dieu dans l'Esprit Saint*, coll. « Jésus et Jésus Christ », n°71, Ed. Desclée, 1997, p. 59
DYSON, Freeman J., « Time without End : Physics and biology in an Open Universe », *Review of Modern Physics*, 1979, vol. 51, p. 447.
—, *Infinite in All Directions*, New York, Harper & Row, 1988.
EDWARDS, Denis, "The Discovery of Chaos and the Retrieval of Trinity", in *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, sous la dir. de R. J. Russell, N. C. Murphy et A. Peacocke, Vatican Observatory Publications, 1995, p. 157-175.
—, *The God of Evolution: A Trinitarian Theology*, Ed. Paulist Press, New York, 1999.

ELDREDGE Niels and Stephen J. GOULD, "Punctuated Equilibria: An Alternative to Phyletic Gradualism", in *Models in Paleobiology*, sous la direction de T. J. M. Schopf, Cooper, Colorado, ed. Freeman, 1972, p. 82-115.
ELLUL, Jacques, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Armand Colin, 2ème éd. rév., 1999.
EMERSON, Ralph Waldo, *The Complete Sermons of Ralph Waldo Emerson,* Ed. Wesley T. Mott, University of Missouri, Columbia, 1989, sermon 157, IV, p. 159.
EUVE, François, « Théologie de la nature », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 98, n°2 (2010), p. 267-290.
—, « Une métaphysique de l'avenir, réflexion sur l'anthropologie de Teilhard », *Etudes*, vol. 402, n°5, 2005, p. 631-643.
—, « Science mystique après la modernité », *Etudes*, vol. 394, n°1, 2001, p. 41-58.
—, « Pour une théologie de l'évolution », *Etudes*, vol. 404, n°3, 2006, p. 631-643.
—, « La théologie et les sciences de la nature dans le monde francophone », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 96, n°3, 2008, p. 459-478.
—, « Théologie de la nature », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 98, n°2, 2010, p. 267-290.
FABRO, Cornelio, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, Louvain, Nauwelaerts, 1961.
FANTINO, Jacques, « La Pluralité des Mondes, entre Science et Théologie », *Revue des sciences religieuses*, vol. 76, n°3 (2002), p. 271-295
FERGUSSON, David A. S., *The Cosmos and the Creator : An introduction to the Theology of Creation*, Londres, SPCK, 1998.
FERRY, Luc, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*. Paris, Grasset, 1992.
FIDDES, Paul S., "Creation Out of Love" in *The Work of Love: Creation as Kenosis*, ed. John Polkinghorne, Grand Rapids, Eerdmans, 2001.
FISHER, Christopher L., David FERGUSSON, « Karl Rahner and the Extra-Terrestrial Intelligence Question », *The Heythrop Journal*, Vol. 47, n°2, 2006, pp. 275-290.
FLASCH, Kurt, *Initiation à Nicolas de Cues*, coll. « Pensée antique et médiévale », Fribourg, Academic Press et Paris, Cerf, 2008.
FORD, Lewis, *The Lure of God, a biblical background for process theism*, Fortress Press, 1978.
FUNKENSTEIN, Amos, *Théologie et Imagination Scientifique, Du Moyen-Âge au XVIIème siècle*, PUF, Paris, 1995.
GARDEIL, Ambroise, « L'évolution et les principes de saint Thomas », *Revue Thomiste*, vol. 1, n° 1, 1893, p. 27-45 .
—, « L'évolutionnisme et les principes de saint Thomas », *Revue Thomiste*, vol. 1, n° 3, 1893, p. 316-327 ; *Revue Thomiste*, vol. 2, n° 1, 1894, p. 29-42 ; *Revue Thomiste*, vol. 3, n° 1, 1894, p. 61-84 ; *Revue Thomiste*, vol. 3, n° 5, 1895, p. 607-633 ; *Revue Thomiste*, vol. 3, n° 5, 1895, p. 607-633 ; *Revue Thomiste*, vol. 4, n° 1, 1896, p. 64-86 ; *Revue Thomiste*, vol. 4, n° 2, 1896, p. 215-247.
GEFFRE, Claude, art. « Théologie Naturelle », *Dictionnaire critique de théologie*, dir. Jean-Yves LACOSTE, coll. « Quadrige », Presses Universitaires de France, 2002, p. 791.
GEIGER, Louis-Bertrand, *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1942.
GEORGE, Marie I., « Aquinas on Intelligent Extra-Terrestrial Life », *The Thomist*, Vol. 65, p. 239-258 (2001).
GERKEN, Alexandre, *La Théologie du Verbe : La Relation entre l'Incarnation et la Création selon saint Bonaventure*, trad. J. Gréal, Editions Franciscaines, Paris, 1970.
GESCHE, Adolphe, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, Paris, Ed. du Cerf, 2001.
GILSON, Etienne, *La philosophie de saint Bonaventure*, 2ème ed., Paris, Vrin, 1943.
GIRARD, René, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978.
GOULD, Stephen J., *The Structure of Evolutionary Theory*, Cambridge, Harvard University Press, 2002, trad. fr., *La Structure de la Théorie de l'Evolution*, Paris, Gallimard, 2006.
GOUNELLE, André, *Le Christ et Jésus, Trois christologies américaines : Tillich, Cobb, Altizer*, Coll. « Jésus et Jésus-Christ », n° 41, Ed. Desclée, Paris, 1990, p. 101.
—, *Le dynamisme créateur de Dieu, essai sur la théologie du Process*, nouvelle édition (1ère édition 1981), Paris, ed. Van Dieren, 2010.
—, « Théologie du Process et Création », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, vol. 70, n°2, (1990), p. 181-197.
GREGERSEN, Niels Henrik, « The idea of creation and the theory of autopoietic processes », *Zygon*, vol. 33, n.3, 1998, p. 334.
—, *Design and Disorder: Perspectives from Science & Theology*, T & T Clark, 2002.

—, *Complexity to Life: On the Emergence of Life and Meaning*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
—, *From Physics to Metaphysics*, Cambridge University Press, 2010.
GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours,* 29, 16.
GRIGG, Richard, « Religion, Science, and Evolution : Paul Tillich's Fourth Way », *Zygon*, vol. 38, n°4, 2003, 943-954.
GRUMETT, David, « Teilhard de Chardin's Evolutionary Natural Theology », *Zygon*, vol. 42, n°2, juin 2007, p. 519-534.
—, *Teilhard de Chardin: Theology, Humanity and Cosmos*, ed. Peeters, Louvain, 2005.
HAPPEL, Stephen, "Divine Providence and Instrumentality" in *Chaos and Complexity*, ed. Robert John Russell, Nancey Murphy and Arthur R. Peacocke, Vatican City, Vatican Observatory, 1995, p. 200.
HAUGHT, John, "Theology after contact: religion and extraterrestrial intelligent life", *Annals of the New York Academy of Sciences*, Vol. 950, n°1, 2001, p. 296-308.
—, « In Search of a God for Evolution : Paul Tillich and Pierre Teilhard de Chardin », *Zygon*, vol. 37, n°3, September 2002.
—, *The Promise of Nature: Ecology and Cosmic Purpose*, Wipf & Stock Publishers, 2004.
—, *God after Darwin, A Theology of Evolution*, Westview Press, 2nd ed., 2008.
—, "What's Going on in the Universe? Teilhard de Chardin and Alfred North Whitehead," *Process Studies,* Vol. 35 (2006), pp. 41-67.
—, "In Search of a God for Evolution: Paul Tillich and Pierre Teilhard de Chardin", *Zygon*, vol. 37, n°3, 2002, p. 539-553.
—, *Making Sense of Evolution: Darwin, God, and the Drama of Life*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2010.
HAYES, Zachary, *The Hidden Center : Spirituality and Speculative Christology in St. Bonaventure*, Ed. Franciscan Institute, New York, 1992.
—, *A Window to the Divine : A Study of Christian Creation Theology*, St Mary's Press, 2009.
—, "Christology and Metaphysics in the Thought of Bonaventure", *Journal of Religion*, vol. 58, Supplément, 1978, p. S82-S95.
—, "Incarnation and Creation in the Theology of St. Bonaventure", in *Studies Honoring Ignatius Brady, Friar Minor,* ed. Romano Stephen Almagno and Conrad Harkins, St. Bonaventure, NY, The Franciscan Institute, 1976, p. 309-329.
HEBBLETHWAITE, Brian, « The Impossibility of Multiple Incarnations », *Theology*, vol. 104, n° 821, 2002, p. 323-334.
HEFNER, Philip, *The Human Factor : Evolution, Culture and Religion*, ed. Fortress Press, Mineapolis, 1993.
—, *Technology and Human Becoming*, Minneapolis, Fortress Press, 2003.
HEGEL, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques*, ed. Vrin, Paris, 1970, §94.
HENRY, Michel, *C'est moi la vérité, pour une philosophie du christianisme*, Paris, ed. Seuil, 1998.
—, *Incarnation, une philosophie de la chair*, coll. « Philosophie générale », Paris, ed. Seuil, 2000.
HERZFLED, Noreen, "Cybernetic Immortality versus Christian Resurrection", in *Resurrection: Theological and Scientific Assessment*, eds. T. Peters, R. Russell, M. Welker, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2002, p. 192-201.
HOLDER, Rodney D., « The realization of infinitely many universes in Cosmology », *Religious Studies*, vol. 37, 2001, p. 343-350.
HUME, David, *Dialogues sur la religion naturelle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964.
INGELAERE, J.-C., « Universalisme et particularisme dans l'évangile de Matthieu, Matthieu et le judaïsme », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, vol. 75, n. 1, (1995), p. 45-59
INGHAM, Mary Beth, « John Duns Scotus : An Integrated Vision », dans Kenan B. OSBORNE, *The History of Franciscan Theology*, Ed. Franciscan Institute, New York, 1994, p. 222.
IRENEE DE LYON, *Adversus Haereses*, 5, 38, 1 (PG 7, 1105).
JAEGER, Lydia, *Croire et connaître. Einstein, Polanyi, et les lois de la nature*, Charols, Ed. Excelsis, 2005.
JAVAUX, Emmanuelle, « Extreme life on Earth—past, present and possibly beyond », *Research in Microbiology*, vol. 157, (2006) p. 37–48.
JEAN-PAUL II (bienheureux), lettre au P. George Coyne, s.j., directeur de l'Observatoire du Vatican, 1er juin 1988, texte original publié dans *Physics, Philosophy and Theology : A Common Quest for Understanding*, Cité du Vatican, Presses de l'Observatoire, 1988, p. M12.
—, Lettre encyclique *Fides et Ratio*, 22 (1998).
—, « Message à l'Académie Pontificale des Sciences », 22 octobre 1996, *Documentation Catholique*, vol. 93, 17 nov. 1996, p. 952.

JENSON, Robert, *Systematic Theology, The Triune God*, Vol. 1, Oxford University Press, 1997, p. 203, n. 40.
KAHN, Axel et PAPILLON, Fabrice, *Le Secret de la Salamandre : la médecine en quête d'immortalité*, Ed. Nil, 2005.
KANT, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, trad. François PICAVET, Presses Universitaires de France, Paris, 1960.
KASPER, Walter, *Le Dieu des chrétiens*, coll. « Cogitatio Fidei », n° 128, Ed. Cerf, 1985.
KEANE, Kevin P., "Why Creation ? Bonaventure and Thomas Aquinas on God as Creative Good", *Downside Review*, Vol. 93, p. 116-120 (1975).
KIRSCHNER M. W. and J. C. GERHART, *The Plausibility of Life: Resolving Darwin's Dilemma*, New Haven, Yale University Press, 2005.
KITTEL, Gerhard, *Theological Dictionnary of the New Testament*, Vol. III, Eerdmans Publ., Grand Rapids, 1968, p. 1028.
KUKLA, André, « SETI: On the Prospects and Pursuitworthiness of the Search for Extraterrestrial Intelligence », *Stud. Hist. Phil. Sci.*, Vol. 32, No. 1, pp. 31–67, 2001.
KURZWEIL, Ray, *The Age of Spiritual Machines: When Computers Exceed Human Intelligence*, New York, Penguin, 1999.
LAGREE, Jacqueline, *La religion naturelle*, coll Philosophies », Paris, PUF, 1991.
LAMBERT, Dominique, *Itinéraire spirituel de Georges Lemaître*, Bruxelles, Lessius, 2008.
LARCHER, Chrysostome, *Le Livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, 3 volumes, coll. « Etudes Bibliques », Paris, Ed. Lecoffre-Gabalda, 1983-1985.
LE NOBLE, Robert, « Origines de la pensée scientifique moderne », dans *Histoire de la Science*, "Encyclopédie de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1957, p. 369-534.
LESLIE, John, *Universes*, ed. Routeledge, New York, 1988.
LOUTH, Andrew, *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys,* Oxford, Oxford University Press, 1981.
LOVEJOY, Arthur, *The Great Chain of Being*, Cambridge, Harvard University Press, 1964.
LUZ, Ulrich, *Das Evangelium nach Mattäus*, vol. I-II, Zurich, Neukirchen-Vluyn, 1985-1990.
—, « Le problème historique et théologique de l'antijudaïsme dans l'évangile de Matthieu », *Le déchirement. Juifs et chrétiens au premier siècle*, sous la dir. de Daniel MARGUERAT, Genève, 1996, p. 127-150.
LYONS, James A., *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin: A Comparative Study*, Oxford, Oxford University Press, 1982.
MACQUARRIE, John, *In Search of Deity : an Essay in Dialectical Theism*, ed. SCM press, Londres, 1984.
MALDAME, Jean-Michel, « La théologie naturelle, une alliance de la foi et de la raison », *Connaître*, n°22-23, 2005, p. 6-36.
—, « Création, événement et don », §1, « le Dieu unique et le monde », http://biblio.domuni.org/articlestheo/cerisy/cerisy01.htm
—, « l'affaire Galilée, Bible et Science », conférence donnée à Toulouse, Déc. 2007, p. 3.
—, « Nouveau regard sur l'émergence humaine », *Bulletin de littérature ecclésiastique,* vol. 94, n° 4, 1993, p. 339.
—, « Le concept de nature à l'articulation des savoirs », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 98, n°2 (2010), p. 217-243.
—, « L'évolution et la question de Dieu », *Revue Thomiste*, vol. 107, n°4, p. 531-560.
—, *Création par évolution : science, philosophie et théologie*, coll. « Théologies », Paris, Cerf, 2011.
—, *Le Péché originel. Foi chrétienne, mythe et métaphysique*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » n° 262, 2008.
—, « Le concept de matière et les matérialismes », dans *Intelligence animale, intelligence humaine*, sous la direction de Michel DELSOL, Bernard FELZ et Marie-Claire GROESSENS, Paris, Vrin, 2008.
—, « The Place of Man in Nature », dans *Scientific Legacy of the 20th Century*, Proceedings of the plenary session, Oct. 28 – Nov. 1, 2010, Vatican City, 2011.
MALONEY, George, s.j., *The Cosmic Christ : From Paul to Teilhard*, New York, Sheed & Ward, 1968.
MARGULIS Lynn et Dorion SAGAN, *Acquiring Genomes : A Theory of the Origins of Species*, New York, Basic Books, 2002.
MASH R., « Big Numbers and Induction in the Case for Extraterrestrial Intelligence », *Philosophy of Science*, vol. 60, 1993, p. 204–222.
MATURANA, Humberto R., Francisco J. VARELA, *The Tree of Knowledge : The Biological Roots of Human Understanding*, ed. Shambala, Londres, 1992.
MAY, Gerhard, *Creatio ex Nihilo : The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought*, trad. A. S. Worall, Ed. T&T Clark, Edinburgh, 1994.

MAYOR Michel et FREI Pierre, *Les nouveaux mondes du cosmos*, Paris, Seuil, 2001.
MAYR, E., « The Probability of Extraterrestrial Intelligent Life', dans E. REGIS Jr. (ed.), *Extraterrestrials: Science and Alien Intelligence*, ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 23-30.
MCGREW, Timothy MCGREW, Lydia VESTRUP, Eric, « Probabilities and the Fine-Tuning Argument », in *God and Design, The Teleological Argument and Modern Science*, sous la direction de Neil A. MANSON, Ed. Routeledge, Londres, 2003.
MCMULLIN, Ernan, « Life and intelligence far from Earth : formulating theological issues », in *Many Worlds, The new universe, extraterrestrial life and the theological implications*, Ed. Steven Dick, Templeton Foundation Press, Philadelphia and London, 2000, p. 151-175.
MELLOR, D. H., « Too Many Universes », in *God and Design, The Teleological Argument and Modern Science*, sous la direction de Neil A. MANSON, Ed. Routeledge, Londres, 2003, p. 221-228.
—, *Probability: A Philosophical Introduction*, London and New York, Routledge, 2005.
MICHAUD, Ann M., « John Haught – Finding consonance between religion and science », *Zygon, Journal of Science and Religion*, vol. 45, n°4, déc. 2010, p. 905-920.
MILLER, Kenneth, *Finding Darwin's God : A Scientist Search for Common Ground Between God and Evolution*, New York, ed. Cliff Street Books, 1999.
MOLTMANN, Jürgen, *Jésus, le Messie de Dieu*, trad. Joseph Hoffmann, coll. « Cogitatio Fidei », vol. 171, Paris, ed. Cerf, 1993.
—, *Dieu dans la Création, Traité écologique de la Création*, coll. « Cogitatio Fidei », vol. 146, Paris, ed. Cerf, 1988.
—, *Théologie de l'espérance. Etudes sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne*, trad. F. & J.P. Thévenaz, coll. « Cogitatio Fidei », n°50, Paris, Cerf-Mame, 1970.
MOONEY, Christopher F., *Teilhard de Chardin and the mystery of Christ,* Londres, Collins, 1966.
MORAVEC, Hans, *Mind Children : The Future of Robot and Human Intelligence*, Cambridge, Harvard University Press, 1988.
MOSCHETTA, Jean-Marc, « Dieu et le monde dans la philosophie de Whitehead, commentaire théologique de "Procès et Réalité" », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, vol. 99, n°4, pp. 419-430 (1998).
MOSTERT, Christiaan, *God and the Future, Wolfhart Pannenberg's Doctrine of God*, Londres, T & T Clark, 2002.
MOUROUX, J., *Le Mystère du Temps*, ed. Aubier, Paris, 1962.
MURPHY, George L., "Cosmology and Christology", *Science and Christian Belief*, 1994, p. 109-111.
MURPHY, Nancy, et STOEGER, William, *Evolution and Emergence. Systems, Organisms, Persons*. Oxford, Oxford University Press, 2007.
NEVILLE, Robert C., *Creativity and God: A Challenge to Process Theology*. New York, Seabury Press, 1980.
NICOLAS, Marie-Joseph, *Evolution et Christianisme, de Teilhard de Chardin à saint Thomas d'Aquin*, Paris, Fayard, 1973.
NICOLIS, Gregoire, PRIGOGINE, Ilya, *Self-Organization in Nonequilibrium Systems : From Dissipative Structures to Order through Fluctuations*, ed. Wiley, New York, 1977.
NORTH, Robert, « The Scotist Cosmic Christ », in *De Doctrina Ioannis Duns Scoti*, Ed. Ercolano, Rome, 1968, p. 197, n. 90.
O'MEARA, Thomas, "Christian Theology and Extraterrestrial Intelligent Life", *Theological Studies*, vol. 60, 1999, p. 13.
OMNES, Roland, *La révélation des lois de la nature*, Paris, Odile Jacob, 2008.
OORD, Thomas Jay, "Review of Haught's *God after Darwin*", http://www.metanexus.net/metanexus_online/show_article2.asp?id=2666 , 23/01/2001.
ORIGENE, *Des Premiers Principes*, livre I, chap. 4.
OSBORNE, Kenan B., « Alexander of Hales : Precursor and Promoter of Franciscan Theology » dans Kenan B. OSBORNE, *The History of Franciscan Theology*, Ed. Franciscan Institute, New York, 1994, p. 31.
PAINE, Thomas, *Representative Selections*, Ed. Harry Hayden Clark, New York, 1961, [ed. originale 1793-1795], p. 276.
PALEY, William, *Natural Theology - or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature* (ed. orig. 1802), Oxford, Oxford University Press, 2006.
PANNENBERG, Wolfhart, *Jesus, God and Man*, trad. Lewis Wilkins et Duane Priebe, Londres, SCM Press, 1968. Edition originale *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, ed. Gerd Mohn, 1964.
PANIKKAR, Raimon, *Une christophanie pour notre temps*, ed. Actes Sud, Paris, coll. « le souffle de l'esprit », trad. Olivier Moreel, 2001.

—, *La Trinité, Une expérience humaine primordiale*, Paris, ed. Cerf, coll. « parole présente », trad. Jacqueline Rastoin, 2003.
—, *Entre Dieu et le Cosmos, une vision dualiste de la réalité, entretiens avec Gwendoline Jarczyk*, Paris, ed. Albin Michel, coll. « l'expérience intérieure », 1998.
—, *Le Christ et l'hindouisme, une présence cachée*, Paris, Ed. du Centurion, 1972 (trad. de The Unknown Christ of Hinduism, Longman, Darton, and Todd, Londres, 1964.)
PARMENTIER, Alix, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Paris, Beauchesne, 1968.
PEACOCKE, Arthur, « The Challenge and Stimulus of the Epic of Evolution to Theology", in *Many Worlds, The new universe, extraterrestrial life and the theological implications*, Ed. Steven Dick, Templeton Foundation Press, Philadelphia and London, 2000, p. 89-117.
—, *Creation and the World of Science : The Re-Shaping of Belief,* Oxford, Oxford University Press, 2ème éd., 2004. (1ère éd. Clarendon Press, 1979).
—, *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming – Natural and Divine*, London, SCM Press, 1993.
—, *Evolution: The Disguised Friend of Faith?*, Templeton Foundation Press, 2004.
PEDERSEN, Olaf, *The Book of Nature*, Vatican Observatory Publications, 1992.
PETERS, Ted, "Exo-theology : Speculations on Extraterrestrial Life", *CTNS Bulletin,* Vol. 14, n° 3, 1994.
—, « Constructing a theology of evolution: building on John Haught », *Zygon, Journal of Science and Religion*, vol. 45, n°4, déc. 2010, p. 921-937.
—, *God as Trinity :* Relationality *and Temporality in divine life*, Westminster John Knox Press, 1993.
—, *God, the World's Future: systematic theology for a new era*, Fortress Press, 2nd ed., 2000.
—, & Martinez J. HEWLETT, *Evolution from Creation to New Creation: Conflict, Conversation, and Convergence*, Abingdon Press, 2003.
—, & Martinez J. HEWLETT, *Can You Believe in God and Evolution?: A Guide for the Perplexed*, Abingdon Press, 2008.
—, (Sous la direction de), Robert John RUSSELL (Sous la direction de), Michael WELKER (Sous la direction de), *Resurrection: Theological and Scientific Assessments*, Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2002.
PICQ, Pascal, *Nouvelle histoire de l'Homme*, Paris, Perrin, 2007.
PLATON, *Le Timée*.
POLKINGHORNE, John, *Science and Creation, The Search for Understanding*, Londres, ed. SPCK, 1988.
—, *Science and Christian Belief*, Londres, SPCK, 1994.
—, « Creation and the Structure of the Physical World », *Theology Today*, vol. 44 (1987), p. 53-68.
—, *Quantum Physics and Theology: An Unexpected Kinship*, Londres, SPCK, 2007.
PRIGOGINE, Ilya, STENGERS, Isabelle, *La Nouvelle Alliance*, coll. « Folio Essais », Paris, Gallimard, 2ème éd., 1986
PROULX, Jean, « Retrouver la dimension cosmologique de la théologie chrétienne », *Théologiques*, Vol. 9, n. 1 (2001), p. 49-70.
RAHNER, Karl, « La christologie à l'intérieur d'une vision évolutive du monde », in *Science, Evolution et Pensée Chrétienne*, Ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1967.
—, « Natural Science and Reasonable Faith, » in *Theological Investigations,* vol. 21, trans. Hugh M. Riley, New York, Crossroad, 1988.
—, « Sternenbewohner : Theologisch », in *Lexicon für Theologie und Kirche*, 2nd ed., Fribourg, Heider, 1964, vol. 9, 1061-1062.
—, "Über Engel", in *Schriften zur Theologie*, Vol. 13, Einsiedeln, Benziger, 1978, p. 415.
—, « Naturwissenschaft und vernünftiger Glaube », in *Schriften zur Theologie*, vol. 15, Einsiedeln, Benziger, 1983, p. 51 et suiv.
—, *Foundations of Christian Faith : An Introduction to the Idea of Christianity*, trad. W. V. Dych, Londres, ed. Darton, Longman & Todd, 1978, p. 198.
—, *Theological Investigations, God, Christ, Mary and Grace*, vol. 1, trad. C. Ernst, Londres, ed. Darton, Longman & Todd, 1965, p. 49.
—, *Theological Investigations, Faith and Ministry*, vol. 19, trad. E. Quinn, Londres, ed. Darton, Longman & Todd, 1983, p. 262.
—, "Theology and Anthropology", in T. Patrick Burke ed., *The Word in History*, New York, ed. Sheed & Ward, 1966, p. 15.
—, "The Problem of Genetic Manipulations" in *Theological Investigations*, vol. 9, Londres, éd. Darton, Longman & Todd, 1970.
RAK et al. (2002). « Does Homo neanderthalensis play a role in modern human ancestry ? The mandibular evidence », *American Journal of Physical Anthropology* 119, 199-203.

RANDOLPH, Richard O., Margaret S. RACE and Christopher P. MCKAY, "Reconsidering the Theological and Ethical Implications of Extraterrestrial Life", *CTNS Bulletin,* vol. 17, n°3, 1997.
RATZINGER, Joseph, *La Théologie de l'Histoire chez saint Bonaventure*, Paris, PUF, 1988.
REES Martin, « Other Universes, a Scientific Perspective », in *God and Design, The Teleological Argument and Modern Science*, sous la direction de Neil A. MANSON, Ed. Routeledge, Londres, 2003, p. 211-220.
REVOL, Fabien, *Evolution du vivant et création continuée, une approche critique du concept de nouveauté chez le théologien John Haught*, Mémoire de Maîtrise de Théologie, sous la dir. de Jean-Marie Gueulette, o.p., Faculté de Théologie de Lyon, 2006.
RICHARD DE SAINT VICTOR, *La Trinité*, coll. « Sources Chrétiennes », n°63, Paris, Cerf, 1959.
ROBERTS, Noel Keith, *From Pitdown Man to Point Omega : The Evolutionary Theory of Teilhard de Chardin*, ed. Peter Lang, New York, 2000.
ROLSTON, Holmes, « Kenosis and Nature » dans John POLKINGHORNE, *The Work of Love : Creation as Kenosis*, Ed. Erdmans, Grand Rapids, 2001.
RÖMER, Thomas, « La redécouverte d'un mythe dans l'Ancien Testament: La Création comme combat », *Etudes Théologiques et Religieuses*, vol. 64, pp. 561-575 (1989).
ROUSSEL, Jean-François, « Quelques recherches récentes en sciences de la nature et leurs incidences théologiques sur la question de l'hominisation », *Théologiques*, vol.10, n°1, 2002, p. 27-62.
RUSSELL, Robert J., William R. STOEGER et George V. COYNE (sous la dir.) *Physics, Philosophy and Theology : A Common Quest for Understanding*, Vatican Observatory Publications, 1988 [Observatoire du Vatican, 1987]
—, N. C. MURPHY, C. J. ISHAM, (sous la dir.), *Quantum Cosmology and the Laws of Nature : Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory Publications, 2ème ed., 1996 [Gastel Gandolfo, Italie, 1991]
—, N. C. MURPHY et A. PEACOCKE, (sous la dir.), *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, , Vatican Observatory Publications, 1995 [Berkeley, USA, 1993]
—, W. R. STOEGER et F. J. AYALA, (sous la dir.), *Evolutionary and Molecular Biology : Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory Publications, 1998 [Castel Gandolfo, 1996]
—, N. C. MURPHY, T. C. MEYERING et M. A. ARBIB, (sous la dir.), *Neuroscience and the Person : Scientific Perspetives on Divine Action*, Vatican Observatory Publications, 1999 [Pasierbiec, Pologne, 1998]
—, P. CLAYTON, K. WEGTER-MCNELLY, J. POLKINGHORNE, (sous la dir.), *Quantum Mechanics : Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory Publications, 2001 [Castel Gandolfo, 2001]
—, *Cosmology, From Alpha to Omega, The creative mutual interaction of theology and science*, coll. "Theology and Sciences", Minneapolis, Fortress Press, 2008.
—, MURPHY, Nancey C., STOEGER, William R. (sous la dir.), *Scientific Perspectives on Divine Action: Twenty Years of Challenge and Progress*, Center for Theology and the Natural Sciences, Univ. of Notre Dame Press, 2008.
SAPP, Jon, *Evolution by Association : A History of Symbiosis Research*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
SCHAAB, Gloria L., « An evolving vision of God : the theology of John F. Haught », *Zygon, Journal of Science and Religion*, vol. 45, n°4, déc. 2010, p. 897-904.
SCHNACKENBURG, Rudolf, *Das Johannesevangelium*, vol. 1, Freiburg, Herder, 1971.
SCHOONENBERG, Piet, *Il est le Dieu des hommes*, trad. M. Claes, coll. « Cogitatio Fidei », vol. 71, ed. Cerf, Paris, 1973.
SCHRÖDINGER, Erwin, *What is Life ?*, Cambridge University Press, Cambridge, 1945.
SERRE, D. LANGANEY, A. CHECH, M. TESCHLER-NICOLA, M. PAUNOVIC, M. (2004) « No evidence of Neandertal mtDNA contribution to early modern humans », *PLoS Biology*, 2(3):E57.
SHARPE, Kevin, WALGATE, Jonathan, « The Anthropic Principle : Life in the Universe », *Zygon*, vol. 37, n°4, décembre 2002, p. 928.
SIM, David C., *Apocalyptic Eschatology in the Gospel of Matthew*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
SIMONDON, Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques*, coll. « l'invention philosophique », Paris, Aubier, 1989.
SMOLIN, Lee, *The Life of the Cosmos*, Oxford University Press, Oxford, 1997.
SPONHEIM, Paul R., *The Pulse of Creation: God and the Transformation of the World*, Minneapolis, Fortress, 1999.
STENGER, Nicole, *Cyberspace : First Steps*, Cambridge, The MIT Press, 1992.
STENGERS, Isabelle, *Penser avec Whitehead*, Paris, Seuil, 2002.

STRECKER, Georg, « La conception de l'histoire chez Matthieu », *La mémoire et le temps*, Mélanges offerts à Pierre Bonnard, sous la dir. de Daniel MARGUERAT et J. ZUMSTEIN, Genève (1991), p. 93-112.
SWINBURNE, Richard, *The Coherence of Theism*, Oxford, Oxford University Press, rev. ed., 1993 (ed. orig. 1977);
—, *The Existence of God*, Oxford, Oxford University Press, 2ème ed., 2004.
—, *Faith and Reason*, Oxford, Oxford University Press, 2ème ed., 2005.
SZABO, François, *Le Christ créateur chez saint Ambroise*, 1969.
TANNER, Kathryn, *God and Creation in Christian Theology: Tyranny or Empowerment ?*, Oxford, Ed. Basil Blackwell, 1988.
TANZELLA-NITTI Giuseppe, art. « Vita extraterrestre », *Dizionaro Interdisciplinare di Scienza e Fede*, Rome, Urbaniana University Press, 2002, t. 1, p. 591-605.
TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, « Le Christique » (1955) dans *Le cœur de la matière, Œuvres*, t. XIII, Ed. Seuil, Paris, 1976.
—, « Christianisme et Evolution » [1945] dans *Comment je crois, Œuvres*, t. X, Ed. Seuil, Paris, 1969.
—, « Réflexions sur le péché originel » [1947] dans *Comment je crois, Œuvres*, t. X, Ed. Seuil, Paris, 1969.
—, « La Multiplicité des Mondes Habités » dans *Comment je crois, Œuvres*, t. X, Ed. Seuil, Paris, 1969, p. 275-291.
—, « Lettre à Mgr. B. de Solages », 02.01.1955, dans *Lettres Intimes* 1919-1955, Ed. Aubier-Montaigne, Paris, 1974, p. 450.
—, « Lettre à Mgr. B. de Solages », 16.02.1955, dans *Lettres Intimes* 1919-1955, Ed. Aubier-Montaigne, Paris, 1974, p. 459.
—, « Science et Christ » [1921], Œuvres, vol. 9, Paris, ed. du Seuil, 1965.
—, « La Fin de l'Espèce » [1952], dans *Œuvres*, vol. 5, *L'Avenir de l'Homme*, ed. du Seuil, 1959.
—, « Quelques Réflexions sur le Retentissement Spirituel de la Bombe Atomique » [1946], dans *Œuvres*, vol. 5, *L'Avenir de l'Homme*, ed. du Seuil, 1959.
—, « Vie et Planètes » [1946], dans *Œuvres*, vol. 5, *L'Avenir de l'Homme*, ed. du Seuil, 1959.
—, « Comment Je Vois » [1948], dans *Œuvres*, vol.11, *Les Directions de l'Avenir*, Ed. du Seuil, Paris, 1973.
—, « Contingence de l'univers et goût humain de survivre » [1953], dans *Œuvres*, vol.10, *Comment Je Crois*, Ed. du Seuil, Paris, 1969.
—, « Introduction à la Vie Chrétienne » [1944], dans *Œuvres*, vol.10, *Comment Je Crois*, Ed. du Seuil, Paris, 1969.
—, « Action et activation » [1945], dans *Œuvres*, vol.9, *Science et Christ*, Ed. du Seuil, Paris, 1965.
—, « Le Dieu de l'évolution » [1953], dans *Œuvres*, vol.10, *Comment je crois*, Ed. du Seuil, Paris, 1969.
—, « Super-Humanité, Super-Christ, Super-Charité » [1943], dans *Œuvres*, vol.9, *Science et Christ*, Ed. du Seuil, Paris, 1965.
—, « Une généralisation et un approfondissement de la Croix » dans *Comment je crois, Œuvres*, t. X, Ed. Seuil, Paris, 1969.
—, « Le Christ Evoluteur » dans *Comment je crois, Œuvres*, t. X, Ed. Seuil, Paris, 1969.
—, « Chute, Rédemption et Géocentrie » [1920], dans *Comment je crois, Œuvres*, vol. 10, Ed. du Seuil, Paris 1969.
—, « Notes sur Quelques Représentations Historiques Possibles du Péché Originel » [1922], dans *Comment je crois, Œuvres*, vol. 10, Ed. du Seuil, Paris 1969.
—, « Christologie et Evolution » [1933], dans *Comment je crois, Œuvres*, vol. 10, Ed. du Seuil, Paris 1969.
—, « Pensées choisies par Fernande Tardivel », dans *Hymne de l'Univers*, Ed. du Seuil, Paris 1961.
—, « Le Goût de Vivre » [1950], dans *L'Activation de l'Energie, Œuvres*, vol. 7, Ed. du Seuil, Paris 1963.
TEMPLE, Frederick, *The relations between religion and science*, Lecture IV, "Apparent conflict between religion and the doctrine of evolution", New York, The Macmillan Company, 1903.
TERTULLIEN, *Apologeticum*, 17,6.
THOMAS (saint), *Somme Théologique* Ia, q. 1, a. 1 ; q. 12, a. 12 ; q. 45, a. 8; q. 47, a. 1 ; q. 47, a. 2; q. 47, a. 3 ; q. 73, a. 1; q. 93 ; q. 105, a. 5.
—, *Commentaire sur l'Evangile de Saint Jean*, chap. 1, lect. 3, 20
—, *Somme contre les Gentils,* livre I, q. 21 ; p. 86 ; livre II, q. 90.

THUNBERG, Lars, *Man and the Cosmos : The Vision of St. Maximus the Confessor*, ed. St. Vladimir's Seminary, New York, 1985.
TILLICH, Paul, *Théologie Systématique, deuxième partie : l'Etre et Dieu*, vol. 2, trad. André GOUNELLE, Ed. du Cerf, Labor et Fides, 2003.
—, *Théologie Systématique, troisième partie : l'existence et le Christ*, vol. 3, trad. André Gounelle, Ed. du Cerf, Labor et Fides, 2006.
—, *L'Existence et le Christ*, trad. F. Chapey de « *Systematic Theology 2* », ed. l'Age de l'Homme, coll. « Symbolon », dir. A. Gounelle et B. Reymond, Lausanne, 1980.
—, *Systematic Theology*, vol. 1, Chicago, The University of Chicago Press, 1951
—, *Systematic Theology*, vol. 2, Chicago, The University of Chicago Press, 1957.
—, *Systematic Theology*, vol. 3, Chicago, The University of Chicago Press, 1963.
TORRANCE, Alan J., "Creatio ex Nihilo and the Spatio-Temporal Dimensions with Special Reference to Jürgen Moltmann and D.C. Williams" dans *The Doctrine of Creation: Essays in Dogmatics, History and Philosophy*, Colin E. Gunton (ed.), ed. T&T Clark, Edinburgh, 1997.
URS VON BALTHASAR, Hans, *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory, vol. 4, The Action*, Trad. G. Harrison, Ed. Ignatius, San Francisco, 1994.
—, *Theodramatik*, vol. 2, *Die Personen des Spiels, II. Die personen in Christus*, Einsielden, Johannes Verlag, 1978.
VALE, Carol Jean, "Teilhard de Chardin: Ontogenesis vs. Ontology", *Theological Studies*, vol. 53, 1992, p. 313-337.
VAN TILL, Howard, "The Creation: Intelligently Designed or Optimally Equipped ?", *Theology Today*, Vol. 55, p. 344-364 (1998).
VATICAN I (concile), const. dog. *Dei Filius*, cap. 2, *De revelatione*, DS 3004 et 3005.
VATICAN II (concile), constitution dogmatique *Dei Verbum*, §6.
VERLET, Jean-Loup, *La Malle de Newton*, coll. « Bibliothèque des Sciences Humaines », Paris, Gallimard NRF, 1993.
VIDAL-MADJAR, Alfred, *Il pleut des planètes*, Paris, Hachette, 1999.
VIGNE, Daniel, *La relation infinie : la philosophie de Lanza del Vasto*, Paris, Cerf, 2008.
WAAL (DE), Frans, *Le Singe en nous*, Paris, Fayard, 2005.
WARD, Keith, *Divine Action*, Londres, ed. Collins, 1990.
WALLACE, Alfred R., *Man's Place in the Universe*, New York, McClure, Phillips & co., 1903. (réédité en 2010).
WEBER B. J. and D. J. DEPEW, eds., *Evolution and Learning: The Baldwin Effect Reconsidered*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2003.
WEBB, S., *Where is Everybody? Fifty Solutions to the Fermi's Paradox*, ed. Copernicus, New York, 2002.
WELLS, Paul, « Jésus-Christ et l'eschatologie », *Revue Réformée*, Vol. 57, n°237, mars 2006, p. 69-80.
WEST-EBERHARD, Mary Jane, *Development Plasticity and Evolution*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
WESTERMANN, Claus, *Genesis 1–11. A Continental Commentary,* trad. John J. Scullion, s.j., Londres, SPCK (1984).
WHEELER, David L., « Toward a Process-Relational Christian Eschatology », *Process Studies*, vol. 22, n. 4, 1993, p. 227-237.
WHEWELL, William, *Of the Plurality of Worlds: An Essay,* 5th ed., John W. Parker & Son, Londres, 1859.
WHITEHEAD, Alfred North, *Procès et Réalité, essai de cosmologie*, Bibliothèque de philosophie, Paris, Gallimard, 1995.
WONG, K. C., *Interkulturelle Theologie und multikulturelle Gemeinde im Matthäusevangelium, Zum Verhältnis von Juden und Heidenchristen im ersten Evangelium*, Fribourg, Göttigen, 1992.
WORTHING, Mark W., "The Possibility of Extraterrestrial Intelligence as Theological Thought Experiment" in *God, Life, Intelligence and the Universe*, ed. Terence J Kelly s.j. and Hilary D Regan, Adelaide, Australian Theological Forum, p. 61-84 (2002).

Table des matières

Introduction générale 5

Partie I

Incomplétude de la théologie naturelle :
Légitimité et limites du projet de la théologie naturelle

Chapitre 1
Vers une redéfinition de la théologie naturelle 19

INTRODUCTION 21

1. BREVE HISTOIRE DE LA THEOLOGIE NATURELLE 23

1.1 PAR-DELA LA MULTIPLICITE DES CULTES 24
1.2 DU LIVRE DE LA NATURE 25
1.3 LA NATURE CRIE LE NOM DE DIEU 27
1.4 UNE CONNAISSANCE « INUTILE ET STERILE » 28
1.5 DE LA THEOLOGIE NATURELLE A LA « PHYSICO-THEOLOGIE » 30
1.6 DU GRAND HORLOGER AU GRAND LEGISLATEUR 31

2. LE SENS DE LA *NATURA* JUSQU'A LA MODERNITE 33

2.1 LE REGARD DES ANCIENS SUR LA NATURE 34
2.2 LA COSMOLOGIE ARISTOTELICIENNE 35
2.3 LE RENVERSEMENT COPERNICIEN 36
2.4 CONSEQUENCES PHILOSOPHIQUES ET THEOLOGIQUES DE L'AFFAIRE GALILEE 37
2.5 LE DESENCHANTEMENT DU MONDE 39

3. VARIATIONS CONTEMPORAINES SUR LE CONCEPT DE NATURE 41

3.1 LE CARACTERE EVOLUTIF DU MONDE 41
3.2 LE CARACTERE OUVERT DU MONDE 44
3.3 LA CONFUSION DES REPERES SPATIO-TEMPORELS 46
3.4 THEOLOGIE NATURELLE ET THEOLOGIE DE LA CREATION 47
3.5 VERS UN REENCHANTEMENT DE LA NATURE ? 49
3.6 DES CHOSES CACHEES DEPUIS LA FONDATION DU MONDE 50

CONCLUSION 51

Chapitre 2
La théologie naturelle et l'oubli de la figure du Christ 53

INTRODUCTION **55**

1. LEGITIMITE D'UNE THEOLOGIE NATURELLE **55**

1.1 UNE AMBIGUÏTE FONDATRICE 56
1.2 LA THEOLOGIE NATURELLE DEVENUE INSEPARABLE D'UNE THEOLOGIE DE LA NATURE 57
1.3 LA POSSIBILITE THEORIQUE D'UNE CONNAISSANCE NATURELLE DE DIEU 58
1.4 THEOLOGIE NATURELLE ET REVELATION 60
1.5 LA PERSPECTIVE CATHOLIQUE CONTEMPORAINE 61

2. LA THEOLOGIE NATURELLE EN SON PROJET **63**

2.1 CONFIRMER LES VERITES DE FOI 64
2.2 LE CHRIST COMME CRITERE NORMATIF DE LA VERITE 66
2.3 LA NATURE COMME LIVRE 67

3. THEOLOGIE NATURELLE ET REFERENCE AU CHRIST **68**

3.1 L'OUBLI DE LA FIGURE DU CHRIST 68
3.2 LA CONNAISSANCE DU VRAI DIEU 70

CONCLUSION **74**

Partie II

Pertinence d'une christologie naturelle
Le caractère exemplaire de la question extraterrestre

Chapitre 3
Pluralité des mondes habités : éléments scientifiques et revue historique des débats 81

INTRODUCTION **83**

1. EVALUATION DES DONNEES SCIENTIFIQUES SUR LA VIE EXTRATERRESTRE **83**

1.1 IMMENSITE DE L'UNIVERS 84
1.2 L'EQUATION DE DRAKE 87
1.3 LE PARADOXE DE FERMI 89
1.4 APPARITION DE LA VIE SUR TERRE 91
1.5 LA VIE DANS LE SYSTEME SOLAIRE 93

2. HISTOIRE DES DEBATS THEOLOGIQUES SUR LA VIE EXTRATERRESTRE **94**

2.1 L'ÂGE CLASSIQUE 95
2.2 LES PERES DE L'EGLISE 97
2.3 LE MOYEN ÂGE 98
2.4 LA RENAISSANCE 99
2.5 LA RUPTURE COPERNICIENNE 101
2.6 LE 17EME SIECLE ET LES LUMIERES 103
2.7 LE RETOUR DE LA QUESTION AU 19EME SIECLE 105

CONCLUSION **107**

Chapitre 4
Pluralité des mondes habités : L'arrière-plan des débats christologiques contemporains 109

INTRODUCTION **111**

1. LE CREATEUR DES MONDES DANS LE THOMISME CONTEMPORAIN **112**

1.1 LE DIEU VIVANT ET LA PLURALITE DES MONDES 112
1.2 PLACE DE L'HOMME ET IMMENSITE DU COSMOS 115
1.3 POSSIBILITE D'UNE PLURALITE D'INCARNATIONS 117

2. LE PROBLEME DE LA NATURE DU CHRIST CHEZ PAUL TILLICH **119**

2.1 CRITIQUE D'UNE CHRISTOLOGIE « JESUS-CENTRIQUE » 120
2.2 PAUL TILLICH ET LA CRITIQUE DE LA DEFINITION DE CHALCEDOINE 121
2.3 LA DUALITE DES NATURES 124
2.4 TRANSHISTORICITE ET UNIVERSALITE DU CHRIST CHEZ TILLICH 126

3. LE MOTIF DE L'INCARNATION **128**

4. LE CHRIST « UNIVERSALISE » DE TEILHARD **132**

4.1 LA SOUFFRANCE DU MONDE EN EVOLUTION 132
4.2 LA MULTIPLICITE DES MONDES HABITES COMME CORRELAT DE L'EVOLUTION 135
4.3 CRITIQUE DU « MONOGEISME » 137
4.4 LE CHRIST « UNIVERSALISE » 139

CONCLUSION **141**

Chapitre 5
Pluralité des mondes habités : D'autres christs que Jésus ? 143

INTRODUCTION **145**

1. CHRISTOCENTRISME ET GEOCENTRISME **146**

1.1 DIEU SE REVELE DANS LE SINGULIER 146
1.2 PARTICULARISME ET UNIVERSALISME DANS L'EGLISE PRIMITIVE 147
1.3 L'UNIVERSALITE DU CHRISTIANISME ET LE PARADIGME DE LA CRECHE 149
1.4 LE SENS CHRETIEN DE L'ELECTION CHEZ JOHN HAUGHT 152

2. LA QUESTION DES INCARNATIONS MULTIPLES CHEZ KARL RAHNER **154**

2.1 L'ANGEOLOGIE COMME PARADIGME 155
2.2 LE SCANDALE DE « L'ACCES RESTREINT » 156
2.3 PENSER D'AUTRES INCARNATIONS ? 157

3. LA POSITION DE QUELQUES AUTEURS DE LA THEOLOGIE NATURELLE **159**

3.1 SINGULARITE DE L'INCARNATION 160
3.2 COYNE : « LA REVELATION EST RESILIENTE » 162
3.3 LA POSITION DES THEOLOGIENS DU *PROCESS* 164
3.4 LA « CHRISTOPHANIE COSMIQUE » DE RAIMON PANIKKAR 165
3.5 UNICITE DU VERBE, UNICITE DU CHRIST 166

CONCLUSION **168**

Partie III

Le monde est christologiquement structuré
Création et évolution dans la perspective d'une christologie naturelle

Chapitre 6
La théologie naturelle et la critique de la *creatio ex nihilo* 173

INTRODUCTION 175

1. CRITIQUES CONTEMPORAINES DE LA *CREATIO EX NIHILO* 175

1.1 PRESUPPOSES BIBLIQUES 176
1.2 THEOLOGIE DU *PROCESS* ET DOCTRINE DE LA *CREATIO EX NIHILO* 177
1.3 UN NEANT PRIMORDIAL ? 179
1.4 L'AUTOLIMITATION DE DIEU CHEZ MOLTMANN 180

2. LIMITES DE LA « *CHAOS THEOLOGY* » 183

2.1 DEFENSE DE LA *CREATIO EX NIHILO* 184
2.2 TILLICH ET L'ELOGE DE LA FINITUDE 185
2.3 CREER PAR LA PAROLE : L'OPTION DU *PROCESS* 188
2.4 LE CONCORDISME DE BONTING 191

3. CREATION, COOPERATION ET SYSTEME AUTO-POÏETIQUES 193

3.1 LES PHENOMENES AUTO-POÏETIQUES 193
3.2 UNE CREATION PARTICIPATIVE 195
3.3 UN DIEU CREATEUR DE CREATIVITE 196

CONCLUSION 198

Chapitre 7
Les schèmes christologiques de la théologie de la Création 201

INTRODUCTION 203

1. CREATION ET TRINITE 204

1.1 LA DIMENSION COSMO-CHRISTIQUE DE LA THEOLOGIE FRANCISCAINE 204
1.2 LA CREATION DANS L'INTIMITE DE DIEU 205
1.3 AMOUR ET TRINITE 207
1.4 CHRISTOLOGIE ET METAPHYSIQUE 210
1.5 ZACHARY HAYES ET LA THEOLOGIE DU « VERBE » 211
1.6 UNE CREATION PERICHORETIQUE 213

2. CREATION ET PRIMAUTE DU CHRIST 216

2.1 LA CREATION COMME RELATION DIVINE CHEZ ILIA DELIO 216
2.2 LA CREATION COMME INTENTIONNALITE 217
2.3 CREER, MAIS POUR QUEL MOTIF ? 219
2.4 DIEU EST CREATEUR PAR NATURE, NON PAR ACCIDENT 220

2.5 CREATION ET ETERNITE....221
2.6 LA CREATION EST « INCARNATIONNELLE »....222

3. LE MONDE EST CHRISTOLOGIQUEMENT STRUCTURE....224

3.1 L'UNIVERS COMME AUTO-EXPRESSION DIVINE....224
3.2 L'UNIVERS EST-IL TRINITAIREMENT STRUCTURE ?....226
3.3 « CONTUITION » ET CONNAISSANCE NATURELLE DE DIEU....227
3.4 DIEU ET LE MONDE : UNE RELATION PASCALE....228

CONCLUSION....229

Chapitre 8
De la vision évolutive du monde à la téléologie....231

INTRODUCTION....233

1. COSMOS ET EVOLUTION : DONNEES SCIENTIFIQUES....234

1.1 NAISSANCE DE LA THEORIE DE L'EVOLUTION....234
1.2 THEORIE SYNTHETIQUE DE L'EVOLUTION....236
1.3 POSTERITE DE LA THEORIE SYNTHETIQUE DE L'EVOLUTION....239
1.4 APPARITION DE L'HOMME....243
1.5 LE COSMOS EN EVOLUTION....245

2. TELEOLOGIE ET EVOLUTION BIOLOGIQUE....247

2.1 L'ARGUMENT TELEOLOGIQUE....248
2.2 SYSTEMES IRREDUCTIBLEMENT COMPLEXES....252
2.3 CRITIQUE DE LA NOTION DE SYSTEME IRREDUCTIBLEMENT COMPLEXE....255

3. TELEOLOGIE ET EVOLUTION COSMOLOGIQUE....258

3.1 COÏNCIDENCES COSMIQUES....258
3.2 PRINCIPES ANTHROPIQUES....260
3.3 IMPROBABLES UNIVERS ?....262
3.4 VIE ET COMPLEXITE....266
3.5 LE GRAND LEGISLATEUR....269
3.6 DES UNIVERS MULTIPLES ?....270
3.7 LA FAILLITE DU *FINE-TUNING ARGUMENT* ET SA CONSEQUENCE THEOLOGIQUE....273
3.8 LA QUESTION DE LA FINALITE DANS LA CREATION....275

CONCLUSION....277

Chapitre 9
De la cosmogenèse à la « Christogenèse »....279

INTRODUCTION....281

1. THOMISME ET EVOLUTION....282

1.1 APOLOGETIQUE THOMISTE....282
1.2 EXISTENCE ET DEVENIR....285
1.3 CAUSES SECONDES ET « ENERGIE D'EVOLUTION »....287
1.4 L'APPETIT DE LA MATIERE....288
1.5 PARTICIPATION A L'ORDRE UNIVERSEL....290
1.6 CAUSALITE OU ACCOMPLISSEMENT ?....293

2. LA THEOLOGIE NATURELLE EVOLUTIONNISTE DE TEILHARD DE CHARDIN....295

2.1 LAMARCK ET DARWIN....296

2.2 UN DIEU DE L'EVOLUTION ? 297
2.3 LE FUTUR DE L'EVOLUTION 299
2.4 ENFERMEMENTS METAPHYSIQUES 301
2.5 CRITIQUE DE LA METAPHYSIQUE DE L'*ESSE* 302

3. DE LA METAPHYSIQUE DE L'*ESSE* A LA METAPHYSIQUE DE L'*UNIRE* 304

3.1 L'ACTE DE CREER AFFECTE DIEU 304
3.2 UNIFICATION ET TRINITE 306
3.3 AUTOSUFFISANCE DE L'AMOUR ? 307
3.4 PRIMAUTE DU DEVENIR 309
3.5 DE LA THEOGENESE A L'ONTOGENESE 310

4. L'EUCHARISTISATION DU COSMOS 312

4.1 COSMOGENESE ET CHRISTOGENESE CHEZ TEILHARD DE CHARDIN 312
4.2 L'HUMANITE D'APRES 314
4.3 *CHRISTUS EVOLUTOR* OU *CHRISTUS SELECTOR* ? 314
4.4 CROIX D'EXPIATION ET CROIX D'EVOLUTION 318
4.5 LE *CHRISTUS VIATOR* DU MONDE EN EVOLUTION 319
4.6 LE CHRIST TRANSHISTORIQUE CHEZ TEILHARD ET TILLICH 321

CONCLUSION 323

Partie IV

Métaphysique de l'accomplissement et Résurrection cosmique

Postérité et limites d'une christologie naturelle

Chapitre 10

La « promesse originelle » et la métaphysique du futur 329

INTRODUCTION 331

1. LA THEOLOGIE EVOLUTIONNISTE DE JOHN HAUGHT 331

1.1 L'IDEE DANGEREUSE DE DARWIN 333
1.2 RIEN DE NOUVEAU SOUS LE SOLEIL 336
1.3 DETERMINISME ET CONTINGENCE 338
1.4 L'IDEE DANGEREUSE DE DENNETT 339
1.5 LE DON DE DARWIN A LA THEOLOGIE 340

2. DU PECHE ORIGINEL A « LA PROMESSE DE LA NATURE » 341

2.1 LE PECHE ORIGINEL AUX DIMENSIONS DU COSMOS 342
2.2 PARADIS PERDU ? 344
2.3 LA CREATION INACHEVEE 346
2.4 LA PROMESSE ORIGINELLE 349

3. POUR UNE METAPHYSIQUE DU FUTUR 350

3.1 CAUSALITE ET « ONTOLOGIE DE MORT » 350
3.2 COHERENCES BIBLIQUES ET THEOLOGIE DU PROCESS 352
3.3 AU CŒUR DE LA THEOLOGIE DE LA CREATION : LE MOTIF DE LA KENOSE 354

CONCLUSION 356

Chapitre 11
Par-delà les impasses d'une « eschatologie naturelle » 359

INTRODUCTION 361

1. JOHN HAUGHT ET LA CONTROVERSE AVEC TILLICH 361

1.1 L'ETRE ESSENTIEL EST L'ETRE ACCOMPLI 361
1.2 CRITIQUE DE LA METAPHYSIQUE DE L'ETERNEL PRESENT 363
1.3 LA DIALECTIQUE DE L'ETRE ET DU NON-ETRE 367
1.4 JOHN HAUGHT FACE A SES DETRACTEURS 368

2. LIMITES ET APORIES D'UNE METAPHYSIQUE DU FUTUR 371

2.1 LA CREATION COMME MOTIF KENOTIQUE 372
2.2 LA DIFFICULTE DE FAIRE EXISTER DIEU DANS LE FUTUR 374
2.3 LA METAPHYSIQUE DU PRESENT EN EVOLUTION PERMANENTE 376

3. ESCHATOLOGIE DU *PROCESS* 378

3.1 ENTRE DEVENIR ET OPPORTUNISME 378
3.2 LE ROYAUME COMME REALITE ASYMPTOTIQUE 381
3.3 RESURRECTION SANS ESCHATOLOGIE 382

CONCLUSION : UNE « METAPHYSIQUE DE L'ACCOMPLISSEMENT » 384

Chapitre 12
« Creatio ex futuro » ou le futur christologique de l'humanité 387

INTRODUCTION 389

1. JOHN HAUGHT ET LA NATURE COMME PROMESSE 389

1.1 CHRISTOLOGIE DE LA CREATION 390
1.2 LE CONCEPT DE "*CREATIO EX FUTURO*" 391
1.3 LE MONDE EN EVOLUTION COMME PROMESSE 393
1.4 LE *TELOS* DU MONDE N'EST PAS LE GENRE HUMAIN 396
1.5 PARADIGME DE LA RESURRECTION CORPORELLE 398

2. ROBERT RUSSELL ET LA RESURRECTION COMME *PROLEPSIS* 399

2.1 LE PROBLEME DE L'ENTROPIE CROISSANTE DE L'UNIVERS 400
2.2 CRITIQUE DES « ESCHATOLOGIES SCIENTIFIQUES » 402
2.3 LA RESURRECTION COMME *PROLEPSIS* 405

3. LE FUTUR DE L'HUMANITE : *TECHNO SAPIENS* ET CHRISTOLOGIE 407

3.1 L'EVOLUTION TECHNOLOGIQUE COMME ETAPE DE L'EVOLUTION BIOLOGIQUE 409
3.2 GENIE GENETIQUE ET BIOTECHNOLOGIES 410
3.3 LE SOUPÇON TECHNOLOGIQUE 413
3.4 INGENIERIE GENETIQUE ET POST-HUMANITE 415
3.5 BIOTECHNOLOGIES ET POST-HUMANITE 417
3.6 IMMORTALITE CYBERNETIQUE ET POST-HUMANITE 418
3.7 HUMANITE ET POST-HUMANITE DE JESUS CHRIST 421
3.8 LE « *CHRISTUS TECHNOLOGICUS* » DE SR. ILIA DELIO 422

CONCLUSION 427

Conclusion générale 433

Annexe A
Brève présentation de la théologie du *Process* 443

Annexe B
Universalisme et particularisme dans l'évangile de Matthieu 449

Annexe C
La christophanie cosmique de Raimon Panikkar 459

Annexe D
L'arbre de vie comme promesse de la nature 473

Annexe E
***Scientific Perspectives on Divine Action*, présentation de la série** 481

Notices biographiques 491

Index des auteurs 495

Bibliographie 499

Table des matières 511