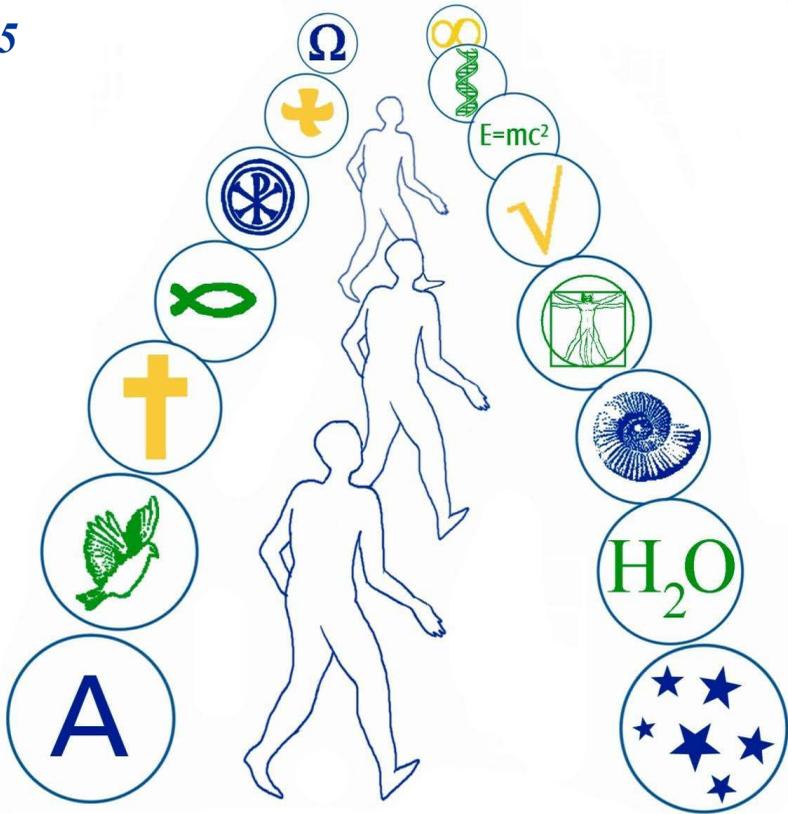


N° 25



connaître ●

*Cahiers de l'Association
Foi et Culture Scientifique*

CONNAÎTRE

REVUE SEMESTRIELLE

Éditée par l'Association Foi et Culture Scientifique

91 av. du Général Leclerc
91190 GIF sur Yvette

N°25-Janvier 2007

Rédacteur en chef : Dominique GRÉSILLON
Éditeur : Jean LEROY

Comité de rédaction

Marie-Claire GROESSENS-VAN DYCK

Marc le MAIRE

Thierry MAGNIN

Jean-Michel MALDAMÉ

Bernard MICHOLLET

Bernard SAUGIER

Remi SENTIS

Christoph THEOBALD

CE NUMERO : 8 Euros

ABONNEMENTS (voir encadré en dernière page)

ISSN: 1251-070X

CONNAÎTRE

Cahiers de l'Association Foi et Culture Scientifique
SOMMAIRE

N°25, janvier 2007

Éditorial

Sur l'Incarnation : Synthèse d'un parcours du groupe F.C.S. de Gif en 2005

Présentation du prologue de l'évangile de Jean p 5
Christoph Theobald

Sur l'Eucharistie :

Généalogie du concept de transsubstantiation p 30
Christoph Theobald

Extrait de « Dogme et critique » p 43
Édouard Le Roy

Hasard p 48
Georges Armand

Hasard ou Dessein de Dieu ?
Éléments pour comprendre ce qu'est l'Intelligent Design p 62
Jean-Michel Maldamé

Revue des livres p 87

CONFIANCE DANS L'AZUR, François-Xavier Nève

UNE FOLLE SOLITUDE,

LE FANTASME DE L'HOMME AUTO-CONSTRUIT, Olivier REY

MÉMOIRE D'UN SCIENTIFIQUE CHRÉTIEN, Paul Germain

CRÉATION ET PROVIDENCE,

BIBLE, SCIENCE ET PHILOSOPHIE, Jean-Michel Maldamé

Annnonce du colloque : « Création contre Évolution ? »

Les 24 et 25 mars 2007 à Orsay

Éditorial

Les thèmes abordés dans ce numéro de "Connaître" sont de bons exemples du dialogue exigeant entre culture scientifique et théologie, et du bien qu'en retirent chacun des partenaires. L'évolution et le hasard d'un côté, la providence et le dessein bienveillant de l'autre, sont des concepts facilement opposés. Les analyses faites par Georges Armand et par Jean-Michel Maldamé nous montrent comment ces oppositions sont infondées. Le hasard n'est pas une démission divine et encore moins une puissance maléfique mais seulement la marque d'une non-connaissance. Quant au Dieu-Père des chrétiens, il est celui qui appelle à la liberté, qui respecte les hommes aussi bien que la matière, celle-ci disposant d'une autonomie, à laquelle il ne faut sans doute pas refuser toute contingence. Dans un autre champ de réflexion, on constate parfois que l'objectivation de la démarche scientifique vient biaiser nos concepts théologiques : c'est le cas pour "l'incarnation", que nous localisons trop facilement à Bethléem. Par une lecture du Prologue de l'évangile de St. Jean, Christoph Theobald nous conduit sur le chemin du "Verbe prenant chair", à tous moments de l'itinéraire de Jésus de Nazareth, et à tous moments de la vie de ses disciples.

Ces articles viennent à point pour préparer le 4^{ème} colloque "Sciences, culture et foi" du réseau Blaise Pascal, sur le thème "Évolution contre Création ?". Le prochain numéro de "Connaître" en publiera les interventions.

En vingt-cinquième numéro, nous devons à nos lecteurs quelques mots sur "Connaître". Notre bulletin connaît une diffusion modeste en nombre mais en croissance régulière, et c'est volontiers que nous poursuivons l'aventure. Cependant les frais d'impression et d'envoi ont augmenté significativement depuis que nous avons fixé le prix de l'abonnement à 15 € en 2001. C'est pourquoi nous avons décidé d'augmenter à partir du numéro 26. Le prix annuel (deux numéros) passera à 16 €. Nous espérons que les lecteurs pourront nous suivre dans cette modification, et nous les remercions de leur fidélité.

D.G.

Sur l'Incarnation

*Synthèse d'un parcours du groupe
Foi et culture scientifique de Gif en 2005*

Ce parcours a comporté trois étapes :

- une approche exégétique basée principalement sur le Prologue de l'évangile de Jean
- un échange sur la révélation selon St Jean
- une réflexion sur la manière de dire l'Incarnation aujourd'hui

Le style oral de ce parcours a été conservé car il s'agit de rendre compte d'un échange sur un sujet qui traite de la révélation comme communication.

1- Présentation du prologue de l'Évangile de Jean¹

Christoph Theobald

Comment aborder l'Incarnation ? Remarquons d'abord que c'est un substantif formé sur le latin *incarnatio*, qui n'existe pas dans le Nouveau Testament. Si on considère par exemple le Symbole de Nicée on voit qu'il affirme (dans sa traduction latine du texte grec) « *et incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria virgine* » : *il a pris chair* par l'Esprit Saint de la vierge Marie. C'est un verbe, et donc une action ; et c'est encore plus clair en grec : *logos sarx egeneto* qu'on pourrait traduire : *Le logos est devenu chair*. On présente souvent le

¹ Voir aussi *Introduction à l'Évangile de Jean* par C. Theobald dans *Connaitre* n°20-21, 2004, p134

christianisme comme une religion de l'Incarnation. Il faut bien repérer l'opération intellectuelle qu'on fait en disant cela : on tente de saisir la totalité du mystère chrétien dans un concept, celui de l'Incarnation, alors qu'il s'agit d'un acte ou d'un processus.

Pour comprendre de quoi il s'agit, il est important de regarder l'unique texte où on trouve cette forme verbale, le *Verbe s'est fait chair*, à savoir le Prologue de l'évangile selon St Jean.

Dans un premier temps je vais commenter brièvement ce texte en vous montrant comment il est bâti : c'est un très beau texte, une œuvre d'art, et je vais vous faire découvrir que cette formule, le *Verbe s'est fait chair*, n'est pas centrale dans le texte, alors qu'il le devient dans le Symbole de Nicée- Constantinople. Il faut comprendre cela, ce sera le premier temps de l'exposé ; ensuite il faut réaliser que le Prologue de Jean est une préface qui introduit la totalité de l'évangile de Jean. Ce prologue est le dernier texte composé ; on d'ailleurs a un manuscrit du début du 2^{ème} siècle qui ne comporte pas ce Prologue. C'est un texte assez tardif qui se présente comme un « c'est à dire », une sorte de résumé de l'ensemble de l'évangile. Il faut donc s'interroger sur le lien entre le prologue et le reste du récit évangélique. Cela nous permettra de comprendre ce que signifie le terme « Incarnation ».

1. Lecture du prologue (voir le texte p 12). Certains exégètes nous disent que ce texte est un hymne. Il est rythmé et admirablement structuré. Il y a au moins deux versions, une première sans la figure de Jean (le Baptiste) puis une deuxième avec cette figure. La suite du texte, au verset 19, ajoute, « et voici quel fut le témoignage de Jean... ». Introduire la figure de Jean dans le Prologue, c'était une manière de le relier au reste de l'évangile qui commence avec la figure du Baptiste.

À partir de cette première observation, on peut facilement découper le texte en 5 unités avec un centre (voir texte joint). La partie **A** établit l'origine ; avec la partie **B** on entre dans l'histoire et on définit l'identité et le rôle de Jean comme « témoin ». Ensuite la partie **C**, du verset 9 au verset 14, présente le Verbe comme lumière du monde. La partie **D**, verset 15, revient à la figure de Jean

comme témoin et anticipe la réponse que Jean donnera aux pharisiens qui étaient venus l'interroger (verset 26). La partie **E**, versets 16 à 19, est une magnifique conclusion en style doxologique : « *de sa plénitude, tous nous avons reçu*, (mot qui revient plusieurs fois dans le texte) *et grâce sur grâce* (formule grecque étonnante pour signifier l'abondance de la grâce). *Si la loi fut donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont données par Jésus Christ. Personne n'a jamais vu Dieu* (c'est la thèse centrale de toute la première alliance : on ne peut pas voir Dieu et rester en vie ; cf. Ex 33, 23) ; *le Fils unique* (l'unique engendré, ce qui est le titre par excellence du Christ chez St Jean) *qui est dans le sein du Père nous en a fait l'exégèse* (c'est ainsi qu'il faut traduire ce passage) ». Ceci montre que le Christ est l'exégète par excellence de Dieu et de son dessein. Ceci introduit de manière splendide la suite de l'évangile qui est le dévoilement ou l'exégèse de Dieu.

a. On trouve dans la partie **C** l'affirmation « et le Verbe fut chair », mais elle n'est pas au centre. Nous voyons le Verbe au commencement (**A**), car c'est la parole créatrice qui met de l'ordre dans le chaos originel. Le Verbe est le véritable sujet de cet hymne. Le texte dit qu'il est « tourné vers Dieu » ; ce qui donne une sorte de dyade, la relation entre Dieu et la Parole, qu'on trouve dans l'Ancien Testament, par exemple dans le Livre de la sagesse. Le Dieu juif et chrétien n'écrit pas (comme dans l'islam) ; c'est un Dieu qui parle. Le langage est ce qui caractérise l'humanité, mais pour qu'il y ait parole, il faut un sujet qui dit « Je ». *Dieu parle*, et le texte va jusqu'à affirmer que « le Verbe lui-même était Dieu » : la relation verbale est elle-même divine. Dans la partie **C**, on voit au verset 9 que le Verbe était la lumière, et au verset 14 que le Verbe fut chair ; mais le dernier verset du Prologue (**E**) montre que la fonction la plus haute de la Parole devenue chair est de dévoiler le réel, c'est à dire Dieu lui-même et son dessein. *Ainsi le Verbe se trouve-t-il au début, au milieu et à la fin du texte.*

b. C'est une structure circulaire, bien connue dans la rhétorique antique ; mais elle a en même temps une orientation linéaire. C'est important de le signaler parce que la linéarité est le signe d'une histoire. *Au centre*, le verset 12 commence par le mot « Mais... » qu'on trouve aussi dans certains psaumes (cf. par exemple Ps 22, verset 20) et qui indique un retournement. Il ne suffit pas en effet que Dieu parle, encore faut-il que sa parole soit reçue et entendue. C'est là le problème

central qui donne à l'histoire son caractère dramatique. « Le Verbe était la vraie lumière qui en venant dans le monde illumine tout homme ». Tout homme est créé à l'image de Dieu : « dans ta lumière nous voyons la lumière », comme dit le psalmiste, c'est à dire nous voyons le réel à l'intérieur de la lumière de Dieu, selon ce qui se passe le deuxième jour du récit de la création. Le Verbe est déjà dans la création : « *il était dans le monde, et le monde fut par lui* » (partie, A) « *il est venu dans son propre bien et les siens ne l'ont pas reçu, accueilli. Mais à ceux qui l'ont reçu* (c'est là le retournement historique au cœur du Prologue), *à ceux qui croient en son nom il a donné le pouvoir* (il vaudrait mieux traduire : la possibilité) *de devenir enfants de Dieu* » : c'est ce qui de toute éternité est inscrit dans la création (c'est à dire que l'homme est à l'image de Celui dont il n'a pas le droit de se faire une image) mais n'a pas pu se réaliser parce que, mystérieusement, l'homme n'a pas reçu la parole qui l'engendre.

c. « *Mais à ceux qui l'ont reçu, à ceux qui croient en son nom, il a donné la possibilité de devenir enfants de Dieu, ceux-là ne sont pas nés du sang* (nous sommes tous nés du sang : c'est notre première naissance), *ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu* ». Vous entendez déjà le dialogue avec Nicodème et le célèbre malentendu : pour naître d'en haut, dois-je retourner dans le sein de ma mère ? Pour que cette naissance « de Dieu » devienne possible, il a fallu que « *le Verbe fut chair et habite parmi nous* ». C'est la première fois que vient le pronom personnel pluriel « nous »². Jusque là on était resté dans le neutre ; or, le « nous » est le sujet de la deuxième partie de l'hymne : « *et nous avons vu sa gloire, cette gloire que, Fils unique plein de grâce et de vérité, il tient du Père* ». On a changé de registre dans le vocabulaire : au début on a parlé de Dieu et du Verbe, et maintenant on parle du Père et du Fils unique. Dans cette naissance le Fils est devenu chair et parce que nous voyons en lui cette relation filiale, nous avons la possibilité de devenir enfants de Dieu. Et voici la finale « *De sa plénitude en effet tous nous avons reçu, et grâce sur grâce* (on revient ensuite à Moïse et à

² Ce nous désigne qui ? A la fois le narrateur et ceux qui lisent. Le narrateur se cache en quelque sorte dans la figure du disciple bien-aimé qui au moment de la cène met sa tête sur la poitrine de Jésus, signe d'intimité ; il se trouve aussi au pied de la croix pendant la passion.

l'Ancien Testament). *Personne n'a jamais vu Dieu* », mais nous avons vu le Fils dans la chair et c'est pourquoi nous pouvons, nous aussi, naître de Dieu.

Alors comment *voir ce Fils dans la chair* aujourd'hui ? Pour cela, il faut lire l'ensemble de l'évangile. Ce qui est déjà une réponse à ma deuxième question : quel est le lien entre le Prologue et « nous » *aujourd'hui* ?

2. Le lien entre le Prologue et le reste de l'évangile de Jean dont la « lettre » est une manifestation du « Verbe fait chair ». En traversant le texte, en le lisant, en se mettant dans la position du « nous », nous accédons effectivement à la naissance d'en haut.

Dans le schéma ci-dessous (p. 13), je propose une formule qui est une hypothèse de lecture. L'« Incarnation » désigne la totalité de l'itinéraire de Jésus de Nazareth ; autrement dit : le Verbe fait chair qui « résume » la totalité du récit évangélique est l'exégèse de Dieu. J'insiste sur ce point parce que cela change notre imaginaire. Dans la tradition latine on identifie l'Incarnation avec Noël et je pense que la plupart d'entre nous le font. On se représente les choses de la manière suivante : au point de départ il y a l'Incarnation et à la fin la croix et la résurrection. Noël est la fête de l'Incarnation ; c'est juste mais pas tout à fait parce que, si on regarde le Prologue de Jean qui nous parle du devenir chair du Verbe, on comprend que c'est la totalité du chemin du début jusqu'à la fin qui est visée par là. C'est d'ailleurs merveilleux car cela nous permet de comprendre que le Verbe fait chair est la totalité de la personne de Jésus qui n'est autre que la totalité de son itinéraire du début jusqu'à la fin.

Et cela est encore insuffisant parce que Jésus n'est pas sans « nous ». On pourrait dire que la venue dans la chair du Verbe n'aurait servi à rien s'il n'y avait pas des gens qui, « comme lui », naissent de Dieu. La totalité du processus d'« incarnation » ne sera achevée que lorsque l'humanité tout entière sera née de Dieu. Voilà ce que dit le prologue. Parce que la dramatique de l'histoire continue et tant qu'il y a des gens qui ne l'ont pas encore reçu, tant qu'il y aura des lecteurs de l'évangile selon St Jean, l'« incarnation » ne sera pas achevée. Dans la deuxième finale au chapitre 21, St Jean nous dit : « Jésus a fait encore bien d'autres choses. Si on les écrivait une à une le monde entier ne pourrait contenir les livres

qu'on écrirait » (Jn 21, 25). Ainsi l'Incarnation du Verbe qu'est l'évangile de Jean est en quelque sorte ouverte à la totalité des livres du monde, car tout converge vers une seule chose, la naissance d'en haut de tout être humain. Voilà le lien qu'il faut établir entre le prologue et le reste de l'évangile : l'exégèse de Dieu que nous propose le Fils unique.

Si l'on regarde le schéma d'une manière un peu plus précise, il faut voir l'itinéraire de Jésus à partir de l'« ellipse » qui relie la figure de Jésus *et ce qu'il devient en et pour ceux et celles qui croisent son chemin* : tous ceux et toutes celles qui, en lisant l'évangile, sont appelés à naître d'en haut, « de Dieu », comme Lui est né de Dieu. L'évangile de Jean introduit, *de notre côté*, la figure du disciple bien-aimé. La relation du Père et du Verbe, qui est définie dans le premier verset, est représentée en haut du schéma.

Pour bien illustrer toute la richesse de ce texte, j'ai ajouté un tableau (p. 14) qui récapitule les signes dans l'évangile de Jean. Le « signe » - ce qui se touche et se voit - est charnel. A travers les signes on accède, dans la chair, à la naissance d'en haut. Il y a 6 plus 1 signes. La force de l'évangile de Jean est de ne pas nous confronter directement avec le religieux mais avec des situations élémentaires de la vie : les noces où on manque de vin, puis l'officier royal et son fils malade, c'est la génération. Avec le paralytique, il s'agit de marcher ; les pains multipliés relatent la nécessité de se nourrir. Ensuite c'est l'aveugle qui obtient la vue. Enfin c'est un mort qui revient à la vie, ce qui interroge sur la mort au cœur de la vie. Tout cela est magnifiquement mené jusqu'au chapitre 11. Après, il y a une sorte d'hésitation des exégètes sur le septième signe, il y a trois possibilités : Jésus lavant les pieds à ses disciples, la figure de l'Agneau de Dieu - celui qui est transpercé - et le tombeau vide - l'absence de signe -. Probablement faut-il relier ces trois épisodes pour comprendre le septième signe.

Que signifie la « chair » selon St Jean, voire le statut charnel de la parole humaine ? Il faut préciser cela un peu plus pour comprendre le lien entre le prologue et le reste du texte. La parole humaine est traversée par un malentendu inévitable, c'est précisément cela la « chair ». On me parle et j'entends mal, je ne comprends pas, je ne reçois pas ce qu'on me propose. Au fond, les sept signes sont une manière de traverser jusqu'au bout, dans les situations élémentaires de notre

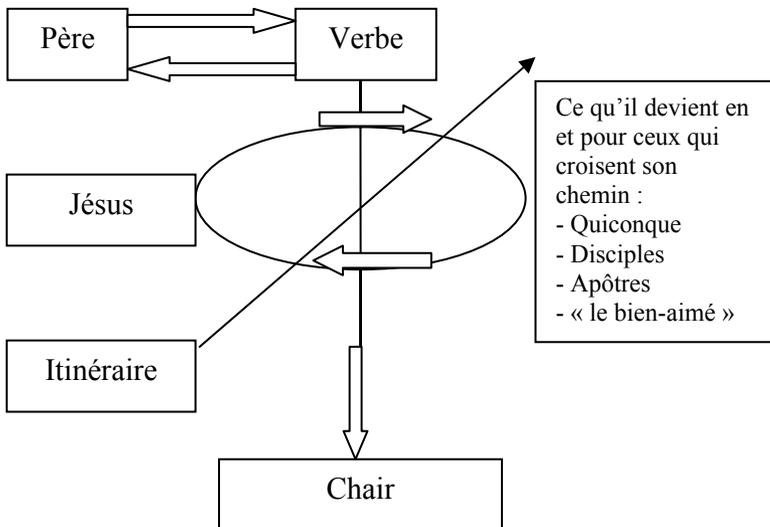
humanité, la posture fondamentale du malentendu. Le « Verbe fait chair » est précisément ce qui permet de vaincre les malentendus et donc d'entendre. Le malentendu est ambivalent, il peut conduire vers un « s'entendre », « l'entendement », mais il peut conduire aussi à la violence. La figure des « juifs » dans l'évangile selon St Jean est la figure de la violence, figure du malentendu qui n'aboutit pas à un « entendre » et « s'entendre mutuellement » mais au refus d'accueillir et de recevoir la Parole et aboutit finalement à la violence. C'est pour cela que le « Verbe fait chair » doit passer par la mort en s'exposant à la violence pour la vaincre, et c'est pour cela que le deuxième titre johannique du Christ est celui de l'Agneau de Dieu. Il est le « l'unique engendré », le Fils unique du Père et l'Agneau exposé devant nous, le non-violent par excellence qui s'expose à nos malentendus.

Pour terminer je résume :

- le Prologue est la préface de l'évangile
- l'ensemble de l'évangile est l'exégèse du dessein de Dieu, et le dessein de Dieu est de traverser tous les malentendus qui caractérisent la chair, pour que chacun entende ultimement celui qui l'appelle par son nom et fait de lui un être unique, un enfant de Dieu. On voit que c'est le prologue qui résume toute cette opération à travers un hymne, mais après avoir lu le prologue il faut lire la totalité de l'évangile pour comprendre le caractère dramatique de cette histoire.
- l'expression « le christianisme religion de l'Incarnation » devient ambiguë si l'on oublie que le terme « Incarnation » désigne un *récit*, une histoire charnelle dont le cœur est l'itinéraire même de Jésus de Nazareth, en tant qu'exégèse du dessein de Dieu.

PROLOGUE DE L'ÉVANGILE DE JEAN

- A** 1 Au commencement était le Verbe
Et le Verbe était tourné vers Dieu
Et le Verbe était Dieu
2 Il était au commencement tourné vers Dieu
3 Tout fut par lui
Et rien de ce qui fut , ne fut sans lui
4 En lui était la vie
Et la vie était la lumière des hommes,
5 Et la lumière brille dans les ténèbres
Et les ténèbres ne l'ont point comprise
- B** 6 Il y eut un homme, envoyé de Dieu ; son nom était Jean
7 Il vint en témoin pour rendre témoignage à la lumière,
afin que tous croient en lui.
8 Il n'était pas la lumière mais il devait rendre témoignage à la lumière
- C** 9 Le Verbe était la vraie lumière qui, en venant dans le monde,
illumine tout homme
10 Il était dans le monde et le monde fut par lui et le monde ne l'a pas
reconnu.
11 Il est venu dans son propre bien et les siens ne l'ont pas accueilli
12 *Mais* à ceux qui l'ont reçu, à ceux qui croient en son nom,
il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu.
13 Ceux-là ne sont pas nés du sang ni d'un vouloir de chair, mais de Dieu.
14 Et le Verbe fut chair et il a habité parmi nous et nous avons vu sa gloire,
cette gloire que, Fils unique plein de grâce et de vérité, il tient du Père.
- D** 15 Jean lui rend témoignage et proclame : « Voici celui dont j'ai dit :
après moi vient un homme qui m'a devancé, parce que, avant moi, il
était ».
- E** 16 De sa plénitude en effet, tous, nous avons reçu , et grâce sur grâce.
17 Si la Loi fut donnée à Moïse, la grâce et la vérité sont venues par
Jésus-Christ.
18 Personne n'a jamais vu Dieu ; le Fils unique, qui est
dans le sein du Père nous l'a dévoilé (nous en a fait l'exégèse).



L'incarnation désigne la totalité de l'itinéraire de Jésus de Nazareth

Les signes dans l'Évangile de Jean et la sacramentalité de la vie

1- Jn 2, 1-12 *Les noces de Cana* : situation profane où l'on vient à manquer de l'essentiel, à savoir du vin

2- Jn 4, 43-54 *L'officier royal et son fils malade qui vit* ; après le mariage dans le premier signe, Jean évoque ici la génération ; verset 48 : « si vous ne voyez signes et prodiges, vous ne croirez donc jamais »

3- Jn 5 1-18 *Le paralytique qui marche* ; il s'agit de marcher avant de voir

4- Jn 6 *Tous furent rassasiés*

Verset 15 : « sachant qu'on allait venir l'enlever pour le faire roi, il se retira »

5- Jn 9 *L'aveugle voit*

Verset 38 : « Je crois, Seigneur » et il se prosterna devant lui

6- Jn 11 *Un mort revient à la vie* : que signifie la mort au cœur de la vie ?

7 - *Jésus - lavant les pieds de ses disciples* (Jn 2, 13)

- *L'Agneau de Dieu* (Jn 19, 34-37)

- *le tombeau vide* (Jn 20, 8sv)

19, 35 : « Celui qui a vu a rendu témoignage, et son témoignage est véridique.... Afin que vous aussi vous croyiez »

2- Échange sur la révélation selon St Jean

Cet exposé de Christoph Theobald nous fait comprendre l'importance des malentendus et la nécessité de les traverser pour accéder à la véritable révélation de Dieu.

« L'incarnation n'aurait servi à rien si elle n'était pas reçue ». Le dialogue qui suit est une amorce de cette réception du message.³

Nous présentons ici une synthèse de l'échange qui a suivi l'exposé.

La chair et les malentendus

Question : Le malentendu dont tu parles n'est pas simplement référé aux signes, c'est aussi le malentendu de Nicodème, de la Samaritaine ...

Christoph Theobald : Bien sûr. C'est ce qu'on appelle une technique littéraire qui apparaît dès le verset 19 du chapitre 2 : « Détruisez ce temple, et en trois jours je le relèverai. Alors les juifs lui dirent : il a fallu 46 ans pour construire ce temple et toi tu le relèverais en trois jours ? » Voilà un exemple type de malentendu, mais le texte explique : « mais lui parlait du temple de son corps ; (il y a là un lien entre chair et corps) aussi lorsque Jésus se releva d'entre les morts ses disciples se souvinrent qu'il avait parlé ainsi et ils crurent à l'Écriture ainsi qu'à la parole qu'il avait dite ». Par cette glose, le rédacteur anticipe la fin de son livre. Il y a bien d'autres malentendus, par exemple : « Comment un homme peut-il naître, étant vieux ? Peut-il une seconde fois entrer dans le sein de sa mère et naître ? » ; et aussi dans le dialogue de Jésus avec la Samaritaine. Jean veut nous montrer qu'il y a deux langages, celui de la terre et celui du ciel (cf. Jn 3, 12). La chair est traversée par le malentendu, ce qui veut dire que nous avons du mal à entendre dans nos relations et dans la chair quelque chose qui nous vient d'en haut et qui nous fait renaître.

Q. : Au sujet de la notion de chair et la non transparence dans leur rapport avec l'incarnation. Tu dis que, dans le texte de Jean, le terme chair désigne la non

³ A partir du concile Vatican II, on voit l'importance pour l'annonce du mystère de Dieu de passer d'une attitude d'enseignement à une attitude de communication. Voir *Enjeux culturels et théologiques de l'encyclique "Fides et ratio"* dans *Connaître* n°12, 2000

transparence mais en même temps c'est ce qui nous protège et définit notre singularité, c'est le côté positif. L'incarnation c'est donc prendre le risque de la non transparence et en même temps pour le Christ c'est la possibilité d'avoir une relation re-créatrice vis-à-vis de beaucoup de personnes rencontrées. Je voudrais des précisions sur ce sujet.

C.T. : Au sujet de la chair il faut relire le verset 13 du Prologue. La pointe du verset c'est l'opposition entre « ne sont pas nés de » et « mais de ». C'est à dire que tout en se sachant fils ou fille de tel père et de telle mère, on se découvre enfant de Dieu et finalement uniquement redevable de cette origine-là. C'est là où apparaît pour la première fois le terme chair ; ensuite ce caractère charnel est déployé en sang, puis vouloir de chair et vouloir d'homme. Car la chair, encore une fois, ce n'est pas uniquement le corps, c'est déjà des sentiments et un vouloir, et aussi une manière de parler.

Ensuite, la non transparence, c'est une donnée anthropologique très fondamentale. C'est-à-dire que dans nos relations avec les autres êtres humains nous avons accès à *l'extérieur* d'autrui par le biais de son visage et nos sens, mais l'extérieur des êtres humains cache l'intérieur tout en y donnant un certain accès. Nous ne cessons de lire les réactions d'autrui sur son visage en tentant ainsi d'accéder à son intériorité. Mais il faut que l'autre donne accès à son intériorité par la parole qui est le moyen de sortir de l'ambivalence, de l'ambiguïté. Mais la parole peut aussi dissimuler la vérité intérieure de celui qui parle, c'est le mensonge. La non transparence est une réalité tout à fait fondamentale, on peut la traduire par exemple en notion de dualité corps et âme ou par d'autres jeux de langage. Depuis Freud la psychanalyse nous a fait comprendre aussi que personne n'a immédiatement accès à son intériorité. Je ne peux donner accès à mon intériorité que dans la mesure où j'y ai accès moi-même. C'est le problème de la conscience : pour l'entendre parler, pour y avoir accès, il faut faire tout un cheminement. Voilà ce que recouvre l'idée de non transparence, ce n'est pas négatif ou positif, c'est une donnée anthropologique que le Bible appelle chair et qui fait que la communication est une tâche qui n'est jamais achevée. Il faut sans arrêt retraverser les malentendus qui peuvent verser vers la violence (c'est la figure des « juifs » chez Jean), mais le malentendu peut aussi se résoudre comme entente.

Alors le Verbe fait chair, ça signifie en effet, qu'il prend le risque de la non transparence. Il entre dans la communication humaine et prend le risque d'être sacrifié au malentendu, c'est la situation de la passion. En effet, il traverse l'opacité par l'obéissance, c'est le terme qu'utilise l'épître aux Hébreux. L'épître dit : « Tout fils qu'il était, il a appris par ses souffrances l'obéissance, et, conduit jusqu'à son propre accomplissement, il devint pour tous ceux qui lui obéissent cause de salut éternel » (He 5, 8). Reprenant le psaume 110, le texte dit que le Christ prend jusqu'au bout le risque de la non transparence ; l'obéissance c'est exactement cela. Pour nous c'est difficile parce que théologiquement nous restons proches du monophysisme - sorte de mélange entre la nature humaine et la nature divine - ; c'est à dire que nous comprenons le Christ comme un petit dieu qui se promène sur terre. Nous sommes toujours étonnés de son humanité. L'épître aux Hébreux conduit la non transparence jusqu'au bout. St Jean le fait à sa manière quand il montre comment, dans la communication avec autrui, Jésus prend le risque de la non transparence dont il sort par l'obéissance, à savoir l'écoute de Dieu.

Q. : Il me semble que Jésus lui-même en parlant de manière elliptique provoque les malentendus et souvent les apôtres eux-mêmes ne comprennent pas, ce qui provoque leur demande d'explication. Pourquoi parles-tu en paraboles, disent-ils ? Jésus répond : c'est pour qu'ils ne comprennent pas, mais à vous il a été donné de recevoir la lumière, et il ouvre alors une perspective de compréhension. Je pense que cette attitude est une manière de respecter la liberté des auditeurs : celui qui cherche à comprendre pose la question et reçoit une réponse. Celui qui ne veut rien risquer s'en va sans rien comprendre. Quand Jésus dit publiquement : « Celui qui ne mange pas ma chair et ne boit pas mon sang n'aura pas la vie », beaucoup de disciples sont choqués et s'en vont. Les apôtres restent et Pierre dit au nom de tous : « A qui irons nous ? Tu as les paroles de la vie », c'est une adhésion dans la foi avec l'intuition que les paroles de Jésus ne doivent pas être prises au premier degré. Lors de la cène un coin du voile est levé : la chair et le sang du Christ ne sont pas ceux de l'homme de Nazareth, mais cela ne fait que déplacer le malentendu sans le résoudre vraiment et il me semble que 2000 ans plus tard l'interprétation donnée à ces paroles pose encore beaucoup de questions.

C.T. : L'explication ne fait pas sortir de la non-transparence. Il faut préciser la notion de « malentendu » car il en existe plusieurs sortes et ils renaissent continuellement. Si on considère les sept signes dont j'ai parlé, on voit qu'à chaque fois un nouveau « malentendu » est généré.

Il y a un « malentendu » qui est structurel, si je puis dire : *que veut dire naître ?* C'est une interrogation très fondamentale. On la trouve au coeur du Prologue qui introduit une distinction, voire une séparation : « Ceux-là ne sont pas nés du sang ni d'un vouloir de chair, ni d'un vouloir d'homme, mais de Dieu ». Le texte attire ici notre attention sur une non transparence structurelle dans notre existence humaine. On peut le dire négativement, naître c'est entrer dans une non transparence complète, parce que personne n'a choisi de naître ; c'est l'énigme fondamentale de toute existence qui est là : on se retrouve dans le monde comme déjà né. Au cœur de cette non transparence fondamentale l'être humain peut découvrir que la « vie » n'est pas uniquement la suite des générations. La singularité de chaque être cache un mystère et c'est au cœur de ce mystère que s'ouvre la possibilité de *naître de Dieu*. Cette expérience renvoie à la question de Nicodème : « Pour naître d'en-haut, dois-je retourner dans le sein de ma mère ? » Bien évidemment, ce n'est pas la question.

La non transparence fondamentale est une manière négative de parler ; on retrouve ici une analogie avec ce qu'en physique on appelle le *réel voilé*, c'est à dire l'impossibilité radicale de connaître les fondements ultimes du réel. Alors on peut simplement ajouter que le malentendu entre les gens peut produire la violence, et on voit comment le Nazaréen la subit. Mais le malentendu peut aussi être dépassé : on arrive à s'entendre, c'est cela le *Verbe*. Pour cela, il ne faut pas chercher une situation où l'on aboutit à un accord total et parfaitement clair, mais plutôt une situation où une non transparence mutuelle est acceptée, ce qui reste toujours fragile. Etre né de Dieu, nous permet d'accepter cette fragilité. Le signe est le reflet de cette non transparence fondamentale ; si celle-ci n'existait pas, on n'aurait pas besoin de signe.

La communauté des croyants qui partage l'eucharistie est-elle aussi l'incarnation du Verbe dans l'histoire ?

Q. : Peut-on dire que l'incarnation comme histoire se continue puisque nous sommes le corps de Christ, l'Église est le corps du Christ et Jésus-Christ est la tête ?

C.T. : Oui mais cela est plutôt le langage paulinien. Le langage de l'Incarnation continue risque de devenir ambigu ; il y a un « élément » dont je n'ai pas du tout parlé ; c'est l'Esprit Saint. A partir du chapitre 13, il y a l'intervention de l'Esprit Saint. C'est lui qui nous fait naître d'en haut, et c'est pour cela que le Christ doit disparaître, mais il reste le livre, l'évangile selon saint Jean. Le livre, nous le traversons avec l'Esprit Saint pour accéder à ce que nous dit le Prologue. Le concept d'Incarnation continue reste abstrait parce qu'il risque de cacher ce processus de lecture.

La question de l'Eucharistie dans l'évangile selon saint Jean est très intéressante ; c'est le quatrième signe, celui du pain. Mais Jean ne nous donne pas de récit d'institution. A la place de l'institution, il raconte le lavement des pieds, qui produit une distance critique par rapport au rite ; et si l'on transforme le lavement des pieds en rite, on n'est pas dans la ligne du 4^{ème} évangile. A la place du rite de la Cène, Jean situe ce qu'il signifie, à savoir l'amour mutuel : « Ce que je vous ai fait, faites-le les uns pour les autres ». La réciprocité nous fait sortir du schème hiérarchique – ciel/terre - qui est présent jusqu'au chapitre 12. Au chapitre 13, on passe à la relation mutuelle, celle qui doit déterminer notre quotidien.

On retrouve la question du rite au chapitre 4, dans le dialogue de Jésus avec la Samaritaine. La chair est abordée d'abord sous l'angle du travail : puiser de l'eau ou non. Ensuite vient la question des « six maris », et finalement le problème de la religion : *où faut-il adorer ?* Jésus répond que le lieu n'a pas d'importance mais qu'il faut « adorer en esprit et en vérité ». Mais ici surgit un nouveau malentendu au sujet du messie attendu qui doit enseigner toute chose ; Jésus lui répond : « Je le suis, moi qui te parle ». *Je le suis*, c'est le nom de Dieu depuis Moïse, et *moi qui te parle*, c'est le Verbe ; nous retrouvons ici implicitement le Prologue. Ce n'est pas Jésus tout seul qui est le messie ou le Verbe fait chair, c'est *Lui en parlant à cette femme étrangère*. A ce moment-là, la Samaritaine comprend... et elle part pour

témoigner de ce qu'elle a compris. Il y a donc là une critique, non pas de tout rite, mais de la religion sous son aspect spatial : le temple sera détruit et Jésus en bâtera un autre qui est immatériel et non spatial : le temple de la rencontre vraie et significative. Je ne pense pas que cette mutation entraîne la disparition du rite, mais Jean arrive après les autres évangiles. S'il les a connus, il ne les contredit pas mais nuance leur propos en prenant des distances...

Le Verbe et la création

Q. : En relisant le Prologue, je me demande si le Christ qui s'est incarné est aussi le créateur.

C.T. : En réalité le texte ne parle pas du Christ mais du Verbe. Dans St Jean, le seul endroit où le Christ est identifié à Dieu est la confession de Thomas : « Mon Seigneur et mon Dieu » Cela se produit à la fin de l'Évangile. L'enjeu de ce texte est de nous faire suivre progressivement le chemin vers la foi. Le Prologue est un résumé de la totalité du chemin.

Q. : Ce que provoque ma méditation est que le Verbe, deuxième personne de la Sainte Trinité, s'est fait homme. Dans le discours habituel de l'Église et de la plupart des communautés chrétiennes que je fréquente, on met l'accent sur le Fils qui s'est incarné et dans le Credo on déclare que c'est le Père qui est créateur, mais on ne dit pas que le Fils et l'Esprit sont créateurs.

C.T. : Mais comment comprends-tu la mention de l'*Esprit* dans le *Credo* : « qui est créateur de la vie » ? Il faut bien regarder ce texte du Credo qui est un petit chef d'œuvre. Il établit une certaine linéarité en alignant trois « articles » et en répétant trois fois « nous croyons ». Quand on regarde le contenu des trois articles on découvre les liens intérieurs entre les articles. Il y a une lecture qui articule l'ensemble, et où on voit bien apparaître la Trinité. Aussi le Credo dit-il du *Christ* : « En lui tout a été créé » ; on ne peut pas faire de lien plus fort entre le Créateur et le Christ. Dans le symbole de Nicée-Constantinople qui est la référence dogmatique pour toutes les confessions chrétiennes le lien entre les trois personnes et la création est fortement affirmé.

Comment la nature trinitaire de Dieu apparaît-elle dans le texte de Jean ?

Q : Avant d'émettre une parole nous la pensons, alors peut-on dire que la parole de Dieu désigne en fait sa pensée intime, c'est-à-dire le dialogue interne à la Trinité ?

C.T. : Oui, c'est très bien mais il faut le préciser un peu. C'est la thèse de saint Augustin qui aborde la question de cette manière-là. On l'appelle aussi « théorie psychologique » de la Trinité. C'est une théorie assez élémentaire parce qu'on ne distingue pas entre parole et langage comme on le ferait aujourd'hui avec la linguistique. On distingue simplement la parole qui sort de la bouche de quelqu'un, mais qui suppose déjà une anticipation, ce qu'Augustin appelle le verbe mental, une sorte d'idée. C'est exactement ce que vous dites : il y a l'*expression* de celui qui s'exprime, *il y a celui* qui s'exprime et il y le *souffle* qui fait le lien entre les deux ; il est impossible de parler sans respirer. C'est une manière chez Augustin et ses successeurs de penser le mystère de la Trinité en faisant jouer l'analogie entre Dieu et l'être humain créé à son image. Puisque l'homme est en quelque sorte trinitaire puisqu'il est à la fois sujet, expression et respiration, on peut dire la même chose de Dieu. Voilà en très bref la conception augustinienne de la Trinité.

Dans le grand traité « *De trinite* » de S. Augustin, la première partie expose une sorte d'aporie : il est impossible à l'homme de penser correctement ce qu'est la personne comme unité et trinité. Cette partie se termine comme souvent chez St Augustin par une sorte de cri d'incompréhension et, dans la prière, il dialogue avec Dieu et lui dit « Je ne te comprends pas, bien qu'il y ait les écritures ». Il découvre alors, dans une deuxième partie, qu'il faut regarder l'homme pour découvrir Dieu. Il fait exactement la même opération que le Prologue de Jean : c'est à partir de l'humanité qu'on peut accéder à la divinité. Augustin énumère toute une série de « triades » comme « mémoire », « intelligence » et « volonté », le rapport au temps... Aussi pense-t-il l'homme comme un être parlant : c'est la parole qui le caractérise en dernière instance ; c'est son mystère. C'est le même mystère qui traverse le Prologue de Jean et son Évangile : il s'agit de se parler et de s'entendre ou de ne pas s'entendre (malentendu). C'est cette « réalité-là » que le prologue affirme de Dieu. On remonte ainsi de la création au Créateur : la Trinité s'exprime à travers les « traces » (*vestigia*) laissées par elle dans la création. La volonté est du côté de la paternité, l'intelligence du côté du Fils et la mémoire du côté de l'Esprit.

Ce sont des tentatives pour tenter d'approcher le mystère de la Trinité à partir de l'homme de manière inductive.

Augustin s'appuie sur le prologue et le début de la Genèse ; dans ce dernier texte, il y a un curieux passage du singulier au pluriel : « Dieu dit : faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance ». Ce pluriel a étonné les talmudistes juifs, comme si Dieu dans son for intérieur était en conciliabule avec lui-même. Ensuite : « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il les créa, mâle et femelle il les créa » Là Dieu est au singulier et c'est l'homme qui est au pluriel. Ce texte, illustré par l'icône de Roublev, est une clef pour nous dire un mystère étonnant : en Dieu lui-même il y a relation, depuis toute éternité. On pourrait presque traduire le début du Prologue de Jean en écrivant : « Au commencement était la relation ».

Si on prend maintenant une perspective moderne en partant du langage on est devant un paradoxe extraordinaire car le langage nous précède, mais il n'y a pas de langage s'il n'y a pas déjà des êtres parlants. Il faut un locuteur et un autre qui écoute ; d'emblée on est au niveau de la relation. Cette expérience se trouve chez les anciens Hébreux, mais aussi chez les Grecs. L'écriture d'une chose ne procède pas de la même manière que l'expérience. Ce qui est premier c'est la globalité de notre expérience : nous partons du fait que nous existons déjà, que nous sommes des êtres humains, que nous vivons à l'intérieur d'un cosmos et qu'en réfléchissant à cela nous disons que nous sommes des êtres parlants. A partir de cette expérience nous remontons vers notre expérience de Dieu et c'est à partir de cette expérience de Dieu que nous exposons et écrivons notre expérience humaine.

Sur les mystiques et la non-transparence

Q. : Comment les mystiques ont-ils résolu le problème, car ils semblent avoir accédé à quelque chose de Dieu qui échappe au commun des gens.

C.T. : Quand on regarde la petite Thérèse ou St Jean de la Croix, on voit qu'ils ont connu la nuit mystique, qui est une expérience terrible de non transparence.

Il faut aussi considérer qu'il y a plusieurs sortes de « mystiques ». Il y en a des lumineuses et d'autres plus nocturnes. La mystique c'est avant tout une expérience de présence de Dieu que tout chrétien fait, à un degré ou un autre, il y a une communication qui est non verbale. C'est l'autre pôle que nous avons un peu

négligé ce soir. Il n'y a pas de parole sans silence ; la parole suppose au moins deux êtres ; mais elle suppose aussi la non parole, le silence. L'expérience mystique qui est une expérience de prière est ultimement une expérience de silence ; mais, redisons-le, le silence n'existe pas sans parole.

Q. : La non parole étant l'écoute. On parle aussi d'indicible pour désigner une communication au-delà des mots.

C.T. : Oui, mais non pas l'écoute d'un Dieu qui parle, mais l'écoute d'un Dieu qui a déjà tout dit, c'est la thèse de St Jean de la Croix. Dieu a tout dit en son Fils et alors la contemplation mystique, c'est de regarder cette parole, donc de lire par exemple l'Évangile de Jean, mais de le lire tellement qu'on le connaisse presque par cœur, et qu'on puisse alors regarder la création comme parole divine. Mais cette expérience ne nous fait pas sortir de la non transparence de la chair ; cela serait une démarche de désincarnation qui n'existe pas dans la mystique chrétienne.

Q. : Mais cela existe dans d'autres traditions.

C.T. : Oui mais on passe alors à un autre problème qui est celui du rapport entre la tradition chrétienne et d'autres traditions. Peut-on traduire cela dans une sorte de fond commun qu'on appellerait mystique, ou bien y a-t-il une altérité radicale ? C'est une autre question.

Q. : Il y a la tradition Zen qui permet de comprendre tout sans parole, c'est une présence de la totalité. Il me semble que cela rejoint l'expérience artistique dans laquelle il y a celui qui crée et aussi celui qui regarde. Il nous est arrivé d'avoir une émotion forte en face d'un tableau ou une musique et d'éprouver un sentiment de communion forte avec l'auteur. Il y a une analogie avec l'expérience mystique et cela peut arriver aussi quelquefois dans le travail scientifique.

C'est Thomas d'Aquin qui, je crois, a dit qu'il existe deux sortes de mystiques, ceux qui ont éprouvé la félicité de la relation avec Dieu et qui trouvent que cela suffit, et ceux qui ayant fait cette expérience essayent de la communiquer aux autres hommes. Et il ajoutait que cela est la tâche des prêcheurs comme ceux de son ordre. Le Christ dit à la fin : « il est avantageux pour vous que je parte ».

Dans le prologue on trouve « il est venu parmi les siens et ils ne l'ont pas reconnu. » est-ce une situation préalable à l'incarnation ou est-ce qu'on aurait pu

reconnaître le verbe à partir des relations entre les hommes ou quelque chose comme ça ?

C.T. : A partir du verset 9 du Prologue, il y a différents « temps » qui militent pour ton interprétation : « le Verbe était la vraie lumière qui en venant dans le monde illumine *tout* homme » En référence à la Genèse, on peut dire que tout homme étant créé à l'image et à la ressemblance de Dieu est déjà illuminé par le Verbe, du simple fait qu'il est homme. C'est l'affirmation de base qui est très proche de l'épître aux Romains, même si celle-ci exprime les choses d'une autre manière. C'est une idée centrale, dans la tradition juive et autrement dans la tradition chrétienne, que l'homme est un mystère au même titre que Dieu : il suffit de regarder l'homme dans ses composants élémentaires, c'est-à-dire dans sa communication avec lui-même, l'autre et avec l'univers. Dès que deux hommes sont en communication, le Verbe y est déjà.

Mais vient ensuite une deuxième « temps » : « il était dans le monde et le monde fut par lui (déjà dit au verset 3) mais le monde ne l'a pas reconnu. » Dans toute communication le Verbe est présent, mais souvent son aspect le plus mystérieux n'est pas reconnu comme tel parce que l'homme qui est fait d'intériorité et d'extériorité vit la plupart du temps à la surface de son existence. Mais au verset 11 on affirme : « Il est venu (c'est déjà l'affirmation du verbe fait chair) dans son propre bien et les siens ne l'ont pas reconnu » : c'est la tradition juive, à savoir ceux qui ont écrit la Genèse... et le livre de la Sagesse et interprété l'homme comme on ne peut le faire mieux ; ils ne l'ont pas pour autant reconnu en Jésus de Nazareth. **Mais** à ceux qui l'ont reçu, à ceux qui croient en son nom, il a donné la possibilité de devenir enfants de Dieu ».

« Ceux-là sont nés de Dieu ». C'est là l'enjeu, voire le coeur de la mystique chrétienne.

3- Dire l'Incarnation aujourd'hui

C.T. : Il y a une première conversion à vivre : dans nos mentalités le concept d'Incarnation est lié au commencement de l'itinéraire de Jésus, alors que dans l'évangile de Jean la perspective est différente : l'Incarnation désigne

l'ensemble de l'itinéraire de Jésus, du début jusqu'à la fin ; « Le Verbe est devenu chair » .

Une deuxième chose sort de la lecture de ce texte : dès qu'il est question de verbe et de parole, il est question de communication. On pourrait presque dire « Au commencement était la communication, la relation ». C'est précisément ce que le récit de Jean nous raconte.

L'ensemble de l'évangile de Jean raconte comment Celui qui est né de Dieu rend possible à ceux qui croient en Lui de naître de Dieu. C'est le centre du texte et aussi le sens de l'ensemble du processus. Jean relit l'itinéraire de Jésus sous cet angle-là : comment le Nazaréen rend possible que l'homme puisse naître de Dieu parce que lui-même, le Verbe fait chair, est né de Dieu.

Voilà la manière dont les exégètes actuels lisent ce texte. On pourrait même dire, dans l'esprit de Jean, que le texte lui-même est Verbe fait chair ; car en lisant le texte on peut naître de Dieu.

Cela laisse ouvertes un certain nombre de questions difficiles. Ce texte a été écrit dans le contexte d'une culture hellénistique, il remonte sans doute au début du 2^{ème} siècle. Il représente donc une tentative de dire l'essentiel de la culture biblique dans la culture hellénistique. Dans une perspective stoïcienne on pouvait concevoir un univers traversé par la sagesse, le logos, le Verbe. Les Grecs pousseraient davantage la structure de l'univers vers la raison - avec la définition de l'homme comme *zoon logicon* , animal raisonnable au centre de l'univers -, tandis que les Juifs comprennent le Logos plutôt comme parole. En tous cas dans cette culture hellénistique, le Prologue est une manière de dire que l'itinéraire de Jésus de Nazareth est l'expression ultime du sens de l'univers.

Comment dire cela aujourd'hui où on n'est plus dans une vision stoïcienne du monde, voilà la question que nous lègue ce texte. Teilhard l'a dit à sa manière, il faut chercher d'autres manières de le dire.

La non transparence et le péché originel⁴

*Q.*⁵ : La non- transparence est-elle un obscurcissement dû au péché originel ?

P. : Il me semble que Christoph a dit qu'on pourrait comprendre le péché originel comme cette non transparence radicale, mais malheureusement il a souvent été compris autrement sur le mode d'une malédiction.

R. : On peut essayer de repenser le péché originel dans le cadre de nos connaissances actuelles sur l'origine de l'homme. C'est un être singulier dans la création parce que, compte tenu de son évolution sur le plan biologique, il acquiert des propriétés nouvelles inconnues chez les animaux qui l'on précédé. Il y a bien sûr la parole mais il y a aussi ce qu'on peut appeler la réflexion qui constitue une certaine transcendance par rapport à la matière. Le problème de l'homme n'est-il pas qu'il a acquis des propriétés qu'on peut appeler divines ou spirituelles mais qu'il n'a pas réussi à se désengluer de la matière dont il est issu. Pour moi, le péché originel n'est pas une chute, une faute mais un état, une sorte de « défaut d'origine » dont l'homme n'arrive pas à se débarrasser s'il ne progresse pas dans la spiritualité, la relation vers Dieu et à l'amour. Car la sortie est à travers l'amour.

F. : Pour moi ce qui est intéressant dans l'évangile de Jean en général, c'est le statut de la chair qui est ambivalent mais est le lieu même de la vie. On a beaucoup de mal à se défaire de ce dualisme des deux substances : d'un côté la matière et d'un autre côté l'esprit, et le salut consiste à aller de la matière vers l'esprit et à se débarrasser de kilos en trop pour monter au ciel. Mais l'évangile de Jean nous dit autre chose : il nous invite à faire attention à la chair car c'est le lieu où se manifeste la vie et son mouvement. La chair peut être bloquée dans une représentation fermée et c'est le péché. Mais je suis très prudent envers tout ce qui ferait une identification de la chair et du péché.

J.P. : Le Christ en prenant chair a rompu cette identification.

⁴ Sur l'histoire de ce dogme et la manière de la comprendre aujourd'hui, on peut consulter *Le péché originel, Heurs et malheurs d'un dogme*, publié sous la direction de Christophe Boureux et Christoph Theobald, Bayard 2005. Cet ouvrage réunit les contributions de 10 théologiens.

⁵ Ce qui suit est un échange entre plusieurs personnes, chacune étant identifiée par une initiale.

B. : Je vois cela différemment, le péché originel c'est cet état de complicité entre les hommes pour faire comme si on n'était pas sorti de l'animalité et baser les relations uniquement sur des rapports de force avec élimination des plus faibles, bien que dès une haute antiquité les hommes aient reconnu les différences entre eux et les autres animaux.

R. : C'est plutôt l'inverse, c'est dans la mesure où l'homme se sent sorti de l'animalité qu'il cherche à avoir le pouvoir, alors que les animaux ne le cherchent pas en dehors de ce dont ils ont besoin pour leur subsistance. L'homme tient au pouvoir pour le pouvoir. C'est le problème de domestiquer le seuil de la pensée que l'on a traversé.

G. : Je souhaiterais quelque chose de plus positif, en ce sens je reviens à la Genèse qui affirme : « Dieu créa l'homme à son image, homme et femme il les créa ». Donc, intrinsèquement, en tout être humain il y a l'image de Dieu. Le péché la faute, c'est dévaloriser cette image que nous portons en nous. En regardant cette faiblesse humaine, cette non transparence de cette façon on la présente de façon plus positive que de dire que nous sommes marqués par un péché d'origine que nous n'avons pas commis personnellement.

Par ailleurs je souhaiterais qu'on clarifie la différence de signification du mot chair pour St Jean et St Paul. Il y a aussi dans le credo l'affirmation de la « résurrection de la chair » dont nous avons déjà parlé.

M. : C'est sur le terme « connaissance du bien et du mal » que je m'interroge. Il me semble que l'interdiction donnée par Dieu n'est pas un acte d'autorité arbitraire mais plutôt une sorte de conseil donné à l'homme pour le prévenir des dangers que comporte l'acquisition de cette connaissance. Dieu agit là comme une bonne mère de famille. La connaissance du bien et du mal obtenue par soi-même en dehors de Dieu conduit souvent à la mort plutôt qu'à la vie. Dans cette perspective je vois l'Incarnation comme l'annonce de la lumière de Dieu.

C.T. : Quand on regarde la Bible, on y voit une pluralité de manières d'aborder les choses. Il y a déjà deux récits de la création. Avec la culture hellénistique, on a poursuivi l'unification, on n'a plus supporté le pluriel et le concept péché originel, dont le père est Augustin, est un exemple parfait de cette sorte d'unification d'un donné extrêmement pluriel avec beaucoup d'images de métaphores pour aborder le

mystère de l'être humain. On a ressaisi cela dans un concept qui nous est arrivé par le catéchisme etc. Maintenant nous avons le problème de nous débrouiller avec ce concept qui se trouve confronté avec les données scientifiques modernes. Tout notre combat depuis plusieurs années est de repasser par toute l'histoire plurielle de l'humanité, des philosophies, des images, des métaphores, des mythes etc. C'est un premier problème d'intelligence...

Si je reviens à ce que Georges (G.) a dit, il est parti de la fin du premier récit qui ne connaît pas le péché originel ; c'est une sorte d'hymne qui retrace en sept jours les débuts d'un univers sans problème vu selon le regard sympathique de Dieu avec l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Cela est un point de départ parmi d'autres. Dans le chapitre 2 de la Genèse, c'est infiniment plus dramatique. Si on veut adopter un point de vue positif il faut quand même se demander ce que veut dire pour les Juifs être créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Cela veut dire : nous sommes créés à l'image et à la ressemblance de Celui dont nous n'avons pas le droit de nous faire une image (cf. Dt 4, 15-20), et le péché c'est l'idolâtrie qui commence quand je me fais une image de mon vis-à-vis, mais malheureusement, je ne peux pas *ne pas* le faire ! Le péché commence lorsque je n'accepte pas mon état d'être de chair non transparent comme mon semblable. Dès que je me fais une image de lui, je risque de me transformer, non pas en animal mais en bête ; c'est la bestialité. Ce ne sont pas les animaux qui sont notre problème, mais c'est l'homme qui peut devenir pire que les « animaux » en se faisant une image d'autrui. La première faute c'est la jalousie, la comparaison qui engendre la violence. Mais à l'arrière plan de ces maux on trouve notre propension à mal prendre la mort, au lieu d'accepter notre condition d'être de chair, de considérer l'autre comme un mystère.

Ici se présente une manière de comprendre l'Incarnation : le salut ne peut pas venir en me sortant de la condition charnelle mais il vient par la conversion de notre condition charnelle. On prend la chair autrement, on ne peut le faire en la quittant, mais en se laissant transformer au cœur même de la chair. C'est une manière de poursuivre l'itinéraire proposé par Georges.

En partant du deuxième récit on prend les choses autrement, et c'est Maryvonne (M.) qui est plutôt partie dans cette direction. On est dans une autre symbolique : il

y a deux arbres, un jardin... et la confusion provient de la volonté de l'un de prendre ce qui est possédé par l'autre (comme deux enfants se disputent le même jouet alors qu'il y en a beaucoup d'autres). C'est une histoire qui raconte le même mystère mais d'une manière tout à fait différente.

St Augustin a proposé dès lors le concept de « péché originel » pour unifier l'histoire de l'humanité en en distinguant plusieurs phases : la phase paradisiaque qu'il prend à la lettre (avant la chute), la chute et l'étape qui suit la chute ; ensuite vient l'Incarnation ; un jour viendra la fin des temps. Le péché originel, c'est pour lui la chute d'Adam et d'Eve, en interprétant à la lettre l'épître aux Romains : « Par la faute d'un seul le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort ». Pour la mentalité occidentale actuelle il y a là quelque chose d'insupportable, comment la faute d'un seul peut-elle entraîner la punition d'une descendance immense ?

Les récits de la Genèse sont une occasion de méditer la condition humaine dans sa fragilité fondamentale. Nous sommes des êtres de chair et nous avons du mal à l'accepter.

Sur l'Eucharistie : Généalogie du concept de transsubstantiation

Christoph Theobald

Pour parler de l'Eucharistie, on a utilisé la terminologie conceptuelle de transsubstantiation qui nous est devenue incompréhensible dans la culture scientifique moderne. Pour éclairer cette question je vais d'abord vous parler de l'histoire de l'Eucharistie. Nous verrons comment on est arrivé à ce point de conceptualisation.

1. Dans le **Nouveau Testament** il y a une diversité de traditions. Nous connaissons la tradition antiochienne par les Actes des apôtres. C'est à Antioche qu'on a appelé *chrétiens* les disciples désignés avant par l'expression *les gens de la Voie*. C'est la première communauté importante après celle de Jérusalem. Dans cette communauté très multiforme s'est formé une tradition dont nous trouvons la toute première trace chez St Paul dans la 1^{ère} lettre aux Corinthiens, et que nous retrouvons aussi chez Luc. Paul a passé au moins 18 mois dans cette communauté, sans doute de 50 à 52. En apôtre itinérant il a donc « exporté » autour de la Méditerranée la pratique de l'Eucharistie qui est celle de la communauté d'Antioche.

Cette pratique se déroule pendant un repas communautaire ; d'où sa désignation : le repas du Seigneur. Il y a deux concepts qui apparaissent en même temps : *le jour du Seigneur* pendant lequel on célèbre *le repas du Seigneur*. L'apparition du repas du Seigneur provoque un déplacement du calendrier car les chrétiens adoptent rapidement le 1^{er} jour de la semaine, ce que nous appelons le dimanche, c'est à dire le 3^{ème} jour après le vendredi. Le premier jour se réfère symboliquement à la Résurrection. Dans la 1^{ère} aux Corinthiens, on trouve la première trace de ce qu'on appelle le récit d'institution de ce repas. Paul fait des

reproches à cette communauté parce qu'ils célèbrent le repas du Seigneur, mais il se réunissent avant pour manger, chacun faisant comme il l'entend sans s'occuper des autres. Il y a un manque de cohérence entre le repas (les agapes) et la célébration qui se déroule à l'intérieur de ce repas.

C'est une *première tradition*, reliée aux multiples repas de Jésus au cours desquels se passent des choses importantes. C'est l'expérience de son hospitalité ouverte : il se laisse toucher par la pécheresse, partage avec des publicains, etc., pratique critiquée par les pharisiens. Elle n'est pas limitative parce qu'on n'invite pas seulement ses amis mais entre dans une hospitalité qui transgresse la frontière du pur et de l'impur, frontière essentielle dans le judaïsme. On voit, dans l'Épître aux Galates, que Pierre prend peur lors de la venue à Antioche d'émissaires de la communauté de Jérusalem réunie autour de Jacques (le frère du Seigneur). Ceux-ci reprochent aux Galates de manger avec des incirconcis et Pierre cesse alors de participer à ces repas. Alors Paul lui reproche de se comporter comme un païen, c'est à dire de ne pas faire ce qu'il dit : comment peut-il alors exiger des païens qu'ils se comportent comme des Juifs.

La commémoration du dernier repas du Seigneur par les chrétiens se déroulait donc au cours d'une pratique hospitalière très ouverte. C'est un repas de Pâques anticipé qui s'est déroulé à la veille de sa mort, comme le dit Paul, et il ajoute : « je vous transmets ce que j'ai reçu moi-même ». Dans le Nouveau Testament il y a déjà plusieurs interprétations de ce dernier repas du Seigneur¹, et plusieurs pratiques de la commémoration de ce repas. A l'arrière-plan on trouve aussi la commémoration juive de la libération de l'esclavage en Égypte. Dans la tradition juive, ce repas était plutôt familial que culturel au sens actuel de ce mot. Au cours du repas, qui devait réunir suffisamment de personnes pour manger un agneau, le plus jeune fils demandait au père : « Raconte nous ce qui s'est passé au moment de l'Exode ». Jésus reprend cette tradition pascale, mais il ne faut pas identifier la dernière scène avec le repas pascal car on dit bien : « une fois qu'il avait mangé et bu, que le repas était fini, alors il prit du pain etc. » Il y a de toute façon un lien entre la dernière scène et un repas plus ou moins ritualisé. Viennent alors les

¹ Cette terminologie est propre à Paul et à Luc

paroles d'institution qui sont tout à fait fondamentales : “ Ceci est mon corps donné pour vous. Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang versé pour vous ” (Lc 22, 19sv). C'est évidemment autour de ces deux phrases (et leurs variantes) que s'est organisée toute la théologie eucharistique. Nous n'entrons pas davantage dans l'extrême complexité de ces données néo-testamentaires.

2. Quelles sont ensuite **les mutations qui se sont produites dans les années 90-110**. Nous avons déjà vu que la grande séparation avec le judaïsme était l'année 70 avec la destruction de Jérusalem et du Temple. C'est au cours de cette 3^{ème} génération après le Christ que les séparations commencent à se produire. Le judaïsme se reconstituera progressivement comme talmudique tandis que le christianisme trouvera, autour de la Méditerranée, sa forme comme « religion », avec des croyances, des rites, des manières de vivre et des figures de responsables. C'est à ce moment là que les rites principaux vont prendre une certaine consistance ; il y a le rite baptismal et bien sûr le rite dominical, ce que nous appelons l'eucharistie, le repas du Seigneur. Nous en avons un magnifique témoignage dans un texte de Justin dans sa grande Apologie qui a été écrite entre 148 et 154 et qui est la toute première trace de cette deuxième phase.

“ Quant à nous, après avoir lavé celui qui croit et s'est adjoint à nous², nous le conduisons au lieu où sont rassemblés ceux que nous appelons nos frères ; nous faisons des prières communes pour nous, pour l'illuminé³, pour tous les autres en quelque lieu qu'ils soient pour obtenir, avec la connaissance de la vérité, la grâce de pratiquer la vertu et de garder les commandements et de mériter ainsi le salut éternel. Quand les prières sont terminées nous nous donnons le baiser de paix. Ensuite on apporte à celui qui préside l'assemblée des frères du pain et une coupe d'eau et de vin trempé. Il les prend et glorifie le Père par le nom du Fils et du Saint Esprit. Puis il fait une longue eucharistie⁴ pour tous les biens que nous avons reçus de lui. Quand il a terminé les prières et l'eucharistie, tout le peuple pousse l'exclamation : Amen, mot hébreu qui signifie : ainsi soit-il. Lorsque celui

² C'est le rite du baptême

³ Le baptisé

⁴ Terme grec qui signifie remerciement, action de grâce.

qui préside a fait l'eucharistie et que tout le peuple a répondu, ceux que nous appelons diacres distribuent à tous les assistants le pain, le vin et l'eau consacrés et ils en portent aux absents. Nous appelons cet aliment eucharistie et personne ne peut y prendre part s'il ne croit à la vérité de notre doctrine, s'il n'a reçu le bain pour la rémission des péchés et la régénération et s'il ne vit selon les préceptes du Christ, car nous ne prenons pas cet aliment comme un pain commun et une boisson commune ⁵. De même que par la vertu du Verbe de Dieu Jésus-Christ notre sauveur a pris chair et sang pour notre salut, ainsi l'aliment consacré par la prière, formé des paroles du Christ, cet aliment qui doit nourrir par assimilation notre chair et notre sang, est la chair et le sang de Jésus incarné, telle est notre doctrine. ”

Le texte nous dit que ce pain et ce vin doivent nourrir notre chair et notre sang. On conserve ici l'idée de nourriture.

“ Les apôtres dans leurs mémoriaux qu'on appelle évangiles nous rapportent que Jésus leur fit ces recommandations⁶. Il prit du pain et ayant rendu grâces il leur dit : faites ceci en mémoire de moi, ceci est mon corps. Il prit de même le calice et ayant rendu grâces il leur dit ceci est mon sang⁷ et il le leur donna à eux seuls. Après cela nous continuons à rappeler le souvenir de ces choses. Ceux qui ont du bien viennent en aide à ceux qui ont besoin et nous nous prêtons mutuellement assistance. Dans toutes nos offrandes nous bénissons le Seigneur créateur de l'univers par son Fils et par l'Esprit. Le jour qu'on appelle le jour du soleil, tous, qu'ils habitent les villes ou les campagnes, se réunissent dans un même lieu. On lit les mémoriaux des apôtres et les écrits des prophètes, tant que le temps le permet. La lecture finie, celui qui préside prend la parole⁸ pour avertir,

⁵ On voit bien qu'il n'y a pas encore de théologie très formalisée mais il faut bien séparer le pain et le vin consacrés des nourritures communes

⁶ On est en 150 et on a déjà les évangiles

⁷ C'est la version de Luc

⁸ On voit que les notions de prêtre ou d'évêque n'existent pas encore. On a vu le mot diacre, mais il ne faut pas l'entendre au sens moderne, il s'agit du serviteur qui exécute la partie matérielle du service.

exhorter à imiter ces beaux enseignements. Ensuite nous nous levons et nous prions ensemble à haute voix, puis, comme nous l'avons déjà dit, lorsque la prière est terminée on apporte du pain avec du vin et de l'eau. Celui qui préside fait monter au ciel les prières et les actions de grâce autant qu'il a de forces et tout le peuple répond par l'acclamation : Amen. Puis a lieu la distribution et le partage des aliments⁹ consacrés à chacun. Ceux qui sont dans l'abondance et qui veulent donner, le font librement. Ce qui est recueilli est remis entre les mains du président et il assiste les orphelins, les veuves, les malades, les indigents, les prisonniers et hôtes étrangers. En un mot il secourt tous ceux qui sont dans le besoin ”

Voilà cette très belle trace où on découvre une communauté encore minoritaire qui existe surtout dans les villes mais aussi dans les campagnes. Elle se réunit le jour du soleil¹⁰, c'est à dire le jour de la résurrection. On lit les textes dans un certain ordre, les prophètes (l'Ancien testament) et ensuite les mémoriaux des apôtres. Puis vient ce que nous appelons la prière eucharistique. On peut noter l'insistance extrême sur le partage.

Ceci est la deuxième phase de l'histoire du christianisme qui devient progressivement une religion autour de la Méditerranée. Cette opération est achevée au 4^{ème} siècle avec le tournant constantinien.

3. Mais nous avons entendu qu'on garde le pain et le vin et on l'apporte aux absents. C'est la première trace de ce qu'on appelle la **réserve eucharistique**. Il faut aussi qu'on ait un lieu pour la garder. Il y a pour la première fois une distance entre la célébration elle-même qui est le lieu où on se réunit pour se nourrir par la parole, le pain et le vin, d'un côté, et le pain qu'on sort de la célébration pour le porter à ceux qui ne peuvent pas venir. A partir du 4^{ème} siècle on va construire des basiliques ; on y garde cette réserve. Cela enclenche différentes pratiques qu'on a appelé para-eucharistiques, notamment la pratique de se mettre en présence de cette réserve qui devient alors le signe de la fidélité de Dieu. Dieu est toujours là,

⁹ C'est de nouveau le terme aliment qui est employé : il s'agit vraiment de nourriture

¹⁰ C'est aussi une fête dans l'empire romain à l'époque

sa « présence » est une nourriture qui est toujours offerte. La pratique d'adoration silencieuse est née de cela.

4. A partir de la fin du 11^{ème} siècle un tournant tout à fait décisif va se produire qui nous conduira vers le concept de trans-substantiation. Une mutation dans la pratique eucharistique va faire naître une question : au fond ce pain qu'est-ce que c'est ? La question se greffe sur la mutation d'une pratique pénitentielle ; c'est une question très vaste que nous ne pouvons pas traiter complètement ce soir. Augustin appelait la pénitence la deuxième planche du salut. On prenait tellement au sérieux le baptême qu'il ne fallait surtout pas le répéter et la pénitence était la deuxième chance. Elle était surtout pour les *lapsi*, c'est à dire ceux qui avaient renié la foi pendant les persécutions et qu'on voulait réintégrer après. Au Moyen-âge, il y a un sentiment de culpabilité (dont Jean Delumeau a fait l'histoire). Dès lors l'Église codifiera l'accès à l'eucharistie ; il faut faire pénitence une fois l'an, se laisser réconcilier pour faire ses pâques. Il y a ainsi une raréfaction de la pratique eucharistique qui n'existait pas de cette manière au premier millénaire. On va séparer assistance à l'eucharistie et communion ; ce qu'on a connu en Occident jusqu'au 20^{ème} siècle. Il y a un vide qui se produit qu'on va le remplir par les bénédictions avec la monstrance, les vêpres et progressivement tout un culte eucharistique et l'idée d'une communion par les yeux. Cela se manifeste à partir du 13^{ème} siècle par les processions de la fête Dieu où on montre le corps du Christ à la ville. Certains d'entre nous ont encore connu cela.

Il faut également tenir compte d'une deuxième mutation beaucoup plus ancienne. Il s'agit de la sacralisation de l'eucharistie. Dans ce mouvement vers le sacré, celui qui préside va devenir le personnage principal, celui qu'on appelle prêtre. On n'entend plus en Occident, derrière le terme prêtre la signification littérale *presbyteros*, l'ancien. A partir du 4^{ème} siècle le christianisme va devenir culte officiel de l'empire et les théologiens vont intégrer tout ce qu'il y a dans le Lévitique concernant l'organisation du culte du Temple : la table va devenir autel, ce qui n'est pas la même chose. Dans la symbolique du repas communautaire, il y a une table ; dans un culte officiel qui se déroule dans un temple, il y a un autel et un sacrificateur, un prêtre. On reprend toute la hiérarchie sacerdotale qui se trouve dans le Lévitique. On peut le faire d'autant plus facilement que le judaïsme n'a

plus cette hiérarchie sacerdotale car, depuis l'an 70, il est devenu judaïsme rabbinique, sans temple. Le christianisme va reprendre toute cette symbolique sacerdotale et va la greffer sur la présidence. Cela commence à partir des 4^{ème} – 5^{ème} siècles avec beaucoup de force et se conjugue avec la mutation des pratiques que j'ai évoquée auparavant.

Cluny joue ici là un rôle central. En effet, l'homme est radicalement pécheur, et cela correspond à la reprise du thème du péché originel et du baptême comme remède au péché originel. Il faut alors, même après la mort, offrir des sacrifices pour le péché. A Cluny, on va commencer à ordonner des moines-prêtres afin d'offrir des sacrifices pour les âmes du purgatoire, et on institue la fête des morts. C'est la deuxième mutation, et vous voyez bien que l'idée initiale d'une nourriture absolument unique, le corps du Christ, va tendre à disparaître de la conscience chrétienne, même si on garde pour parler de l'eucharistie des termes comme le « viatique » qui font référence à l'idée d'un itinéraire au cours duquel on est nourri.

5. On arrive alors à la dernière étape, au 13^{ème} siècle, avec le 4^{ème} concile du Latran en 1215. La constitution de la chrétienté est terminée en Occident ; on va alors inventer des règles juridiques. On définit par exemple les conditions dans lesquelles on peut *recevoir dignement* l'eucharistie, les règles du mariage etc. On aura alors une théologie de l'eucharistie, qui est à la fois une théologie du prêtre, une théologie du sacrifice et une théologie de l'identité même de ce pain et de ce vin. C'est là que va naître la notion de « trans-substantiation ». On va tenter de comprendre ce qu'on appelle traditionnellement *la présence réelle* de la chair et du sang du Christ dans ce pain et ce vin, destinés non pas à être sauvegardés mais destinés à nous nourrir, comme il était dit dans le texte de Justin.

C'est St Thomas qui a forgé cette notion un peu curieuse de « trans-substantiation ». Cette notion suppose la table des catégories d'Aristote, c'est à dire la distinction faite par Aristote entre la substance et les accidents. Commençons d'abord par les accidents, ce qui est plus simple. Les 9 catégories sont toutes des accidents, c'est à dire des manières de décrire les choses à partir de catégories très générales de quantité, de qualité, de solidité, de position etc. La substance est ce qui est radicalement invisible, c'est le *support* d'une chose ou

d'un être. Pour définir la substance du pain, c'est à dire ce à quoi sert le pain, on dit que c'est de l'ordre de la nourriture et que le vin ou l'eau nous désaltèrent. Voilà ce que signifie la substance, on peut ensuite décrire la qualité, la quantité, le goût, tout ce qui relève des sens est de l'ordre de l'accident. La notion de trans-substantiation est un néologisme forgé par les théologiens de l'époque pour dire que ce pain là n'est plus comme le pain ordinaire que nous mangeons habituellement. Il a le goût du pain, tous les accidents du pain mais sa substance est transformée. On ne considère plus ce pain comme une nourriture habituelle pour le corps, mais comme le corps du Christ. Le terme trans-substantiation ne signifie rien d'autre. Dans les textes officiels, on dit que le terme trans-substantiation est la tentative de dire dans un langage disponible au 13^{ème} siècle ce qu'on appelle *présence réelle*, le caractère absolument unique de cette nourriture.

Un texte qui nous lie comme catholique est celui du concile de Trente, dans le Décret sur la très sainte eucharistie. Il y a d'abord un long préambule qui définit l'objectif du texte : c'est de combattre les hérésies qui obscurcissent la doctrine de la foi, en particulier celle des Réformateurs. Cependant Luther croyait fermement à la présence réelle, mais il a refusé la doctrine scolastique de la trans-substantiation. Le chapitre 1 du décret affirme la présence réelle en disant “ *Notre Seigneur Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, est présent vraiment, réellement et substantiellement sous l'apparence de ces réalités sensibles* ” Le texte continue en disant qu'il n'y a pas de contradiction entre la présence du Christ auprès du Père, selon un mode que nous ne pouvons pas imaginer, et sa présence auprès de nous sous le mode sacramentel “ *dans un mode d'existence que nos mots peuvent à peine exprimer* ¹¹ *mais que notre intelligence, éclairée par la foi, peut cependant reconnaître et que nous devons croire fermement comme une chose possible à Dieu* ”. La question de la trans-substantiation est traitée dans le chapitre 4. “ parce que le Christ notre rédempteur a dit que ce qu'il offrait sous l'espèce ¹² du pain était vraiment son corps, on a toujours eu dans l'Église cette conviction que déclare à

¹¹ Ceci est remarquable et St Thomas l'avait déjà dit : on peut toujours essayer de conceptualiser mais il ne faut jamais oublier les limites du langage, ce qu'Édouard Le Roy va reprendre sous une autre forme.

¹² C'est encore un mot du vocabulaire médiéval pour dire que le pain et le vin sont alors regardés sous leurs aspects sensibles

nouveau le saint concile : par la consécration du pain et du vin s'opère le changement de toute la substance du pain en la substance du corps du Christ notre Seigneur et de toute la substance du vin en la substance de son sang. Ce changement l'Église catholique l'a justement et exactement appelé transsubstantiation". Cette déclaration reconnaît ce terme comme un néologisme créé pour dire quelque chose que les mots disponibles ne peuvent pas dire. Pour revenir à Justin, il s'agit de dire la différence entre la nourriture habituelle et cette nourriture qui joue pour nous un rôle nouveau lié à la consécration, donc à la parole de l'institution.

Je voulais vous faire comprendre par cette traversée historique comment la question de l'identité du pain eucharistique s'est posée à partir du moment où il n'a plus été lié directement à la célébration. Lorsque ce pain a été isolé, on a tenté de définir son identité à partir du langage scientifique de l'époque tout en transgressant ce langage par l'invention d'un mot nouveau. Je pense que nous sommes toujours liés par l'opération intellectuelle qui est faite ici. Je reprends la thèse d'Édouard Le Roy. Nous sommes liés par l'opération qui est faite ici, c'est à dire nous avons l'obligation de rendre intelligible pour la foi ce que nous croyons et que nous célébrons. Évidemment le terme trans-substantiation ne peut plus du tout nous servir aujourd'hui puisque le mot substance a totalement changé de signification dans le langage contemporain ; à la limite, il dit le contraire de ce qu'il disait au Moyen-Age. Il faut inventer d'autres termes mais aucun ne s'impose de manière incontournable.

Pour terminer je dirai qu'il faut faire aujourd'hui une démarche inverse. Il faut faire comprendre en quoi ce repas unique, le repas eucharistique, intégré à l'intérieur d'une hospitalité, est une nourriture absolument unique. Cette unicité consiste à comprendre que la **totalité** de l'existence du Christ qu'il appelle son corps, il la résume dans cette phrase " ceci est mon corps, ceci est mon sang " ; **la totalité de son existence devient ou redevient nourriture, manne, pain quotidien pour le croyant.** C'est pourquoi on ne peut pas isoler cette nourriture de la lecture des mémoriaux, car ceux-ci nous rendent sensibles à la totalité de l'itinéraire de Jésus de Nazareth. Cette totalité n'est pas seulement une chose qu'on

entend, mais une parole qui nous transforme, nous nourrit. Effectivement, **il est présent « substantiellement » comme nourriture.**

Discussion :

Q : Pourquoi Luther a-t-il refusé le mot transsubstantiation ?

C.T. : Précisément parce que connaissant ce langage scholastique il le savait incompréhensible par le plus grand nombre dès son époque. En outre, il s'était opposé à cette pratique d'isoler la célébration de la parole¹³. Son idée de la présence réelle se traduisait par la formule : " Le corps du Christ est sous le pain " ; il est présent uniquement pour celui qui croit, et au moment même de la consommation. En théologie catholique on ne peut pas dire cela, c'est la totalité de la célébration qui est la présence du Christ. Dans le débat œcuménique actuel, les luthériens auraient tendance à accorder davantage d'importance à la présence réelle et à ne pas la subjectiver totalement. Les luthériens n'ont pas la réserve eucharistique. Pour nous, elle est importante car elle signifie que la communauté est plus large que les présents, elle inclut les malades et ceux qui sont absents pour diverses raisons.

Q. : Et les orthodoxes ?

C.T. : Ils n'ont pas le vocabulaire thomiste mais ils ont une croyance très forte en la présence réelle. Ils n'ont pas l'idée de l'adoration du St Sacrement mais ils ont la réserve eucharistique. Ce sont peut-être eux qui sont les plus proches de la pratique ancienne, même si, à cause du byzantinisme et de la religion d'état, ils ont développé énormément l'aspect sacerdotal dans la liturgie, avec l'iconostase qui sépare le peuple des célébrants.

Les anglicans croient aussi en la présence réelle dans la ligne de la foi de l'Église d'avant la séparation.

Q. : Jésus dit aux disciples qu'il ne boira plus avec eux du fruit de la vigne jusqu'à son retour. J'aimerais avoir des éclaircissements sur les rapports entre l'eucharistie et la résurrection.

C.T. : Je n'ai pas développé complètement la théologie néo-testamentaire de l'eucharistie. L'eucharistie est célébrée le jour du Seigneur qui commémore la

¹³ On le suivrait volontiers aujourd'hui sur ce point

résurrection, il y a donc un lien essentiel entre les deux. On retrouve cela dans la tradition lucanienne, avec par exemple l'apparition aux disciples d'Emmaüs, qui se termine par la « fraction du pain » comme signe de reconnaissance. Il y a là encore une nouvelle terminologie ; ici c'est le geste qu'on retient. Vous voyez cette créativité extraordinaire à propos de l'eucharistie. Le pain rompu rappelle davantage la souffrance, la crucifixion. Ensuite le Christ disparaît et les deux disciples reviennent à Jérusalem et les apôtres leur disent qu'il est apparu à Pierre. Il y a donc un lien intime entre le repas et la résurrection. La formule *jusqu'à ce qu'il vienne* est tout à fait fondamentale de ce point de vue. On la trouve aussi chez Paul et chez Luc. Comment comprendre cette formule *jusqu'à ce qu'il vienne* ? Traditionnellement on l'a comprise comme une référence à la fin des temps. Le schéma temporel est alors le suivant : la résurrection, les apparitions aux siens, avec l'ascension il disparaît ; mais il y a la célébration eucharistique jusqu'à ce qu'il vienne et que nous l'ayons rejoint dans le royaume. C'est une manière de comprendre le texte. Il y a aujourd'hui une autre interprétation qui serait : l'apparition du ressuscité se reproduit chaque fois que nous célébrons l'eucharistie. C'est une autre manière de dire sa présence réelle : il vient comme nourriture et après que nous ayons mangé et bu, dans la méditation silencieuse, le corps du Christ c'est l'assemblée qui est là. Donc il est venu. *Jusqu'à ce qu'il vienne* c'est un événement qui se reproduit chaque fois qu'une communauté se réunit pour célébrer le repas du Seigneur. Je pense que c'est une bonne interprétation pour comprendre le sens de l'eucharistie. Alors l'invocation de l'Esprit saint, l'épiclesse, est très importante car c'est une manière de l'Église de se dessaisir à nouveau de ce 'corps'. Par la voix du président, l'Église se constitue comme corps du Christ, mais elle ne le fait pas de son pouvoir propre mais seulement comme mémorial des propres paroles du Seigneur. L'Esprit Saint est invoqué pour que ce qui a été vrai devienne à nouveau vrai *ici et maintenant*.

Q : L'eau du baptême est considérée comme un symbole, peut-on de même considérer le pain consacré comme un symbole ?

C.T. : Tout dépend de ce que tu mets derrière le mot symbole.

Q. : C'est le signe visible d'une réalité invisible, mais ce n'est pas le support matériel de cette réalité invisible.

C.T. : Je dirai qu'il y a une différence entre la fonction de l'eau dans le sacrement du baptême et la fonction du pain et du vin dans l'eucharistie. Comment décrire la différence entre ces deux fonctions ? Dans le cas du baptême c'est une fonction symbolique, l'eau n'est que de l'eau, n'importe laquelle, peu importe. Il faut qu'il y ait cette eau - c'est le geste élémentaire du lavage, du bain, dit St Augustin - et il faut qu'une parole soit prononcée par quelqu'un : Je te baptise au nom du Père du Fils et du Saint Esprit. La fonction de l'eau est de signifier une transformation qui ne se fait pas dans l'eau, mais une transformation qui se produit en celui qui est baptisé. Dans l'eucharistie, le pain et le vin sont dits « symbole réel ». C'est à dire que la signification du pain et du vin n'est pas en dehors d'eux mais qu'elle est *dans* le pain et le vin. Ils ne signifient pas un corps qui leur serait extérieur, mais ils deviennent vraiment *ce* corps qui est nourriture pour nous.

Q : Y a-t-il un équivalent moderne à la notion de transsubstantiation ?

C.T. : En fait non. Il n'y a pas de passage simple et il faut reconnaître que ce concept est inutilisable aujourd'hui.

Q. : La notion de sacrifice était très présente dans le langage liturgique avant le concile et il l'est encore maintenant (le saint sacrifice de la messe). D'où vient l'importance qui lui a été donnée dans les célébrations eucharistiques. Quelle peut-être sa place aujourd'hui ? Car il est souvent perçu comme un vrai scandale, pourquoi Dieu aurait-il besoin de sacrifices ?

C.T. : C'est une idée force dans le judaïsme sacerdotal. C'est aussi une idée archaïque qu'on trouve dans beaucoup de religions. Le judaïsme lui-même a « évangélisé » (Isaïe) cette notion, c'est à dire de ne plus penser en terme de sacrifice l'objet qui va se substituer à moi, qu'il s'agisse de sacrifice sanglant ou non. Mais le prophète Osée dit : “ Tu ne veux pas de sacrifice ni d'holocauste, tu m'as donné un corps, c'est moi qui viens ”. On se met en jeu *soi-même*. Cela est l'attitude de Jésus de Nazareth qui a mis toute son existence en jeu pour tous les humains : mon corps et mon sang pour vous. Après, au moment où le christianisme devient religion de l'empire, il va reprendre toute la symbolique du Livre du Lévitique, (la construction du Temple avec des sacrifices) et il va transposer cette symbolique sur l'eucharistie et on va parler du saint sacrifice de la messe. A ce moment là va apparaître une ambiguïté parce qu'on pousse l'eucharistie vers le

sacrificiel, et il y a une partie de la tradition occidentale qui va le faire. Mais on peut aussi comprendre le « sacrifice » au sens évangélique du terme ; c'est à dire se mettre en jeu soi-même. Les parents savent bien ce que signifie se sacrifier pour leurs enfants.

Extrait de « Dogme et critique »¹

Édouard Le Roy

PRÉSENCE EUCHARISTIQUE.²

Ici encore le dogme en tant que dogme nous dit simplement: “ la réalité est telle en soi que vous devez avoir en face de l'hostie consacrée la même attitude que vous auriez devant Jésus devenu visible. ” Ou si vous préférez: “ cette attitude - caractérisée analogiquement par le mot présence - est la seule qui convienne dans le cas actuel à la nature de la réalité en cause ³. ” Quant à cette réalité elle-même, le dogme comme tel ne nous en définit pas les déterminations intrinsèques, il ne nous en donne pas une idée propre et distincte, il se contente de nous la révéler à titre de fait par ce qu'elle exige de nous. Chercher ensuite une représentation théorique de cette présence, tâcher de découvrir ce qu'elle doit être en soi pour entraîner légitimement en nous un

¹ **Cet ouvrage a été publié en 1907 au cœur de la « crise du modernisme ». Édouard Le Roy a succédé à Bergson pour la chaire de philosophie au collège de France. Pour d'autres éléments sur le contexte de cette publication, on peut se référer au numéro 20-21 de *Connaître*. Les autres notes sont celles du texte original**

² Le titre exact de cet extrait est "VI.-Troisième exemple :
Présence Eucharistique"

³ Je ne détaillerai pas ici le contenu de la notion que représente le mot *altitude*. Je veux seulement noter que ce mot désigne, suivant l'expression de M. Sertillanges, -“ des attitudes d'esprit autant que des attitudes extérieures ”. Mais requérir une attitude d'esprit n'est pas la même chose qu'imposer des conceptions toutes faites.

tel devoir d'attitude et de conduite, c'est affaire de spéculation libre où le dogme n'intervient que sous la forme négative de l'anathème fulminé contre telles et telles théories⁴.

Mais je ne veux pas insister. Je répondrai seulement à la note, singulière dans laquelle M. Portalié⁵ a cru me convaincre d'une " illusion surprenante ". Il s'agit de la définition du mot présence (ci-dessus, pp. 18-19). Mon contradicteur semble confondre perceptible et perçu; et c'est à mon tour d'être étonné. J'admets que, pendant une syncope, l'âme ne se manifeste plus par aucun de ses effets ordinairement perçus: est-ce à dire que tout effet perceptible ait disparu du même coup? Il y aurait quelque hardiesse à le prétendre, et je crois pouvoir affirmer que la présence de l'âme se traduirait encore par des signes constatables, pour peu que l'on pénètre à l'intérieur de l'organisme: je vais même jusqu'à penser que c'est pour cela que l'on distingue la syncope de la *mort*. De même, je ne m'estime pas téméraire en soutenant qu'un corps, si éloigné soit-il, accuse encore sa présence par des effets perceptibles, bien qu'habituellement non perçus: si aucun effet perceptible ne subsistait, je dirais sans hésiter que le corps n'existe plus, car la matière n'est pas en soi. Quant à la présence de Dieu en toute chose, je redis avec S. Paul (Rom., I, 20) et avec les Pères du Vatican (Const. *Dei Filius*, Cap. 11): " *invisibilia ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellectus, conspiciuntur*"⁶; et j'ajoute qu'au surplus la plénitude de cette présence ne peut

⁴ Mgr Turinaz écrit (page 47 de sa première brochure, note 1): " M. Le Roy prétend que la formule du dogme de l'Eucharistie ne dit pas si l'hostie consacrée ne doit point être tenue seulement pour un symbole ou une figure de Jésus. " C'est la contradictoire exacte, mot pour mot, de ce que j'avais affirmé (Cf. p. 20 du présent volume). On voit par là avec quel sérieux et quelle attention Mgr Turinaz lit ce qu'il réfute.

⁵ Page 552 de son premier article, note 3.

⁶ Ce qu'il y a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers Ses œuvres

être définie qu'en termes d'action (au même sens que la personnalité divine) si l'on veut éviter l'erreur du panthéisme ⁷.

Et cette dernière ressource est la seule qui nous permette d'entendre sûrement le fait de la présence réelle dans l'Eucharistie, puisqu'alors il n'y a ni perception ni possibilité de perception, à aucun degré ni sous aucune forme ⁸.

Qu'on y songe un instant ! Qui oserait dire ' que les énoncés de Trente relatifs à l'Eucharistie doivent être interprétés en tant que dogmes comme des propositions de philosophie au sens technique du mot ? Qui oserait dire par exemple que le canon 2 de la session XIII impose à la foi des fidèles la théorie scolastique de la matière ou une théorie quelconque sur les rapports entre substance et accidents ? L'emploi du mot *transsubstantiation* n'implique rien de tout cela, pas même que le concept de substance élaboré par l'École soit lié d'une façon nécessaire à la doctrine révélée. Ce mot veut dire simplement que nous continuons à percevoir du pain et du vin, que les méthodes scientifiques d'analyse les plus raffinées ne nous feraient jamais rien percevoir d'autre, et que cependant nous ne devons plus nous comporter d'aucune manière ⁹ vis-à-vis de l'hostie consacrée comme nous nous comportions vis à vis du pain et du vin, parce qu'il s'est passé quelque chose ¹⁰ de tel que ce changement d'attitude et

⁷ Il suffira de noter, sans autre preuve ni développement, que les mystères, non les spéculatifs, sont ceux qui parviennent le mieux à l'intuition de la présence divine.

⁸ Comprenez bien qu'il ne s'agit pas ici d'affirmer la théorie calviniste de la présence dynamique. Je ne dis pas que Jésus-Christ ne soit présent dans l'Eucharistie que par son action. Ce que je dis, c'est que le mystère de la présence sacramentelle est appréhendé par nous sous les espèces de notre devoir d'attitude et de conduite par rapport à lui.

⁹ Au point de vue religieux, s'entend. Car, au point de vue scientifique, la conservation des apparences fait que l'hostie possède les mêmes propriétés et par suite joue le même rôle dans la série des phénomènes avant et après la consécration

¹⁰ D'ailleurs ce quelque chose ne nous est pas défini par ses déterminations intrinsèques, mais seulement par les devoirs qu'il entraîne pour nous. La théologie de l'Eucharistie contient : 1° une part purement réglementaire et juridique; 2° une part négative tendant à exclure les théories qui, traduites en action, nous inspireraient une manière d'être et d'agir contraire à ce que le

de conduite en est la conséquence raisonnablement obligatoire pour nous. “ Remarquons d'abord, dit M. Sertillanges ¹¹, que la définition citée ne parle pas d'*accidents*: elle emploie le mot *species*, mot que nos catéchismes traduisent unanimement par le mot *apparences*. N'est-ce pas pour indiquer qu'il n'y a là, sous-jacente, aucune philosophie proprement dite ? Où en serions nous, s'il fallait aujourd'hui imposer à chacun, au nom du dogme, la division de l'être en *catégories*, la distinction réelle de la substance et de l'accident, une théorie du lieu, une théorie de la quantité absolue ou locale, etc., etc.? A qui permettrait-on de faire ses Pâques ? ” Le même auteur dit encore ¹²: “ Comment pourrait se comporter l'homme simple à l'égard d'un dogme auquel il est tenu d'adhérer, dont il doit donc connaître le sens, si la formule où ce sens se révèle voulait dire autre chose que ce qu'il en peut comprendre ? La positivité du dogme doit être accessible à tout le monde; les *anathèmes* seuls peuvent être conçus en fonction d'un système, parce qu'ils s'adressent, en tant que conçus ainsi, à la catégorie de croyants où ce système a cours.” Si le mot *substance*, dans les définitions de Trente, est interprété en un sens proprement philosophique, ces définitions n'atteignent pas tout le monde, mais seulement ceux qui admettent les principes et concepts de la philosophie scolastique telle qu'on la professait communément à l'époque du Concile ¹³, et encore pour ceux-là mêmes elles n'ont qu'une portée négative, proscrivant certaines théories sans en imposer directement aucune autre. C'est donc ailleurs qu'il faut chercher la signification positive du dogme en tant qu'elle doit être acceptée par tous.

Au point de vue de l'histoire, il est très certain que les Pères de Trente professaient la philosophie scolastique: c'est en fonction de cette philosophie qu'ils ont pensé le dogme et dans son langage qu'ils se sont exprimés. Mais autre chose

dogme prescrit; 3° une part positive, qui est toute pragmatique. Après cela commencent les théories explicatives, mais elles ne sont point *de foi*

¹¹ *Revue du Clergé français*, 1er novembre 1905, p. 542.

¹² *Id.*, 1er octobre 1905, p. 314.

¹³ Elles ont du reste, par traduction, leurs homologues ou équivalents dans le langage des autres philosophies. Ce qui prouve bien qu'en somme elles ne canonisent aucune acception technique particulière du mot substance, mais le prennent dans l'acception vulgaire.

est la psychologie d'une assemblée conciliaire; autre chose la valeur juridique de ses décrets comme proposition officielle de l'Église enseignante. Ne confondons point le *véhicule* de la foi avec son objet. Il ne faut pas plus s'arrêter à l'*idéologie* qu'à la *terminologie* de la définition ¹⁴: le corps, dit l'Évangile, n'est-il pas plus que le vêtement ? Ce qu'il faut chercher, c'est sur quoi porte réellement l'intention de définir. Or considérons à cet égard les formules de Trente. Il est indubitable que les Pères de ce concile ne songeaient pas à canoniser telle philosophie par opposition à telle autre. La philosophie scolastique était la seule qu'ils connussent, la seule en cours parmi eux, on pourrait presque dire la seule qui existât à leur époque. Ils s'en sont donc servis, comme ils ont parlé la langue de leur temps, mais sans que leur attention se soit arrêtée sur elle. On peut dire qu'à travers elle, c'est autre chose qu'ils visaient. De là résulte que, quelle qu'ait pu être l'interprétation savante qu'ils donnaient à part -eux du mot *substance*, nous devons l'entendre, nous, au sens pragmatiquement clair et intellectuellement obscur qui suffit pour la notification d'une donnée et qui laisse la porte ouverte à toutes les recherches théoriques.

¹⁴ Ce ne sont ni les *mots* ni les concepts comme tels qui s'imposent à la foi, mais la réalité qu'ils signifient et qu'ils revêtent de formes humaines, donc inadéquates et imparfaites.

Hasard

Georges Armand

Cette réflexion a pour but de définir de façon précise « le hasard » et montrer, entre autre question, que l'évolution du système Terre Vie est le résultat de nombreuses interactions entre différents composants ou systèmes ayant des constantes de temps extrêmement différentes.

Hasard, aléatoire

Le mot arabe az-zahr, qui signifie le dé, est passé dans la langue espagnole sous la forme azar puis s'est transformé en français en hasard. Du latin nous est parvenu le mot aléa qui, primitivement, signifiait aussi jeu de dés. D'aléa dérive l'adjectif aléatoire caractérisant un événement, une situation comportant une part importante d'incertain, d'imprévu. De leur signification originelle commune, ces deux mots ont conservé dans l'usage usuel, aujourd'hui, un sens voisin qui les fait considérer comme des synonymes. Toutefois le mot hasard a été et est toujours utilisé pour spécifier des jeux dans lesquels les qualités, les intentions ou les actions des joueurs sont inopérantes : jeu de dés, loterie, roulette... Mais aussi son usage s'est étendu pour caractériser un événement ou une série d'événements auxquels l'observateur attribue deux caractères essentiels : l'imprévisibilité et la non signification. A ce niveau plus abstrait le mot aléa lui devient synonyme.

Événements passés

En affirmant qu'un événement, apparu dans le passé, est survenu au hasard, nous ne pouvons pas vouloir dire qu'il était imprévisible puisque cette qualité ne s'applique qu'à une occurrence se situant dans l'avenir. Par contre nous voulons dire que cet événement n'est pas signifiant. En effet nous affirmons implicitement, en disant cela, que nous ne pouvons déceler aucune

cause, aucune influence de paramètres connus ou inconnus ou aucune intention ou action humaine qui auraient pu provoquer son apparition. Tout au plus, pouvons-nous dans certain cas, reconstituer une conjonction de circonstances, souvent indépendantes les unes des autres, concourant à la réalisation de cet événement.

Événements futurs

Il est clair que lorsque nous parlons d'un événement futur, le caractère de non signification mentionné ci-dessus est inclus dans l'affirmation qu'il peut survenir au hasard. Mais alors s'ajoute à cette non-signification première, le caractère d'imprévisibilité absolu. En conséquence l'on ne peut agir en vue de favoriser ou contrecarrer sa réalisation. Nous sommes impuissant car cette réalisation n'est déterminée à l'avance par aucune cause, par l'influence de paramètres sur lesquels nous pourrions agir. En ce sens le hasard s'oppose au déterminisme qui implique qu'à un ensemble de causes doit correspondre dans le futur la réalisation certaine d'un ou plusieurs événements.

Le hasard mythifié !

Ceci étant précisé il faut remarquer que nous avons tendance à attribuer, souvent abusivement, un caractère aléatoire à des événements survenant dans la vie courante.

Survenant donc au hasard, selon nos critères d'appréciation, nous les chargeons d'affectivité en les classant en événements favorables ou défavorables. Nous dirons alors que nous avons eu "de la chance" ou "de la malchance". Beaucoup d'expressions communes font état de cette charge subjective comme par exemple "le hasard fait bien les choses" ou inversement "c'est un coup du sort". L'on sent bien à travers ces deux locutions, choisies comme exemplaires, que l'on passe insensiblement de la constatation du caractère aléatoire de l'événement à la mythification de la "cause", le hasard. Il en résulte une sorte de personnalisation de celui-ci, attitude qui relève de l'animisme au sens de "mettre une âme dans". De là à accorder à l'aléatoire un statut d'entité, de cause agissante il n'y a qu'un petit pas. S'il est franchit l'on redonne alors sens à ce

qui d'après notre définition n'en a pas, mais un sens auréolé d'ésotérisme lié au fait que cette cause efficiente est inconnaissable, inaccessible. A ce point il pourrait devenir avantageux de se la rendre favorable "de conjurer le sort".

Hasard et probabilités

Tous les jeux de hasard sont justiciables d'un traitement mathématique, en termes, cela va de soi, de chances ou chance est ici un nombre et non pas le mythe auquel nous venons de faire allusion. Afin d'éviter toute confusion nous utiliserons le mot probabilité en lieu et place de chance. La probabilité d'apparition d'un événement a une définition bien précise. Elle est égale au rapport du nombre de cas favorables relatifs à l'événement, au nombre total de cas possibles. Par exemple la probabilité d'apparition du nombre 4, en jouant avec un dé, est d'après notre définition $1/6$. Une probabilité est donc un nombre compris entre 0 et 1. A ces deux nombres correspond respectivement une certitude de non apparition et de réalisation.

Aléatoire et réalité

Notre intention n'est pas d'exposer ici, tant soit peu, la théorie des jeux. Mais de montrer et d'analyser la démarche des scientifiques qui utilisent les catégories de l'aléatoire en vue de décrire la réalité étudiée. Est-ce par commodité, par nécessité ou comme certains le disent est-ce un des caractères fondamentaux de la réalité? C'est une question qui mérite attention et à laquelle nous allons tenter de répondre maintenant. Bien entendu il faudra se garder de toute dérive mythique que nous avons essayé de caractériser ci-dessus. Les scientifiques eux-mêmes ne sont pas à l'abri d'une telle dérive lorsqu'ils sont à la recherche du sens. Le hasard, allié il est vrai à la nécessité, a été promu au statut de cause efficiente par un scientifique de grande renommée...

Mais avant d'aborder cette question, il est nécessaire de préciser deux notions importantes en vue de clarifier le débat.

Phénomènes indépendants ou corrélés

La première est relative à la définition du hasard. Nous allons préciser celle-ci en distinguant deux catégories de phénomènes aléatoires. Considérons un phénomène pouvant conduire à l'apparition de l'événement A ou à sa non apparition (non A), puis quelques instants plus tard, ou simultanément dans des lieux différents, à l'apparition de l'événement B ou non B.

Si la probabilité de voir se réaliser B ou non B *ne dépend pas* de la probabilité de réalisation de A ou de non A, ces deux événements se produisent indépendamment l'un de l'autre. Ce qui signifie qu'il n'existe aucun lien, aucune interaction si faibles soient-ils, qui puisse provoquer B ou non B du fait de la réalisation de A ou de non A. Ils ne sont pas corrélés et entre eux la corrélation est nulle. L'on ne peut donc trouver une liaison, une signification qui leur soit commune. Nous dirons que le processus qui les produit est un *processus aléatoire pur ou au hasard*. Les jeux de hasard sont des exemples de tels processus. Le jeu de pile ou face est un des plus simples: au second lancé de la pièce la probabilité d'avoir pile ou face est toujours 1/2 quel que soit le résultat du premier lancé. Le « souvenir » de ce résultat est effacé.

Mais si la probabilité d'apparition de B ou de non B dépend, même faiblement, de celle de A ou de non A, les deux événements ne sont plus indépendants mais sont corrélés. Ou exprimé de façon anthropomorphique afin de faciliter la compréhension, B se « souvient » du fait que A est apparu ou non. Il existe donc un lien entre ces deux événements, liaison qui signifie que nous pouvons rechercher la nature de celle-ci, qui est, elle, le lieu d'une signification. Le processus qui génère ces événements est dit aléatoire et doit être différencié d'un processus aléatoire pur ou au hasard qui, lui, produirait des événements non corrélés. Dans ce cadre l'on définit des distributions de probabilité d'une ou plusieurs variables représentant un ou plusieurs événements. Ces distributions peuvent être :

- indépendantes du temps ; il s'agit alors d'un processus stationnaire.
- dépendantes du temps représentant alors un processus évolutif.
- dépendante du temps avec « mémoire » des temps antérieurs. Par exemple la distribution de probabilités au temps t_1 dépend de celle relative au temps t_0 . De tels processus sont dits stochastique ou Markovien.

En corollaire, il s'ensuit qu'une description d'un phénomène en termes de probabilité ne signifie pas qu'il se produise au hasard. Encore faut-il vérifier, avant d'affirmer cela, que les événements qui peuvent en résulter sont bien non corrélés ou indépendants les uns des autres.

Particules indiscernables

La seconde nous amène à remarquer que de très nombreux phénomènes naturels sont interprétables en termes de théorie des processus aléatoires, notamment lorsque l'on étudie l'évolution d'un système macroscopique en partant de ses composants microscopiques (électron, proton, neutron, atome...). L'on est alors conduit à considérer ces composants microscopiques comme étant indiscernables. Ceci signifie qu'il est impossible de distinguer l'une de l'autre deux particules de même type, deux particules ayant les mêmes caractéristiques. L'on ne peut ainsi distinguer un électron d'un autre électron, ou un proton d'un autre proton... Il en est de même d'atomes de cuivre entre eux, de molécules d'oxygène entre elles...

Le très grand nombre de particules composant le système impose nécessairement une description de ce système en termes de processus aléatoire.

Gaz parfait : molécules indépendantes

Considérons le modèle de gaz parfait. Dans ce modèle il n'y a pas de forces, pas d'interaction agissant entre chaque molécule. Nous isolons par la pensée l'une d'entre elle, par la pensée seulement car elles sont indiscernables. La vitesse de cette molécule change de grandeur et de direction à tout instant, lors des chocs entre molécules ou sur la paroi du récipient. Au cours du temps direction et grandeur des vitesses sont distribuées au hasard car la probabilité que cette molécule ait une vitesse donnée à un instant donné ne dépend pas de la vitesse qu'elle avait aux instants précédents, ni de celles qu'avaient ou ont ses "consoeurs". Ces considérations, jointes au fait que le nombre de molécules du volume gazeux ainsi que son énergie interne sont fixés, permettent de calculer la probabilité de chaque vitesse possible. Ceci étant, la description au hasard ne signifie pas qu'il joue un rôle moteur mais que les molécules sont et

restent au cours du temps indépendantes les unes des autres. Ceci était d'ailleurs contenu dans le modèle, au départ de notre étude, puisque nous avons supposé qu'aucune force n'agissait entre elles. Il serait donc plus correct de dire: du fait de l'absence de forces d'interaction entre molécules, celles-ci sont indépendantes les unes des autres et en conséquence leurs vitesses sont distribuées au hasard.

Ce modèle, très simple, permet de retrouver la loi de Mariotte prescrivant que les produits, respectivement de la pression par le volume et de la température par une constante adéquate, sont égaux. L'on sait que cette loi est valable lorsque la température du gaz est nettement plus élevée que la température critique, dépendante de la nature de celui-ci.

Un ivrogne...

Un autre exemple suggestif sera considéré maintenant. Il s'agit du problème de la marche au hasard qui s'applique, entre autre question, à la problématique de l'ivrogne qui sortant du cabaret voudrait retrouver son domicile. Cet exemple nous permettra de progresser et de nous détendre un peu au cours d'une réflexion qui, peut-être, est un peu austère.

marchant au hasard...

Considérons donc un homme sortant d'un débit de boisson et ayant un taux d'alcoolémie tel qu'il puisse encore marcher sans être capable de distinguer la direction qu'il doit prendre pour rejoindre son domicile. Il marche en titubant et chaque pas qu'il fait est dirigé au hasard. Nous supposons que la porte du cabaret donne sur une vaste place. Ces considérations ne sont pas irréalistes! ... Il se déplace en suivant une ligne brisée, d'aspect très chaotique et, après un certain temps, se trouve être en un point situé à une distance bien déterminée de son point de départ. Un observateur peut effectivement mesurer cette distance. Mais un observateur qui voudrait prévoir le chemin suivi ou le point atteint après un temps donné ne peut le faire qu'en terme de probabilités. L'on calcule en effet, sans difficultés particulières, la probabilité que l'homme puisse se trouver en un point quelconque de la place et ceci en fonction du temps. L'on démontre ainsi que le point où la probabilité est la plus élevée est justement... la porte du cabaret! Cercle vicieux dont il est difficile de sortir! ...

En fait cette marche au hasard ne produit rien de nouveau puisque l'ivrogne a les plus grandes "chances" (ou "malchances") de se retrouver dans le débit de boisson dont il vient de sortir.

ou avec un peu de lucidité

Mais supposons maintenant que cet homme n'ait pas tout à fait perdu le sens de l'orientation et qu'il ait encore conservé une vague idée de la direction qu'il doit prendre. Les pas qu'il fera seront de temps à autre préférentiellement dirigés dans cette direction et, malgré le peu de lucidité qui lui reste, il pourra éventuellement se souvenir de la direction empruntée lors du pas précédent. L'orientation de ses pas n'est plus purement aléatoire, au hasard. Dans ces conditions sa trajectoire sera aussi une ligne brisée mais après un certain temps sera, en moyenne, orientée dans la direction qu'il souhaite... La probabilité d'atteindre un point quelconque est différente de celle considérée dans le cas précédent. Elle devient plus importante pour les points situés dans ou à proximité de la direction entrevue. Finalement l'homme a de grandes « chances » de se retrouver chez lui ... L'introduction d'une notion d'orientation, même vague, plus exactement l'introduction d'une probabilité un peu plus grande de réaliser un pas dans la bonne direction, permet l'apparition de nouveauté. L'homme peut sortir du cercle vicieux dans lequel il était enfermé auparavant.

Corrélations, des causes physiques

Au sens de l'orientation que notre ivrogne n'avait pas tout à fait perdu correspond dans les phénomènes naturels l'effet de forces, l'effet d'interaction entre particules... molécules... systèmes... qui orientent l'évolution vers ... La description de cette évolution est réalisée, le plus souvent en termes de probabilités. Mais alors celles-ci ne sont plus celles relatives au processus aléatoire pur ou au hasard, mais celles correspondant à des processus aléatoires dans lesquels des corrélations apparaissent. Les « causes » efficaces ne sont pas à rechercher dans le hasard mais bien plutôt du côté des quatre forces ou interactions fondamentales agissant dans notre Univers¹.

¹ Interactions ou forces forte, faible, électromagnétique et gravitationnelle.

Notons, en guise de remarque, que si l'évolution prévisible du système conduit à montrer qu'il tendra vers un état bien déterminé avec une probabilité égale à 1, nous pouvons être certain qu'il atteindra cet état. Le système est déterministe. Cette situation correspond à celle d'un homme qui, sortant du cabaret en pleine possession de ses facultés, a la ferme intention de regagner son domicile.

Particules en interaction

Une illustration simple de ce que nous venons d'énoncer consiste à introduire, dans le modèle de gaz parfait, les forces ou interactions agissant entre molécules. Leurs vitesses ne sont plus distribuées au hasard mais sont alors corrélées entre elles. De ce fait le volume gazeux peut se liquéfier dans certaines conditions de température et de pression. Sans ces forces le gaz ne se liquéfierait pas. L'on sait par expérience que tout gaz peut être liquéfié.

Particules indépendantes

Il existe toutefois des situations dans lesquelles les particules n'interagissent pas entre elles. Ce sont essentiellement des situations mettant en jeu des particules dont le « comportement » est décrit par la mécanique quantique.

Considérons une expérience simple, mais néanmoins expérience fondatrice de la mécanique quantique. En effet le concept de dualité onde-corpuscule formulé par Louis de Broglie en 1924, fut expérimentalement confirmé par l'observation du phénomène de diffraction des électrons (1929) et d'atomes d'hélium (1931) par un monocristal de nickel.

Dans cette expérimentation, nous envoyons un jet d'atomes d'hélium sur une surface dure, ayant la forme d'une « gaufre » régulière, à l'échelle de la dimension de ces atomes, la surface d'un monocristal métallique par exemple. Ils sont diffractés c'est-à-dire qu'ils sont renvoyés dans des directions bien déterminées, avec une probabilité spécifique à chaque direction. Directions, dont le nombre est limité, et probabilités attachées sont calculables, notamment si l'on connaît la forme du « gaufrage »...

L'expérience prouve que dans tout phénomène de diffraction la particule (photon, électron, neutron, atomes d'hélium, néon, argon, molécule d'hydrogène) diffracte avec elle-même en interagissant avec le dispositif, pour l'atome d'hélium en interagissant avec la surface « gaufrée ». Diffracte avec elle-même signifie qu'au cours du processus il n'y a pas d'interaction entre particules elles-mêmes, entre atomes d'hélium, c'est à dire qu'ils sont au cours du phénomène indépendants les uns des autres. Ou exprimé autrement, l'onde « associée » à chaque atome, se « répand » dans toutes les directions permises. De ce fait si nous plaçons un détecteur dans l'une de ces directions et effectuons une mesure, lors de cette mesure nous « transformons » l'onde en particule. Et nous constatons que le nombre d'atomes détectés dans chaque petit intervalle de temps est distribué au hasard. Mais au total, lorsque le nombre d'atomes mesuré est suffisamment grand, nous constatons qu'il est égal au nombre total d'atomes envoyés sur la surface multiplié par la probabilité de diffracter dans la direction choisie. Réciproquement, constatant que l'arrivée des particules dans chaque direction se produit de façon purement aléatoire, nous ne pouvons pas en conclure que le processus est dirigé par le hasard mais plutôt conclure qu'au cours de ce processus chaque particule interagit indépendamment de tout autre, avec le dispositif provoquant la diffraction.

Ce « hasard » se retrouve comme étant à la base de tout phénomène décrit par la mécanique quantique. Toutefois lorsque la mesure porte sur un grand nombre de particules nous obtenons un résultat conforme aux différentes probabilités calculées. Au niveau macroscopique, des grands nombres, nous retrouvons le déterminisme.

Systemes dissipatifs

Le Boléro de Ravel est une image musicale de tels systèmes : une phrase musicale est répétée de façon périodique tandis qu'à chaque période un nouvel instrument ajoute ses harmoniques, image de l'énergie ou de la matière fournies au système. L'intensité sonore croît jusqu'à un « écroulement » final dans une disharmonie, image d'une bifurcation. Il est regrettable que l'auteur

n'ait pas poursuivi ... par une nouvelle phrase musicale ce qui eut été l'image d'un nouvel état atteint par le système.

Les systèmes dissipatifs chaotiques ont trois degrés de liberté ou plus, et sont dits « ouverts » c'est-à-dire qu'ils échangent de l'énergie ou de la matière avec le milieu qui leur est extérieur.

Le système Terre-Soleil ayant deux degrés de liberté est périodique. En considérant la Lune, un degré de liberté supplémentaire, l'on peut écrire les équations du mouvement de ces trois corps (déterminisme) mais on ne peut les résoudre. Le système devient encore plus complexe si l'on y introduit les planètes telluriques ... et devient franchement chaotique. L'on observe qu'apparaissent trois périodes : 25800 ans pour la précession des équinoxes, 41.000 ans pour l'inclinaison de l'axe de rotation terrestre et 100.000 ans pour la forme de l'orbite autour du Soleil. En poussant les calculs (par ordinateur) l'on constate qu'après plusieurs millions d'années, temps dépendant des conditions initiales choisies, l'obliquité de l'axe de rotation terrestre ² pourrait atteindre des valeurs proches de 90° et varierait ensuite rapidement.

L'atmosphère terrestre est un autre exemple : elle reçoit de l'énergie en provenance du Soleil ou en émet la nuit, est en interaction avec les terres émergées et les océans, et reçoit de la chaleur en provenance du milieu intérieur terrestre ... Afin de prévoir le « temps » qu'il fera l'on est amené à résoudre (par ordinateur) les équations d'évolution de ce système (déterministe) en partant des conditions de température, pression, humidité, vents ... à un instant donné, dites conditions initiales. L'on constate que l'évolution de ce système dépend fortement de ces conditions. De ce fait l'on est obligés de considérer un ensemble de conditions initiales voisines et de calculer l'évolution du système en termes de probabilités, les prévisions devenant de plus en plus aléatoires au fil des jours, pour devenir impossible à partir d'un certain temps (15 jours, trois semaines ?).

² Aujourd'hui 23,5 °.

Certaines réactions chimiques présentent les caractères des systèmes chaotiques lorsque la réaction est loin de l'équilibre³. En de telles réactions des biomolécules peuvent être synthétisées.

Ces exemples illustrent les propriétés des systèmes dissipatifs ou chaotiques, dont les interactions avec le milieu extérieur et entre ses différentes parties sont importantes : extrême sensibilité aux conditions initiales rendant possible leur évolution vers des états différents, et impossibilité de prévoir leur évolution au delà d'un certain temps caractéristique de chaque système. Ces deux propriétés sont d'ailleurs logiquement liées, la sensibilité aux conditions initiales rendant inopérante la prévision.

Ces propriétés et notamment l'imprévisibilité au delà d'un certain temps, nous oblige à ne plus penser en termes de déterminisme strict. Et l'on pourrait se croire autorisé, à nouveau, à évoquer un hasard moteur en l'assimilant à un certain indéterminisme. Or il s'avère que le déterminisme ou son contraire ne sont pas, eux non plus, des causes efficientes mais sont en fait des propriétés caractéristiques que nous attribuons aux systèmes que nous étudions.

Cet indéterminisme relatif est une des propriétés des systèmes dissipatifs provenant en dernière analyse des interactions entre ses divers composants et des contraintes auxquelles le système étudié est soumis, par le milieu extérieur. Interactions et contraintes qui provoquent l'évolution du système vers un ou des *états nouveaux*, des structures nouvelles, dont certains sont stables. Alors le système est productif de *nouveauté*.

Le système Terre – Vie

Un vivant est un système ouvert qui prélève de l'énergie (matière, oxygène ...) dans son environnement afin de construire de l'ordre en son sein. Il crée ainsi de la négentropie⁴, tandis qu'en rejetant les déchets de cette activité, il rejette dans l'environnement une quantité plus grande de désordre ou dit autrement d'entropie. Celle-ci est absorbée par le système Univers qui,

³ La première réaction de ce type observée est la réaction de Belousov-Zhabotinsky

⁴ Entropie négative ou ordre

étant en expansion, offre un « volume » de plus en plus grand pour accueillir ce surplus de désordre⁵.

Ainsi il n'y a pas d'impossibilité physique à ce que différents systèmes se complexifient, présentant un ordre plus élevé que la somme de ses composants. En particulier, il n'y a pas d'impossibilité à ce que le « Vivant » apparaisse et évolue en se complexifiant naturellement, soit sans faire appel à une quelconque intervention extérieure.

Ceci étant précisé, ce système est évidemment l'un des plus complexes que nous étudions. Il est le lieu d'interactions importantes dans et entre sous-systèmes, dont les évolutions propres s'étalent sur des échelles de temps géologiques très différentes. Devant la difficulté, voire l'impossibilité d'une description exhaustive de cette évolution, l'on place dans la sélection naturelle les interactions que la Terre, le milieu naturel ... exercent sur le vivant. Il n'est pas étonnant alors que l'on fasse appel au hasard considérant le *jeu des possibles* que peut explorer le vivant, ignorant alors les nombreuses interactions (forces) qui concourent à le construire. Un exemple emblématique va permettre de clarifier cette question.

Concernant l'origine de la vie, les scientifiques s'accordent pour penser que l'étape décisive est l'apparition du « premier gène d'ARN ». Constitué de 4 nucléotides différents, le nombre de possibilités de produire une chaîne de n nucléotides est 4^n . Compte tenu de ce nombre et de la nécessité de réplication avec un taux d'erreur acceptable, les biologistes sont conduits à attribuer à cet ARN premier une taille de 35 nucléotides⁶. Il lui correspond $1,18 \cdot 10^{21}$ configurations possibles. Par conséquent la probabilité d'apparition de la « bonne » configuration, par hasard pur, est de $8,5 \cdot 10^{-22}$... soit une impossibilité pratique. Argument qui peut être exploité en faveur du « dessein intelligent ».

Pour se constituer ces configurations ont prélevé les atomes dans leur environnement et ceux-ci se sont assemblés sous l'effet de l'interaction électromagnétique (liaison chimique). S'il est douteux que toutes les

⁵ Voir par exemple Hubert Reeves, *Patience dans l'azur*, pages 193 ...

⁶ Christian de Duve, *Singularités*, Odile Jacob, pages 99 ...

configurations fussent réalisées, il est loisible de penser que le nombre de configurations explorées fut limité par la nécessité que celles-ci soient en un état stable ou métastable d'énergie minimum et répliquables avec un taux d'erreur minime. Ensuite et concomitamment il y aurait eu optimisation sélective par l'environnement. Par exemple n'auraient pu résister que les configurations capables de transformer l'énergie des UV en chaleur sans être détruits⁷.

S'il en ainsi le « premier » ARN serait apparu « naturellement » par le jeu des nombreuses interactions.

Un autre exemple concerne les mutations ponctuelles lors de division cellulaire. Si p est la probabilité qu'une mutation se produise lors de la division d'une cellule, la probabilité P_n pour qu'au moins une mutation se produise au cours de n divisions est donnée par l'expression : $P_n = 1 - (1 - p)^n$. En attribuant à p la valeur $1/(3 \cdot 10^9)$ et fixant $P_n = 999/1000$, l'on détermine $n = 20 \cdot 10^9$. Il faut donc 20 milliards de division cellulaire pour être quasi certain qu'il se produise au moins une mutation.. « ce chiffre peut paraître énorme mais, en fait, il équivaut au nombre de division de cellules souches qui ont lieu dans notre moelle osseuse en l'espace d'environ deux heures au cours du renouvellement des globules rouges »⁸. Indépendamment de toute signification relative à l'évolution l'on doit remarquer que le hasard est le concept permettant le calcul de P_n . Cela est de l'ordre de la nécessité car nous sommes obligés de considérer un nombre considérable d'événements qui n'ont pas de liaison entre eux : à priori une mutation lors d'une division dans une cellule n'a pas d'influence sur le comportement des autres. Mais ce qui détermine la division et la mutation, les interactions entre composants de la cellule, les mécanismes, ne sont pas à priori concevable dans le concept du hasard. Et c'est dans la valeur de p que nous plaçons les effets de ces mécanismes ...⁹

⁷ Cette résistance à la destruction a été mise en évidence pour l'adénosine. Europhysicsnews, Vol. 37, n°4.

⁸ Christian de Duve, Singularités, Odile Jacob.

⁹ Dans le cas similaire de la désintégration radioactive, la valeur de p est calculable.

Nous sommes à mêmes de décrire les différentes étapes balisant l'évolution de ce système. Et différentes « théories » ont été proposées explicitant les mécanismes mis en jeu. Certaines font appel au hasard sans préciser d'ailleurs ce que ce concept recouvre. S'agit-il du hasard pur au sens donné plus haut à cette expression ? Alors il n'y aurait pas de liaison dans et entre l'évolution des sous-systèmes, et ceux-ci ne produiraient aucune nouveauté. Il s'agit plutôt de considérer les interactions entre ceux-ci et de parler en termes d'aléatoire, de corrélation, la complexité du système rendant l'analyse extrêmement difficile.

Il n'y a donc pas lieu d'invoquer le hasard pur si ce n'est, en définitive, pour cacher notre ignorance ou notre impuissance à expliciter le détail des mécanismes mis en jeu au cours de cette évolution. Alors faut-il placer dans les lieux de notre ignorance le « pilotage ou l'effet » d'un *dessein intelligent* ?

Hasard ou Dessein de Dieu ?

Éléments pour comprendre ce qu'est l'Intelligent Design

Jean-Michel Maldamé

Les magazines français ont commencé l'année 2006 en abordant la question des relations entre science et foi ou entre Dieu et la science, selon les expressions convenues dans les média. Le contexte immédiat est politique puisque le président des États-Unis d'Amérique lie étroitement l'engagement politique et les convictions religieuses conservatrices avec pour point de conflit la tentative de certains d'exclure l'enseignement de la théorie de l'évolution dans les écoles au profit de Bible. Plus généralement, la diffusion du film télévisé sur l'affaire Galilée a rappelé qu'entre l'Église et la communauté scientifique les difficultés n'ont jamais manqué. La célébration du centenaire des lois sur la laïcité a aussi rappelé qu'entre la raison et la foi, il y a toujours eu une tension. Bref, une fois encore, les propos de sagesse du pape Jean-Paul II, qui ont éclairé les catholiques en disant l'harmonie entre la foi et la raison ou en reconnaissant la valeur de la théorie de l'évolution dans son ordre d'explication scientifique¹, sont oubliés et sans effet.

¹ « Aujourd'hui, près d'un demi-siècle après la parution de l'encyclique [*Humani generis*], de nouvelles connaissances conduisent à reconnaître dans la théorie de l'évolution plus qu'une hypothèse. [...] La convergence, nullement recherchée ou provoquée, des résultats de travaux menés indépendamment les uns des autres, constitue par elle-même un argument significatif en faveur de cette théorie. [...] À vrai dire, plus que la théorie de l'évolution, il convient de parler des théories de l'évolution. Cette pluralité tient, d'une part, à la diversité des explications qui ont été proposées du mécanisme de l'évolution, et, d'autre part, aux diverses philosophies auxquelles on se réfère. Il existe ainsi des lectures matérialistes et réductionnistes et des lectures spiritualistes. Le jugement est ici de la compétence

C'est dans ce contexte que se présente la conférence sur « Hasard et dessein de Dieu ».

Le titre de la conférence met en opposition deux termes qui ne sont pas du même ordre. Mais la nécessité de retenir l'attention invitait à faire ce rapprochement qui ouvre sur deux domaines de la pensée humaine et des catégories de la réflexion.

L'emploi du terme « ou » relève d'une certaine ambiguïté, puisque, en français, le « ou » est à la fois inclusif ou exclusif. « Hasard ou dessein de Dieu » se situe donc sur la ligne de partage entre deux manières de penser la relation entre Dieu créateur et provident et la nature où les phénomènes sont aléatoires. Cette question permet d'entrer dans le débat concernant ce que l'on appelle Intelligent Design. Cette expression est au cœur de la polémique qui des États-Unis reflue sur le continent européen, du monde protestant sur le monde catholique. Notre propos étant développé dans le souci d'une clarification, nous commencerons par situer la notion d'Intelligent Design dans le cadre d'une tradition plus large, puis nous analyserons le contenu de cette expression avant d'aborder le point central concernant la place du hasard dans l'action créatrice de Dieu².

1. Théologie naturelle

La notion d'Intelligent Design participe d'un mouvement caractéristique de la pensée anglo-saxonne : la théologie naturelle. L'expression est pourtant plus ancienne. En effet, elle se trouve chez les philosophes stoïciens désireux de fonder la religion non sur le politique ou sur la mystique, mais sur la nature et sur le spectacle du monde. L'ordre du monde atteste une rationalité immanente et une présence du divin. Cette notion non chrétienne a été reprise dans la tradition chrétienne, qui a développé le thème du « grand livre de la nature ». Dieu se dit dans le Livre par excellence, la Bible ; il se dit aussi dans la nature que l'on peut

propre de la philosophie, et, au-delà, de la théologie. » Discours à l'Académie pontificale des sciences, 22 octobre 1996.

¹ Une mise en perspective des divers points de vue aux États-Unis est donnée par Ted PETERS & Martinez HEWLETT, *Evolution from Creation to New Creation. Conflict, Conversation and Convergence*, Nashville, Abingdon Press, 2003.

²Cf. note 1

appeler pour cette raison un livre : il faut apprendre à le lire... Le thème du grand livre de la nature a donné naissance à une nouvelle manière de parler de théologie naturelle. On peut donner comme origine à cette expression, un catalan devenu maître de l'Université de Toulouse, Raymond de Sebond, qu'il faut présenter comme l'initiateur du courant qui connaît aujourd'hui un grand renouveau. Son maître livre a pour titre *Théologie naturelle*.

1.1. Naissance de la théologie naturelle

Le nom de Raymond Sebond est connu, car Michel de Montaigne a traduit son œuvre à la demande de son père et lui a consacré un livre des *Essais*. L'ouvrage est une tentative pour renouveler la tradition franciscaine du grand livre de la Nature. Le prologue indique clairement le propos et pousse l'analogie traditionnelle dans toutes ses conséquences³.

³ « Dieu nous a donné deux livres : celui de l'universel ordre des choses ou de la nature et celui de la Bible. Cestuy-là nous fut donné premier et dès l'origine du monde : car chaque créature n'est que comme une lettre, tirée par la main de Dieu. De façon que d'une grande multitude de créatures comme d'un nombre de lettres, ce livre a été composé, dans lequel l'homme se trouve et est la lettre capitale et principale. Or tout ainsi que les lettres et les mots faits de lettres font une science en comprenant tout plein de sentences et significations différentes, tout ainsi les créatures jointes ensemble et accouplées l'une à l'autre emportent diverses propositions et divers sens, et contiennent la science qui nous est nécessaire avant toute autre. Le second livre des saintes Écritures a été depuis donné à l'homme, et ce au défaut du premier, auquel (ainsi aveuglé qu'il était) il ne voyait rien ; si est-ce que le premier est commun à tout le monde, et non pas le second : car il faut être clerc pour le pouvoir lire. En outre, le livre de nature ne se peut ni falsifier ni effacer, ni fausement interpréter : par ainsi ne le peuvent les hérétiques fausement entendre et nul en celui-là ne devient hérétique, là où il en va tout autrement que celui de la Bible. Si est-ce que l'un et l'autre est parti du même maître : Dieu a bâti les créatures comme il a révélé ses Écritures. Ainsi s'accordent-ils très bien l'un avec l'autre et n'ont garde de s'entrecontredire, quoique le premier symbolise plus avec notre nature, et que second soit bien loin au-dessus d'elle. Puisque l'homme tout raisonnable et capable de discipline qu'il était ne se trouvait toutefois à sa naissance garni de nulle science, et que nulle science ne se peut acquérir sans livre où elle soit écrite, il était plus que raisonnable (afin que cette capacité à être savant ne nous fût pas pour néant donnée) que la divine intelligence nous fournît de quoi pourvoir, sans maître d'école, naturellement, et de nous-même

En développant son argumentation, Raymond Sebond introduit un point qui lui est propre. Au sein de l'analogie du livre des créatures, l'homme est considéré comme la lettre capitale ; connaître l'homme permet de lire le livre en entier. Le livre de la nature est obscur tant que le lecteur ne possède pas la clef : celle-ci c'est l'homme, lettre capitale qui permet d'ouvrir le livre.

Le livre est divisé en deux parties. La première porte sur l'homme créé. Elle utilise le thème classique de l'«échelle de la nature» (*scala naturae*) qui permet de hiérarchiser toutes les créatures, depuis les plus humbles jusqu'à l'homme. Cette échelle de la nature est ensuite prolongée, dans une deuxième partie, par l'échelle de la grâce qui permet d'explicitement une participation à la vie de Dieu.

Il faut noter cependant que la démarche du Livre des créatures est nouvelle, parce que Raymond Sebond entend donner à son étude les caractères de la science. Médecin et philosophe, il enracine ses démonstrations sur l'observation. Cette attitude est caractéristique de la théologie naturelle qui suivra.

La lecture du livre de la nature est liée à la place privilégiée accordée à l'homme. Raymond Sebond reprend deux thèmes. Le premier est le thème classique de l'homme microcosme de l'univers entier, placé à l'articulation du sensible et du spirituel. Le second est le thème de l'homme dominant le monde des autres vivants par l'usage de la liberté. Le chapitre premier l'établit avec rigueur. C'est par son libre arbitre que l'homme est image de Dieu. Ces deux points permettent le développement de la pensée de cette théologie naturelle qui se veut «science de l'homme».

L'ouvrage de Raymond Sebond est cependant très significatif des questions qui naissent avec l'esprit nouveau qui prend forme dans la modernité, comme le montre la réception de cet ouvrage.

1.2. Réception de la théologie naturelle

nous instruire de la doctrine qui nous est seule nécessaire. » *Le Livre des créatures ou Théologie naturelle*, Introduction (nous avons retranscrit les termes de la traduction de Montaigne).

Pour bien comprendre ce qu'est la théologie naturelle, il est très éclairant de voir comment cet ouvrage a été reçu. Il révèle la manière moderne de poser la question de Dieu en raison.

1. La Théologie naturelle peut être entendue en deux sens. Elle peut l'être d'abord comme une partie de la philosophie qui sert de propédeutique et d'auxiliaire à la théologie - c'est la position des catholiques en général⁴. Mais elle peut s'entendre aussi comme ce qui viendrait remplacer la théologie révélée de manière plus assurée, parce que plus libre des interprétations dogmatiques. En ce sens l'ouvrage de Raymond de Sebond est un témoin de la naissance de l'esprit laïc, marqué par le souci de la recherche intellectuelle et la liberté de conscience qui caractérisent la sortie de la chrétienté.

2. Cette oeuvre a été critiquée par des auteurs soucieux d'une théologie explicitement dogmatique ou doctrinale. L'oeuvre de Raymond Sebond a été mise à l'index en 1558⁵. Le point contesté est celui de l'usage de la raison qui est apparu aux censeurs comme excessive, puisqu'en effet l'ouvrage de Raymond Sebond aborde le mystère de la Trinité qu'il déduit dans la suite de son raisonnement fondé sur l'analogie.

3. L'apologie de Raymond de Sebond a été déconstruite avec finesse par Montaigne lui-même. L'argumentation de Montaigne est celle du scepticisme : comment fonder une doctrine universelle sur ce qui est singulier ? Comment porter à l'absolu une expérience du monde qui est limitée et instable ? Les sciences ne sont pas sûres et le spectacle du monde témoigne d'une diversité qu'il est prétentieux de réduire à l'unité.

4. L'apologie de Raymond de Sebond a été récusée par la tradition augustinienne. Avec force par les luthériens et les calvinistes pour qui la raison corrompue par le péché originel ne saurait accéder par ses propres forces à la connaissance de Dieu. Elle l'est aussi par la tradition janséniste comme le montre l'attitude de Pascal qui rejette avec force le déisme dont il dit qu'il est presque

⁴ En ce sens elle est présentée par Paul Clavier, *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?*, Paris, Vrin, 2005. Mais ceci ne convient pas pour saint Thomas pour qui une telle perspective est étrangère.

⁵ Cette mesure a été révisée ensuite, mais la préface est restée à l'Index !

aussi éloigné de la religion chrétienne que l'athéisme, et le thème du grand livre de la nature⁶.

Bloquée dans son rayonnement tant par le monde catholique que par le monde protestant, la Théologie Naturelle de Raymond de Sebond a eu un grand succès dans le monde anglo-saxon, au point même de devenir la pensée officielle de l'Église d'Angleterre⁷. C'est ainsi qu'au temps de la jeunesse de Darwin, les étudiants devaient étudier l'ouvrage de William Paley, Théologie naturelle, qui servait de fondement à la vision du monde. On sait aussi l'importance au 19^e siècle des Bridgewater Treatises qui articulaient la vision scientifique et la vision théologique issue de la Bible, telle qu'elle était promue par l'Église d'Angleterre et

⁶ « Sur ce fondement, ils prennent lieu de blasphémer la religion chrétienne, parce qu'ils la connaissent mal. Et de là ils concluent que cette religion n'est pas véritable, parce qu'ils ne voient pas que toutes choses concourent à l'établissement de ce point, que Dieu ne se manifeste pas aux hommes avec toute l'évidence qu'il pourrait faire. [...] Je n'entreprendrai pas ici de prouver par des raisons naturelles, ou l'existence de Dieu, ou la Trinité ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des choses de cette nature ; non seulement parce que je ne me sentirais pas assez fort pour trouver dans la nature de quoi convaincre les athées endurcis, mais encore parce que cette connaissance sans Jésus-Christ est inutile et stérile. Quand un homme serait persuadé que les proportions des nombres sont des vérités immatérielles, éternelles et dépendantes d'une première vérité en qui elles subsistent et qu'on appelle Dieu, je ne le trouverais pas beaucoup avancé pour son salut.

Le Dieu des chrétiens ne consiste pas en un dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments ; c'est la part des païens et des épicuriens. Il ne consiste pas seulement en un dieu qui exerce sa providence sur la vie et sur les biens des hommes pour donner une heureuse suite d'années à ceux qui l'adorent ; c'est la portion des Juifs. Mais le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, le Dieu des chrétiens, est un Dieu d'amour et de consolation ; c'est un Dieu qui remplit l'âme et le cœur de ceux qu'il possède ; c'est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère et sa miséricorde infinie ; qui s'unit au fond de leur âme ; qui la remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour ; qui les rend incapables d'autre fin que de lui-même » (*Pensées*, édit. la Pléiade, Paris, Gallimard, 2000, t. II, p. 697-698).

⁷ Voir Peter BARRET, *Science and Theology since Copernicus*. The Search for Understanding, Londres, New-York, T&T Clark international, 2004.

plus largement dans le monde anglo-saxon. Mais là aussi, il y a bien des distinctions à faire.

1.3. La théologie naturelle dans le monde anglo-saxon

Pour entrer dans ce monde complexe, il importe de distinguer divers aspects de la théologie naturelle. Je propose une triple distinction en fonction du contenu et du style des traités, physico-théologie, métaphysique de la causalité ou recours à la finalité. Ces trois éléments sont explicités dans un ouvrage représentatif de la théologie naturelle anglo-saxonne, celui de Richard Swinburne⁸.

1.3.1. Une physico-théologie

Le premier modèle est, selon une expression célèbre, la construction d'une physico-théologie⁹. Cette approche place la référence à Dieu à l'intérieur d'une vision scientifique du monde qui soit pleinement satisfaisante pour l'esprit humain. La notion de physico-théologie a pour antécédent lointain l'œuvre d'Aristote. Celui-ci, dans son traité intitulé *Les Physiques*, qui est à la fois science et philosophie de la nature, a besoin de clarifier la notion de changement. Il entreprend une démarche pour montrer que l'explication du changement suppose un principe qui est fondateur de l'enchaînement des actions qui se produisent dans la nature. Il pose donc un premier moteur qui est source de tout changement. Il faut noter que la référence à Dieu est inscrite dans l'œuvre scientifique. Ce qui va à l'encontre du travail scientifique qui se développe sans référence à Dieu. Ces éléments sont présents dans l'œuvre de Newton, qui les met en annexe (des scholies) de ses traités scientifiques.

1.3.2. Newton

⁸ Richard SWIMBURNE est l'auteur d'une trilogie qui exprime aujourd'hui le mieux ce que peut être le projet d'une théologie naturelle, *The Coherence of Theism*, Oxford, Clarendon Press, 1993 ; *The Existence of God*, Oxford University Press, 1979, 1991 ; *Is There a God ?*, Oxford University Press, 1996.

⁹ C'est le titre d'un ouvrage célèbre de William DEHAM, *Physico-theology*, 1713.

La figure emblématique de la théologie naturelle a été donnée par Newton dans le célèbre *Scholie des principia mathematica philosophiae naturalis*. Dans cet ouvrage, Newton construit un système du monde où le mouvement des astres et leur disposition obéissent à des lois strictes, mathématiques et transparentes pour l'esprit. Après en avoir décrit le mouvement selon les lois mathématiques, il en détermine la cause suprême :

« Tous ces mouvements réguliers n'ont pas pour origine des causes mécaniques. Cet arrangement aussi extraordinaire du Soleil, des planètes et des comètes n'a pu avoir pour source que le dessein et la seigneurie d'un être intelligent et puissant » (Scholie général des Principia, 2^e édition, 1713, trad. M.-F. Biarnais, Paris, Christian Bourgeois, 1985, p. 113).

L'ordre et l'harmonie du monde renvoient rationnellement à la reconnaissance d'un principe qui est appelé Dieu. C'est par la connaissance de Dieu que la connaissance de la nature trouve son couronnement :

« 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 Être immatériel, intelligent, présent partout, et qui voit immédiatement le fond des choses dans l'infinité de l'espace et du temps » (Newton, Optique, question XVIII, trad. J.-P. Marat (1787), Paris, Christian Bourgeois, 1989, p. 317).

Cette physico-théologie repose sur la conviction que les propriétés structurelles et les dispositions des constituants de la matière requièrent une cause qui domine l'ensemble des phénomènes. Elle les domine pour présider à leur arrangement ; mais aussi elle les produit.

« Au surplus, il semble que c'est au moyen de ces principes que la matière a été faite, lors de la création, de particules dures, solides, et diversement combinées par la volonté d'un Être intelligent ; car c'est à celui qui créa ces particules, qu'il appartient de les mettre en ordre. S'il

l'a fait, ce n'est pas se montrer philosophe que de chercher une autre origine du monde, ou de prétendre que les simples lois de la Nature ont pu le tirer du chaos ; quoi qu'une fois créé, il puisse s'entretenir plusieurs siècles par le cours de ces lois » (Newton, *Optique*, question XXXI, id., p. 345).

Cette théologie n'est pas réservée à la cosmologie. On la retrouve dans l'œuvre de Linné, qui argumente de l'ordre de la nature en référence à la création¹⁰.

1.3.3. Le déïsme

L'argumentation de la théologie naturelle consiste à dire que l'ordre du monde mène à reconnaître une cause suprême qui est une cause transcendante ; on l'appelle le déïsme ou le théïsme¹¹. Cette philosophie a été présente dans la philosophie des Lumières¹².

¹⁰ LINNÉ, *L'Équilibre de la Nature*, Paris, Vrin, 1972.

¹¹ Les anglo-saxons ne font pas la différence entre les deux termes. Les philosophes continentaux le font en disant que la référence à Dieu du déïsme est générale, tandis que le théïsme reconnaît le caractère personnel de Dieu et par là laissent place à la reconnaissance de la valeur de la foi, qui est une relation à Dieu comprise sur le monde des relations interpersonnelles.

¹² Pour mémoire, voici un texte de Rousseau qui dit bien cette approche de Dieu : «Le monde n'est pas un grand animal qui se meuve de lui-même ; il y a de ses mouvements quelque cause étrangère à lui, laquelle je n'aperçois pas ; mais la persuasion intérieure me rend cette cause tellement sensible, que je ne puis voir rouler le soleil sans imaginer une force qui le pousse, ou que, si la terre tourne, je crois sentir une main qui la fait tourner. [...] Les premières causes du mouvement ne sont pas dans la matière ; elle reçoit le mouvement et le communique, mais elle ne le produit pas. Plus j'observe l'action et réaction des forces de la nature agissant les unes sur les autres, plus je trouve que, d'effets en effets, il faut toujours remonter à quelque volonté pour première cause ; car supposer un progrès des causes à l'infini, c'est n'en point supposer du tout. En un mot, tout mouvement qui n'est pas produit par un autre ne peut venir que d'un acte spontané, volontaire. Les corps inanimés n'agissent que par le mouvement, et il n'y a point de véritable action sans volonté. Voilà mon premier principe. Je crois donc qu'une volonté meut l'univers et anime la nature. Voilà mon premier dogme ou article de foi. [...] Si la matière mue me montre une volonté, la matière mue selon certaines lois me montre une intelligence ; c'est mon second article de foi. Agir, comparer, choisir, sont les opérations d'un être actif et pensant : donc cet être existe. Où le voyez-

L'argumentation de la théologie naturelle est simple à énoncer : l'ordre du monde renvoie à un principe intelligent qui lui est transcendant. C'est cette notion qui revient en force avec le thème de l'Intelligent Design qu'il faut exposer maintenant. Auparavant il importe de le distinguer de ce que l'on appelle dans les controverses actuelles le créationnisme. Le terme de créationnisme a plusieurs sens : il désigne d'abord l'attitude de ceux qui au XIX^e siècle ont récusé les résultats de la science (d'abord en géologie, puis pour la théorie de l'évolution des espèces vivantes) disant que seule la Bible, interprétée en son sens obvie, devait être tenue pour vraie à raison de l'autorité divine – le reste était « fausse science » ; la Bible étant seule la « vraie science ». Au XX^e siècle, face aux succès incontestables des théories scientifiques, le créationnisme s'est modifié. Il a été développé par ceux qui ont considéré les failles de l'explication scientifique selon la théorie de l'évolution, pour montrer que seule la référence à Dieu pouvait rendre raison des succès de l'évolution et de l'apparition de l'homme. Le créationnisme se présente comme théorie scientifique. La notion d'Intelligent Design est plus nuancée et moins grossière ; elle ne s'appuie pas sur l'autorité de la Bible, même si certains de ses promoteurs le font en puisant quelques résultats scientifiques pour illustrer leur apologétique.

2. Argumentaire de l'Intelligent Design

La notion d'Intelligent Design relève d'une refonte de la théologie naturelle à partir des connaissances actuelles. Pour cette raison, l'expression est neuve et doit être exposée pour elle-même.

vous exister ? m'allez vous dire. Non seulement dans les cieux qui roulent, dans l'astre qui nous éclaire ; non seulement dans moi-même, mais dans la brebis qui pâit, dans l'oiseau qui vole, dans la pierre qui tombe, dans la feuille qu'emporte le vent. » (*Émile ou de l'éducation*, Paris, Garnier-Fammarion).

Le courant de l'Intelligent Design est très vaste¹³. Nous présenterons quelques travaux écrits par des scientifiques désireux d'accéder à une intelligence globale de la nature dans la tradition de la théologie naturelle. Les références scientifiques ne sont pas pour eux des illustrations, mais le fondement de leur démarche qui prend acte du fait que la vision scientifique du monde se fait dans le cadre d'une cosmogénèse prolongée dans une histoire de la vie.

2. 1. La cosmologie

2.1.1. La cosmogénèse

L'image du monde actuel est dominée par le modèle standard en cosmologie. Il y a une expansion de l'univers. À partir d'une singularité initiale, qui reste hors d'atteinte de la science, l'univers s'est formé. Les tenants de l'Intelligent Design en prennent acte¹⁴. Ils introduisent alors la question en terme de sens. Le mot a une polysémie heureuse ; il désigne à la fois ce qui relève de la signification et ce qui relève de la direction d'un mouvement. Pour les tenants de l'Intelligent Design, la science pose la question de savoir si une signification se donne à voir dans le processus cosmique. Or pour eux, l'explication par les processus physico-chimiques ne suffit pas. Il faut un autre ordre d'explication qui fasse appel à une intelligence capable d'englober l'ensemble de la cosmogénèse. Ils redonnent sens à l'expression d'Intelligent Design. Le terme anglo-américain de design : le mot signifie le plan ; c'est d'abord concrètement, l'esquisse ou le dessin que fait l'architecte, c'est aussi le projet, l'idée qui préside à la réalisation. Seule la connaissance du projet permet au savoir de s'arracher à l'émiettement des spécialités. La notion rejoint donc celle de finalité au sens le plus large du terme. Aussi, les tenants de l'Intelligent Design tiennent que la référence à l'action de Dieu doit faire partie de l'exposé de la science elle-même.

¹³ Pour un exposé d'ensemble, voir *God and Design. The theological Argument and modern Science*, edit. By Neil A. MANSON, New York, Routledge, 2003.

¹⁴ Voir Rodney D. HOLDER, *God, the Multiverses and Everything. Modern Cosmology and the Argument from Design*, Hampshire G.B., Ashgate, 2004.

On retrouve donc une nouvelle manière de dire ce qui était exprimé dans la théologie naturelle antérieure.

2.1.2. Le réglage de l'univers

Dans le cadre de la pensée cosmologique, l'argument le plus topique dans l'Intelligent Design est celui du réglage de l'univers. On le retrouve dans le propos sur le *fine-tuning of the universe*. En considérant la configuration actuelle de l'univers et en remontant vers son passé, on perçoit les étapes successives de la cosmogénèse. Son déroulement dépend de la valeur des constantes fondamentales ; celles-ci conditionnent la synthèse des noyaux d'hydrogène et d'hélium, puis, par fusion nucléaire, l'apparition des éléments lourds, permettant une chimie organique, fondée sur les propriétés du carbone et ses liens avec l'hydrogène, l'azote, le phosphore et l'oxygène, conditions nécessaires à la constitution de l'univers tel que nous le considérons. L'argumentation repose sur la constatation que si ces constantes avaient été différentes, le processus n'aurait pas pu avoir lieu. Les tenants de l'Intelligent Design interprètent ce fait comme une « réglage ».

Ce processus est a priori totalement improbable, aussi il faut se référer à une intelligence qui y a présidé. Cette argumentation est longuement reprise par divers auteurs, en premier lieu John Polkinghorne¹⁵.

2.1.3. Le principe cosmologique anthropique

Le principe cosmologique anthropique prolonge cette considération et l'affine. Les physiciens ont toujours cherché à unifier le savoir en recourant à des principes généraux. La cosmologie moderne repose sur le « principe cosmologique » qui dit que l'Univers est le même, quel que soit le point d'où on l'observe. Il fonde l'objectivité de la cosmologie comme science, en renonçant à privilégier la place singulière de l'observateur terrestre. Certains ont voulu aller plus avant et ils ont proposé de faire appel à un autre principe, le « principe

¹⁵ POLKINGHORNE, *Science and Creation*, London, SPCK, 1988 ; *Science and Providence*, London, SPCK, 1989 ; *Science and Christian Belief*, London, SPCK, 1994.

cosmologique anthropique ». Celui-ci privilégie la présence de la vie sur la planète Terre - d'où le nom de principe cosmologique anthropique, joignant deux adjectifs : cosmologique (science du cosmos) et anthropique (privilégiant la place de l'homme - anthropos - dans l'univers).

L'interprétation forte du principe dit que l'histoire de l'univers est orientée vers l'apparition de la vie et de la conscience humaine. C'est introduire l'idée de finalité - comme le fit Teilhard de Chardin à propos de l'évolution. Pour les tenants de l'Intelligent Design, ce principe a sa place dans la cosmologie. Pour les autres scientifiques et les philosophes il n'a pas de place dans les sciences qui ne font pas, par choix méthodologique, appel à la finalité.

2.2. La théorie de l'évolution

Le domaine où le retour à l'explication par manière de finalité est le plus habituel est constitué par la théorie de l'évolution. L'argumentation développe la signification du terme de « programme ». Elle arrache l'emploi de ce terme à une conception mécaniste pour relever que son emploi fait référence à une intelligence à l'œuvre tant au commencement qu'à la fin du processus. Une première attitude présente dans l'Intelligent Design est liée à la manière de percevoir l'ensemble du processus de l'évolution ; d'autres sont attentifs à un point particulier, en premier lieu l'apparition de l'homme.

2.2.1. Une intelligence à l'œuvre

Sur ce point un épisode récent a marqué les esprits : la conversion d'un maître ès science de l'évolution, A. Flew, qui après avoir professé un athéisme résolu, a reconnu s'être converti¹⁶. Il se présentait comme une figure de l'athéisme. Or son travail scientifique l'a conduit à reconnaître que les phénomènes de la vie étaient plus complexes qu'on ne l'avait imaginé. Ils dépassaient largement ce qui relevait de l'exécution d'un programme. Pour qu'il soit mis en place et pour qu'il

¹⁶ A. FLEW, « My Pilgrimage from atheism to theism », *Studia Philosophiae Christianae*, Akademia Teologii Katolickiej, Varsovie, vol. 6, 2004, p. 197-212.

soit exécuté, il fallait une intelligence qui le domine et l'englobe du commencement à la fin et qui préside à ses moindres agencements. A. Flew a publiquement reconnu qu'il avait été conduit par la raison à reconnaître que la vie ne pouvait être sans qu'une intelligence ne préside à son devenir.

C'est parce que le processus est très complexe qu'il ne peut être ramené à une émergence exhaustivement expliquée par l'action d'êtres incapables de porter un plan d'ensemble. La notion d'émergence est ici entendue comme conduite par un principe supérieur.

2.2.2. Une finalité

Un autre aspect de l'Intelligent Design prolonge la notion d'organisation qui se fait jour. Les tenants de cette version reconnaissent qu'il y a dans le devenir de la vie une orientation vers la réalisation optimale¹⁷. L'argumentation renoue ici avec la démarche de Teilhard de Chardin. Celui-ci parlait d'une orthogénèse : l'évolution était orientée vers une réalisation optimale : la vie humaine et avec elle la pensée.

Le mot design signifie alors un projet. La philosophie traditionnelle en Europe, celle de Kant, reconnaît que pour parler des vivants, il faut faire appel à la notion de finalité. Mais la finalité n'a pas alors le sens général construit à partir de l'action intelligente de l'homme. Ainsi Jacques Monod acceptait la notion de téléonomie – du grec *telos* qui signifie le but ou la fin – en la distinguant de la notion de finalité au sens métaphysique. Ici le terme reçoit son sens maximal en référence à une intelligence qui conçoit le plan et préside à sa réalisation.

2.2.3. Processus émergent

La notion d'émergence est une des notions les plus employées en théorie de l'évolution. Il y a émergence quand la conjonction d'éléments donne des effets que les éléments antérieurs isolés ne peuvent réaliser. C'est à partir de ce point que se développe l'argumentation de l'Intelligent Design. Pour eux s'il y a émergence d'une solution optimale à partir de conditions élémentaires c'est la preuve qu'il y a

¹⁷ Une explicitation est donnée par Christian de DUVE, *Vital Dust : Life as cosmic Imperative*, New York, Basic Book, 1998.

un guidage interne qui utilise les ouvertures du possible pour une réalisation optimale qui dépasse ce que les éléments dispersés ne pouvaient produire à leur niveau.

Dans ces éléments on voit donc la mise en œuvre d'une argumentation qui interprète les résultats de manière à introduire un principe de causalité supérieur à celui dont use la science.

Ceci n'est qu'un aspect. Il y a une considération plus subtile à partir de l'étude des probabilités et donc en mettant en opposition hasard et dessein de Dieu.

2.3. Refus du hasard et recours à la notion de finalité

Dans le développement de l'Intelligent Design il y a un point central : la place reconnue au hasard. Ceci amène à réfléchir sur le hasard. La notion de hasard est des plus confuse qui soit. La définition classique dit que le hasard est la rencontre de deux séries de causes – ces séries étant indépendantes. Cette définition est celle d'Aristote ; elle a été reprise à l'époque moderne par Cournot. Comme la définition implique le mot cause, elle n'a pas le même sens selon les époques.

2.3.1. Le fortuit

Pour la pensée ancienne comme pour la physique classique, le hasard désigne ce qui échappe à la prise de l'intelligence. Le hasard ne s'explique pas. Il est une défaite de la raison qui ne peut prévoir. C'est l'imprévisible et l'imprévu dans le champ du futur. En effet, la science veut prévoir.

L'apologétique traditionnelle s'est accommodée de cette définition en reconnaissant qu'il y a plusieurs ordres de causalité. Il y a le niveau des enchaînements matériels et il y a le niveau de la conception intellectuelle. Pour cette raison, ce qui apparaît comme par hasard au plan des phénomènes de la nature – ou de l'action humaine – ne l'est pas si on se place dans un point de vue supérieur. Il n'y a donc pas de hasard pour Dieu qui voit tout ; il n'y a de hasard que pour l'esprit humain qui n'a ni le recul ni la hauteur suffisante pour voir

l'ensemble. Le hasard mesure l'ignorance humaine. Cette définition s'est accordée à la science classique dominée par le paradigme déterministe.

2.3.2. L'aléatoire

Le développement des mathématiques a changé ce point de vue. Depuis Pascal, on a mathématisé le hasard et construit une science des statistiques et des probabilités. On n'oppose plus savoir scientifique et hasard. Il y a des lois du hasard ! On le mesure. Pour éviter d'employer le terme péjoratif de hasard ou l'adjectif de fortuit (au sens d'imprévisible) on parle de « phénomène aléatoire » ou de « loi stochastique ».

Plus encore, le hasard n'est pas ignorance humaine, mais structure intime de la réalité étudiée tant en physique quantique qu'en biologie et tout particulièrement en génétique.

Il y a donc des « lois du hasard » ; le caractère fortuit des éléments premiers (particules élémentaires ou gènes...) n'est plus un obstacle à la connaissance scientifique de la réalité.

2.3.3. La contingence

Un troisième terme apparaît : celui de contingence. C'est un terme métaphysique ; il a une valeur ontologique ; il dit que ce qui est n'existe pas de manière nécessaire. Il pourrait ne pas être ou être autrement.

Il est nécessaire de ne pas confondre les termes : le sens original et commun de fortuit, le sens scientifique d'aléatoire ou de stochastique et le sens ontologique de contingent. Les oppositions habituelles ne sont pas rigoureuses.

La réflexion actuelle des promoteurs avisés de l'Intelligent Design se situe sur le domaine de la réflexion sur le hasard et tout spécialement sur les probabilités conditionnelles¹⁸. C'est en analysant la manière dont fonctionne un raisonnement de probabilité conditionnelle que les défenseurs de l'Intelligent Design promeuvent

¹⁸ C'est le thème développé par Michael BEHE, *Darwin's Black Box*, New York, Free Press, 1996. Sur ce point voir la critique de Elliott SOBER, « Intelligent Design and probability reasoning », *International Journal for Philosophy of Religion*, n° 52, 2002, p. 65-80.

la reconnaissance d'une intelligence à l'œuvre dans le monde¹⁹. Ces analyses sont très subtiles et très profondes. Il ne faut donc pas réduire l'argumentation de l'Intelligent Design aux simplismes des créationnismes ou de l'apologétique. C'est par une réflexion sur le hasard que l'on peut introduire une manière de reconnaître du sens.

Aussi dans une troisième partie, je vous dirai ma manière de voir les choses de manière à montrer comment l'opposition entre Dieu et le hasard est un piège dans lequel il ne faut pas tomber.

3. Hasard et dessein de Dieu

En entrant maintenant dans le champ où se croisent philosophie de la nature, métaphysique et théologie, il faut noter que les questions sont traditionnelles. Elles sont liées à la notion de providence qu'il faut reprendre même si elle est devenue obsolète pour beaucoup.

3.1. Hasard et action de Dieu

Nous avons vu à l'instant comment la notion de hasard ne peut être séparée de la construction du savoir et qu'il ne sert à rien de l'entendre au sens confus du sens commun. La notion de hasard doit se spécifier selon l'ordre des propos. Puisque nous sommes ici dans une démarche philosophique nous parlerons de contingence.

3.1.1. Hasard et providence

La question du rapport entre Dieu et le hasard repose sur la reconnaissance de l'unité et unicité de Dieu. Ceci est un acquis de la pensée occidentale en ses origines. Dans cette perspective les philosophies monothéistes ont tenu que Dieu

¹⁹ Un des promoteurs de l'*Intelligent Design*, William A. DEMBSKI, a écrit : *The Design Inference. Eliminating Chance through small Probabilities*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1998. Sur cette question voir John FORSTER, *The divine Law-maker. Lectures on Induction, Laws of Nature and the Existence of God*, Oxford, Clarendon Press, 2004.

dominait les phénomènes de la nature. Mais cette reconnaissance laissait place au hasard. En effet, dans le système platonicien, la notion de hasard demeure ; elle est liée à l'imperfection de la matière qui, d'une certaine manière, échappe à l'action régulatrice de la raison divine qui a présidé à la formation du monde. Pour Aristote, les causes sont hiérarchisées et il existe une "cause des causes", une cause suprême qui ordonne le monde ; mais cette cause est séparée du monde et, dans une certaine mesure, elle n'est pas concernée par ce qui se passe dans le champ des rencontres qui se font sans ordre et sans raison.

Dans la philosophie stoïcienne le divin est comme un élément fondamental de toute réalité et il n'y a plus de place pour une véritable contingence. Dans ce contexte, la notion de providence a été introduite pour dire l'unité du monde, malgré la diversité des éléments.

Le strict monothéisme issu de la tradition biblique a corrigé ces grandes visions du monde grâce à la notion de création qui suppose une décision libre de Dieu et qui introduit une dimension personnelle à la présence de Dieu qui oriente le monde vers un achèvement. La notion chrétienne de providence ne se réduit pas à concilier des oppositions, mais bien à percevoir un dessein d'amour.

Il faut donc réfléchir sur ce point de manière spécifique dans la tradition chrétienne pour qui, au sens le plus strict, rien n'échappe à l'action de Dieu. Sa transcendance, loin de le disjoindre du monde, permet de voir sa présence.

3.1.2. Monothéisme et providence

Dans la théologie chrétienne, l'attention est alors portée sur la manière dont Dieu agit dans le monde. Dans ce cadre, on voit alors apparaître deux conceptions de son action²⁰. En simplifiant, on peut opposer deux traditions :

1. Dans la première, la notion de toute-puissance désigne le caractère absolu de la puissance de Dieu, censé faire tout ce qu'il veut sans être lié par quoi que ce soit. Cette école de pensée insiste sur le terme "tout" qui désigne à la fois l'universalité de ce qui est, mais aussi l'universalité de ce qui pourrait être,

²⁰ Voir l'anthologie sous la direction de Olivier BOULNOIS, *La Puissance et son ombre, de Pierre Lombard à Luther*, Paris, Aubier, 1994.

et même ce qui ne peut être imaginé par l'esprit humain. Rien ne limite l'action de Dieu qui échappe à toute explication rationnelle.

2. Dans la seconde, l'action de Dieu est référée en premier lieu à la notion de sagesse ; celle-ci implique l'ordre des éléments et la proportion entre les causes et les effets. Ainsi le vouloir de Dieu est motivé par le bien et celui-ci est réglé par les notions d'ordre et de cohérence.

Dans la première manière, la puissance de Dieu étant totale, il ne saurait y avoir de place pour une réelle autonomie des phénomènes naturels ; l'esprit humain doit accueillir ce qui est, sans chercher une explication rationnelle ultime. Le pragmatisme suffit dans la quête du bonheur. La contingence des faits de la nature est sans signification.

Dans la seconde manière de voir, au contraire, la toute-puissance de Dieu est au service de sa sagesse. Ainsi les choses sont proportionnées les unes aux autres et les enchaînements de causalité sont ordonnés. Cette conception, en écartant la notion d'arbitraire et en privilégiant la sagesse et donc la raison, garde sa place à la contingence, car les phénomènes adviennent selon leur nature. C'est dans cette perspective que nous nous plaçons pour donner sens aux notions de création et à celles de dessein divin ou de providence. C'est alors qu'apparaît la question de comprendre comment l'action de Dieu s'accorde avec la nature contingente des événements.

3.1.3. Le regard de Dieu sur le futur

Cette question rencontre celle du temps. Par son étymologie, le terme de providence dit que la volonté créatrice précède la réalisation, puisque prévoir signifie voir à l'avance et agir en conséquence. Il y a providence, quand le regard se porte du présent vers l'avenir. La notion théologique de providence désigne la manière dont Dieu voit le futur. Ce qui mène à un certain nombre de questions théologiques. La première est : la connaissance de Dieu est-elle déterminante ? En effet, Dieu voit les choses dans leurs liens de causalité et donc il sait d'avance ce qui doit se passer. Ce savoir antécédent semble détruire la contingence des faits ; et dans ce cas, la contingence ne désignerait que l'ignorance de celui qui est pris dans le flux du temps.

À cette difficulté la tradition chrétienne répond que Dieu est éternel, c'est-à-dire qu'il est hors du temps ; tout lui est contemporain et il voit tout d'un seul regard. La notion de prévision ne convient pas, au sens littéral du terme. Pourtant le terme est demeuré ; mais c'est pour dire que Dieu gouverne le monde en respectant son caractère temporel. Rappelons qu'il convient de faire une distinction entre "gouverner" et "commander". Commander, c'est imposer une volonté à des sujets qui ne coopèrent pas spontanément ; gouverner, c'est obtenir la participation de tous, selon la lumière et les capacités de chacun.

Dans la perspective qui est nôtre et qui privilégie la sagesse de Dieu par rapport à la volonté, la solution de la question hasard ou dessein de Dieu consiste à reconnaître que l'action de Dieu ne fausse pas la nature des événements et respecte donc les règles du possible.

Dans ce contexte, la notion de contingence prend son sens pour dire que tout ce que Dieu a créé ne participe pas du caractère absolu ou nécessaire de son être. Ainsi il n'y a pas d'opposition entre hasard et dessein de Dieu.

3.2. Action de Dieu et liberté

Dans cette perspective, il est possible de répondre aux questions qui sont au cœur des questions posées autour de l'Intelligent Design sur la manière dont l'action de Dieu se déroule. Le refus des scientifiques matérialistes ou positivistes est dû à leur conviction que le processus évolutif serait faussé par la présence de Dieu. Il nous faut donc montrer comment l'action de Dieu respecte l'œuvre dont il est le fondateur et le toujours actif créateur.

3.2.1. Une action souveraine et proportionnée

La notion d'action divine est pensée à partir de l'action humaine. Or dans une action humaine bien conduite, celui qui agit proportionne ses forces à ce qu'il fait. Il n'utilise pas toutes ses capacités pour réaliser ce qu'il doit faire. Autre chose la dépense physique pour plier une feuille de papier ou pour déplacer un meuble dans son bureau. Il en va de même pour un travail intellectuel : il n'y a pas le même investissement d'attention et de dépense d'énergie intellectuelle pour écrire

une lettre de routine ou pour mener à son terme une recherche ardue. Ainsi toute action n'engage pas les mêmes ressources.

On peut appliquer (en ayant le soin de respecter les différences entre Dieu et l'homme) cette constatation à l'action divine. Si on la qualifie de souveraine, ce n'est pas pour dire que toute la force divine est mobilisée. L'action divine n'est pas le déversement de toute l'énergie divine. Là encore la notion de sagesse, qui proportionne la cause à l'effet, est privilégiée. L'action respecte la singularité des êtres et de leurs liens.

Ce respect de la nature des choses dans leur singularité fait que si un événement est contingent, il ne cesse pas de l'être parce qu'il est connu et voulu par celui dont l'action est à la source de l'être. Il est voulu comme tel, en sa contingence. Il n'y a donc aucune raison de placer en opposition providence et contingence, hasard et dessein de Dieu.

3.2.2. Le jeu des possibles

Le projet créateur - ou Providence - respecte les interactions entre les êtres et l'ordre de la nature. Mais ce qui est donné dans la précarité de l'être, et donc marqué par la contingence, doit être considéré dans sa capacité d'agir. Il est donc un possible disponible et même orienté vers une reprise de ses capacités dans une réalisation meilleure, sans que cela en fausse la nature propre.

Ainsi on peut dire que le processus vital est marqué par la contingence et que celle-ci n'est pas faussée par le fait que l'ensemble soit voulu pour lui-même. Il n'est donc pas nécessaire de nier la contingence au niveau élémentaire pour assurer la cohérence du tout. Autrement dit, il n'est pas nécessaire d'exclure la contingence ou le caractère aléatoire des phénomènes expliqués par la théorie de l'évolution pour dire que la vie a un sens et que le plan de Dieu se réalise par évolution.

L'acte créateur n'est pas un faux-semblant ; il est le don réel de la dignité d'être des créatures. Elles agissent dans leur ordre selon leur nature propre. Celle-ci est temporelle et inscrite dans une perspective où toute prévision déterministe n'est pas possible de manière déterminante.

3.2.3. Le cours du temps est-il orienté par un projet ?

Cette analyse permet d'aborder une autre question sur l'évolution des vivants et même sur l'histoire humaine, en considérant le devenir. Le présent porte en lui-même l'héritage du passé. Il porte aussi une certaine richesse qui ouvre sur l'avenir. Ainsi le présent est-il un passage. Celui-ci est marqué par la contingence. Le possible actualisé et donné dans le présent reste dans une certaine indétermination. Celle-ci peut être ressentie soit comme une imperfection soit comme une richesse, celle de pouvoir faire une chose ou une autre. Or, si elle est l'exclusion d'une autre, la réalisation d'une possibilité n'est pas la négation de la richesse qui rendait possible l'une et l'autre.

Cette réflexion vaut pour l'être humain qui est le fruit d'une évolution ; on peut constater qu'en cette réalisation particulière, toutes les données antérieures ne sont pas abolies. Le cours du processus reste donc marqué par la contingence, non seulement parce que l'avenir n'est pas déterminé de manière absolue, mais parce que le fruit actuel reste une réalisation parmi d'autres possibles, comme une étape dans un devenir. Ceci correspond à une loi fondamentale de la vie : tous les vivants ont une propension à réaliser un optimum. Si on isole le phénomène observé, on ne le voit pas. Mais en considérant l'ensemble, un sens global apparaît - c'est ce que Teilhard de Chardin a fait en élargissant le "phénomène humain" aux dimensions de toute l'évolution à partir du plus élémentaire.

C'est dans cette perspective que l'on peut parler d'une inscription de la question du sens dans le processus évolutif, sans qu'il soit nécessaire de nier le caractère aléatoire des phénomènes singulier. Ceci vaut pour tous les êtres, pour tous les vivants et a fortiori pour l'humanité. Pour elle, la création est le don de la liberté et de la responsabilité. À sa mesure, l'être humain est l'auteur de ses oeuvres et de la réalisation de soi qui leur est liée. L'être humain n'est pas hors du processus qui fait la vie, mais il réalise de manière plus haute ce qui relève de toute la création

3.3. Action créatrice de Dieu par évolution

Ces analyses permettent de comprendre pourquoi l'opposition entre évolution et foi chrétienne est une erreur. L'action de Dieu respecte les lois de la nature. L'action de Dieu ne viole pas les règles qu'il a disposées. L'action de Dieu ne fausse pas le cours du temps ; elle se fait donc par les mécanismes mis en évidence par la théorie de l'évolution.

3.3.1. L'action créatrice

Confesser que Dieu est créateur n'oblige en rien à présenter le fixisme comme seule théorie scientifique compatible avec la foi.

L'action créatrice se fait au cours du temps. Elle se fait par évolution.

La notion d'évolution n'a pas ici le sens général d'une transformation. Elle doit être comprise au sens scientifique du terme. L'évolution dont il s'agit n'est pas une évolution faussée par des interventions de Dieu, mais bien au contraire le jeu normal des capacités de la nature. Or ces capacités sont limitées et l'action de Dieu se temporalise.

Il ne sert donc de rien à faire l'apologie d'une science qui devrait laisser place à des interventions spéciales de Dieu qui fausserait le cours normal de la nature.

Face aux inconnues qui demeurent et aux énigmes de la vie, il est vain de faire appel à une intervention de Dieu. Il faut seulement constater que les connaissances sont encore limitées. La théorie de l'évolution rend raison de ce qui a été observé ; elle est ouverte vers d'autres découvertes ; elle les appelle ; elle se renouvellera grâce aux découvertes à venir, imprévisibles en l'état actuel des connaissances. Mais cette refonte ne niera pas ce qui est aujourd'hui acquis et vérifié ; ce sera une réinterprétation dans un cadre plus vaste, par une théorie plus englobante.

3.3.2. La création reconnue pour ce qu'elle est

La question du hasard et du dessein de Dieu repose sur la manière dont on comprend l'action de Dieu. L'enjeu est de montrer que l'action de Dieu ne fausse pas les phénomènes naturels. Hélas, l'idée commune de création, marquée par une conception déterministe de l'action, la réduit au premier instant de la durée des

êtres. C'est dans cette perspective que l'on rencontre les difficultés d'accorder l'action de Dieu et l'autonomie des êtres. Cette conception étroite n'est pas celle de la Tradition chrétienne, pour qui la création est un acte au présent. La providence est une qualité de l'action créatrice, dont on considère la réalisation au cours du processus temporel.

L'action de Dieu n'est pas à penser comme une intervention sur des sujets pour les orienter d'une manière qui ne correspondrait pas à leur être. Elle doit être pensée comme le don de l'être à ce qui est singulier et à ce qui forme un tout, le monde. C'est un univers aux yeux du scientifique en ce sens que les phénomènes s'y déroulent selon des lois. On le nomme comme création d'un point de vue théologique quand on perçoit qu'il réalise une même et unique volonté. Cette perspective insiste sur son unité et sur le dynamisme du mouvement qui l'oriente vers un accomplissement, sans que rien ne soit faussé du jeu ni de l'interaction des éléments entre eux où l'aléatoire a sa place.

3.3.3. Un dessein intelligent

Je suis ainsi amené à distinguer dans les propositions des tenants de l'Intelligent Design diverses interprétations.

Il y a un sens qui me semble tout à fait traditionnel : celui qui reconnaît que le monde est créé par Dieu et que cette création n'est pas la mise en place d'un univers que Dieu aurait abandonné.

Il y a un autre sens qui me paraît insuffisant et que j'appellerai apologétique, puisqu'il s'agit de profiter des insuffisances et des incertitudes dans les connaissances scientifiques pour proposer une intervention de Dieu. C'est maladroit, car le jour où on comprend Dieu se révèle être une « hypothèse inutile ».

Une troisième attitude me semble irrecevable. Celle qui argue de l'autorité de la Bible pour récuser la valeur de l'explication scientifique qui ne reprend pas mot à mot le texte biblique. Il y a là une erreur théologique sur la nature du texte biblique. Ainsi, c'est irrecevable au plan théologique. Ça l'est aussi au plan philosophique puisque toutes les causalités sont placées sur le même plan.

Conclusion générale

Au terme de cet exposé, je voudrais noter que les difficultés qui viennent des créationnistes ou des tenants de l'Intelligent Design au sens étroit du terme, pensé en opposition avec la science, relèvent d'une conception trop étroite de l'action de Dieu. Dieu serait un acteur comme les autres, si bien qu'il faudrait écarter Dieu pour que la nature agisse et il faudrait que la nature soit purement passive pour mieux obéir à Dieu.

Nous avons une autre conception de Dieu. La reconnaissance de sa sainteté laisse place à l'autonomie des créatures et au jeu des lois de la nature.

Cette position est enracinée dans la révélation. La révélation, loin de borner l'entreprise de l'intelligence de la nature, la fonde en montrant que Dieu est plus grand que ce que les religions et les philosophies reconnaissent habituellement. La révélation, loin de donner des solutions toutes faites à l'action de Dieu, souligne l'importance de la liberté de l'homme, lui-même expression d'une nature qui a sa consistance et sa richesse.

Ces éléments valent pour la nature ; ils donnent aussi des éléments pour construire une théologie de la liberté humaine. Plus on reconnaît la grandeur de la grâce et mieux on comprend que la nature est à l'œuvre selon ses capacités dans l'aventure du salut.

Toulouse, le 2 février 2006

Jean-Michel Maldamé

*Revue des livres***CONFIANCE DANS L'AZUR***François-Xavier Nève**Essai sur la convergence des découvertes scientifiques et de la Bonne Nouvelle depuis 2000 ans*

Préface de Jean-Marie Pelt

Postface d'Éric de Beukelaer (porte-parole francophone des évêques de Belgique)

Éditions Mols 2006 collection autres regards

Voilà un très beau livre, avec un bien joli titre forgé d'un poème de Victor Hugo:

*" L'infini n'a rien d'effrayant, l'azur sourit à la chaumière
et la terre est heureuse ayant confiance dans l'univers "*

Ce titre rappelle aussi évidemment celui du livre d'Hubert Reeves: "Patience dans l'azur" (titre lui-même tiré d'un poème de Paul Valéry), mais ne s'en veut aucunement l'antidote. Comme l'écrit l'auteur lui-même: "*Patience dans l'azur* est un ouvrage de vulgarisation scientifique, délibérément agnostique. Et c'est très bien ainsi. *Confiance dans l'azur* souhaite seulement ajouter à *Patience* quelques réflexions à l'intention des chrétiens qu'inquiéteraient les observations scientifiques d'Hubert Reeves par rapport à leur foi. Celle-ci ne m'en paraît nullement menacée. Plutôt encouragée: c'est ce que tentent de montrer les pages qui suivent."

Pourtant l'auteur n'est pas -et c'est heureux, un adepte du concordisme ou de l'"Intelligent design". Non la théorie du Big bang n'est pas la preuve de l'existence de Dieu et l'existence de l'œil n'est pas une preuve qu'un Dieu intelligent l'a planifié. F.X. Nève respecte avant tout la liberté de choix et il sait reconnaître les registres différents de la science et de la foi. Dans un style très clair, très simple, accessible à tous, il remonte tranquillement le temps: partant de la science moderne, il passe en revue les différents siècles passés ,

XXème , XIXème, ... , Renaissance, les deux Moyen Âges, pour arriver à "l'an 0" ; il analyse avec beaucoup d'érudition les écrits et les positions de différents scientifiques qui ont marqué leur époque, certains bien connus, d'autres moins - d'après un rapide calcul basé sur l'Index il me semble que près de 250 auteurs sont cités.

Un des aspects que j'ai bien aimé aussi c'est une sorte de truculence lorsqu'il s'agit de démonter les écrits des athées militants ou, pire, des scientifiques, nés chrétiens mais qui n'ont pas su ou pas voulu faire l'effort de réflexion et d'approfondissement pour faire converger ou cohabiter science et foi.

On sort grandi à la lecture de ce livre, grandi par cette marche avec ce compagnon de voyage dans le temps qui vous montre sa foi en Jésus à la lumière des découvertes scientifiques qui ont jalonné l'histoire de l'humanité, et grandi par cet hymne à la liberté de croire gagnée par la connaissance.

Marc le Maire

F.X. Nève est Docteur en Linguistique. Il a enseigné dans des universités du monde entier: Belgique, France, Grande-Bretagne, Canada, Algérie, Chine, île Maurice, Inde, ... Parmi les nombreux ouvrages dont il est auteur, il a écrit, sous le nom de plume d'Oliver Cair-Hélion, La Fresque biblique (Paris-Bruxelles, Dargaud-Lombard, 1986-1990) en 10 volumes, Les Animaux de la Bible (Paris, Gerfaut, 2005) et les Nourritures de la Bible (Paris, Gerfaut, à paraître). Il est marié et père de quatre filles.

UNE FOLLE SOLITUDE, LE FANTASME DE L'HOMME AUTO-CONSTRUIT ¹

Olivier REY

On retrouve ici à la fois la truculence et le tragique de l' "Itinéraire de l'égaré", ouvrage précédent de l'auteur. Olivier Rey en effet nous dit à nouveaux frais l'incomplétude de la culture scientifique et l'erreur répandue qui consiste à croire le contraire. L'image en couverture donne le ton, en montrant le baron de Münchhausen, dont on sait qu'il voulait se sortir d'un enlèvement en tirant sur la tige de ses bottes. Eh bien le baron est aujourd'hui majoritairement au pouvoir. L'analyse remonte loin, montre que cette attitude a envahi les valeurs éducatives comme les comportements de la vie quotidienne. Alors que des notions scientifiques fondamentales, comme la causalité, sont basées sur les relations familiales et l'interdit de l'inceste, cet humus de la culture est oublié ou nié. La pédagogie mise en œuvre depuis trente ans est mise en cause. L'objectif de "réalisation personnelle", l'effacement de tout ce qui n'y conduit pas, l'individualisation, l'absence d'autorité, nous conduisent à de nouvelles générations d'hommes et femmes sans artère et sans boussole. Alors que l'autonomie s'acquiert par l'apprentissage, l'expérience acquise auprès des autres, la discipline du savoir, et non par "l'injonction d'être soi". En prétendant à l'hégémonie de la culture, la science exprime une "prétention mortifère parce que, de se vouloir sans extérieur, la pensée scientifique en vient à détruire ses conditions d'existence en effaçant les voies qui mènent jusqu'à elle". Olivier Rey appelle à "défaire en soi les prises qu'on donne (à cette machinerie de "trou noir)". On le rejoint volontiers en beaucoup de points.

Dominique Grésillon

¹ "*Une folle solitude, le fantasme de l'homme auto-construit*",
Olivier REY, Seuil, 330 pages

MÉMOIRE D'UN SCIENTIFIQUE CHRÉTIEN

Paul GERMAIN.

Voici un ouvrage² qu'on ne laisse pas tomber de ses mains tant qu'on n'en a pas terminé la lecture. Car Paul Germain a été témoin et acteur de nombreux moments de l'histoire du 20^{ème} siècle, et tout particulièrement de cette histoire des relations entre la Foi et la culture scientifique qui nous intéressent tant ici. Marqué dans ses origines par la première guerre mondiale, on voit en effet Paul Germain à la fois scientifique, figure marquante de la Mécanique française et secrétaire perpétuel de l'Académie des sciences, et chrétien engagé, secrétaire général de la JEC pendant la seconde guerre, puis co-fondateur (en 1947) et président (jusqu'en 1976) de l'Union catholique des scientifiques français (UCSF). Ce livre relate bien des engagements courageux, des déchirements parfois, des débats et des décisions significatives qui ont si profondément marqué l'histoire de l'Église et de la pensée des scientifiques chrétiens, douleur et renaissance imprimées dans les consciences par la guerre puis par le Concile Vatican II. Particulièrement significatifs des moments du courage, on retient cette réunion des mouvements de jeunesse convoquée en 1942 par le gouvernement de Vichy, et manipulée pour obtenir le soutien aux armées allemandes. En cette circonstance, comme devant la discrimination contre les juifs, Paul Germain nous fait témoins de cette "résistance spirituelle" exercée contre "l'invasion païenne", et manifeste la distance, l'abîme parfois, entre l'exigence évangélique et l'obéissance à César. Dans les temps plus heureux qui suivirent la guerre, on assiste à l'ouverture de l'Église à la connaissance et l'aventure scientifique, avec le dynamisme des mouvements "sous mandat" de l'Église, la création du centre catholique des intellectuels français (CCIF) puis celle de l'UCSF. Une sorte de consécration est atteinte au moment du Concile Vatican II, lorsque l'UCSF participe à la préparation du "schéma XIII" qui deviendra la constitution "Gaudium et spes" (l'Église dans le monde de ce temps) : l'UCSF insiste pour que la culture, et notamment la culture scientifique, soit reconnue dans son autonomie, sans méfiance ni irénisme. Il faudrait aussi relever

² "Mémoire d'un scientifique chrétien", Paul GERMAIN, Collection "Acteur de la science", L'Harmattan, 2006, 325 pages.

dans l'ouvrage tous les travaux publiés par le "Bulletin de l'UCSF", dont les objectifs gardent aujourd'hui toute leur pertinence : "meilleure intelligence des vérités à croire et à vivre grâce à un langage mieux adapté aux scientifiques que le langage traditionnel, analyse critique des assertions opposées à la religion par les athées". On lira avec d'autant plus d'intérêt les motivations et le récit de la dissolution de l'UCSF en 1976. L'auteur du présent compte-rendu de lecture, alors jeune membre de cette Union, se souvient de sa propre perplexité devant cette dissolution. Il est vrai que la mission de médiation entre l'Église catholique (ou plutôt ses responsables) et la culture scientifique (ou certains de ses représentants éminents), mission confiée au CCIF-UCSF en 1943-1947, était achevée, et qu'après le scientisme agressif et naïf du 19^{ème} siècle, une acceptation mutuelle semblait acquise. Mais qu'en est-il de la poursuite quotidienne de la recherche ? Les chrétiens parmi les acteurs peuvent-ils si facilement dire la radicalité et la rationalité de la foi ? Et comment le faire en l'absence de lieux très spécifiques d'échange et de réflexion ? Cette question est d'autant plus critique en France où, pour reprendre les termes de Paul Germain, "douloureusement... la laïcité à la française... implique l'inexistence de départements de sciences religieuses dans nos universités". Dans ce contexte, le mémoire de Paul Germain donne un bel exemple du rôle d'un chrétien dans la culture scientifique, de son action éminente au service de la nation, et de la pérenne nouveauté de la foi et de sa rationalité.

Dominique Grésillon

CRÉATION ET PROVIDENCE, BIBLE, SCIENCE ET PHILOSOPHIE.³

Jean-Michel Maldamé.

La notion de création, qui semble si familière au chrétien, est étrangère aux mondes de la philosophie et de la science, qui n'en ont pas besoin. La création désigne l'action d'un Dieu unique et transcendant, faisant exister tout ce qui est. C'est aussi le résultat de cette action, ce que nous appelons « monde », « cosmos » ou « nature ». Pour J.-M. Maldamé, ces termes doivent être entendus non comme un objet qui serait donné, mais dans la perspective exprimée par le terme « horizon » : comme la ligne d'horizon se déplace pour le randonneur qui avance, les notions de monde et de création se déplacent avec le progrès du savoir. L'horizon a aussi une dimension artistique : le paysage et l'horizon d'un tableau servent à faire paraître les visages, en leur donnant sens et raison d'être. Il en va de même pour la notion de création, qui est condition de l'activité humaine, de l'acte de pensée et de vouloir. J.-M. Maldamé souhaite « montrer comment la singularité de la foi chrétienne en la création, loin de fermer l'intelligence sur une doctrine, lui permet d'accéder à l'universel ».

Il procède pour cela en trois parties.

La première partie a pour titre « L'œuvre de Dieu, étude biblique » J.-M. Maldamé étudie d'abord la foi des apôtres dans le discours de Paul à Athènes (Ac 17, 16-34), qui situe l'action de Dieu dans l'histoire, en relation avec la philosophie des épicuriens et des stoïciens. Il analyse ensuite la création par la parole dans la théologie du prophète Isaïe, qui annonce une rupture dans le temps (« Je fais une chose nouvelle, elle germe maintenant » Is 43, 18), associe agir et

³ Jean-Michel Maldamé. *Création et Providence, Bible, science et philosophie*. Cerf, 224 p., octobre 2006.

parler (« Je dis et je fais ; je conçois et j'exécute » Is 46, 11), et inscrit cet acte de parole dans l'avenir, annonçant la dernière création. Il présente enfin les deux récits de création : la création de l'univers vue par les prêtres (Gn 1, 1-2, 4a) et la condition humaine pour les sages (Gn 2, 4b à 3, 24). Pour lui le concept de création est solidaire de toute la Bible, comprise comme révélation. Cette révélation s'est constituée peu à peu, empruntant à diverses cultures, Egypte, monde assyro-babylonien, puis monde perse et hellénisme. Pourtant la notion de création est originale par rapport aux autres traditions religieuses ou mythes fondateurs de l'humanité. C'est « une ouverture sur un au-delà du visible et du sensible, une ouverture sur la nouveauté ». Paul a pu dire de Dieu aux Athéniens : « En lui nous avons la vie, le mouvement et l'être ».

La seconde partie, « la création comme don de l'être », montre comment la théologie de la création a été pensée dans la communauté chrétienne en relation avec divers courants philosophiques : le « Logos » et la philosophie grecque, la Gnose et sa réfutation par Irénée de Lyon, la philosophie de la nature chez Basile de Césarée et saint Augustin. Puis J.-M. Maldamé nous propose de comprendre la création comme une relation, comme un acte d'amour de Dieu pour ses créatures. En sens inverse, la relation interpersonnelle et l'expérience affective nous ouvrent à l'amour de Dieu et à l'intelligence de la création. Enfin, J.-M. Maldamé aborde la question de la toute-puissance de Dieu et de la liberté de l'homme. Pour certains, la toute-puissance est celle d'une volonté sans limite qui agit pour elle-même, pouvant aller jusqu'à faire que le passé n'ait pas été, ce qui est difficile à concevoir dans notre culture scientifique. Pour d'autres, « Dieu peut faire tout le bien qu'il veut faire » sans restriction externe, et son projet doit permettre à d'autres que lui d'exister pour eux-mêmes. La liberté de l'homme est alors d'entrer dans une relation confiante avec son créateur, favorisant son épanouissement. C'est bien sûr cette conception privilégiant la sagesse créatrice, que soutient J.-M. Maldamé.

La troisième partie, « Providence, histoire et destinée », fait d'abord la distinction entre origine et commencement : si le commencement est le début incertain d'une suite de phénomènes naturels, l'origine se situe à l'extérieur de cette suite, elle en est la condition de possibilité ; elle est de chaque instant, sans se limiter au premier, et n'est pas objectivable par la méthode scientifique. Cette distinction permet de rejeter la tentation concordiste consistant à assimiler la

théorie du « big bang » à l'origine de l'univers, tentation vivement dénoncée dès ses débuts par l'abbé Georges Lemaître, un des fondateurs de cette théorie. Un apport important des sciences du 20^{ème} siècle a été de situer la place de l'homme dans l'univers, en lui donnant un enracinement cosmique ; la foi permet de voir en l'homme l'aboutissement (encore inachevé) de l'histoire de l'univers. Si l'acte créateur n'est pas restreint au seul commencement, il se poursuit tout au long de l'histoire. Pour expliquer l'évolution, les biologistes invoquent le hasard qui favorise certaines espèces par rapport à d'autres ; le croyant peut y voir la liberté de l'acte créateur. Cette liberté créatrice n'est pas réservée à un seul être ; l'homme est appelé à s'y associer en prolongeant l'action de Dieu, comme l'a souligné le concile Vatican II.

Jusque là, tout va bien, mais comment expliquer le scandale du mal dans le monde si Dieu agit en vue du bien ? On a d'abord cherché des responsables : si un homme est aveugle, c'est qu'il a péché, lui ou ses parents ; si le peuple juif est déporté, c'est une punition pour sa mauvaise conduite. Mais cette explication ne tient pas puisque même les justes sont atteints et des enfants souffrent et meurent. Alors, Dieu veut-il le mal ? Pour J.-M. Maldamé, il ne le veut pas délibérément mais le permet, comme les parents qui, favorisant l'autonomie de leurs enfants, les exposent à des risques. Les récits bibliques montrent une création belle et bonne, ce qui est confirmé par les poètes et n'est pas contredit par la science actuelle. Alors comment expliquer la présence du mal ? J.-M. Maldamé nous invite à dire que le monde a été créé inachevé, ce qui ouvre le champ du possible : il y a place pour le succès ou pour l'échec, pour la vie ou la mort, l'homme est libre de dire oui ou non. Mais d'où vient le mal ? J.-M. Maldamé analyse finement la notion de péché originel introduite par St Augustin, en la distinguant du péché d'Adam et du « péché du monde ». Le monde est un tout organisé en réseau dans lequel le mal des uns est relié au mal des autres : les hommes sont solidaires dans le mal et s'enferment dans un système qui les détruit. Comment Dieu peut-il réagir face à ce mal non souhaité tout en respectant la liberté de sa création ? Il s'est engagé contre le mal par la vie et la mort du Christ, a rejoint l'humanité souffrante et « appris de ce qu'il souffrit » (He 5, 8). Mais aussi par la résurrection et l'action de l'Esprit Saint, le Christ a pu dire : « Elevé de terre, j'attirerai tout à moi » (Jn 12, 32), donnant ainsi son sens à la création.

C'est ce sens que nous invite à découvrir le dernier chapitre, à travers deux textes du Nouveau Testament, un énoncé théologique de saint Paul utilisé comme hymne (Col 1, 15-20), et une vision de St Jean dans l'Apocalypse (Ap. 4-5). La création est porteuse d'une richesse qui n'est pas encore manifeste, mais qui est inaugurée par la résurrection du Christ. Le monde nouveau est à venir mais est déjà présent en germe. Chacun de nous est destiné à entrer dans la plénitude du Christ en gloire, avec un visage reflétant la beauté et la bonté, et aussi marqué par la souffrance assumée et traversée. C'est la qualité de notre relation avec l'autre qui construit peu à peu ce visage. Certaines relations sont privilégiées, comme celle de la mère et de son nouveau-né, ou celle de la rencontre amoureuse. Nous sommes invités à retrouver l'émerveillement d'une âme d'enfant devant la création actuelle et à venir. Ainsi le mal et la violence ne sont pas vaincus par une force plus forte ou par la ruse, mais par la parole des enfants, des êtres les plus faibles et les plus menacés par les forces du mal.

Ce livre a pour sous-titre « Bible, science et philosophie », et on retrouve bien ces trois composantes utilisées pour repenser aujourd'hui la notion de création. Mais ce n'est pas un livre aride, il se lit au contraire facilement et avec plaisir : tout en restant très clair et précis dans l'usage des termes, il passe facilement de la discussion intellectuelle à l'émerveillement du poète, ce qui le rend vivant et agréable. Dans le monde actuel menacé par l'absence d'idéal commun et la montée des particularismes et de la violence, J.-M. Maldamé nous invite à regarder au-delà des apparences pour discerner avec St Paul une création en gestation. Entrons avec lui dans cette espérance sans nier la réalité, c'est ce que je souhaite à tous nos lecteurs au seuil de cette année 2007.

Bernard Saugier

Le Réseau Blaise Pascal « Sciences, Cultures et Foi »
propose un colloque de travail

Création contre Évolution ? Hasards, complexités et finalités

Les 24 et 25 mars 2007

à Orsay

(Essonne, France)

Programme

Samedi 24 mars 2007, matinée

- A partir de 10h00, accueil
- 10h45 - Introduction
- 1ere conférence : Philippe GAGNON philosophe, théologien (Gatineau, Québec)

Contenu, enjeux et diversité des acceptations de l'Intelligent Design en contexte étatsunien

- Samedi 24 mars 2007, après-midi
- 2ème conférence : Hervé LE GUYADER professeur de biologie (Université Paris 6)

La théorie de l'évolution aujourd'hui

- 3ème conférence : Marc GODINOT, directeur d'études (Muséum National d'Histoire Naturelle)

Evolution : approche historique et origine de l'Homme

- Carrefours thématiques
- Séance de « posters » (affiches) : présentation des travaux des groupes et personnes présentes

Dimanche 25 mars 2007, matinée

- 9h - Célébration eucharistique et œcuménique
- 4ème conférence : Jacques ARNOULD, théologien (Paris)

Quelle théologie après Darwin ?

- Dimanche 25 mars 2007, après-midi
- Table-ronde avec les intervenants
- Discussion sur l'avenir du RBP
- Fin à 16 heures

Lieu du colloque

La maison de la Clarté-Dieu se trouve à Orsay (91400), 95 rue de Paris.
(tél. 01 69 28 45 71).

Inscriptions et logement

Inscription, avant le 26 février 2007 : 65 € (30€ pour les étudiants, sur demande
possibilité de prise en charge, contacter l'adresse suivante : rbp@philnet.org)

Le logement (une nuit, 15 €) devra être réglé séparément à l'arrivée.

Inscriptions auprès de :

Association Foi et Culture Scientifique

91, avenue du Général Leclerc

91190 Gif sur Yvette

Renseignements a l'adresse suivante : rbp@philnet.org

Argumentaire

Évolution contre création, création contre évolution. On sait les polémiques, les controverses et les procès qui ont opposé ces deux termes depuis la publication des théories de Darwin et Wallace au 19^{ème} siècle. La dispute a toujours été vive en particulier aux Etats-Unis. Il y a eu naguère le « procès du singe », et des tentatives fréquentes pour obliger les professeurs de biologie à enseigner autant les théories de la « création » que celles de « l'évolution ». Aujourd'hui, on parle beaucoup de « l'Intelligent Design », une théorie qui viendrait combler le déficit des sciences actuelles dans leur explication de la complexité irréductible des choses par les lois de la nature et de la sélection naturelle. Depuis quelques mois, la polémique autour de « l'Intelligent Design » s'est invitée de ce côté-ci de l'Atlantique.

Cette expression « d'Intelligent Design » est difficile à traduire en français, car « design » peut se traduire par dessin, configuration, projet... et le terme « intelligent » par intelligence, mais aussi par raison, sens... La question sous-jacente concerne les fondements de l'intelligibilité de la Nature par la raison humaine, la pertinence des modèles qui décrivent les phénomènes, la question de la finalité et du hasard dans l'évolution et dans l'ensemble du cosmos. Pour les uns, l'actualité de « l'Intelligent Design » marquerait un retour à peine masqué du fondamentalisme ; pour d'autres, elle ouvrirait de nouvelles manières d'envisager les rapports sciences-foi et donnerait une nouvelle chance à la spiritualité.

L'objectif du colloque n'est pas d'en rajouter à la polémique, mais de débattre et d'avancer, de mieux discerner les enjeux des questions soulevées, pour dépasser les oppositions simplistes.

BULLETIN D'ABONNEMENT A *CONNAÎTRE*

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

Abonnement de soutien : 20 Euros

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

Somme versée:

Date :

M. Mme. Mlle. :

Résidence :

N° Rue :

Commune :

Code postal :

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

BON DE COMMANDE POUR D'ANCIENS NUMÉROS DE

CONNAÎTRE

Les numéros de 2 à 24 sont disponibles, au prix de 6 Euros par exemplaire

Les tables des contenus ces numéros peuvent être fournis sur demande à l'Association, ou à j-l.leroy@wanadoo.fr

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

(N°, nombre d'exemplaires)

.....

.....

M. Mme. Mlle :

Adresse :

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

CONNAÎTRE

Cahiers de l'Association Foi et Culture Scientifique
SOMMAIRE

N°25, janvier 2007

Éditorial

***Sur l'Incarnation : Synthèse d'un parcours du groupe F.C.S. de Gif
en 2005***

***Présentation du prologue de l'évangile de Jean
Christoph Theobald***

Sur l'Eucharistie :

Généalogie du concept de transsubstantiation

Christoph Theobald

Extrait de « Dogme et critique »

Édouard Le Roy

Hasard

Georges Armand

Hasard ou Dessein de Dieu ?

Éléments pour comprendre ce qu'est l'Intelligent Design

Jean-Michel Maldamé

Revue des livres

CONFIANCE DANS L'AZUR, *François-Xavier Nève*

UNE FOLLE SOLITUDE,

LE FANTASME DE L'HOMME AUTO-CONSTRUIT, *Olivier REY*

MÉMOIRE D'UN SCIENTIFIQUE CHRÉTIEN, *Paul Germain*

CRÉATION ET PROVIDENCE,

BIBLE, SCIENCE ET PHILOSOPHIE, *Jean-Michel Maldamé*

Annonce du colloque : « Création contre Évolution ? »

Les 24 et 25 mars 2007 à Orsay