

ÉCOLE DOCTORALE DE THÉOLOGIE ET DE SCIENCES RELIGIEUSES

Faculté de Théologie Catholique

THÈSE présentée par :

Don-Jean BELAMBO BEDJI

soutenue le **20 septembre 2013**

pour obtenir le grade de **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Théologie catholique

LA RÉCEPTION DE LA THÉORIE DE L'ÉVOLUTION DANS LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE DU XX^e SIECLE

Positions du Magistère et contributions des théologiens
Gustave Martelet, Jean-Michel Maldamé et Jacques Arnould

THÈSE dirigée par :

M. KNAEBEL Simon, Professeur à l'Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

- M. EUVÉ François, Professeur aux Facultés jésuites de Paris (Centre Sèvres)
- M. MAGNIN Thierry, Professeur à l'Université catholique de Lyon

AUTRES MEMBRES DU JURY :

- M. LEHMKÜHLER Karsten, Professeur à l'Université de Strasbourg
- M. MALDAMÉ Jean-Michel, Professeur émérite à la Faculté catholique de Toulouse

Remerciements

Nous présentons les résultats de nos recherches doctorales en dogmatique de la création. Elles portent sur la réception du paradigme de l'évolution dans la théologie catholique du vingtième siècle.

La conduite de recherche et l'élaboration de ce travail n'auraient pas eu lieu sans la conjugaison de tant d'efforts et de solidarités. C'est ici l'occasion de redire notre profonde gratitude à tous ceux qui, de quelque manière, ont contribué à la réalisation de ce travail. Nous aurions souhaité les mentionner tous, mais une pareille démarche court le risque d'en oublier d'autres. Aussi nous contentons-nous de redire à toutes et à tous notre amitié et notre profonde gratitude.

Nous voudrions dédier ce travail à nos parents Cyrille Belambo et Thérèse Ndongo qui, en me donnant la vie, m'inscrivaient dans une généalogie et m'entraînaient déjà à la grande question de la genèse de toutes les genèses. Ce travail, nous le dédions également à nos frères et soeurs, à nos oncles et tantes, à nos cousins et cousines, à nos neveux et nièces, dont le soutien moral et affectif reste indéfectible. Que chacun voie en ce travail le couronnement de ses efforts.

Qu'il nous soit permis de remercier Monseigneur Stanislas Lukumwena, ancien évêque du diocèse de Kole, qui nous a encouragés à franchir une nouvelle étape dans notre formation intellectuelle et universitaire. Notre reconnaissance va également à l'endroit de Monseigneur Jean-Pierre Grallet, archevêque du diocèse de Strasbourg, qui nous a accueillis en insertion pastorale dans les paroisses Saint-Martin et Saint François d'Assise constituées, il y a peu, en communauté des paroisses Jean Baptiste d'Unterlinden, à Colmar.

Nous voudrions réservier ici une pensée particulière à monsieur le chanoine Thomas Brunagel, curé de cette communauté des paroisses. Il a été pour nous un frère dans le sacerdoce et en humanité. A travers lui, nous exprimons toute notre reconnaissance aux paroissiennes et paroissiens de Saint-Martin et de Saint François d'Assise qui n'ont même pas besoin que leurs noms soient mentionnés ici. Nous leur redisons un cordial merci pour leur accueil, leur soutien et leur amitié.

Qu'aurait été ce travail sans la contribution de monsieur le professeur Simon Knaebel ? Nous le remercions dignement de sa bienveillance et de ses précieux conseils.

Enfin, à tous les membres du jury de cette thèse, à tous ceux et celles que nous n'avons pas nommés, nous leur exprimons notre reconnaissance. Ce travail, nous nous en

doutons, sera d'une grande utilité à tous les chrétiens qui cherchent à rendre compte de leur foi et de l'action de Dieu dans le monde.



Don-Jean BELAMBO BEDJI

La réception de la théorie de l'évolution dans la théologie catholique du XXe siècle.

Positions du Magistère et contributions des théologiens Gustave Martelet, Jean-Michel Maldamé et Jacques Arnould

Résumé :

Le Magistère catholique a accueilli la théorie de l'évolution et a reconnu sa valeur. L'encyclique *Humani Generis* en constitue le moment-clé. Mais le Magistère ne va pas loin. Il refuse de sacrifier les points forts de l'anthropologie chrétienne traditionnelle sur l'autel de l'évolution. Il insiste sur la création directe de l'âme humaine par Dieu. Quelques théologiens catholiques, comme G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould, voient la nécessité d'articuler les discours théologiques et les acquis de la théorie de l'évolution, où la conceptualité de l'émergence est dominante ; une démarche qui repose sur l'idée que si Dieu est unique, la vérité de sa révélation ne saurait s'opposer à la vérité manifestée par le monde.

Ce travail veut cerner les prises de position du Magistère, de Pie XII à Jean-Paul II. Il se propose aussi d'explorer les apports des trois théologiens dans le travail d'approfondissement de la théologie de la création, de montrer comment leurs réflexions contribuent à l'intelligence de la spécificité humaine et de l'action de Dieu dans la création. Les acquis scientifiques contribuent au progrès de notre connaissance de l'univers et de l'homme. Il en va de la compréhension de l'action de Dieu dans le monde. Celle-ci cesse de se penser à partir des schèmes mécaniques où le Créateur apparaît comme un *ingénieur cosmique* ; elle se dit en termes d'accompagnement des possibles inscrits dans l'intime de l'être.

Le moins que nous puissions dire est que la Bible s'intéresse moins au passé de l'humain qu'à son origine. Selon la Bible, être humain, c'est répondre à l'appel de Dieu et appel de l'humanité en termes de responsabilité. C'est cela être à *l'image de Dieu*.

Mots-clés en français :

aléatoire, accompagnement, acte au présent, âme, amour, appel, autonomie, *basar* (chair), commencement, contingence, corps, création, création par évolution, destin, don, élection, conceptualité de l'émergence, espace des possibles, événement, événement fondateur, évolution, finalité, hasard, homme-humain, hominisation, humanisation, image, intégration, *leb/cœur*, nature, *nephesh*, origine, paradigme, pléitude, possible et possibilité, relation, ressemblance, *rûah*, sélection naturelle, suscitation, symbolique du jeu, théorie de l'évolution, vocation.

English title :

The reception of the theory of evolution by 20th century catholic theology. Positions of the Magisterium and contributions by the theologians Gustave Martelet, Jean-Michel Maldamé and Jacques Arnould.

Abstract :

The Catholic Magisterium welcomed the theory of evolution and recognizes its value. The encyclical *Humani Generis* constitutes its key moment. However, the Magisterium went no further. It declined to sacrifice the cornerstone of traditional Christian anthropology on the altar of evolutionary theory. It insists on the direct creation of the human soul par God. A few theologians like G. Martelet, J.-M. Maldamé and J. Arnould, saw the need to articulate this theological discourse and the advances of evolutionary theory, where the conceptuality of emergence dominates; an approach that is based on the idea that if God is unique then the truth of is revelation would by no means oppose to the truth showed by the world.

The present study attempts to grasp the stance taken by the Magisterium, from Pius XII to John-Paul II. It explores the contribution of the three mentioned theologians to a deeper reflection on the theology of creation, on how their work has contributed to the understanding of the human identity and God's action within creation. The scientific knowledge contributes to the improvement of our awareness of the Universe and mankind. Indeed, the understanding of God's action in the world is at stake. It is not considered according to mechanical patterns where the Creator is described as a *cosmic engineer*. It is more represented in terms of support and arousing of the potential within the innermost being.

The least we can say is that the Bible is not as interested about the past of mankind but rather about its origin. According to the Bible, answering the call of God and the one of mankind in terms of responsibility defines what being human is. That is what being in the image of God.

Key words :

Random, accompaniment, present act, soul, call, autonomy, *basar* (flesh), beginning, contingency, body, creation, creation by evolution, destiny, gift, election, conceptuality of the emergence, realm of possibility, event, founding event, evolution, finality, chance, man – human, hominization, humanization, heart, image, integration, nature, *nephesh*, origin, paradigm, plenitude, possible and possibility, relation, resemblance, *rûah*, natural selection, creation, symbolic of play, theory of evolution, vocation.

Sigles et abréviations

- ASS : *Acta Apostolicae Sedis*
- BLE : *Bulletin de littérature ecclésiastique*
- SC : *la collection Sources chrétiennes*
- CNRS : *Centre national de la recherche scientifique*
- DBS : *Dictionnaire biblique de spiritualité*
- DCT : *Dictionnaire critique de théologie*
- DDB : *Desclée de Brouwer*
- dir. : *directeur ou sous la direction de*
- DV : *Dei Verbum (la Constitution dogmatique sur la Révélation divine)*
- et alii : *et les autres ou et collaborateurs*
- GS : *Gaudium et spes (la Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps)*
- La DC : *La Documentation catholique*
- NDT : *Nouveau dictionnaire de théologie*
- NRT : *Nouvelle revue théologique*
- PUF : *Presses universitaires de France*
- RSR : *Recherches des sciences religieuses*
- RT : *Revue thomiste*
- SCG : *la Somme contre les Gentils*
- ST : *la Somme théologique*
- trad. fse : *traduction française*
- VTCP : *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*

Table des matières

Remerciements.....	2
Résumé.....	4
English title :	5
Abstract	5
Sigles et abréviations	6
Table des matières	7
Introduction.....	11
PREMIERE PARTIE : LA THEORIE DE L'EVOLUTION, SON ACCUEIL DANS LE MILIEU SCIENTIFIQUE ET ECCLESIASTIQUE	27
Chapitre 1 : Aperçu historique du paradigme scientifique de l'évolution	31
1.1. Charles Darwin et l'origine du vivant.....	33
1.1.1. La conception darwinienne de l'origine des espèces.....	33
1.1.2. L'origine de l'homme et sa place dans la nature	37
1.2. Les développements de la théorie de l'évolution depuis Darwin	39
1.2.1. Le néo-darwinisme	39
1.2.2. La théorie synthétique	40
1.2.3. La théorie des équilibres ponctués	41
1.2.4. La théorie de l'évolution neutraliste.....	43
1.3. Des considérations critiques.....	43
1.3.1. Les points de discussions.....	43
1.3.2. Le statut épistémologique de la théorie de l'évolution	48
Chapitre 2 : Positions du Magistère face à la théorie de l'évolution.....	54
2.1. La période d'avant <i>Humani Generis</i>	55
2.2. De l'encyclique <i>Humani Generis</i> de Pie XII à Paul VI	58
2.2.1. La contribution d' <i>Humani Generis</i> à propos de l'évolution et de l'origine de l'homme	58
i. Le contexte de l'écriture de l'Encyclique <i>Humani Generis</i>	57
ii. Le propos d' <i>Humani Generis</i> sur la question de l'évolution	61
2.2.2. La position de Paul VI.....	67
2.3. Evolution de la question avec Jean-Paul II	68
2.3.1. L'Eglise et la théorie de l'évolution selon Jean-Paul II.....	69
2.3.2. Le statut de la théorie de l'évolution d'après Jean-Paul II	72
Chapitre 3 : Les thèses de G. Martelet, de J.-M. Maldamé et de J. Arnould	80
3.1. Des principes herméneutiques pour comprendre le vivant	81
3.1.1. Penser le hasard d'après J.-M. Maldamé.....	81
i. Le fortuit.....	82
ii. L'aléatoire	84
ii.a. Le probable comme structure intime de la réalité	85
ii.b. Le possible et la possibilité	87

iii. La contingence	88
3.1.2. Penser le hasard d'après J. Arnould	90
i. Des remarques préliminaires	91
ii. La contingence comme l'identité foncière du vivant	93
iii. Le hasard et la sélection naturelle dans la compréhension du vivant.....	96
 3.2. La postulation du sens dans la nature : entre le hasard et la finalité.....	100
3.2.1. La finalité dans la nature	100
3.2.2. A propos du principe cosmologique anthropique.....	104
3.3. Le statut de l'homme dans l'univers	108
3.3.1. L'homme, un être cosmique	108
3.3.2. L'avènement de l'homme comme émergence.....	112
i. La conceptualité de l'émergence selon G. Martelet	113
ii. La conceptualité de l'émergence et ses enjeux selon J.-M. Maldamé.....	117
 3.4. Le propre de l'homme dans la conceptualité de l'émergence	121
3.4.1. Le propre de l'homme selon G. Martelet	121
3.4.2. La spécificité de l'homme selon J.-M. Maldamé	124
3.4.3. La spécificité de l'homme d'après J. Arnould.....	128
 Conclusion.....	131
 DEUXIEME PARTIE : L'ACTION DE DIEU ET LA QUESTION DU SENS DANS LA CREATION.....	135
 Chapitre 4 : Comment la Bible dit la création	138
 4.1. De la foi en Dieu présent dans l'histoire à la foi en Dieu Créateur	139
4.1.1. La création dans la perspective post-exodale	139
4.1.2. La foi en la création dans la perspective de l'Exil : le cas du Deutéro-Isaïe	142
i. L'expérience de l'Exil comme moment fondateur de la foi.....	143
ii. La particularité du Deutéro-Isaïe.....	144
 4.2. La création d'après Gn 1-2 : récits d'origine absolue de la vie.....	147
4.2.1. Deux récits notoirement différents sur l'origine ou le commencement ?.....	147
4.2.2. Dieu crée. La création, acte de séparation et d'organisation	149
4.2.3. Dieu crée les choses en collaborant avec la nature en devenir	153
4.2.4. Quand Israël dit <i>Elohim bara</i> , il s'attend à un événement exceptionnel que Dieu seul peut réaliser	156
 4.3. La création dans Job et dans le Deuxième livre des Maccabées : l'incognoscibilité et l'irreprésentabilité de l'acte créateur.....	159
4.3.1. Job 38-42 et la question de la finitude humaine devant le mystère de l'œuvre de Dieu	159
4.3.2. Le Deuxième livre des Maccabées (2 M 7, 22-28) : l'irreprésentabilité de l'acte créateur initial.....	162
 4.4. La création dans le Nouveau Testament	166
4.4.1. Le Christ, centre de la création.....	166
4.4.2. La mort et la résurrection du Christ, deux éléments qui nourrissent la foi en la création	168
4.5. Les constantes de la confession de foi en la résurrection	170
4.5.1. Des récits de nature plutôt descriptive qu'essentialiste	170
4.5.2. Des récits nés du souci de l'homme dans son existence.....	172

Chapitre 5 : Esquisse d'une théologie de l'action de Dieu dans la création	177
5.1. Des thèmes-cadres pour penser la théologie de la création.....	178
5.1.1. Penser la création comme don	178
5.1.2. Penser la création comme relation.....	181
i. La création comme relation d'après J.-M. Maldamé.....	181
ii. La création comme relation selon J. Arnould.....	183
5.1.3. Penser la création comme un acte de Dieu au présent.....	186
i. La pertinence théologique de la notion d'événement.....	187
ii. La création, un acte de Dieu au présent.....	189
5.2. La conception de l'action de Dieu dans la création	192
5.2.1. L'agir de Dieu dans la création d'après J. Arnould	193
5.2.2. L'action de Dieu dans la création d'après J.-M. Maldamé.....	197
i. Des principes clés dans la compréhension de l'action de Dieu.....	198
ii. L'action de l'Esprit dans la création	201
iii. Les implications théologiques de cette approche	204
5.2.3. La conception de l'action de Dieu dans la création selon G. Martelet.....	208
5.3. Un regard d'ailleurs : penser la création comme ontologie des structures, selon Alexandre Ganoczy	211
5.3.1. Approche notionnelle et propriétés.....	211
5.3.2. Penser l'action de Dieu dans la création à partir de l'ontologie des structures	213
5.3.3. La création continue comme genèse.....	214
5.3.4. La pertinence théologique de cette approche	216
5.4. Des éléments d'inspiration biblique.....	217
5.4.1. La thématique du Dieu caché	218
5.4.2. La thématique de l'incarnation-kénose ou la vulnérabilité de Dieu	221
5.5. Une distinction conceptuelle fondamentale : origine et commencement	223
5.5.1. Le commencement : notion, configurations problématiques.....	223
5.5.2. La notion d'origine et ses résonances.....	227
Chapitre 6 : Quel regard porté sur le sens en théologie ?	231
6.1. Penser la création en termes de jeu	232
6.1.1. Les caractéristiques du jeu.....	232
6.1.2. Les enjeux symboliques de la thématique du jeu	235
i. Dieu a créé le monde par plaisir et en toute gratuité	235
ii. La création se situe dans l'entre-deux d'un plan divin et d'autonomie.....	237
iii. L'histoire du salut s'effectue entre la détermination et l'indétermination	241
6.2. La question du sens final de tout processus	245
6.2.1. La foi chrétienne entretient l'espérance et ouvre un avenir.....	246
6.2.2. L'enracinement cosmique du Christ, un cadre pour penser l'eschatologie	250
Conclusion.....	254

TROISIEME PARTIE : L'HOMINISATION-HUMANISATION DANS UNE PERSPECTIVE BIBLIQUE.....	257
Chapitre 7 : Le statut de l'humain dans la Bible	260
7.1. Les composantes psychosomatiques de l'humain : des métaphores vives au service de la raison théologiques.....	261
7.1.1. Quelques précisions préalables.....	261
7.1.2. La terminologie de l'anthropologie biblique : signification, enjeux théologiques	264
i. Une mise au point.....	264
ii. La <i>nephesh</i> : l'humain dans sa potentialité	265
iii. Le <i>basar</i> : l'humain tel qu'il apparaît dans sa spatialité et dans son entité biologique	268
iv. L'humain dans son ouverture vers le haut : la <i>rûah</i>	270
v. Le <i>leb/cœur</i> : l'humain dans sa conscience	273
7.2. L'homme image de Dieu, élément intégrant pour comprendre l'humain selon la Bible .	277
7.2.1. La qualification de l'homme image de Dieu. Sa signification	277
i. Approche générale des concepts <i>image</i> et <i>ressemblance</i>	277
ii. Image et ressemblance comme responsabilité et manière d'être.....	283
7.2.2. Prolongements éthiques et théologiques.....	286
i. L'être image fonde l'irréductibilité de tout humain	286
ii. L'être image comme lieu qui inscrit une éthique de responsabilité	288
Chapitre 8 : Devenir humain dans une perspective biblique et chrétienne.....	292
8.1. Etre humain c'est être en situation d'écoute-réponse devant Dieu.....	293
8.1.1. L'humain, sujet d'écoute et d'une réponse dynamique	293
8.1.2. Des personnages types.....	298
8.2. L'amour comme lieu d'accomplissement de l'homme dans une perspective biblique et chrétienne.....	304
8.2.1. L'amour du prochain et sa centralité dans la Bible	304
8.2.2. Etre humain c'est vivre l'amour dans ses déclinaisons	308
i. L'amour est don de soi et décentrement vers l'autre.....	309
ii. L'amour s'épanouit dans le pardon-réconciliation.....	313
Conclusion.....	317
Conclusion générale.....	318
Bibliographie sélective	331

Introduction

La problématique du travail

La Bible s'ouvre par un mot qui nous situe à la source de toutes les genèses : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre » (Gn 1-2, 1). Le verbe « crée », « bara », d'où dérive le substantif « création », désigne, fondamentalement, le lieu originel où se nouent et se décident toutes les genèses : celle de l'univers, celle de toutes les espèces, celle de l'homme, etc. Il dit l'acte « absolu par lequel Dieu promeut à l'existence et en dehors de lui une réalité qui ne préexistait en aucune manière »¹. Tel est, en profondeur, le socle de la foi biblique et chrétienne.

L'opinion assez commune du monde chrétien, voire de toute l'humanité, « a été longtemps que le monde vivant tirait son origine d'une création à caractère instantané ; cette conception se complétait par l'idée de fixité des espèces vivantes qui prévaut chez les scientifiques jusqu'à la fin du XVIII^e siècle »². Des Pères de l'Eglise y ont largement contribué par une lecture historicisante des grands récits bibliques relatifs à la création, comme racontant une histoire événementielle.

Tenue jusque-là comme une évidence, cette conception a été confrontée aux sciences naturelles du XIX^e siècle, spécialement la géologie, la paléontologie, sur l'horizon de la pensée évolutionniste qui va obliger à étendre la durée de l'histoire de la Terre et de la formation du système solaire. Le renversement de la représentation habituelle d'un univers créé par Dieu dans son état actuel vint, pour une bonne part, d'un homme : le naturaliste anglais Charles Darwin (1809-1882). En 1859, il publie un livre qui va faire date : *L'Origine des espèces*, dans lequel il présente sa théorie de l'évolution des espèces et avance la thèse que l'*homo sapiens*, de même que les autres espèces animales, est le produit naturel de l'évolution. Environ dix ans plus tard, il publie *La Descendance de l'homme* (1871) dans laquelle il situe la coupure entre l'homme et l'animal à un niveau de degré et non de nature.

Jean Claude Ameisen, médecin, chercheur et professeur des universités, revient sur les idées introduites par Darwin, met en évidence leur pertinence et leurs enjeux pour l'intelligence de l'univers et des êtres vivants dans leur unité et dans leur diversité :

¹ J. ARNOULD, *Les créationnistes*, Paris, Cerf, 1996, p. 10 ; ID, *Dieu, le singe et le « big-bang »*. *Quelques défis lancés aux chrétiens*, Paris, Cerf, 2000, p. 68.

² C. MONTENAT, L. PLATEAUX, P. ROUX, *Pour lire la création dans l'évolution*, Paris, Cerf, 1984, p. 11.

« Longtemps auparavant, il [Charles Darwin] a découvert une explication, une cause, un mécanisme – une « loi naturelle » – qui peut rendre compte à elle seule de l'extraordinaire richesse de la diversité de l'univers vivant. Cette loi prédit l'existence d'une généalogie commune de tous les êtres vivants, à partir d'un seul ou de quelques ancêtre(s) commun(s), et y inscrit l'être humain comme l'une des émergences aveugles et tardives de la nature. Il a inséré dans cette généalogie des espèces, dans cette généalogie commune, une généalogie du « propre de l'homme », de l'émergence des émotions humaines, et de notre sens moral. Il a radicalement changé la manière dont on se représentait l'histoire de la vie, et notre place dans la nature. Il a posé les fondations de ce qui est devenu une grille de lecture d'une extraordinaire puissance, d'une extraordinaire fécondité et d'une extraordinaire longévité pour explorer les origines et prédire, observer et anticiper l'évolution du vivant. Les fondations d'une science tout d'abord uniquement théorique, puis de plus en plus expérimentale, qui reliera un passé à jamais disparu à un présent toujours en train de se construire. Et la biologie moderne, en se transformant, en évoluant et en étendant son champ d'exploration et de questionnement – dans le temps, toujours plus loin vers les origines, et dans l'espace, toujours plus loin dans l'invisible –, se déploiera dans le cadre conceptuel dont il a tracé les contours il y a maintenant un siècle et demi »³.

Des découvertes successives en paléontologie, en géologie, en astrophysique, en biologie viendront progressivement conforter ce cadre conceptuel qui place l'univers, y compris les êtres vivants et l'humain, dans une vaste perspective évolutive. Or, pris dans leur état brut, les récits bibliques relatifs à la création font croire que l'univers et tout ce qu'il contient sont sortis tels qu'ils se présentent à nous aujourd'hui. Comment pourrait-il en être autrement dès lors que le premier chapitre de la Genèse « décrit en six jours la création du monde minéral, puis végétal, puis animal, sans les relier entre eux »⁴? Conjointement, pour les théologiens comme pour les philosophes, l'homme était une créature à part dans le monde vivant. Cette posture associée à l'idée des créations spéciales ou séparées des espèces et entretenue par une lecture historique des récits bibliques rend problématique l'autonomie de la nature, pourtant mise en évidence par la théorie de l'évolution.

Dans cet horizon, on comprend que la rencontre de la théorie de l'évolution avec l'interprétation traditionnelle des données bibliques s'effectue dans un contexte

³ J.-C. AMEISEN, *Darwin et le bouleversement du monde*, Paris, Fayard/Seuil, 2008, p. 15.

⁴ G. MARTELET, « Ce que créer veut dire », in *Etudes*, t. 376, n° 3776 (juin 1992), p. 819.

d'opposition, de mépris et d'exclusion mutuelle. D'aucuns appelleront plus ou moins vertement à choisir son camp : « Soit celui de la science, irrémédiablement matérialiste et athée, soit celui de la religion »⁵. C'est ce qui ressort de cet extrait de la préface que Clémence Augustine Royer (1830-1902), bien connue pour sa militance rationaliste et athée, consacra à la première traduction française de *L'Origine des espèces* (1862) :

« La doctrine de Darwin, c'est la révélation rationnelle du progrès se posant en antagonisme logique avec la révélation irrationnelle de la chute. Ce sont deux principes, deux religions en lutte. C'est un oui ou non bien catégorique entre lesquels il faut choisir, et quiconque se déclare pour l'un est contre l'autre »⁶.

Faut-il vraiment choisir son camp⁷ ? Ne serait-il pas tout à fait déplacé de tenir la théorie de l'évolution, en tant que modèle descriptif et explicatif des « changements dans la diversité et l'adaptation des organismes vivants »⁸, et la notion biblique de la création, qui rattache à Dieu tous les êtres et tout ce qui fait qu'un être existe, comme deux modèles explicatifs antinomiques, un genre d'oxymore ou encore comme deux parallèles euclidiennes ? Est-il soutenable que la théorie de l'évolution soit sans aucun apport significatif dans la lecture des textes bibliques, dans l'appréhension de la dogmatique de la création et de la vie ? Le penser, n'est-ce pas ignorer l'exigence fondamentale de l'esprit humain, à savoir son unité ? La théologie catholique est-elle demeurée au stade réactionnaire, hostile devant les résultats de la science considérés comme des vérités contingentes, ainsi que l'exprimait Pie IX dans son encyclique *Singulari Quidem*⁹ du 17

⁵ F. EUVÉ, *Darwin et le christianisme. Vrais et faux débats*, Paris, Buchet/Chastel, 2009, p. 10.

⁶ C. ROYER, citée dans J. ARNOULD, *Darwin, Teilhard de Chardin et Cie. L'Eglise et l'évolution*, Paris, DDB, 1996, p. 6.

⁷ Dans l'ensemble, on verra se développer deux attitudes, dont les séquelles continuent de marquer les esprits. D'un côté, des scientifiques qui, portés par des considérations plus idéologiques que scientifiques, prétendent « que la théorie de l'évolution propose l'unique interprétation de la totalité de notre réalité qui rend superflues toutes les interprétations philosophiques et religieuses parce qu'elle est scientifiquement fondée et par là même également entièrement suffisante » (M. KEHL, « *Et Dieu vit que cela était bon* ». *Une théologie de la création*, Paris, Cerf, 2008, p. 16). Ils iront jusqu'à établir un lien obligatoire entre le christianisme et le créationnisme. De l'autre côté, le fondamentalisme chrétien qui, attaché à la lettre des récits bibliques relatifs à la création, prône le rejet de la théorie de l'évolution, parce que jugée trop réductrice, porteuse d'une philosophie matérialiste et, qui plus est, athée. En plus, dans la mesure où elle inscrit l'homme dans la lignée animale, la théorie de l'évolution est potentiellement dangereuse : traîne le risque de réduire l'homme à l'animal.

⁸ T. HANCE, « Biodiversité et évolution », in B. BOURGINE et alii, *Darwinismes et spécificité de l'humain*, Louvain-la-Neuve, Harmattan/Academia, 2012, p. 19.

⁹ Cette encyclique consacrerait l'intransigeance des catholiques au XIX^e siècle. Jean-Michel Maldamé pencherait vers cet avis (cf. J.-M. MALDAMÉ, *Création par évolution. Science, philosophie et théologie*, Paris, Cerf, 2011, p. 95 ; G. MINOIS, *L'Eglise et la science. Histoire d'un malentendu*, t. 2 : *De Galilée à Jean-Paul II*, Paris, Fayard, 1991, p. 220-221).

mars 1856, renforcée par le décret *Lamentabili* du Saint-Office (1907) et l'encyclique *Pascendi Dominici Gregis* (1910) de Pie X ? Dans la section consacrée à la question des rapports entre la foi et la raison, en même temps qu'elle relevait la non opposition entre ces deux domaines, l'encyclique *Singulari Quidem* met en évidence l'infériorité de la raison scientifique de manière nette :

« L'Église ne cesse de leur répéter que le fondement de la foi n'est pas la raison mais l'autorité (...). Si parfois l'on peut donner dans l'explication de l'Écriture place à la science humaine, celle-ci aurait mauvaise grâce de s'en prévaloir. Son rôle n'est pas de prétendre avec arrogance faire la maîtresse, mais d'obéir comme une humble suivante : en marchant la première elle pourrait s'égarer, elle pourrait, en s'attachant trop aux signes extérieurs, aux mots, perdre la lumière de la vertu intérieure et s'écartier du droit sentier de la vérité ».

Alors que les disciplines scientifiques sont « ce qu'il y a de plus incertain, puisqu'elles varient selon la diversité des esprits », seule la théologie, par contre, s'appuie sur ce qu'il y a de plus ferme et de plus stable.

Il nous semble que le XX^e siècle a vu des évolutions et des mutations du côté de la théologie catholique. Cette dernière s'est, progressivement, orientée vers une attitude beaucoup plus modérée, ouverte vis-à-vis de la théorie scientifique de l'évolution. Plus d'un élément le présupposent, le justifient et le légitiment. Entre autres faits marquants, il convient de faire mémoire d'une date : 1936. D'abord, elle marque symboliquement la fin de la crise moderniste entre les sciences et la théologie. Ensuite, elle rappelle la fondation de l'Académie pontificale des sciences sous Pie XI (Pape de 1922 à 1939), dont l'originalité, écrit Rémy Bergeret, « tient tout d'abord à son indépendance dans le domaine scientifique : membres choisis pour l'importance de leurs travaux, sans distinction ethnique, raciale ou religieuse dans un souci de pluridisciplinarité. En second lieu, il lui est confié la mission d'étudier les progrès de la science et leur contribution possible à la solution des problèmes auxquels l'humanité est confrontée »¹⁰. Son statut atteste une attitude nouvelle dans le dialogue entre science et théologie. Il affirme plus nettement l'autonomie de la science fondée sur les acquis de *Dei Filius* de Vatican I.

La date du 12 août 1950 introduit une nouveauté dans l'histoire des relations entre la culture scientifique et la théologie. C'est la publication de l'encyclique *Humani Generis* par

¹⁰ R. BERGERET, *A l'écoute de la science, le pape Jean-Paul II*, Paris, Aubin, 2001, p. 41.

le Pape Pie XII (Pape de 1939 à 1958). Le Pape y affirme plus nettement qu'il n'y a pas d'opposition entre la vision évolutionniste et l'enseignement de l'Eglise. Retenons ici une affirmation clé :

« Le magistère ecclésiastique n'interdit pas que la doctrine de l'évolutionnisme, en accord avec l'état actuel de la science profane et celui de la théologie, soit traitée par les spécialistes des deux disciplines »¹¹.

Dans le prolongement de cette déclaration, le Pape reconnut la possibilité de l'origine de l'être humain à partir d'une matière préexistante, tout en tenant l'âme comme une création directe de Dieu. Si elle marque un nouveau départ, *Humani Generis* favorise-t-il vraiment un climat de dialogue profond avec le monde scientifique ? L'idée d'une *création immédiate de l'âme par Dieu* ne s'écarte-t-elle pas des acquis scientifiques qui inscrivent l'humain dans « un processus évolutif continué », laissant entendre l'action de Dieu en termes de rupture, de violence faite au processus naturel ? Il y a lieu trois autres limites : l'appel à lire la Gn 1-11 comme des récits historiques, le concordisme dans son propos sur le monogénisme et la concession d'une partielle autonomie au scientifique (chercheur) qui devra se référer à l'autorité religieuse devant des questions fondamentales. On ne peut ne pas se poser cette question : de quel droit le Magistère s'octroie-t-il un tel privilège ? Au regard de ces limites, on ressent le besoin d'aller au-delà du propos d'*Humani Generis*, de faire un saut théologique à l'aune de nouveaux acquis scientifiques.

En effet, témoins des mutations et bouleversements scientifiques et culturels de premières grandeurs, les Pères conciliaires de Vatican II consacrent, dans leur exposé préliminaire de la *Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps*, une formule sans précédent. Aujourd'hui, remarquaient-ils, « le genre humain passe d'une notion plutôt statique de l'ordre des choses à une conception plus dynamique et évolutive » (G.S., n° 5, § 3). Dans cette optique, la tâche de la théologie devient un effort pour appréhender la Révélation de Dieu dans le contexte général et particulier du monde dans lequel nous vivons.

Ce constat ira plus loin, si bien qu'en son troisième chapitre, précisément dans son n° 36, deuxième paragraphe, les Pères conciliaires feront un accueil favorable au principe de l'autonomie des réalités terrestres. Les Pères reconnaissent qu'il y a un ordre, une cohérence, une vérité, des lois dans la création et que tout cela s'origine en Dieu. Cette reconnaissance

¹¹ PIE XII, Lettre encyclique « *Humani Generis* » sur certaines opinions qui menacent de ruiner les fondements de la doctrine catholique, Paris, Bonne Presse, 12 août 1950, p. 17.

de l'autonomie au monde créé fonde la liberté même des recherches et d'approches dans tous les domaines du savoir, laisse place au travail scientifique. En sus, non sans rappeler l'emblématique *affaire Galilée* et la crise moderniste, ils ont eu à déplorer certaines attitudes qui ont existé parmi les chrétiens, insuffisamment avertis de l'autonomie de la science, juxtaposant science et foi (G.S., n° 36, §2)¹². La machine du dialogue était lancée et il fallait l'entretenir.

S'inscrivant dans la perspective ainsi ouverte par les Pères du Concile, le pontificat de Jean-Paul II (Pape de 1978 à 2005) fit du dialogue entre la science et la foi un des thèmes favoris. Sa conviction fut qu'il ne devrait pas y avoir de contradiction et d'antinomie entre la science et la foi car la vérité est une, mais différemment approchée à partir d'horizons divers. Son message du 9 mai 1983 aux membres du Symposium portant sur « La science de Galilée aujourd'hui » traduit sa conviction de belle manière :

« C'est à travers la recherche que l'homme parvient à la Vérité, un des plus beaux noms que Dieu s'est donné (...) c'est pourquoi l'Eglise est convaincue qu'il ne saurait y avoir réellement contradiction entre science et foi, du moment que toute la réalité procède en dernier ressort du Créateur (...) tout progrès scientifique, poursuivi avec rectitude, honore l'humanité est un tribut au Créateur de toutes choses (...). Votre science doit s'épanouir en sagesse, c'est-à-dire devenir croissance de l'homme et de tout homme (...). Soyez disponibles à la quête de tout ce qui est vrai, convaincus que les réalités de l'Esprit font partie du réel et de la vérité intégrale »¹³.

Dès lors, abordant à de nombreuses reprises la problématique de la théorie de l'évolution, Jean-Paul II considéra comme fallacieuse et désuète l'alternative radicale « la création ou l'évolution ». De lui, l'histoire de la pensée retiendra deux idées fortes : la théorie de l'évolution est plus qu'une hypothèse ; et la reconnaissance d'une pluralité des théories au sein de la grande théorie de l'évolution¹⁴. Ces idées marquent un pas décisif dans l'attitude de la théologie catholique à l'égard des travaux scientifiques.

¹² En avançant que « c'est en vertu de la création même que toutes choses sont établies selon leur consistance, leur vérité et leur excellence propres, avec leur ordonnance et leurs lois spécifiques » (GS 36,2), les Pères conciliaires légitiment la conception dynamique du monde. Par ailleurs *l'évolution biologique* en tant que telle est absente du propos conciliaire.

¹³ JEAN-PAUL II, « L'Eglise et Galilée. Discours à un groupe de savants », in *La D.C.*, n° 1855 (9 mai 1983), p. 668.

¹⁴ ID, « L'Eglise devant les recherches sur la vie et son évolution. Message à l'Académie Pontificale des Sciences », in *La D.C.*, n° 2148 (17 novembre 1996), p. 952.

Il ne manque pas de théologiens catholiques qui consacrent l'essentiel de leurs travaux sur la relation entre la théorie de l'évolution et la dogmatique de la création. Depuis la fin du Moyen Age et le début des Temps Modernes, le reconnaît Gustave Martelet, on assiste à un triple éclatement de la dimension de l'univers : en hauteur (l'héliocentrisme remplace le géocentrisme), en superficie (avec la découverte de nouveaux mondes) et en durée¹⁵ (la date de la création de la terre n'est plus la veille du 23 octobre de l'an 4004 av. J.-C. comme le prétendait l'archevêque anglican, l'irlandais James Ussher en 1650). Pour lui, l'histoire de la terre implique et conditionne celle de la vie. En ce sens, « parler de la vie sur la Terre, c'est parler du vivant dans son berceau ; c'est aussi évoquer sa naissance, ses fonctions et ses formes ; c'est donc écrire une histoire qui s'apparente à celle de la Terre dont le vivant découvre, utilise et déploie les ressources, depuis des milliards d'années »¹⁶. Et de le reconnaître : avec Charles Darwin et, précisément, avec la théorie de l'évolution, nous savons désormais que « non seulement l'humanité qui est la nôtre présentement n'est pas la forme directement créée par Dieu sous le patronyme biblique d'Adam, mais par son ascendance animale elle n'est pas étrangère à la ligne des primates et des singes »¹⁷. Dans l'introduction à sa *Libre réponse à un scandale*, notre théologien déplore que la dogmatique de la création n'ait pas encore pris au sérieux le défi que lui lance la science des origines et que le grand public chrétien non plus n'en ait pas encore senti tous les effets. Il en tire les conséquences :

« Cette quasi-surdité ou ce retard à intégrer ce qu'un enfant apprend désormais dès l'éveil scolaire de son intelligence ont eu des conséquences graves. Comment accorder du crédit à une religion qui véhicule des images qu'elle dit fondatrices et qui sont sans rapport avec ce que tout le monde connaît par ailleurs comme scientifiquement attesté. Surtout si l'on ajoute à cette négligence l'odieux d'une interprétation étroite et sombre des données de la foi. L'embarras des adultes chargés d'enseigner aux enfants les rudiments de la doctrine chrétienne devient alors extrême »¹⁸.

¹⁵ Dans son *Histoire de la Terre*, parue en 1751, Georges-Louis Leclerc le comte de Buffon (1707-1788) donne à la terre l'âge d'environ soixante-dix mille ans.

¹⁶ G. MARTELET, *Evolution et création*, t. 1. *Sens ou non-sens de l'homme dans la nature ?*, Paris, Cerf, 1998, p. 36.

¹⁷ Ibid, p. 101.

¹⁸ ID, *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*, Paris, Cerf, 1986, p. 103.

Cette constatation ne sollicite-t-elle pas un tout nouveau langage et, par-delà, un nouveau discours théologique ? G. Martelet en est persuadé. Le théologien devra se consacrer à une nouvelle lecture de l’Ecriture, s’efforcer d’approfondir et de faire comprendre à nouveau l’action créatrice de Dieu à la lumière de nouvelles découvertes scientifiques, sans confusion ni mélange des registres. Il se devra de reconsidérer la place de l’humain dans l’univers.

Un autre théologien, Jean Michel Maldamé, inscrit ses réflexions dans cette même optique. Un constat, à titre de thèse, s’impose devant lui : personne, et le théologien par-dessus le marché, ne saurait désormais s’enfermer dans une tour d’ivoire en prétendant ignorer les résultats des sciences de la nature et de la vie. La raison en est que la théorie de l’évolution « donne une bonne compréhension de la vie, si forte que nul ne saurait l’ignorer, et *a fortiori* ni le philosophe, ni le théologien. Il en va en effet de la compréhension de la vie et plus encore de l’identité humaine »¹⁹, de la compréhension de l’action de Dieu dans le monde. On ne saurait mieux dire avec ce théologien que « la référence à la notion de la création ne saurait se faire dans l’ignorance de l’apport des sciences de la nature qui permettent de mieux connaître le monde créé par Dieu. La foi en la création n’est pas une réponse paresseuse à la question de l’existence. Elle porte sur la vie. Elle s’enrichit des découvertes des sciences de la vie et de ses applications à la vie quotidienne »²⁰. Aussi la séparation nette des domaines du savoir (le discours scientifique et le discours théologique) paraît-elle antinaturelle puisque l’esprit humain est en quête d’unité. Seul le chemin du dialogue vrai entre les sciences de la nature et le discours théologique engrainé dans la Bible – un dialogue qui se démarque d’un concordisme de bas étage et sans confusion des niveaux d’intelligibilité – permet de répondre à la question introduite par Leibniz et reconduite par Schelling et Heidegger : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? ».

Voilà pourquoi, en guise de réponse à la question de savoir si oui ou non le théologien se doit d’être anti-évolutionniste, persuadé pour sa part de la pertinence de la théorie de l’évolution qui, à son jugement, se présente aujourd’hui « comme un fait et non plus comme une hypothèse »²¹, et prenant acte du fait que, aujourd’hui, il n’est plus possible de s’imaginer Dieu créant le monde en six jours, Jacques Arnould en vient à postuler que « le théologien n’en est pas moins invité à confesser Dieu comme Créateur, et pas seulement au

¹⁹ J.-M. MALDAMÉ, *En travail d’enfantement : Crédit et évolution*, Paris, Aubin, 2000, p. 52.

²⁰ Ibid, p. 52.

²¹ J. ARNOULD, *La théologie après Darwin. Éléments pour une théologie de la création dans une perspective évolutionniste*, Paris, Cerf, 1998, p. 27.

commencement, *ab initio* »²². Et d'ajouter : (re)-découvrir Dieu comme créateur au cœur du monde contemporain, « scruter le mystère du Christ cosmique, bref, faire œuvre de théologien de la création ne peut être entrepris en dehors du discours contemporain de l'intelligence humaine sur le monde qui l'entoure »²³.

Derrière ces différents mouvements d'intérêt, ces déplacements de problématiques et ces quêtes nouvelles se profile une thèse. Et nous voulons la soutenir : si, en toute rigueur du terme, le créationnisme désigne la doctrine qui reconnaît que le monde a été créé, c'est-à-dire « il ne s'est pas fait par lui-même », il faut dire que l'Eglise catholique se démarque du sens que ce mot²⁴ a pris dans le milieu évangélique, surtout nord-américain, de la mouvance protestante dite fondamentaliste. Plus clairement, si hostile qu'elle fût au départ face aux acquis scientifiques sur la question des origines des vivants, de l'être humain en particulier, la théologie catholique du XX^e siècle s'est engagée sur la voie de la réception de la théorie scientifique de l'évolution. Elle s'ouvre désormais aux acquis scientifiques en considérant leur confrontation avec les discours théologiques comme quelque chose d'indispensable. Une attitude qui trouve appui dans ce préalable : la théologie ne saurait se passer des mutations culturelles et des rapports des autres sciences, ni « se contenter d'un discours spontané et auto-affirmatif (...). Tout en sauvegardant son originalité irréductible, elle ne peut constituer un savoir en rupture avec les nouvelles approches scientifiques de la réalité »²⁵. Mais la bonne question est de savoir si le Magistère était prêt à rompre avec des éléments fondamentaux de l'anthropologie chrétienne, telle l'origine divine de l'âme. Pour mieux étayer notre propos, nous nous appuierons sur les prises de position du Magistère catholique, particulièrement celles de Pie XII, Paul VI et Jean-Paul II au travers de leurs discours et messages.

Nous venons de le relever, quelques théologiens catholiques saisissent l'urgence et l'intérêt d'articuler les discours théologiques et les discours scientifiques. Une conviction

²² J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*, p. 88.

²³ ID, *Darwin, Teilhard de Chardin et Cie. L'Eglise et l'évolution*, Paris, DDB, 1996, p. 226.

²⁴ Le terme créationnisme désigne les mouvements antiévolutionnistes, nés dans les milieux évangéliques nord-américains, au cours de la deuxième moitié du XIX^e siècle. Les créationnistes prennent les textes de la Genèse au pied de la lettre. Pour eux, Dieu a créé tous les êtres d'une manière directe et indépendante des lois de la nature comme il est raconté dans les premiers chapitres de la Genèse. La création a eu lieu en six jours et les espèces sont apparues chacune à son tour, d'un seul coup, *in fine* la création de l'homme puis de la femme. Le créationnisme offre des formes très variées, aux nuances parfois subtiles. Certains proposent la réinterprétation des jours à partir du Ps 90 où il est dit que pour « Dieu mille ans sont comme un jour ». Lire à ce propos : J. ARNOULD, *Les créationnistes* ; ID, *Dieu versus Darwin. Les créationnistes vont-ils triompher de la science ?*, Paris, Albin Michel, 2009 ; P. CLAVIER, *Qu'est-ce que le créationnisme ?*, Paris, Vrin, 2012.

²⁵ C. GEFFRÉ, *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, 1983, p. 29.

commune habite leurs travaux : dans sa quête de vérité, l'être humain doit éviter de verser dans le sectarisme et dans le fondamentalisme. Ces théologiens sont également portés par l'idée que les sciences offrent des outils et des concepts qui permettent d'approfondir, d'approcher à neuf la dogmatique de la création, de faire la théologie autrement.

En un deuxième temps, le présent travail se donne comme but de voir comment ces théologiens articulent leurs réflexions théologiques à la lumière de la théorie de l'évolution. Nous nous proposons d'explorer et d'interroger leurs apports ou leurs contributions dans le travail de reformulation et de refondation de la théologie de la création à la lumière des données scientifiques actuelles. Il s'agit donc de voir comment de telles réflexions :

- (1) tentent de préciser la position du Magistère sur la question des origines de l'humanité ;
- (2) montrent que la reconnaissance de l'inscription de l'humanité dans le grand arbre des vivants ne conduit pas forcément à la négation de la grandeur et de la singularité de l'humain ;
- (3) conduisent à une meilleure intelligence du mystère de la vie et de l'action de Dieu dans le processus évolutif ;
- (4) aident à mieux accueillir l'espérance chrétienne.

Nous focaliserons notre propos sur les travaux de trois théologiens : Gustave Martelet, Jean-Michel Maldamé et Jacques Arnould. Pourquoi ces trois théologiens ? D'abord, parce qu'il fallait délimiter, circonscrire l'espace théologique dans lequel se meut notre propos. Il s'agit, en premier, de la théologique catholique, en particulier de l'aire théologique francophone. Ce choix se fonde sur une raison proprement linguistique.

Ensuite, parce que ces trois chercheurs sont bénéficiaires d'une triple qualification : scientifique, théologique et philosophique. G. Martelet, jésuite, de formation philosophique et théologique, il a fait des humanités mathématiques. Il s'inscrit dans une tradition théologique où domine la quête spirituelle – ce qui donne un ton spécifiquement christologique à sa démarche dans un vocabulaire qui doit beaucoup à la philosophie de l'existence. Son champ de recherches est également marqué par la pensée de Pierre Teilhard de Chardin.

J.-M. Maldamé, dominicain, philosophe et théologien, a fait des études en cosmologie. Ancien doyen de la Faculté catholique de philosophie de Toulouse, membre de l'Académie pontificale des sciences, membre de la toute nouvelle Académie catholique de France et de l'Académie internationale des sciences religieuses, il est spécialisé dans l'étude des relations

entre culture scientifique et culture théologique. Sa démarche est attentive à une philosophie de nature ou métaphysique. Il part de la nature pour aller à son principe.

J. Arnould, biologiste de formation, philosophe, historien des sciences et théologien, mène une vie de chercheur en science. Sa démarche est enracinée dans le savoir et la pratique scientifique. Le travail qu'il réalise au CNES (Centre National d'Etudes Spatiales) le rend sensible à la dimension éthique et sociale des questions scientifiques.

Il va de soi que les travaux de ces théologiens baignent dans l'interdisciplinarité tant il est reconnu que « c'est souvent aux frontières entre les disciplines que les grandes découvertes ont lieu »²⁶. Aujourd'hui, le discours sur la création et sur l'homme doit s'élaborer à partir d'un horizon interdisciplinaire. Enfin, loin d'être les seuls théologiens à se consacrer au sujet qui nous occupe²⁷, cependant, dans l'ensemble, ces théologiens ont en actif une abondante littérature sur la relation entre science et foi.

Revenons sur un terme qui demande à être précisé, affiné, pour la clarté de notre propos. Il s'agit du concept *réception*. Du verbe recevoir qui, selon le *Dictionnaire encyclopédique Larousse*, signifie accepter quelque chose de quelqu'un, laisser entrer, accueillir, la *réception* traduit l'action de recevoir, la manière de recevoir, l'accueil. Dans tous les cas, il apparaît que ce qui est reçu vient d'ailleurs : il est extérieur à celui qui reçoit, mais qu'il apporte un surplus d'information à ce dernier, à ce qu'il pense, croit. Dans un cadre épistémologique (scientifique, théologique et philosophique), la réception peut se définir comme la manière dont on comprend, on appréhende ce qui est proposé, comment on l'intègre dans ses propres schèmes, on l'assimile, on s'en approprie. Rigoureusement, et dans le cas qui nous occupe, ces considérations illustrent fort bien la plurivocité dans la manière de parler et d'intégrer les acquis scientifiques par la théologie. En effet, de même que l'on relève une pluralité de théories de l'évolution et l'on retrouve une hétérogénéité de discours théologiques au sein de la catholicité, la réception de la théorie de l'évolution dans la théologie ne saurait offrir un visage monocolore. Point n'est besoin de dire qu'une telle démarche est conduite de façon différenciée, comportant des accents particuliers.

La réception appelle l'articulation des savoirs, elle convoque le dialogue entre le savoir scientifique et la théologie de la création, au sens de complémentarité, de synergie. En effet, « parler de dialogue, c'est supposer des sujets différents constitués l'un vis-à-vis de

²⁶ A. GANOCZY, *Christianisme et neurosciences. Pour une théologie de l'animal humain*, Paris, Odile Jacob, 2008, p. 9.

²⁷ Nous ne saurons ignorer le rôle de pionnier joué par le père Pierre Teilhard de Chardin en ce domaine. Il a été un des rares théologiens catholiques francophones à oser une synthèse entre théologie et science. Ses travaux ont aidé les chrétiens à comprendre l'évolution en un temps où cela n'était pas évident pour eux.

l'autre. Parler de dialogue, c'est reconnaître également que les discours ne sont pas figés, mais qu'ils se modifient en corrélation réciproque »²⁸. C'est dire que tout savoir, quel qu'il soit, est provisoire, précaire, puisque soumis à des changements fondamentaux, lié à un état des connaissances. Il s'ensuit qu'aucun discours n'épuise toute la vérité sur le monde et, de fait, « il y a une limitation dans le discours du scientifique, comme dans le discours du théologien. C'est l'existence de cette limitation qui permet un interface : si un discours est totalisant, aucun dialogue n'a de sens »²⁹. Ici, le dialogue doit s'effectuer dans une perspective de complémentarité qui reconnaît la différence entre les ordres du savoir, que les savoirs ont des aspects complémentaires. La complémentarité laisse entendre qu'il y a place pour une collaboration entre des domaines différents, une collaboration qui, à tous égards, « serait bien dite par le mot synergie, puisque science de la nature et théologie agissent ensemble pour grandir dans la sagesse »³⁰. A l'évidence, le dogmatisme et le scientisme n'ont aucune raison d'être ; ils génèrent un discours totalisant, source de conflits.

Pourquoi aborder la question de la réception de la théorie de l'évolution dans la théologie catholique dans le cadre d'un travail de doctorat en théologie ? Pourquoi un tel sujet ? Pour quel intérêt ?

Intérêt du travail

Le doctorand en théologie qui s'exprime ici est prêtre. Il est en face des chrétiens et du public de tout bord, aux prises avec des interrogations nouvelles touchant notre foi, les représentations que nous nous donnons ou dans lesquelles nous nous reconnaissions, et sollicitent des réponses théologiques nouvelles.

Récemment, l'épiscopat suisse, dans sa lettre pastorale du 16 septembre 2008 publiée à l'occasion de la fête fédérale d'action de grâce, de pénitence et de prière, faisait ce constat saisissant, caractéristique d'un état d'esprit qui prévaut actuellement :

« Parents, catéchistes et professeurs de religion, qui veulent transmettre la foi aux jeunes générations, entendent le plus souvent les enfants et les adolescents leur rétorquer : « Ce que la Bible dit de la création est dépassé depuis longtemps. Dieu

²⁸ J.-M. MALDAMÉ, *Science et foi en quête d'unité. Discours scientifiques et discours théologiques*, Paris, Cerf, 2003, p. 19 ; cf. ID, *Le Christ pour l'univers. Pour une collaboration entre science et foi*, Paris, Desclée, 1998, p. 25.

²⁹ C'est un extrait des propos de François Euvé de son débat avec Christian de Duve et Bernard Feltz, dans *Les inédits de Louvain : "Et Dieu dans tout ça ?"*, in <http://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/revue-louvain>, s.d.

³⁰ J.-M. MALDAMÉ, *Le Christ pour l'univers*, p. 270.

n'a pas créé le monde en sept jours, comme la Genèse le raconte. Le monde est né d'un immense *big bang* [la grande explosion] et s'est développé durant des milliards d'années jusqu'à l'apparition, un jour, de la vie et, finalement, des hommes. L'évolution va durer encore quelques années jusqu'à la consommation totale du soleil et de notre système solaire ». Voilà pour l'objection. Elle n'est en rien nouvelle (...). Et ce sont précisément les plus jeunes d'entre nous qui en sont déstabilisés dans leur foi. C'est pourquoi nous devons, nous chrétiens, relever ce défi et avoir de bons arguments »³¹.

Ces préoccupations, nous les faisons nôtres dans l'exercice de notre ministère. La question mise en avant dans le présent travail n'est pas qu'une simple curiosité intellectuelle, mais prioritairement d'ordre pastoral. Il s'agit, pour reprendre J. Arnould, de trouver un langage qui nous aide à rendre notre foi audible, « plus proche et accessible, compréhensible et, finalement, *confessable*, sans doute ; mais jamais au prix d'une dénaturation, au gré d'une opinion, d'une hypothèse, d'une idéologie, bref d'un quelconque -isme »³². L'exhortation de 1 P 3, 15 est, à cet égard, paradigmatische. Cette démarche permet de mieux clarifier la manière dont il faut comprendre l'action de Dieu dans la création et d'entrer en dialogue avec différents partenaires du savoir. Elle est voulue et conseillée par Vatican II³³.

Sources, méthodes, limites

Notre problématique est celle de la réception de la théorie de l'évolution dans la théologie catholique du XX^e siècle. Nous avons cherché à la justifier au travers des prises de position du Magistère et des théologiens catholiques francophones. Aussi avons-nous commencé par faire l'inventaire des écrits, des allocutions et des messages du Magistère à l'occasion des rencontres avec des milieux scientifiques. La tâche n'était pas facile d'autant plus que nous n'avons pas trouvé une bibliographie bien élaborée sur la question. Il fallait parcourir les tables des matières de nombreux volumes de *La Documentation catholique*. Par

³¹ EPISCOPAT SUISSE, « Crédit et évolution : une complémentarité mutuelle », lettre pastorale du 16 septembre 2008, in *La D.C.*, n° 2420 (15 mars 2009), p. 288.

³² J. ARNOULD, *Dieu versus Darwin*, p. 120.

³³ Le Concile le dit fort à propos dans *Gaudium et spes* : « Les plus récentes recherches et découvertes des sciences, ainsi que celles de l'histoire et de la philosophie, soulèvent de nouvelles questions qui comportent des conséquences pour la vie même et exigent de nouvelles recherches de la part des théologiens eux-mêmes » (*G.S.*, n° 62, §2).

ailleurs, deux travaux nous ont parus d'une grande utilité : le travail de Georges Minois sur *L'Eglise et la science. Histoire d'un malentendu*, t. 2 : *De Galilée à Jean-Paul II* et celui de Rémy Bergeret sur Jean-Paul II : *A l'écoute de la science, le pape Jean-Paul II*. Les textes principaux ont été pris chez Pie XII, Paul VI et Jean-Paul II. Nous avons sélectionné ceux qui traitent des rapports entre la science et la foi, en général, et la théorie de l'évolution en particulier. Nous les avons lus, analysés et nous avons essayé de découvrir comment ils apprivoisent la théorie de l'évolution. Nous avons cherché à faire ressortir la particularité de chacun, ce qu'ils ont en commun, la manière dont ils font évoluer le débat.

Après avoir ciblé les théologiens G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould, nous avons procédé à l'inventaire de leurs écrits sur la question. Nous avons cherché à faire ressortir les principales articulations qui jalonnent leurs réflexions. Et puis, nous nous sommes mis à relever des concepts clés, à les comprendre, les définir ou encore à les expliquer. Cela, de deux façons : soit en les intégrant dans le corps du texte, soit en les renvoyant dans les notes de bas de page. Nous avons essayé de mettre en évidence la particularité de chacun et de souligner leurs différences.

Nous n'avons pas la prétention d'avoir parcouru toutes leurs publications tant elles sont nombreuses. Une autre source de difficulté non moindre vient de ce que nous ne sommes pas de formation scientifique. Or, nous le savons, chaque discipline a ses concepts, sa terminologie, son langage. Quoi qu'il en soit, nous nous sommes appliqués à comprendre, cerner, analyser les notions et les principes directeurs utilisés par les spécialistes de la théorie de l'évolution pour une bonne intelligence de notre problématique. Cela dit, malgré des insuffisances inhérentes à tout travail intellectuel, nous avons éprouvé un réel intérêt à aborder la question du dialogue entre la science et la foi en la création au travers de la problématique de la réception de la théorie de l'évolution dans la théologie catholique.

Les grandes articulations du travail

Nous conduisons ce travail en trois grandes parties précédées d'une introduction générale et suivie d'une conclusion générale. La première partie porte sur la théorie scientifique de l'évolution, son accueil dans le milieu scientifique et ecclésiastique. Le concept de réception est central. L'expression théorie de l'évolution l'est davantage. Ce qui nous oblige à commencer par un aperçu général de la théorie de l'évolution. Nous présentons un rapide examen historique où, d'abord, nous brossons les lignes majeures de la pensée de Charles Darwin. Il est ainsi évoqué au titre d'un des pionniers le plus

représentatif. Ensuite, nous exposons les grandes lignes de la théorie scientifique de l'évolution, ses options fondatrices et son actualité. A ce point, de nombreuses questions émergent et donnent lieu à des discussions. Comment expliquer la pluralité de théories de l'évolution ? Cette pluralité est-elle l'attestation d'une réception plurielle et multiple de la grande théorie de l'évolution, ce qui lui vaut le qualificatif de paradigme ?

Après cette rapide présentation de la théorie de l'évolution dans ses résultats et dans ses options fondatrices, nous nous intéressons à la manière dont le Magistère catholique, plus exactement les Papes Pie XII, Paul VI et Jean-Paul II ont approché la question de l'origine de l'homme d'un point de vue évolutionniste, en considérant l'encyclique *Humani Generis* comme le moment-clé dans le traitement de cette problématique. Nous cernons l'évolution de leurs idées face aux acquis scientifiques, avec les avancées significatives et les points qui posent problème. Enfin, nous invitons G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould dans le débat. Nous voyons comment, en partant de la conceptualité instaurée par les sciences, ces chercheurs tentent d'appréhender le vivant. Nous cernons les principes herméneutiques et les concepts fondamentaux autour desquels ils axent leurs réflexions dans l'apprehension du vivant. Nous examinons comment, dans un cadre théorique où le concept d'*émergence* est une notion centrale, ils prennent en charge la question de la place de l'homme dans l'univers, de sa grandeur et de sa singularité et comment ils tentent de proposer une conception holistique de l'être humain. Dans ce cadre précis, nous analysons ce que chacun de ces trois chercheurs considère comme des marqueurs décisifs de ce qu'est le propre de l'humain.

A y regarder de près et en profondeur, cette première partie fait courir une question fondamentale, implicite. En amont et en aval se pose la question de l'action de Dieu dans la création. Comment faut-il comprendre l'action créatrice de Dieu dans l'évolution ? Comment articuler les données révélées et la conceptualité scientifique ? La deuxième partie se charge de répondre à ces questions. Parce que l'Ecriture Sainte est le lieu fondateur de la foi judéo-chrétienne et de tout discours théologique, nous essayons, en premier lieu, de répondre à la question « comment la Bible dit la création ? ». Ensuite, nous visitons la manière dont G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould, dans une diversité d'approches, s'efforcent de présenter le mode d'agir de Dieu dans la création, comment ils pensent l'action créatrice de Dieu à la lumière de la conceptualité scientifique marquée par le paradigme *du devenir*. Nous relevons quelques concepts classiques analogiques auxquels ils font ajouter de résonances théologiques nouvelles. Nous vérifions si, d'une part, cette

démarche théologique trouve un écho chez des théologiens non francophones et, d'autre part, si elle a un enracinement biblique certain, sans concordisme. Nous nous intéressons à la manière dont ils mettent en consonance le plan divin et la dimension historique inscrite dans la nature, conjuguent le dessein de Dieu et la plasticité de la création, en considérant ainsi toute réalité créée comme une réalité à la fois ordonnée et ouverte au jeu des possibles.

A l'examen, on voit que la question de l'émergence/origine de l'homme constitue le nœud des débats, des flottements et des tensions entre la foi et la science (la théorie de l'évolution en particulier). Symétriquement, il apparaît que l'univers biblique s'intéresse moins à la question du commencement du monde qu'à celle de son fondement, de son origine. Dès lors, la question majeure ne serait-elle pas plutôt : qu'est-ce qu'être créature ? En prolongement, cette question ne se ramènerait-elle pas à : qu'est-ce que l'anthropogenèse selon la Bible ? Ou encore : que signifient hominisation et humanisation dans une perspective biblique ? Et donc : qu'est-ce qu'être humain, interrogation déjà portée à sa manière par le psalmiste (Ps 8) ? Nous soutenons ce point de vue. Nous essayons de le développer dans la troisième partie de ce travail. Nous parlons de l'hominisation-humanisation dans une perspective biblique.

En prenant Gn 1, 26-27 et Gn 2, 7 comme point d'appui, nous interrogeons la manière dont la Bible pense l'être humain. Loin de valider la posture qui pense ce dernier comme composé d'un corps et d'une âme et le définit par le haut, nous essayons de le cerner dans son existence et sous un angle dynamique et fonctionnel. Pour finir, nous esquissons des critères d'humanisation, le propre de l'humain dans une perspective biblico-chrétienne où, de prime abord, ce dernier se décline avant tout comme une créature. Logiquement, est humain celui qui accepte sa créaturalité, c'est-à-dire choisit de se placer en situation d'écoute-réponse dynamique devant Dieu ; est également humain, celui qui décide d'entrer dans une relation d'amour par sa densité et dans ses implications. Force est donc de reconnaître que la Bible se tient loin de la quête du commencement absolu ou factuel de l'humanité.

Dès lors, ne devrions-nous pas nous attacher à l'idée que la notion chrétienne de création et la notion scientifique de l'évolution se rejoignent sur un point fondamental, à savoir : contrairement à ce que suggère une lecture naïve et littéraliste des narrations bibliques, l'humain, tout comme le cosmos et tout ce qui le peuple, ne se donne pas à voir dans un horizon essentialiste, mais dans une perspective dynamique et donc historique ?

Première partie :

**LA THEORIE DE L'EVOLUTION, SON
ACCUEIL DANS LE MILIEU
SCIENTIFIQUE ET ECCLESIASTIQUE**

D'où venons-nous ? D'où vient la diversité des espèces qui peuplent l'univers que nous habitons ? Ces questions, aussi légitimes que lancinantes, traversent toute l'histoire de l'humanité. On les trouve déjà posées avec acuité chez les présocratiques préoccupés par la question de *l'un et du multiple*³⁴ ou du principe inaugurant tous les êtres.

Les ébauches de réponses mises à contribution divergent et varient selon les époques et d'après les options philosophiques ou religieuses. Pythagore³⁵, Platon³⁶, Aristote³⁷ vont instaurer le temps de l'essentialisme, de la hiérarchie et de la fixité, celui d'un monde fondé sur un ensemble de types, d'essences, fixés une fois pour toutes³⁸. De son côté, la littérature biblique verra dans les *textes bibliques* la seule clé explicative de l'origine des espèces et de l'humanité. Respectivement, la tradition et la théologie chrétiennes qui en sont issues vont intégrer sans grande difficulté l'approche *essentialiste-fixiste* des espèces ainsi que l'idée stoïcienne d'un déroulement progressif du plan divin et de la présence de raisons séminales³⁹ au sein de la réalité vivante.

Cette conception a été remise en cause par la théorie de l'évolution. Ce terme est polysémique. Dans son sens général, l'évolution désigne un processus continu de

³⁴ En effet, dans leur quête d'une explication rationnelle au pourquoi de la diversité des êtres dans l'univers, certains, dont Thalès de Milet, Anaximène (550-480), Xénophane (426-355) et Empédocle d'Agrigente (né vers 490), faisaient appel aux quatre éléments fondamentaux de la nature (l'eau, l'air, la terre et le feu) ; d'autres comme Héraclite d'Ephèse ont vu dans *l'antagonisme des contraires* la cause du changement des êtres. Anaxagore met en avant le *Nous* (l'intelligence) qui provoque l'union de petits éléments, *spermata*, dans un cycle bien réglé. Il déclare même que « rien ne se crée, rien ne se perd, tout se transforme ». Démocrite voyait ce changement des êtres dans le mouvement et les rencontres fortuites des atomes qui finissent par devenir nécessaires. Pour plus de détails à ce sujet, lire « Les Présocratiques », dans la *Bibliothèque de la Pléiade*, Paris, Gallimard, 1988.

³⁵ D'après l'école pythagoricienne, quelle que soit la combinaison de ses angles, un triangle a toujours la forme d'un triangle. Il diffère d'un quadrilatère ou de tout autre polygone. Il s'ensuit, d'après cette conception, que tous les phénomènes variables de la nature reflètent un nombre limité d'*eide* ou essences fixes et précisément définies (cf. E. MAYR, *Darwin et la pensée moderne de l'évolution*, Paris, Odile Jacob, 1993, p. 39).

³⁶ Dans le *Timée*, Platon raconte la création de l'univers par le démiurge en se servant du modèle fourni par le monde des idées. Dans ce sens, toutes les formes vivantes créées ne sont que d'imparfaites copies, des produits passagers d'un moule idéal qui leur préexiste. L'allégorie de la caverne est très explicite à ce propos.

³⁷ Le monde aristotélicien est éternel et fixe. Il en est ainsi de chacun de ses composants. Dans ces conditions, toute possibilité de passage d'une espèce à une autre est nulle, parce qu'un tel passage suppose une rupture fondamentale.

³⁸ Cf. J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*, p. 22.

³⁹ Dans son commentaire sur la Genèse, saint Augustin semble épouser la conception stoïcienne des « raisons séminales », idée qui a donné naissance à l'expression courante de la *creatio continua*. Il y explique comment Dieu, au commencement, a créé et déterminé tous les êtres soit définitivement soit sous forme des germes qui se développeraient ensuite lorsque les circonstances opportunes sont réalisées (cf. *De genesi ad litteram liber imperfectus*, V, 23,45, DDB, 1972). Dans le contexte augustinien, l'expression *creatio continua* côtoie le préformisme qui prétend que le vivant provient d'un germe qui le contient tout entier en miniature. Dans ce cas, la nouveauté ne serait qu'apparente.

changement. En philosophie de la nature, elle qualifie le processus par lequel un germe déploie sa richesse ou celui par lequel se manifeste ce qui était latent. Dans son acceptation spécifique, elle désigne l'étude scientifique des vivants, ce que l'on appelle la *théorie de l'évolution*, et qui propose une explication de l'unité et de la diversité des vivants⁴⁰. Elle appréhende l'espèce humaine, dans son unicité, comme « le résultat du même processus évolutif qui a engendré l'immense diversité des êtres vivants »⁴¹. Ce qui revient à dire que tous les êtres vivants partagent une généalogie commune. En ce sens, la théorie de l'évolution s'efforce de retracer la longue histoire de la vie qui conduit des *protobactéries*⁴² à des organismes complexes jusqu'à l'homme ; de relever les transformations biologiques, irréversibles, « des organismes les uns dans les autres, au cours des temps géologiques »⁴³, de dire « pourquoi tous les vivants sont un et si divers »⁴⁴, c'est-à-dire de rendre raison de la diversité et de l'unité de tous les vivants.

Il se trouve que non seulement cette théorie est au cœur de vifs débats intellectuels dans la communauté scientifique, mais aussi son accueil par *les hommes d'Eglise* se heurte à une réelle difficulté sur le point précis des origines de l'humain. Au centre, se pose la question de l'origine de l'âme et de la spécificité humaine. Pour les chrétiens, la notion biblique de création est centrale. S'il est vrai que la postulation que la création et l'évolution relèvent de deux registres de discours différents, est-il aisément de les considérer comme des sphères radicales opposées, inconciliables ? N'y a-t-il pas une possibilité pour une foi fondée sur la Bible de comprendre la valeur particulière des êtres humains d'une manière qui prend pleinement en compte à la fois la somme énorme des preuves paléontologiques de l'évolution humaines et les preuves physiques du vaste processus cosmologique qui supporte la vie et son évolution⁴⁵ ? Nous pensons, pour notre part, que l'esprit humain a plus à gagner en s'engageant dans une voie qui convoque la complémentarité des savoirs.

Nous voulons parler de la théorie de l'évolution, de son accueil aussi bien dans le milieu scientifique que dans le monde ecclésiastique. Nous le ferons en trois chapitres. Le

⁴⁰ J.-M. MALDAMÉ, *Création par évolution*, p. 21.

⁴¹ I. TATTERSALL, *L'émergence de l'homme. Essai sur l'évolution et l'unicité humaine*, Paris, Gallimard, 1998, p. 98.

⁴² Cf. F. JACOB, « Qu'est-ce que la vie ? », in Y. MICHAUD (dir.), *Université de tous les savoirs*, vol. 1, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 33.

⁴³ C. DEVILLERS, H. TINTANT, *Questions sur la théorie de l'évolution*, vol 1, Paris, PUF, 1996, p. 15.

⁴⁴ J.-M. MALDAMÉ, « Emergence d'un nouveau paradigme scientifique et déplacements de la catégorie du divin », in *Lumière & Vie*, n° 245 (janvier-mars 2000), p. 29.

⁴⁵ J. HAUGHT, « Théologie, information et cosmologie : spécificité humaine après Darwin », in B. BOURGINE et alii, *Darwinismes et spécificité de l'humain*, Louvain-la-Neuve, Harmattan/Académia, 2012, p. 64.

premier est un bref exposé de la théorie de l'évolution dans ses options et dans ses développements : son histoire, ses grandes lignes, son état actuel. Le deuxième cerne les prises de position du Magistère catholique face à la théorie de l'évolution autour des origines de l'humanité. Le troisième explore les grandes thèses de G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould où la conceptualité d'*émergence* est centrale. Nous verrons comment leur angle de réflexion fait évoluer le débat et fonde une conception holistique de l'humain, sans pour autant tomber dans le matérialisme. Une conclusion viendra retracer les grands axes et ouvrir de nouvelles perspectives.

Chapitre 1 : Brève présentation de la théorie de scientifique de l'évolution : ses options et ses développements

Une simple observation de la nature suffit pour nous montrer combien cette dernière est habitée par une grande diversité des espèces vivantes. Résolument, leurs origines et le fait même de cette diversité posent problème. En effet, à la différence du christianisme qui « n'avait gardé de l'héritage des philosophes grecs que l'idée de la fixité des espèces vivantes, surtout à travers l'essentialisme, la biologie moderne et, en premier lieu, les théories de l'évolution mettent progressivement en lumière des traits spécifiques au vivant qui s'opposent à la vision traditionnelle »⁴⁶. D'emblée, cette nouvelle vision du vivant évoque deux concepts qui ont une histoire et une sémantique bien chargées, qu'André Lalande (1867-1963) considère comme synonymes : l'évolutionnisme et le transformisme.

Il écrit : « L'évolutionnisme est synonyme de transformisme : doctrine de Lamarck, Darwin, etc., d'après laquelle les espèces dérivent les unes des autres par transformation naturelle »⁴⁷. En réalité, le transformisme est une doctrine beaucoup plus spéciale que l'évolutionnisme. Alors que le premier reste strictement une théorie de morphologie biologique, le second se présente comme une conception philosophique générale qui enveloppe tous les phénomènes. Il comprend tout un ensemble de théories, entre autres, les théories biologiques qui rendent compte de la formation des branches de l'arbre des vivants, « la théorie de l'origine physico-chimique de la vie à partir d'une soupe physico-chimique primordiales, les théories de l'histoire de la terre et de la formation du système solaire et enfin les théories cosmologiques »⁴⁸.

Sans doute, pris littéralement, les deux concepts en question s'associent-ils spontanément à deux figures éminentes de l'histoire des sciences. Il s'agit du naturaliste français et inventeur du terme de *biologie*, Jean-Baptiste de Monet de Lamarck (1744-1824), communément appelé Jean-Baptiste Lamarck et du naturaliste anglais Charles Darwin. Ces

⁴⁶ J. ARNOULD, *L'Eglise et l'histoire de la nature*, Paris, Cerf, 2000, p. 9.

⁴⁷ A. LALANDE, *VTCP*, Paris, Quadrige, 2010, p. 315.

⁴⁸ O. HENRI-ROUSSEAU, « L'évolutionnisme en ... évolution », in *Kephas-Science*, avril-juin 2003, p. 109.

deux noms dessinent une nouvelle approche de la grande question de l'évolution⁴⁹. Ils symbolisent également deux façons de l'expliquer, mais aussi leur accord fondamental sur la réalité du fait⁵⁰. Du premier, J. Arnould écrit que s'il « ne manque pas de précurseurs, il n'en mérite pas moins le titre de fondateur de la théorie du transformisme »⁵¹. On a fait de lui le chef de file des partisans du vitalisme et de l'*orthogenèse*, conception dont se réclament le philosophe français Henri Bergson (1859-1941) ainsi que le théologien, philosophe et paléontologue Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955). En revanche, le second, si l'on en croit Olivier Henri-Rousseau, est vu comme « le premier à proposer une théorie de l'évolution des êtres vivants qui ne soit pas seulement une idée, mais une construction rationnelle, rassemblant en un tout cohérent, une multitude d'observations éparses »⁵². Même jugement dans la bouche de J.-M. Maldamé : Darwin « fut le premier à avoir exprimé l'articulation entre sélection et adaptation pour rendre compte des transformations qui expliquent la formation des espèces et leur suite au travers de transformations »⁵³. Aussi est-il vu comme le principal représentant de ceux qui font reposer les mécanismes évolutifs sur de petits changements aléatoires pilotés par la sélection naturelle⁵⁴.

Pour avancer dans notre problématique et sans trop nous attarder sur les détails, nous croyons utile de présenter les grandes lignes de la vision du naturaliste anglais C. Darwin, qui n'est pas sans incidence théologique sur des points comme, par exemple, l'historicité d'Adam et Eve, la conception de l'action de Dieu dans le monde, la question du péché originel et celle de la bonté de Dieu face à la dramatique humaine, l'idée d'un dessein divin, etc. Ensuite, nous ferons un tour d'horizon sur quelques théories explicatives du vivant nées des intuitions darwiniennes. Enfin, une sorte de bilan viendra relever les points qui irriguent les débats entre chercheurs et les questions épistémologiques y afférentes.

⁴⁹ Ce mot est absent du vocabulaire de Lamarck qui parle de *progression* ; il est également absent de la première édition de *L'Origine des espèces* (cf. A. BOURGUIGNON, *L'homme imprévu. Histoire naturelle de l'homme*, t. 1, Paris, PUF, 1989, p. 149).

⁵⁰ Cf. E. GILSON, *D'Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie*, Paris, Vrin, 2006, p. 82.

⁵¹ J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*, p. 23.

⁵² O. HENRI-ROUSSEAU, *Darwin et ses héritiers. Au-delà des querelles*, Perpignan, Artège, 2009, p. 68. L'auteur est professeur émérite de l'université de Perpignan et spécialiste de « Chemical Physics ».

⁵³ J.-M. MALDAMÉ, « Crédit et évolution. L'évolution est-elle contre la création ? », <http://biblio.domuni.org/articlestheo/evolutionetcreation>, tiré le 28/03/2013, p. 1 sur 8.

⁵⁴ Remarquons que Darwin est resté très prudent et même hostile à l'extension de ses conclusions hors de leur domaine strict. D'autres l'ont fait. Ce qui donne « le darwinisme », une idéologie dont Darwin lui-même est innocent.

1.1. Charles Darwin et l'origine du vivant

Le nom de Charles Darwin est associé à la théorie de l'évolution ou à ce que l'on appelle le *darwinisme*, même s'il se montrait réservé et même hostile à l'extension de ses conclusions hors de leur domaine strict.

Dans les lignes qui suivent, nous nous proposons de faire une présentation substantielle de la conception de Darwin sur l'origine des espèces en général, et de l'espèce humaine en particulier. Notre effort consistera à dégager les grandes lignes de sa pensée, qui constituent la cheville-ouvrière de la *théorie de l'évolution*, expression qu'il n'utilise qu'à partir de la 6^e et dernière édition de sa célèbre *L'Origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la lutte pour l'existence dans la nature*.

1.1.1. La conception darwinienne de l'origine des espèces

L'univers intellectuel où vécut Charles Darwin est non seulement héritier de la philosophie essentialiste et de l'idée d'une création individuelle de chaque espèce par Dieu, mais il se voulait aussi une caisse de résonance d'une société portée par la théologie naturelle tributaire de l'époque victorienne bâtie « sur l'unité des deux ordres, l'ordre de la nature et l'ordre de la surnature »⁵⁵. L'archidiacre anglican William Paley (1743-1805)⁵⁶ se trouve être le maître à penser de cette vision théologique. Celle-ci fait de l'ordre de l'univers « une providence personnalisée, puisque le créateur a adapté chaque espèce de la mécanique

⁵⁵ J.-M. MALDAMÉ, « Darwin et Dieu », p. 159.

⁵⁶ Dans sa *Théologie naturelle, ou preuves de l'existence et des attributs de la divinité*, William Paley part d'un simple principe que « toute invention suppose un inventeur ». Aussi élabore-t-il son « providentialisme » en se servant d'un constat : les organismes sont à la fois très complexes et bien adaptés à leur milieu. Examinés de plus près, ils font preuve d'une ingénieuse solidarité, chaque partie contribuant organiquement au tout. A ce phénomène, W. Paley propose une double explication : soit ces organismes ont été créés pièce par pièce par un Dieu Ingénieur ; soit ils sont le fruit d'une rencontre fortuite et incroyablement productive entre matières inertes et forces physiques. Partant d'une analogie devenue célèbre – la découverte d'une montre dans l'herbe par un promeneur en pleine campagne – Paley opte pour la première explication : l'attribution de la création à un être intelligent, un ingénieur ou un architecte suprême. L'existence d'une montre suppose un concepteur, car toute organisation suppose un organisateur. Et cette montre a été fabriquée en vue d'un but, l'usage que l'on en fait. Cela dit, toute l'harmonie dans la nature est la cause ultime d'une volonté et d'une intelligence divines.

du monde à l'usage de l'homme »⁵⁷. Un univers, à tous égards, dominé par le physicalisme newtonien et l'essentialisme issu du géométrisme pythagoricien.

C'est cette vision physico-théologique et philosophico-essentialiste dont il fut imprégné dès son jeune âge que Darwin va déconstruire. Mais la question est de savoir ce qui aurait présidé à cette nouvelle voie dans laquelle Darwin allait s'engager. Serait-il conduit par des considérations philosophiques et idéologiques ? Rien de tout cela, pense bien Olivier Henri-Rousseau. La préoccupation première de Darwin était de chercher une explication objective à des questions existentielles et à celle du pourquoi de la multitude d'espèces aux propriétés variées observées dans la nature⁵⁸. Qu'importe alors si une pareille entreprise conduisait, par effet *domino*, à la remise en question des créations séparées, l'histoire du monde selon la Bible ou encore l'immutabilité des espèces telles qu'elles sont rapportées dans les récits bibliques. La force de Darwin viendrait des arguments empiriques obtenus grâce à sa croisière de cinq ans autour du monde sur le Beagle (1831-1836). Cette dernière lui donna l'occasion de collecter un nombre considérable d'observations, notamment sur les pinsons des îles Galápagos. Ce qui lui permit de développer une réflexion qui allait servir de matrice conceptuelle dans l'intelligence de l'unité de la vie et de son irréductible diversité. Il va la fonder sur les jeux de mutations sélectionnées dont le caractère est aléatoire, où l'adaptation aux conditions physico-chimiques dans la lutte intra et extra spécifique joue un rôle déterminant.

L'essentiel de ses idées se trouve contenu dans son œuvre magistrale *L'Origine des espèces*, publiée en 1859, dont l'introduction, après un aveu des erreurs de ses convictions juvéniles⁵⁹, donne le condensé des articulations majeures de son champ heuristique. Voici ce qu'il y écrit :

« Je suis pleinement convaincu que les espèces ne sont pas immuables ; je suis convaincu que les espèces, qui appartiennent à ce que nous appelons le *même genre*, descendant directement de quelque autre espèce ordinairement éteinte, de même que les variétés reconnues d'une espèce quelle qu'elle soit, descendant directement de cette espèce ; je suis convaincu, enfin, que la sélection naturelle a

⁵⁷ J.-M. MALDAMÉ, « Darwin et Dieu. Etude de l'itinéraire spirituel de Darwin en lien avec l'élaboration de la théorie de l'évolution », in *BLÉ*, XCVIII, 1997, p. 161.

⁵⁸ O. HENRI-ROUSSEAU, *Darwin et ses héritiers*, p. 59.

⁵⁹ Une certaine lecture de la Genèse prétendait que Dieu avait créé les espèces indépendamment et distinctement les unes des autres telles qu'elles sont encore aujourd'hui, alors que la réalité est tout autre. Les espèces sont filles du temps.

joué le rôle principal dans la modification des espèces, bien que d'autres agents y aient aussi participé »⁶⁰.

Ce passage se présente comme le sommaire des principaux thèmes de la pensée de Darwin. On y distingue cinq idées forces : le fait même de l'évolution, le gradualisme, l'ascendance commune, la variabilité des espèces ou l'apparition des espèces par spéciation populationnelle et la sélection naturelle⁶¹. Pour Darwin, les espèces vivantes ne sont pas apparues d'un seul jet ni dans le cadre d'une semaine. Elles apparaissent progressivement dans le temps. D'où le rejet de l'immutabilité des espèces au bénéfice du gradualisme. Contrairement à la vision dominante de son temps qui, pour reprendre l'ornithologue, biologiste et généticien allemand Ernst Mayr (1904-2005), voyait dans les espèces des productions immuables créées séparément en un temps déterminé, et donc comme des « "genres naturels", définis par des caractéristiques constantes et nettement séparées les unes des autres par des fossés infranchissables »⁶², chez Darwin, par contre, les espèces descendent les unes des autres en se modifiant. A la notion d'espèce, il préfère de loin celles de variété ou de race faites par un processus naturel de descendance avec modification. La notion de l'ascendance commune est d'une grande importance en tant qu'elle fonde l'unité du monde vivant et sa diversité. Les récentes découvertes sur l'unité ou la similitude du code génétique entre les bactéries et les autres organismes vivants supérieurs montrent à quel point l'idée de l'ascendance commune est essentielle.

Darwin considère la variation des espèces et la sélection naturelle comme deux facteurs centraux des mécanismes de la transformation graduelle et ramifiante des vivants et de leur adaptation à l'environnement. « Dans les corps vivants, écrit C. Darwin, la variation cause les modifications légères, la génération les multiplie presque à l'infini et la sélection naturelle s'empare de chaque amélioration avec une sûreté infaillible »⁶³. C'est la sélection naturelle qui oriente le changement des espèces. Elle en est la force principale. Son pouvoir transformateur serait sans limite : « On peut dire que la sélection nature scrute à chaque instant et dans le monde entier les variations les plus légères ; elle repousse celles qui sont

⁶⁰ C. DARWIN, *L'Origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la lutte pour l'existence dans la nature*, Paris, La Découverte/Maspero, 1983, p. 5-6.

⁶¹ Cf. E. MAYR, *Darwin et la pensée moderne de l'évolution*, p. 54-55.

⁶² Ibid, p. 60. Selon Ernst Mayr, l'espèce est un ensemble des individus interféconds, c'est-à-dire capables de se produire en des descendants féconds. Les espèces nouvelles résultent de l'isolement de groupes d'individus évoluant ensuite à leur propre compte, par modification de leur capital génétique. Les barrières sont tout à la fois géographiques, écologiques, génétiques, mais capables de se déplacer.

⁶³ C. DARWIN, *L'Origine des espèces*, p. 199.

nuisibles, elle conserve et accumule celles qui sont utiles ; elle travaille en silence, insensiblement, toujours et partout, dès que l'occasion s'en présente, pour améliorer tous les êtres organisés relativement à leurs conditions d'existence organiques et inorganiques »⁶⁴. Elle est « cette conservation des différences et des variations individuelles favorables et cette élimination des variations nuisibles (...). Elle implique seulement la conservation accidentellement produites, quand elles sont avantageuses à l'individu dans les conditions d'existence où il se trouve placé »⁶⁵. Elle oriente le jeu des variations qui se produisent au hasard, dont l'issue est imprédictible. Ainsi apparaissent progressivement de nouvelles races, variétés et espèces.

Il va sans dire que l'explication de la diversité des espèces par la sélection naturelle, l'adaptation, le conditionnement physico-chimique et l'isolement sexuel ou géographique de populations interfécondes écarte l'idée des créations séparées. Lamarck voyait l'évolution comme un processus orienté tendant vers une fin bien précise et prédestinée (ce qui donnera naissance au concept d'orthogénèse) et parlait d'une *force vitale* qui dirigerait l'évolution dans un sens allant du simple au plus complexe. Il en parlait en termes d'« une montée progressive des organismes vers une perfection toujours plus grande : il y a bien un ordre dans la nature qui, au travers d'un temps devenu créateur, vient progressivement se révéler »⁶⁶. En revanche, Darwin construit sa conception du vivant sur des bases non finalistes où la notion de hasard est centrale. De sorte que ce qui présente la forme d'un dessein est redénable du hasard ou de l'imprévu. Cela aura pour conséquence le rejet du principe aristotélicien que « la nature ne fait rien en vain » et, de ce fait, « ce qui arrive par nature arrive en vue de quelque chose »⁶⁷. Pour Darwin, les variations ou modifications des organismes d'une génération à l'autre ne se font pas en fonction d'une finalité ou d'un but à atteindre, tant il était sceptique à l'idée de l'évolution comme progrès, une ascension bien orientée vers son accomplissement. Un tel processus est sans finalité (cause finale). Si l'on en décèle une, celle-ci, commente J. Arnould, serait plutôt « liée à une lecture *a posteriori* de la réalité biologique, et non à une lecture *a priori* à laquelle peut conduire l'adaptationnisme »⁶⁸. Il n'existe aucune tendance qui pousse les espèces à évoluer dans telle ou telle autre direction. De telle sorte que tout ce qui s'apparente à la finalité ne pourrait l'être qu'*a posteriori*, après l'apparition de la réalité qui reste largement imprédictible.

⁶⁴ C. DARWIN, *L'Origine des espèces*, p. 84.

⁶⁵ Ibid, p. 126.

⁶⁶ J. ARNOULD, *L'Eglise et l'histoire de la nature*, p. 47.

⁶⁷ ARISTOTE, *Physique*, II, 8, 199a 10.

⁶⁸ J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*, p. 6.

C'est dans ces termes que Darwin a essayé d'expliquer l'origine des espèces. Alors, qu'en est-il de l'homme et quelle place lui concède-t-il dans le concert des êtres vivants ?

1.1.2. *L'origine de l'homme et sa place dans la nature*

C'est dans *La Descendance de l'homme*, ouvrage zoologico-anthropologique publié en 1871, que Darwin traite de la question. Il se donne pour but de répondre à trois questions : celles de savoir « premièrement, si l'homme comme toute autre espèce, descend de quelque forme préexistante, secondement, le mode de son développement, et, troisièmement, la valeur des différences existant entre ce qu'on appelle les races humaines »⁶⁹.

Quels éléments de réponse Darwin apporte-t-il à ces questions ? En raccourci, il étend le transformisme à l'homme. Il existe un lien de parenté entre l'humanité et les grands singes anthropoïdes ou catarhiniens. Cette position n'est pas sans conséquences anthropologiques. Plus qu'une invitation, elle résonne comme un devoir à repenser les frontières traditionnelles entre l'homme et le règne animal. L'évolution sépare les espèces. L'origine de l'homme se rattache à une séparation qui ne peut se reproduire. La sélection naturelle ne sélectionne pas seulement les variations organiques avantageuses, mais aussi les instincts. Par ailleurs, Darwin insiste sur un point capital : tous les hommes appartiennent à la même espèce comme le prouve leur interfécondité. Il tient pour superficiel les différences raciales. Toutefois, s'il n'a jamais dit que l'homme descendait du singe, Darwin l'a pourtant inscrit, comme nous venons de le relever, dans le grand arbre phylogénétique du règne animal, lequel émerge lui-même du monde minéral. L'inscription du phénomène humain dans la temporalité et dans la lignée animale se veut « un élément important du paradigme de la biologie contemporaine »⁷⁰. Une conviction bien partagée par Christian Montenat, Luc Plateaux et Pascal Roux qui écrivent dans leur collectif *Pour lire la création dans l'évolution* :

« L'homme est partie intégrante du monde biologique. Cette évidence ne peut plus être contestée aujourd'hui. Espèce parmi d'autres espèces, l'*Homo sapiens*, c'est-à-dire l'humanité actuelle tout entière, est l'aboutissement d'une longue évolution biologique étalée sur plusieurs centaines de millions d'années. Son anatomie, sa

⁶⁹ C. DARWIN, *La Descente de l'homme et la sélection sexuelle*, Bruxelles, Complexe, 1981, p. XXIV.

⁷⁰ B. FELTZ, *La science et le vivant. Introduction à la philosophie des sciences de la vie*, Bruxelles, De Boeck Université, 2002, p. 39.

physiologie et de nombreux traits de son comportement se sont façonnés au cours de cette longue histoire »⁷¹.

Les études fondées sur la paléontologie, l'anatomie comparée, l'embryologie, la génétique, la biochimie, l'analyse comparative des génomes, etc. mettent en évidence l'existence des similarités biochimiques et chromosomiques entre l'homme et les grands singes⁷². Ces similarités « sont si importantes que l'on en vient à s'étonner qu'il y ait une différence de morphologie et de développement cérébral »⁷³. Ce qui paraît conforter la thèse de l'ascendance commune. Mais cela va-t-il sans soulever d'interrogations dans l'explication des mécanismes spécifiques de la spéciation⁷⁴, au niveau de micro-évolution ou de macroévolution ? Entendons par la micro-évolution, « la transformation d'une espèce en une voisine appartenant au même genre (par exemple le chien et le loup, l'âne et le cheval) »⁷⁵. Par ailleurs, la macro-évolution est une « évolution à un niveau supérieur à celui des espèces ; évolution des taxa supérieurs et production de nouveautés évolutives telles que de nouvelles structures »⁷⁶, ou encore c'est la transformation d'un genre en un autre à l'intérieur d'un ordre ou d'un ordre à un autre à l'intérieur d'une classe, ainsi des suites.

Formulons la question autrement. Si l'idée même de l'évolution semble s'imposer, les spécialistes sont-ils unanimes quant aux explications données sur les mécanismes précis du processus évolutif ? N'est-on pas plutôt devant un pluralisme théorique irréductible ? Cette hétérogénéité théorique invalide-t-elle la théorie de l'évolution ou vient-elle simplement indiquer la difficulté de toute élaboration scientifique à atteindre une certitude absolue ?

Ainsi serait-il bon de passer en revue quelques théories postdarwinianes formant l'édifice conceptuel des mécanismes de l'évolution.

⁷¹ C. MONTENAT, L. PLATEAUX, P. ROUX, *Pour lire la création dans l'évolution*, p. 39.

⁷² Les récentes recherches scientifiques montrent que la carte génétique de l'espèce humaine et celle des chimpanzés sont à 99 % identiques. De l'avis des spécialistes, tels que le Prix Nobel Pierre Devos, ce résultat signifie que, sur les 66 millions d'années qui se sont écoulées depuis la séparation de nos lignées, seul moins de 1 % de ce matériau a changé (cf. P. DEVOS, « Qu'est-ce qui nous rend humain ? », in B. BOURGINE *et alii*, *Darwinismes et spécificité de l'humain*, p. 33).

⁷³ E. MAYR, *Darwin et la pensée moderne de l'évolution*, p. 41.

⁷⁴ La spéciation désigne la production de nouvelles espèces ou l'apparition d'une nouvelle espèce à partir d'une espèce ancestrale.

⁷⁵ O. HENRI-ROUSSEAU, « L'évolutionnisme en ... évolution », p. 111.

⁷⁶ E. MAYR, *Darwin et la pensée moderne de l'évolution*, p. 210.

1.2. Les développements de la théorie de l'évolution du vivant

Au cours de l'histoire, depuis Darwin, on a vu fleurir une constellation considérable de significations et d'interprétations des processus de l'évolution selon que l'on insiste sur telle notion ou sur telle autre, ou selon que l'on met un peu plus d'accent sur telle dimension plutôt que sur l'autre notion, ou encore selon les écoles, dans le temps ou dans l'espace. Bref, de nombreuses variantes ou théories concurrentes sont proposées soit pour compléter des questions qu'il a laissées ouvertes soit pour les rectifier.

Notre propos n'est pas de faire un inventaire complet de toutes les théories de l'évolution, nombreuses et anciennes. Nous voulons tout simplement brosser en grandes lignes quelques-unes des plus connues. Ce travail nous donnera un aperçu général de l'état des travaux scientifiques en la matière. Conséquemment, il nous permettra de voir ce qui les oppose et ce qu'elles ont en commun.

1.2.1. Le néo-darwinisme

Assez souvent, on assimile le néo-darwinisme à la *théorie synthétique*. Ernst Mayr balaie cette identification. C'est son point de vue que nous retenons ici.

En effet, terme forgé par le disciple de Darwin, George J. Romanes en 1896, pour désigner le sélectionnisme exclusif d'August Weismann autour des années 1883-1886, le *néo-darwinisme* est un darwinisme débarrassé de l'idée lamarckienne de l'hérédité des caractères acquis issus du milieu. A la différence de J.-B. Lamarck, pour qui l'organisme ne se modifie que s'il est sollicité par le milieu, A. Weismann insiste sur le rôle prépondérant de la sélection naturelle comme seul facteur explicatif de la spéciation des espèces et accorde une large place à la diploïdie⁷⁷ ainsi qu'à la recombinaison génétique à travers la reproduction sexuée. Il conteste l'évolution par orthogenèse (la force phylétique téléologique et finaliste), le mutationnisme (l'origine des nouveaux types et des nouveaux organes reposant sur les sauts qualitatifs majeurs) et l'hérédité des caractères acquis. A son jugement, dès le début de la vie, il y a la séparation de deux lignées cellulaires : le

⁷⁷ En biologie, une cellule est dite *diploïde* (du grec *diploos*, double et *eidos*, en forme de) lorsque les chromosomes qu'elle contient sont présents par paire ($2n$ chromosomes).

phénotype et le génome, ce dernier étant considéré comme le seul responsable des transformations évolutives et des variations des espèces⁷⁸.

Du fait même de son hostilité à l'hérabilité des caractères acquis, le néo-darwinisme entra en conflit avec les mendéliens qui, pour leur part, récusent le rôle éminent conféré à la sélection naturelle et font de la mutation drastique (évolution par des sauts) le facteur explicatif dominant de l'évolution.

Alors, laquelle des deux écoles expliquerait le mieux le phénomène évolutif ? Peut-on les concilier dans une sorte de synthèse ?

1.2.2. La théorie synthétique

La collaboration entre généticiens, naturalistes, paléontologues et biologistes au cours des années 1940 a permis de concilier les découvertes de G. Mendel en génétique et la théorie de l'évolution. D'où le nom de la *théorie synthétique*. Michel Delsol et ses collaborateurs l'appellent « la fille du darwinisme classique »⁷⁹. Ses maîtres à penser ont été, entre autres, Theodosius Dobzhansky (1900-1975), avec ses travaux sur les populations, Ernst Mayr, avec ses études en zoologie, et George Simpson (1902-1984), avec ses travaux en paléontologie.

D'après cette école⁸⁰, la sélection naturelle et les changements de fréquence de gènes expliquent à eux seuls la totalité du processus évolutif. La spéciation résulterait de l'isolement géographique de petites populations marginales, des changements génétiques au sein des populations sous la direction de la sélection naturelle. La transformation d'une espèce en une autre se fait sans séparation manifeste entre espèce souche et espèce descendante. Ces mutations apparaissent de manière aléatoire. La macro-évolution et la micro-évolution représentent un seul et même phénomène.

La théorie synthétique conteste le néo-lamarckisme (l'hérédité des caractères acquis), la conception essentialiste de l'espèce, toutes les formes des théories fondées sur l'idée que la transformation d'une espèce se déroule selon une direction immuable et qu'elle se dirige

⁷⁸ Cf. O. HENRI-ROUSSEAU, *Darwin et ses héritiers*, p. 110.

⁷⁹ M. DELSOL *et alii*, « Le hasard et la sélection expliquent-ils l'évolution ? Biologie et métaphysique », in *Laval théologique et philosophique*, vol. 50, n° 1 (1994), p. 8.

⁸⁰ Nous tenons l'essentiel de notre propos de : - A. BOURGUIGNON, *L'homme imprévu. Histoire naturelle de l'homme*, t. 1, Paris, PUF, 1989 ; - G. LECOINTRE (dir.), *Guide critique de l'évolution*, Paris, Belin, 2000.

vers un but (orthogénèse, nomogenèse, aristogenèse, principe oméga). Elle rejette les théories mutationnistes qui postulent l'émergence drastiques des formes de vie radicalement différentes.

Dès lors qu'elle ne s'explique que par la sélection naturelle et les modifications graduelles des gènes dues principalement aux conditions physico-chimiques ambiantes, désormais l'évolution est vue comme un processus fondamentalement lent, régulier et continu qui assure une meilleure adaptation à un environnement donné sous l'action de la sélection naturelle. Cette façon de concevoir les mécanismes évolutifs occasionne des critiques de la part de Niles Eldredge et Stephen-Jay Gould qui qualifient la théorie synthétique de « *gradualisme phylétique* »⁸¹. La question est de savoir si l'évolution est graduelle, un processus linéaire qui va inéluctablement vers le meilleur. Quel est son rythme ? Comment justifier la macro-évolution ? La problématique des chaînons manquants ou des fossiles intermédiaires est ici cruciale.

Pour pallier ces deux difficultés, à savoir l'absence des chaînons intermédiaires et la conception gradualiste ou continuiste de l'évolution, le généticien et embryologiste autrichien Richard Benedict Goldschmidt (1878-1958) va développer ce que l'on appelle la théorie du « *monstre prometteur* »⁸², une évolution procédant par des bonds ou des sauts drastiques. Pour leur part, les paléontologues américains N. Eldredge et S.-J. Gould vont proposer la théorie des équilibres ponctués. Disons un mot sur cette théorie.

1.2.3. *La théorie des équilibres ponctués*

Comme alternative au *gradualisme phylétique* véhiculé par la théorie synthétique, N. Eldredge et S.-J. Gould élaborent la théorie des *équilibres ponctués*, c'est-à-dire une évolution se produisant par à-coups entrecoupés de longues périodes statiques, appelées stases. L'idée est qu'au cours des temps géologiques, il y a de longues périodes de stabilité pour les espèces, entrecoupées par d'autres périodes où les espèces sont rapidement transformées en de nouvelles espèces. Les partisans de cette théorie tiennent les populations

⁸¹ K.-R. MILLER, *A la recherche du Dieu de Darwin* (trad. fse de Jean-Christophe Napias), Paris, Presses de la Renaissance, 2009, p. 114.

⁸² Cf. O. HENRI-ROUSSEAU, *Darwin et ses héritiers*, p. 110.

marginales vivant dans des aires géographiques isolées comme responsables de la spéciation populationnelle⁸³.

Cette façon d'expliquer les processus de l'évolution vient invalider la thèse majoritaire d'après laquelle la plupart des changements macro-évolutifs se font de manière lente et graduelle à la suite de petites modifications accumulées au fil du temps et qui finissent par donner naissance à un organisme totalement nouveau. L'évocation des apparitions brusques vient également répondre à la problématique de l'absence des chaînons intermédiaires.

Par ailleurs, nombre de chercheurs contestent cette approche. Si l'existence des sauts génétiques brusques qui produisent une nouvelle espèce peut être reconnue, il se trouverait que de tels cas sont très faibles et ne se produisent, assez souvent, que chez les végétaux⁸⁴, ainsi allègue le scientifique et philosophe français Michel Delsol. Le biologiste cellulaire américain Kenneth R. Miller ne voit aucune différence fondamentale entre le gradualisme et le ponctualisme. S'il y en a une, avance-t-il, elle reposeraient uniquement sur « le choix arbitraire de l'échelle de temps sur laquelle on applique les données »⁸⁵. La spéciation instantanée n'est que le résultat d'une compression du temps qui survient chaque fois qu'une nouvelle couche se forme dans l'enregistrement fossile.

D'après d'autres auteurs – c'est le cas de J.-M. Maldamé –, l'édifice conceptuel *gouldien* du ponctualisme met en valeur la thématique de la *contingence*, qui est une notion philosophique fondamentale. Elle est centrale dans la conceptualité scientifique qui préside aux recherches sur l'origine du vivant. Il en découle que « l'évolution ne va pas vers le mieux. Le changement brutal est dû à une rupture d'équilibre et donc s'exprime en termes de désordre »⁸⁶. En prolongement, il ressort que ce changement aurait pu ne jamais survenir ou en être autrement. Il est plus raisonnable de penser que « notre monde n'est peut-être pas le meilleur possible ni l'aboutissement d'un processus de progrès ».

⁸³ G. LECOINTRE (dir.), *Guide critique de l'évolution*, p. 55-56.

⁸⁴ M. DELSOL, *Darwin, le hasard et Dieu*, Paris, Vrin, 2007, p. 38.

⁸⁵ K.-R. MILLER, *A la recherche du Dieu de Darwin*, p. 152.

⁸⁶ J.-M. MALDAMÉ, « Evolution et création. La théorie de l'évolution : ses rapports avec la philosophie de la nature et la théologie de la création », in *RT*, n° 96 (1996), p. 558.

1.2.4. La théorie de l'évolution neutraliste

Dans l'ensemble, Mooto Kimura, John Lester King et Thomas Jukes proposent l'idée selon laquelle beaucoup, sinon la plupart des substitutions d'acides aminés et de nucléotides au cours de l'évolution sont des fixations aléatoires de mutations neutres ou quasi neutres⁸⁷. Ces scientifiques soulignent le caractère non adaptatif de la plupart des mutations. Ils pensent qu'une énorme partie des mutations est neutre et une autre partie importante est handicapante. De fait, les mutations procurant un avantage sont quasiment inexistantes. Le hasard ou la dérive génétique est presque l'unique clé de l'évolution. Par conséquent, le rôle de la sélection naturelle serait quasi nul.

1.3. Des considérations critiques

Deux volets feront l'objet de notre analyse. Le premier fait état des lieux de controverses et de débats dans l'explication des mécanismes évolutifs tel qu'il ressort des théories que nous venons d'évoquer. Nous n'entrerons pas dans les technicités de ces débats car nous n'en avons pas la compétence requise. « Cela relève du débat interne à la communauté des chercheurs, dont on ne peut que recevoir les conclusions, toujours provisoires »⁸⁸, nous prévient le scientifique et théologien jésuite François Euvé. Nous nous contenterons de faire ressortir des points de controverses les plus marquants. Enfin, le second volet s'interroge sur le statut épistémologique de la théorie de l'évolution.

1.3.1. Les points de discussions

Des spécialistes de la compétence d'Ernst Mayr refusent de voir dans le *darwinisme* une théorie monolithique, d'autant plus que son autorité ne repose pas sur une idée unique⁸⁹. Ils y voient plutôt un faisceau explicatif, un cadre conceptuel largement ouvert.

⁸⁷ E. MAYR, *Darwin et la pensée moderne de l'évolution*, p. 186.

⁸⁸ F. EUVÉ, « Pour une théologie de l'Evolution », in *Etudes*, t. 404, n° 3 (2006), p. 348.

⁸⁹ Cf. E. MAYR, *Darwin et la pensée moderne de l'évolution*, p. 53-55 et p. 117.

De cette hétérogénéité conceptuelle, nous posons un constat. D'une manière générale, nous distinguons deux principaux lieux de débats, voire de discussions internes entre les spécialistes. Le premier vise les mécanismes de sélection et d'adaptation. Le second porte sur la conjonction entre le gradualisme phylétique (la continuité graduelle) et les changements soudains dans la spéciation des espèces. La grande majorité de spécialistes accorde aux processus de sélection et d'adaptation, en lien avec le facteur temps et les conditions physico-chimiques (conditions géographiques et climatiques) le pouvoir explicatif et causal dans la formation de nouvelles espèces et la diversification des formes. Cette position ne fait pas l'unanimité de tous les scientifiques. Bien qu'ils reconnaissent l'importance de la sélection naturelle, d'autres scientifiques la jugent moins décisive. En retour, ils évoquent une diversité des facteurs et des concepts tels que l'auto-organisation ou la complexité, la co-évolution et la météo-évolution⁹⁰ – le deuxième concept, nous semble-t-il, connote quelque chose qui va au-delà des simples processus évolutifs. Selon eux, la sélection n'explique pas tout ou, du moins, elle n'est pas le seul facteur de la transformation et de la variation des espèces. J. Arnould résume mieux cette position par ces mots : « La sélection permet seulement de comprendre d'un point de vue scientifique comment et, en partie, pourquoi, au sein d'un monde biologique marqué par la profusion et la contingence, cet organe, cet organisme, ce groupe ou cette espèce émerge, s'impose ou disparaît »⁹¹.

Dans son article « La théorie de l'évolution : que signifie "darwinisme" aujourd'hui ? », Jean Gayon reprend deux principaux arguments tirés de *The Origins of Order : Self-Organization and Selection* de S.A. Kauffman pour qui la complexité impose de sérieuses limites au pouvoir adaptatif de la sélection naturelle. Le premier argument repose sur la présence des propriétés des systèmes vivants, dits génériques, qui apparaissent spontanément en vertu de leur complexité intrinsèque, quelles que soient les contraintes, telles que les pressions sélectives qu'on leur applique. Le deuxième s'entend de la manière suivante : dès que l'on dépasse un certain seuil de complexité, il y a de sérieuses limites à la capacité des systèmes soumis à la sélection d'évoluer vers un plus haut niveau de *fitness* (ou valeur sélective), ou même de se maintenir à un certain niveau. Ici, l'idée de base est que

⁹⁰ Ces concepts sont d'E. Yantsch. Par la *coévolution*, il faut entendre l'enchevêtrement des systèmes évolutifs qui se réalise déjà en germe dans les nombreux rapports de symbiose. La *métaévolution* renvoie à l'évolution continue des mécanismes et des principes évolutifs eux-mêmes (cf. A. GANOCZY, *Dieu, l'Homme et la Nature. Théologie, mystique, sciences de la Nature*, Paris, Cerf, 1995, p. 265).

⁹¹ J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*, p. 62.

certains degrés de connectivité dans le génome (boucles de rétroaction entre gènes de régulation) sont plus favorables que d'autres à l'action de la sélection⁹².

Voilà pourquoi certains scientifiques fondent l'explication de l'histoire de la vie sur les lois présentes dans la nature et l'action du hasard. Leur postulat fondamental est que « la sélection se range plus particulièrement dans le cadre de l'action des lois, les mutations dans celui des événements déclenchés par le hasard qui met en jeu les lois de la nature »⁹³. Nous verrons plus loin ce qu'il faut entendre derrière le terme hasard.

Pour leur part, Eva Jablonka et Marion Lamb parlent des systèmes de transduction des signaux extragénomiques (extracellulaires, environnementaux) au génome, capables de provoquer des remaniements dans le génome lui-même⁹⁴. D'autres encore proposent le modèle d'une évolution à quatre dimensions : génétique, épigénétique, comportementale et symbolique. Parlant justement de la spéciation de l'homme, certains estiment que cette dernière aurait suivi différents modèles en diverses époques : l'évolution par sauts ou *cladogenèse*, l'évolution graduelle ou par *anagenèse*⁹⁵, l'évolution *réticulaire* et l'évolution en *mosaïque* avec des rythmes évolutifs dans une lignée ou entre diverses lignées⁹⁶.

Cette pluralité des prises de position manifeste-t-elle la non fiabilité de la théorie de l'évolution ? Comme si cela ne suffisait pas, les nouvelles découvertes des squelettes d'Orrorin (découverts par Brigitte Senut, au Kenya en 2000, datant d'environ 6 millions d'années), des squelettes de Toumaï (appelé *espoir de vie*, découvert par Michel Brunet, au Tchad en 2001, remonte autour de 7 millions d'années) et ceux d'*Ardipithecus ramidus* ou Ardi, du nom d'un chercheur tchadien (un hominidé qui aurait vécu en Ethiopie il y a 4,5 millions d'années bien avant Lucy et serait bipède), viennent renverser le schéma évolutif traditionnel. Elles prennent l'allure d'un véritable coup de tonnerre scientifique et philosophique ; une révolution dans la vision des origines de l'homme d'autant plus que la bipédie semble précéder la quadrumanie⁹⁷. Alors, *Evolution, une théorie en crise*⁹⁸, pour

⁹² J. GAYON, « La théorie de l'évolution : que signifie "darwinisme" aujourd'hui ? », in Y. MICHAUD (dir.), *Université de tous les savoirs*, vol. 1, p. 211-212.

⁹³ M. DELSOL et alii, « Le hasard et la sélection expliquent-ils l'évolution ? », p. 23.

⁹⁴ Cf. F. FACCHINI, *Les défis de l'évolution. Harmonie entre science et foi*, Paris, Cerf, 2009, p. 117.

⁹⁵ Alors que la *cladogenèse* dit l'évolution par la séparation des lignées évolutives divergentes à partir d'un tronc commun, l'*anagenèse* ou l'évolution phylétique laisse entendre l'évolution unidirectionnelle et graduelle dans le temps d'une lignée résultant en la transformation d'une espèce en une autre avec des chronoespèces consécutives.

⁹⁶ Ibid, p. 70.

⁹⁷ Cf. *Philosophie Magazine*, mensuel n° 35 (décembre 2009/janvier 2010), p. 40.

⁹⁸ Nous reprenons là le titre du best-seller de M. DENTON, *Evolution, une théorie en crise* (trad. fse de Nicolas Balbo), Paris, Flammarion, 1992.

reprendre, ici, le titre provocateur du biochimiste et généticien anglo-australien Michael Denton, que l'on range soit du côté des partisans de l'*Intelligent Design*⁹⁹, soit parmi les *créationnistes scientifiques*¹⁰⁰? Une théorie bâtie sur du sable? Une baudruche scientifique et philosophique? Quoi qu'il en soit du mauvais traitement dont ce généticien anglo-australien est l'objet de la part des darwiniens ou partisans de l'édifice théorique darwinien, nous ne saurions faire l'impasse de certains de ses propos.

En effet, tout en affirmant que le « darwinisme est donc la seule théorie véritablement scientifique de l'évolution », M. Denton ajoute par ailleurs que c'est l'absence d'une autre solution scientifique évidente qui, hier et aujourd'hui, « demeure sa grande force depuis 1859. Rejetez le darwinisme et il ne vous reste, en fait, plus aucune théorie scientifique de l'évolution »¹⁰¹. Et de poursuivre que non seulement il y a diversité d'interprétations des mécanismes évolutifs et l'absence de preuves scientifiques solidement établies, mais surtout que l'on « en sait encore que très peu sur la façon dont apparaissent les nouvelles formes de vie. Le "mystère des mystères" – l'origine d'êtres nouveaux sur Terre – est toujours aussi énigmatique qu'à l'époque où Darwin embarquait sur le *Beagle* »¹⁰². Voilà un argumentaire bien assimilé par les pourfendeurs de la théorie de l'évolution. Dans cette ligne, M. Denton est rejoint, entre autres, par Olivier Henri-Rousseau qui, pour sa part, reproche à la théorie de l'évolution, en particulier à la théorie synthétique qu'il appelle aussi « le néo-darwinisme », sa tendance à l'extrapolation : on passe de ce qui est connu et dit de la micro-évolution à un domaine infiniment vaste qu'est la macro-évolution. Une telle généralisation lui paraît très problématique dès lors que l'on n'a pas pu vérifier la validité de la théorie dans le nouveau domaine. Et le scientifique français de citer, ici, en exemple la mécanique classique que l'on croyait s'appliquer à l'échelle de très grandes vitesses et qui, finalement, sera recadrée par la théorie relativiste d'Albert Einstein et la mécanique quantique¹⁰³.

Des scientifiques plus modérés sont conscients des faiblesses et des lacunes dans l'explication des mécanismes évolutifs. Tout en reconnaissant la diversité et la pluralité des facettes de la théorie de l'évolution, ils restent persuadés que cet état de choses ne dément ni ne remet en question le fait de l'évolution et le noyau darwinien originel. Bien au contraire, il les enrichit de nouveaux apports à un rythme sans cesse grandissant et les purifie. C'est là

⁹⁹ Cf. J.-M. MALDAMÉ, *Création par évolution*, p. 144.

¹⁰⁰ Cf. G. LECOINTRE (dir.), *Guide critique de l'évolution*, p. 149. Par contre, J. Arnould trouve injuste de ranger M. Denton parmi les créationnistes (cf. J. ARNOULD, *Les créationnistes*, p. 47).

¹⁰¹ M. DENTON, *Evolution, une théorie en crise*, p. 366.

¹⁰² Ibid, p. 370.

¹⁰³ Cf. O. HENRI-ROUSSEAU, *Darwin et ses héritiers*, p. 151-153.

un des arguments majeurs qui parcourt *La science et le vivant* de Bernard Feltz. Certes, le reconnaît fort bien ce professeur de philosophie des sciences du vivant à l'Université Catholique de Louvain-la-Neuve, la question du mécanisme de l'évolution reste largement ouverte. Mais il est incontestable que le phénomène évolutif lui-même, l'hypothèse de la phylogénèse, l'idée que tout ce qui vit provient d'organismes très différents et que cette chaîne remonte finalement jusqu'à la matière inerte dans les conditions physico-chimiques très particulières des premiers moments de la terre font l'objet d'un large consensus chez les biologistes¹⁰⁴.

Au sein de cette profusion de réflexions, Raymond Jahae, professeur à Saint Paul University, affirme avec force que s'il est évident que l'on est encore loin de reconstruire avec exactitude l'arbre généalogique du vivant dans ses divers buissonnements, néanmoins, « dans les cercles scientifiques, on ne doute pas vraiment qu'il y ait évolution ; on discute seulement de la manière concrète de son cours »¹⁰⁵. Cette mise au point trouve une illustration frappante chez Ernst Mayr qui, faisant l'état des lieux du darwinisme aujourd'hui dans son livre déjà cité, récapitule les éléments confirmatifs suivants : le caractère incontestable de la théorie fondamentale de l'évolution par les biologistes modernes, la découverte des similitudes de code génétique entre les procaryotes et les eucaryotes, l'irréfutabilité de l'idée fondamentale de multiplication des espèces corrélativement à leur évolution en dépit des controverses sur la spéciation, l'insistance accrue sur le fait de la sélection naturelle (celle-ci ne fait pas n'importe quoi, de fortes contraintes pèsent sur elle). Et Mayr de marteler que nonobstant « les controverses internes à la biologie de l'évolution sur des sujets tels que l'existence de la spéciation sympatrique, la présence des segments cohésifs à l'intérieur du génotype, la fréquence relative des périodes de stase complète chez l'espèce, la vitesse de spéciation, la signification d'allèles neutres, et quoi que ce soit encore, se déroulent toutes dans le cadre du darwinisme. Les principes darwiniens fondamentaux sont plus fermement établis que jamais »¹⁰⁶.

En clair, aussi vrai que soit leur charge passionnelle, tous ces débats se déroulent à l'intérieur de l'horizon ouvert par les pionniers (Lamarck, Darwin) et, ainsi que le souligne fermement le scientifique français Jean Gayon, cet état de choses est « là pour nous rappeler qu'aujourd'hui comme hier, la science n'est pas seulement un ensemble de recettes

¹⁰⁴ Cf. B. FELTZ, *La science et le vivant*, p. 39.

¹⁰⁵ R. JAHAE, « Rapport entre foi chrétienne et sciences modernes de la nature », in *La D.C.*, n° 2420 (15 mars 2009), p. 293.

¹⁰⁶ E. MAYR, *Darwin et la pensée moderne de l'évolution*, p. 200-201.

pratiques, mais une tentative pour rendre intelligible la nature, tentative indéfiniment ouverte, et légitimement polémique »¹⁰⁷. Ce qui nous invite à nous interroger sur le statut épistémologique de la théorie de l'évolution.

1.3.2. Le statut épistémologique de la théorie de l'évolution

Qu'il puisse exister des débats internes et même des points à préciser dans l'explication des processus de l'évolution du vivant, nombre de scientifiques le trouvent normal. Ces débats, pensent-ils, viendraient dessiner les contours du statut de la théorie de l'évolution. Mais la question la plus décisive est de savoir ce qu'est une théorie et ce qu'il en est du statut de la théorie de l'évolution dès lors qu'en prenant pour modèle la physique fondamentale, le philosophe viennois Karl Popper (1902-1994) fait de la réfutabilité (la falsifiabilité) le critère de démarcation entre une « démarche de connaissance objective » et « des démarches de connaissance » non objective, autrement qualifiées de métaphysique.

Pour le philosophe A. Lalande, une théorie « est une construction spéculative de l'esprit, rattachant des conséquences à des principes »¹⁰⁸. Dans la perspective du philosophe et épistémologue K. Popper, une théorie se veut une construction intellectuelle du scientifique qui prend en compte des données concrètes, les organise de façon cohérente pour en dégager des éléments prédictifs qui seront soumis à un protocole expérimental, qui ne conduit cependant pas à la certitude. La falsifiabilité et la corroboration sont les critères d'une science objective. Ici, l'objectivité ne correspond pas à la certitude, ni à une quelconque prétention à rendre compte du réel en totalité¹⁰⁹.

Concrètement, qu'en est-il de la théorie de l'évolution ? Répond-elle aux critères d'une théorie scientifique tels qu'ils sont définis par K. Popper, au point de réitérer les faits étudiés ? Une remarque importe : le modèle poppérien repose sur la physique de la matière et, comme tel, il ne saurait s'appliquer aux vivants. Mais son épistémologie ne manque pas d'intérêt. Nous en tirons une conséquence : « Les propositions scientifiques conservent un caractère provisoire, elles restent toujours discutables, même celles qui sont largement

¹⁰⁷ J. GAYON, « La théorie de l'évolution : que signifie "darwinisme" aujourd'hui ? », p. 213.

¹⁰⁸ A. LALANDE, VTCP, p. 1127-1128.

¹⁰⁹ Cf. B. FELTZ, « Les relations science, philosophie, théologie », in G. COBUT (dir.), *Comprendre l'évolution 150 ans après Darwin*, Bruxelles, De Boeck, 2009, p. 166.

confirmées par l’expérimentation et qui servent de support à l’élaboration d’autres propositions subordonnées »¹¹⁰.

Bien entendu, la théorie de l’évolution a un statut propre. Celui-ci ne répond pas aux critères épistémologiques poppériens (on aura beau faire, il demeurera à jamais impossible de répéter l’état de la Terre au moment où la vie est apparue). Mais en quoi consiste-t-il ? En fait, comme le reconnaît J.-M. Maldamé, il s’avère que la théorie de l’évolution repose sur des faits nombreux et indépendants, situés à la croisée de plusieurs disciplines scientifiques (la géologie, la paléontologie, l’anatomie comparée, l’embryologie, la génétique et la dynamique des populations, la biochimie, l’écologie scientifique) et de démarches spécifiques. Ces faits sont interprétés à partir des principes d’un autre ordre. Cela conduit J.-M. Maldamé à définir la théorie de l’évolution en termes d’« un projet scientifique où prennent place des exigences de vérification expérimentale, de cohérence logique et de philosophie »¹¹¹.

Deux éléments importants émergent de ces propos : (1) la distinction entre trois notions : fait, principe et théorie ; (2) la désignation de la théorie de l’évolution comme « un projet scientifique ». Fait, principe et théorie sont des notions corrélatives, mais non interchangeables. Toute théorie comprend des faits incontestables et des principes d’interprétation qui, eux, sont susceptibles d’être récusés. La septième thèse avancée par Bernard Feltz, dans une étude où il développe des arguments et dessine le cadre d’intelligibilité de l’enseignement des théories de l’évolution, clarifie mieux ce propos :

« La théorie darwinienne de l’évolution comporte une double dimension. Le phénomène évolutif est admis par l’ensemble de la communauté scientifique. Le recours à la sélection naturelle comme principe explicatif est reconnu pertinent par la plupart des scientifiques, même si un grand nombre de scientifiques en soulignent l’insuffisance. La théorie de l’évolution est encore largement en chantier »¹¹².

Toutes « les espèces qui composent le monde vivant se transforment et engendrent de nouvelles espèces, y compris l’espèce humaine (...) ; elles n’apparaissent pas indépendamment les unes des autres, comme dans la vision ancienne où leur apparition

¹¹⁰ F. EUVÉ, « La théologie face à Darwin », in *Studia Bobolanum*, n° 4 (2009), p. 22.

¹¹¹ Cf. J.-M. MALDAMÉ, *Création par évolution*, p. 26.

¹¹² B. FELTZ, « Les relations science, philosophie, théologie », p. 172.

nécessitait une "création spéciale" »¹¹³. Le fait de la transformation des espèces à partir d'un ancêtre commun s'impose de plus en plus. Aujourd'hui, la notion d'espèce ne porte plus le sens qu'elle avait depuis Aristote jusqu'à Linné et Buffon, où on l'appréhendait dans une optique purement essentialiste. Toutefois, si la diversité des espèces se conçoit comme le fruit d'un processus évolutif, d'un développement généalogique passé au cours duquel elles se sont transformées à partir d'espèces antérieures, reste que les explications des processus qui rendent compte de ce fait, telle que la sélection naturelle, sont au cœur de vifs débats au sein de la communauté scientifique. Cette pluralité d'interprétations explique pourquoi un bon nombre de scientifiques et philosophes préfèrent parler de théories de l'évolution au pluriel. De plus, elle permet de distinguer la théorie générale d'évolution des théories spéciales. Enfin, elle introduit un autre palier de distinction : la distinction entre la théorie de l'évolution et la fonction de paradigme que la théorie peut jouer dans l'interprétation des mécanismes évolutifs du vivant. Un concept vient d'être lancé et il faut le préciser : le *paradigme*.

D'un point de vue linguistique, ce concept désigne un modèle, un exemple standard d'une déclinaison ou d'une conjugaison, tels le mot latin *rosa* pris comme exemple-type de la première déclinaison, et le verbe « aimer » dans la conjugaison française des verbes en « -er ». Partant de ce concept d'*exemple standard*, le philosophe des sciences et historien des sciences américain Thomas Kuhn (1922-1996) va « montrer que la science se construit historiquement à partir de théories et d'expériences qui prennent sens de référence, d'exemples types, de ce qui fait l'originalité et la spécificité de l'approche scientifique dans le domaine considéré », soit « l'ensemble des théories qui font l'objet d'un consensus dans une discipline à un moment donné de son évolution »¹¹⁴. La fonction paradigmique désigne donc l'usage d'une idée générale ou d'un principe servant à couvrir des sciences diverses ; c'est quand une science sert de modèle pour les autres sciences¹¹⁵. Dans la même ligne, le logicien, épistémologue et philosophe des mathématiques et des sciences hongrois Imre Lakatos (1922-1974) introduit le concept de « programme de recherche » et la distinction entre ce qu'il nomme *le noyau dur* et la *ceinture de protection*. Tandis que le *noyau dur* renvoie aux hypothèses centrales de la théorie qui constituent le cœur du système explicatif

¹¹³ F. EUVÉ, « La théologie face à Darwin », p. 22.

¹¹⁴ B. FELTZ, *La science et le vivant*, p. 29.

¹¹⁵ J.-M. MALDAMÉ, « Evolution et création », p. 581.

proposé, tels que les principes de variation aléatoire et de sélection du plus apte dans le cas du darwinisme, la *ceinture de protection*, pour sa part, regroupe diverses hypothèses secondaires, qui tendent à étendre la portée explicative du noyau dur¹¹⁶.

Sous cet angle d'attaque, la désignation de la théorie de l'évolution par J.-M. Maldamé comme *un projet scientifique* se précise. A proprement parler, le mot *projet* dit quelque chose de non-définitif, en élaboration, en construction, en chemin, susceptible d'être revu, corrigé, voire augmenté. La théorie de l'évolution se veut *un projet scientifique* au sens où elle constitue le cadre global dans lequel s'effectuent les recherches en biologie, dont les résultats sont toujours provisoires et susceptibles d'être remis en question. Comme l'explique Maldamé, la théorie de l'évolution « propose un programme de recherches ouvert sur l'inconnu (...). Elle propose des hypothèses que l'on doit vérifier ; elle instaure des programmes de recherche pour affiner, corriger, voire renverser, ce qui est reçu comme vrai »¹¹⁷. Dans cette ligne, nous tenons la raison pour laquelle la thèse de B. Feltz évoquée ci-haut mentionne que « la théorie de l'évolution est encore largement en chantier ». De ce point de vue, la théorie de l'évolution doit être vue non pas comme un discours clos, mais plutôt comme un programme de recherche toujours ouvert ayant pour but de présenter une vision d'ensemble du monde des vivants, où il n'y a rien de définitivement acquis, ni de certitude absolue. Ses résultats sont en perpétuelle transformation, susceptibles d'être revus, revisités, renouvelés du fait de l'observation des faits nouveaux due aux progrès de la connaissance. C'est précisément cela qui était au cœur de la démarche de Claude Bernard (1813-1878) qui, dessinant le cadre épistémologique d'une théorie, écrivait que « si l'on considérait une théorie comme parfaite et si l'on cessait de la vérifier par l'expérience scientifique, elle deviendrait une doctrine »¹¹⁸. Jean Chaline lui fait écho quand, évoluant dans une perspective de rationalité inspirée de Thomas Kuhn où le concept de *paradigme* est central, postule que depuis sa difficile émergence au XVIII^e siècle, la pensée évolutionniste a franchi des stades successifs en constante interaction avec des changements conceptuels. La théorie de l'évolution passe du *transformisme*, du *darwinisme*, du *mutationnisme*, et puis, du *néo-darwinisme* à une approche pluridisciplinaire : l'*Evo-Dévo*, né d'une synthèse de la

¹¹⁶ B. FELTZ, *La science et le vivant*, p. 31.

¹¹⁷ Cf. J.-M. MALDAMÉ, *Création par évolution*, p. 28.

¹¹⁸ C. BERNARD, cité par A. LALANDE, VTCP, p. 1128.

biologie du développement (la génétique et l'ontogenèse) avec la paléontologie¹¹⁹. Le progrès de la connaissance oblige de nouvelles formulations et de nouvelles interprétations qui rectifient, corrigent quelques ébauches montées par les pionniers.

Bien évidemment, pour faire nôtres ces propos du jésuite F. Euvé, « on ne sait pas ce que sera l'état des connaissances scientifiques dans un siècle, le déroulement de la science étant aussi imprédictible que le processus évolutif lui-même, mais il serait imprudent de tabler sur une remise en cause radical de l'apport de Darwin et de ses successeurs, aussi difficile soit-il parfois de l'intégrer dans notre conception habituelle du monde »¹²⁰. Inutile de nier que, au-delà des insuffisances toujours repérables et du fait que certains points sont constamment revisités avec de nouvelles découvertes, « la théorie de l'évolution est aujourd'hui le paradigme incontournable des sciences biologiques »¹²¹. Or, c'est justement là le tournant irréversible que Darwin a légué aux générations postérieures. Un héritage qui a largement contribué à ébranler et à questionner les affirmations religieuses traditionnelles et la représentation du réel héritée de l'ontologie classique d'inspiration platonicienne et surtout aristotélicienne. Au rang des points mis en difficulté, il y a lieu de citer : la vision statique et ordonnée du monde où chaque chose serait à sa place, la croyance en un monde créé, conçu par un Créateur sage et bienveillant, l'idée d'un Dieu bon face à l'existence du mal, de la souffrance et de la mort dans le monde, la conception de l'homme comme le centre et le but de la création, la croyance en des causes finales ou téléologiques¹²².

¹¹⁹ J. CHALINE, *Quoi de neuf après Darwin ? La théorie de l'évolution des espèces dans tous ses états*, Paris, Ellipses, 2006, p. 402. Mise à jour par Laurent Nottale, la théorie de la relativité d'échelle soutient l'idée que les lois de la nature doivent être valides quel que soit l'état d'échelle du système. Chaque système, en fonction des conditions (vitesse, énergie, température, masse), peut se retrouver au même point, et à la même échelle, classique ou quantique. Concrètement, dans l'échelle de la nature, on constate que la vie se rencontre dans la zone médiane des échelles (elle se situe entre l'atome qui est la base de la matière vivante et les grandes structures de l'univers). D'après cette théorie, « le vivant est structuré par des lois probabilistes de la nature, générales, universelles, qui constituent ses contraintes fondamentales de base sous-jacentes ; c'est-à-dire sa nécessité » (voir p. 397). Cette théorie se propose d'expliquer le passage du linéaire au non linéaire à comportement fractal le plus simple ou celui d'invariance d'échelle de dimension fractale constante.

¹²⁰ F. EUVÉ, « La théologie face à Darwin », p. 21-22.

¹²¹ P. CLAVIER, *Qu'est-ce que le créationnisme ?*, p. 116.

¹²² Dans *Darwin et le christianisme. Vrais et faux débats*, paru en 2009, aux éditions Buchet/Chastel de Paris, F. Euvé évoque six catégories de questions que la théorie de l'évolution adresse à la vision religieuse du monde : la chronologie biblique, le rôle de Dieu dans le processus naturel, le rapport entre le hasard et la providence, la place de l'humanité dans la nature, le caractère dramatique de l'histoire humaine (l'existence du mal ou du péché dans la création), la question de la finalité (p. 46-54).

Interrogeons-nous maintenant sur la réaction du monde catholique. Quelle est l'attitude du Magistère romain face à la théorie de l'évolution, particulièrement sur la problématique des origines de l'humanité et de sa place dans la nature. N'est-il pas vrai, et il faut le dire sans esquive, que c'est justement autour de ces points précis qu'apparaissent des conflits et des frottements ? Les réflexions qui suivent cherchent à donner des éléments de réponse à cette question.

Chapitre 2 : Positions du Magistère face à la théorie de l'évolution

Nous venons d'exposer brièvement la théorie scientifique de l'évolution dans ses options fondamentales et dans ses développements. Hier comme aujourd'hui, elle est considérée par des scientifiques comme le lieu d'explication de l'unité et la diversité des vivants, c'est-à-dire de la provenance de tous les vivants, y compris de l'être humain. Ce dernier s'inscrit dans le grand mouvement de l'histoire de la vie.

La foi chrétienne qui s'appuie sur la Bible fonde le réel en Dieu. Elle situe l'humain au sommet de l'échelle des créatures. Voilà pourquoi la vision évolutive du vivant a suscité et continue à susciter encore des tensions, des hostilités de la part de nombreux chrétiens. Est-il raisonnable de confesser Dieu Créateur sans prendre en compte le discours contemporain de l'intelligence humaine sur le monde qui nous entoure ? Il se trouve que ce discours est dominé par le paradigme de l'évolution.

Il nous semble que le Magistère catholique a reconnu la valeur et la pertinence de ce cadre conceptuel de la réalité vivante. Ainsi, ce chapitre tente d'interroger la manière dont le Magistère romain, précisément comment les papes Pie XII, Paul VI et Jean-Paul II se sont situés face à la théorie de l'évolution, comment ils l'ont accueillie ou reçue. L'étude de ce dossier prendra partiellement la forme d'une investigation historique. Nous essayerons de ratisser les prises de parole de ces trois Papes au travers de leurs écrits. Nous cernerons l'évolution de leurs idées face à la théorie de l'évolution, avec leurs avancées significatives et les points qui coïncident. Nous considérons l'encyclique *Humani Generis* de Pie XII, publiée le 12 août 1950, comme le moment référence autour duquel gravitent trois périodes : la période précédent *Humani Generis*, la publication d'*Humani Generis* et la période post-*Humani Generis* dominée par les idées de Jean-Paul II.

Il faut le dire sans détours, la réception de la théorie de l'évolution telle qu'elle est effectuée par le Magistère s'inscrit bien dans le cadre général des rapports entre l'Eglise et la science, un cadre fait des lentes mutations, sans pour autant sacrifier les grandes lignes de l'anthropologie chrétienne traditionnelle. Nous optons pour un dialogue sincère entre le savoir théologique et le savoir scientifique. Le dialogue suppose la dualité des discours, la reconnaissance de deux ordres du savoir différents, mais qu'ils sont complémentaire. Une

telle option se fonde sur la reconnaissance qu'aucun « savoir n'est figé, mais que tous évoluent. Cette évolution progressive ou brutale est heureuse quand les deux instances de savoir coopèrent. Chacune aide l'autre à se nourrir, à se rectifier et à se renouveler »¹²³. Ainsi, ni la théologie, ni la science, ne saurait prétendre être le tout du discours sur la réalité. Aussi chaque discipline doit-elle se garder de ce que Karl Rahner appelle la « concupiscence gnoséologique »¹²⁴, cette tentation à vouloir s'ériger en « un savoir du tout », absolu, ou encore ce qu'André Wénin qualifie de « la logique du serpent »¹²⁵, qui ne laisse aucune place à l'autre.

Qu'en est-il de l'attitude du Magistère devant la théorie de l'évolution dans la période qui précède la publication de l'encyclique *Humani Generis* de Pie XII ?

2.1. La période d'avant *Humani Generis*

Dans son ensemble, la période précédant l'écriture de l'encyclique *Humani Generis* se caractérise par une attitude de rejet et de conflits. On retiendra, entre autres, des mises en garde, des condamnations dirigées par le Magistère contre une partie des théologiens et scientifiques catholiques, ecclésiastiques ou laïcs, acquise à la nouvelle vision évolutive du vivant¹²⁶. Parmi ceux-ci, nous nommons : Mgr d'Hulst (1841-1896), Jacques-Marie-Louis Monsabré (1827-1907), Dalmace Leroy (1828-1905), Guillemet, J.-A. Zahm, le juriste et zoologiste Saint-Georges Jackson Mivart (1827-1900), Geremia Bonomelli (1831-1914), le chanoine Henry de Dorlodot (1855-1929), Jean Guibert (1857-1914), Henri Breuil (1877-1961). Le cas de Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) est mieux connu. Cette période est dominée par le rejet de l'évolutionnisme, que d'aucuns appelaient le transformisme. Quelles en sont les raisons ?

Sans doute que, dans ses débuts, la question de l'origine animale de l'homme ne pouvait que remémorer, dans l'imaginaire collectif chrétien, la révolution copernico-galiléenne. De même que cette dernière s'attaqua au géocentrisme, Darwin porta un coup décisif à l'anthropocentrisme. La portée de la question dépasse la seule instance

¹²³ Cf. J.-M. MALDAMÉ, *Le Christ pour l'univers*, p. 279.

¹²⁴ K. RAHNER, cité dans F. EUVÉ, « La théologie face à Darwin », p. 27.

¹²⁵ A. WÉNIN, *L'homme biblique*, Paris, Cerf, 2004, p. 43.

¹²⁶ Pour plus de détails sur la question, on lira avec intérêt G. MINOIS, *L'Eglise et la science*, t. 2 : *De Galilée à Jean-Paul II* et C. BEGOUEN, *Quelques souvenirs sur le mouvement des idées transformistes dans les milieux catholiques suivi de la mentalité spiritualiste des premiers hommes*, Paris, Bloud & Gay, 1945.

anthropologique. Elle investit la sphère théologique et biblique. L'évolutionnisme paraissait comme une aberration et, partant, en réelle opposition avec la révélation. L'accepter c'était, ni plus ni moins, affirmer que la révélation divine est imparfaite, et par conséquent sujette à un progrès continual et indéfini correspondant au développement de la raison humaine¹²⁷.

La première intervention du Magistère relative à la problématique des origines de l'humanité est venue du concile de Cologne (1860) qui insista sur la création immédiate des premiers parents par Dieu¹²⁸. Il est intéressant de remarquer que la première déclaration ecclésiastique de caractère officiel et doctrinal apparaissait à travers la Commission Biblique du 30 juin 1909, de laquelle on peut relever quatre idées force : l'approbation de l'historicité des trois premiers chapitres de la Genèse, la considération de la création de l'homme comme un acte particulier de Dieu, l'affirmation du caractère historique de la formation de la première femme à partir du premier homme (Gn 2, 21) et la mise en évidence de l'unité et de l'unicité du genre humain¹²⁹, qualifiant l'unité d'espèce (tous les hommes participent de la même nature humaine) et l'unité d'origine (tous descendant d'un seul et unique couple primitif humain ; le monogénisme étant réaffirmé avec force).

Le grand intérêt accordé par le Magistère aux affirmations tirées du livre de la Genèse impliquait le rejet d'une explication évolutionniste de l'humanité et la volonté d'évacuer la question du polygénisme qui couvait dans les esprits. La raison en est que cette question tendait à mettre à mal la doctrine du péché originel qui, à son tour, allait vider les théories expiatoires de leur contenu objectif. D'où l'intérêt à se positionner face à tout ce qui constitueraient un danger pour les vérités de foi. Attitude qui, au final, suscite la méfiance et le mépris à l'égard des sciences touchant au lointain passé de l'homme.

Aussi n'est-il pas étonnant que le Pape Pie XII déclare, dans son allocution du 30 novembre 1941 aux membres de l'Académie pontificale des sciences, que l'origine de la vie humaine à partir des ancêtres animaux n'était pas scientifiquement prouvée, c'est-à-dire qu'il n'y avait pas de preuves scientifiques incontestables et, par conséquent, il fallait attendre d'autres recherches sur le sujet. A vrai dire, écrit-il, « les multiples recherches, aussi

¹²⁷ Nous faisons référence aux propositions XX et XXI du Décret *Lamentabili sane exitu* du 3 juillet 1907 de Pie X. Mais un fait important reste à signaler : « *L'Origine des espèces* de Darwin n'est pas mis à l'index des livres prohibés » (cf. F. EUVÉ, *Darwin et le christianisme*, p. 63).

¹²⁸ Ainsi se libelle la déclaration de l'Episcopat allemand : « Nos parents ont été créés par Dieu immédiatement. C'est pourquoi nous déclarons tout à fait contraire à l'Ecriture sainte et à la foi, l'opinion de ceux qui n'ont pas honte d'affirmer que l'homme, quant au corps, est le fruit de la transformation spontanée d'une nature imparfaite en d'autres de plus en plus parfaites jusqu'à la nature humaine actuelle ».

¹²⁹ Cf. G. DUMEIGE, *Textes doctrinaux du Magistère de l'Eglise sur la foi catholique*, Paris, L'Orante, 1969, p. 135.

bien de la paléontologie que de la biologie ou de la morphologie, sur les autres problèmes qui concernent les origines de l'homme, n'ont apporté jusqu'à présent rien de positivement clair et certain »¹³⁰. La position du Saint-Père se traduit ainsi : la différence essentielle entre l'animal et l'être humain exclut que celui-ci provienne par vraie génération d'un être vivant inférieur, c'est-à-dire d'un non humain. L'humain ne peut provenir que d'un autre humain que l'on peut, à juste titre, appeler père et géniteur. Derrière ce raisonnement, on décèle très vite un présupposé anthropologique.

Est-il totalement injustifié, voire hors de tout propos, de concevoir l'existence ou la possibilité d'un lien phylogénétique ou morphologique entre le premier humain et un vivant inférieur, lien qui ne soit pourtant pas une véritable génération ? A vrai dire, le noeud de la question repose sur la compréhension des notions de création et d'évolution et de la nature de lien qui existe entre les deux. Sans doute le Pape ne ferme-t-il pas la porte à un nouvel éclairage qui pourrait être apporté par d'autres découvertes scientifiques sur la question, à condition que les scientifiques restent ouverts à la lumière de la Révélation :

« Il ne reste donc qu'à laisser à l'avenir la réponse à la question ; un jour, peut-être la science, éclairée et guidée par la Révélation, pourra présenter des résultats sûrs et définitifs sur un sujet si important »¹³¹.

Cette déclaration se déploie dans un horizon théologique largement marqué par la Constitution *Dei Filius* de Vatican I, inscrite, elle aussi, dans une perspective scolastique qui hiérarchisait les savoirs : la théologie étant considérée reine et souveraine de tous les savoirs. En effet, tout en reconnaissant l'existence de deux ordres de savoirs (*duplex ordo cognitionis*), distincts de par leur principe et leur objet, *Dei Filius* souligne simultanément leur accord, leur interaction mutuelle et le primat des vérités révélées sur la raison naturelle. Faut-il que les données scientifiques aussi établies soient-elles rejoignent les données bibliques et théologiques ? Le temps n'était-il pas venu pour que le Magistère profite des résultats de l'exégèse moderne, s'ouvre aux progrès réalisés par la paléoanthropologie et, comme le note J. Arnould, s'avise qu'avec des avancées scientifiques de notre temps, « rien aujourd'hui n'autorise à affirmer que la compréhension que nous élaborons du Vivant, de son origine et de son histoire puisse échapper, à court terme et à moyen terme, à la pensée

¹³⁰ PIE XII, « Discours à l'Académie pontificale des sciences du 30 novembre 1941 », in <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/es/b44.htm>, 23/11/2012, p. 2.

¹³¹ Ibid, p. 2.

évolutionniste de Darwin »¹³² ? L'encyclique *Humani Generis* de Pie XII est venue répondre à cette préoccupation. Mais comment et de quelle façon ?

2.2. De l'encyclique *Humani Generis* de Pie XII à Paul VI

La prise de position du Magistère sur la question de l'origine de l'homme en rapport avec les sciences de la vie a subi quelques déplacements et métamorphoses avec la publication d'*Humani Generis* par Pie XII le 12 août 1950. Cette encyclique constitue le moment historique important de la position du Magistère sur la question. On passe du rejet pur et simple à la reconnaissance de la théorie de l'évolution. Cette étude s'organise autour de deux axes majeurs. Le premier axe expose les grandes lignes de l'encyclique se rapportant à notre réflexion. Le deuxième axe visite la manière dont Paul VI a embrassé la question.

2.2.1. *La contribution d'Humani Generis à propos de l'évolution et de l'origine de l'homme*

i. *Le contexte de l'écriture de l'Encyclique Humani Generis*

L'encyclique *Humani Generis* est une réaction magistérielle face au mouvement des idées et de la philosophie qui ont marqué l'univers du XIX^e au XX^e siècle : la montée fulgurante du positivisme, des idées fortement marquées par l'évolutionnisme, l'historicisme dominant, la diffusion des conceptions panthéistes et monistes et par une philosophie teintée de marxisme, un certain existentialisme pragmático-immanentiste professant l'athéisme ou niant manifestement la valeur du raisonnement métaphysique. Les théologiens aussi ont été influencés par ces divers mouvements de pensées.

Au niveau interne, l'Eglise fera face à ce qu'on a emblématiquement appelé la crise moderniste représentée, entre autres, par Joseph Turmel, Marcel Herbert, Prosper Alfaric, de Broglie, Jacques Thomas, François Martin, Alfred Loisy¹³³ avec son « petit livre rouge », *L'Evangile et l'Eglise*, qui, pour reprendre l'expression de Bernard Sesboüé, « fit l'effet

¹³² J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*, p. 19.

¹³³ Pour plus d'informations, lire G. MINOIS, *L'Eglise et la science*, t. 2, p. 265-266.

d'une bombe » dans le contexte des débats de l'époque¹³⁴. Puis se manifesta, surtout entre les deux guerres et après la deuxième guerre, un autre mouvement d'idées théologiques, dit la *nouvelle théologie*, sous la houlette des érudits tels qu'Henri de Lubac, Hans Urs Von Balthasar, Henri Bouillard, Donatien Mollat, Jean Daniélou, Marie-Dominique Chenu. Ils auront en commun « la conviction que toute pensée est non seulement historiquement située mais qu'elle est de part en part de facture historique ». En conséquence, le travail théologique, estimaient-ils, se doit d'assumer les « requêtes de son époque »¹³⁵. Mettant en avant l'historicité de toute pensée, le retour aux sources (la Bible, les Pères de l'Eglise et la liturgie), l'attention à la pensée contemporaine et à la vie, ils vont s'appliquer à une nouvelle manière de faire la théologie. Il faut, à leur avis, pouvoir proposer une nouvelle intelligibilité de la foi qui honore le mouvement des idées et de la philosophie ambiantes. Un tel programme trouve son éloquence et sa force expressives dans cette formule lapidaire lancée par Henri Bouillard : « Une théologie qui ne serait plus actuelle serait une théologie fausse »¹³⁶. On le voit, ce critère suggère que, pour rester vivante, la théologie se doit de prendre au sérieux les connaissances scientifiques, en l'occurrence celles concernant l'évolution de l'être humain.

A ce propos, au début du XX^e siècle, on retrouve des hommes d'Eglise qui se sont investis dans des recherches en paléontologie, géologie, anthropologie, etc. Au rang de ces prêtres-chercheurs, il y a lieu de nommer « le philosophe et le paléontologue Teilhard de Chardin, l'abbé Breuil, grand spécialiste de l'art pariétal, mais aussi bien d'autres moines connus comme les abbés Bardon, les frères abbés Bouyssonie qui ont participé aux découvertes archéologiques de leur époque »¹³⁷. De par son niveau scientifique, philosophique et théologique, Teilhard paraissait le plus influent et le plus célèbre parmi ces derniers.

Préoccupé par le projet d'une synthèse et soucieux de réconcilier la foi avec la science, Teilhard appela l'Eglise à accepter la théorie, sous peine d'une nouvelle affaire Galilée. Il souscrit à « cette tradition de réflexion théologique qui voit dans le travail de la science un instrument pour comprendre la façon dont Dieu travaille dans la création et qui, par

¹³⁴ Cf. B. SESBOÜÉ, *La théologie au XX^e siècle et l'avenir de la foi. Entretien avec Marc Leboucher*, Paris, DDB, 2007, p. 165.

¹³⁵ J.-C. PETIT, « La compréhension de la théologie dans la théologie française au XXe siècle. Pour une théologie qui réponde à nos nécessités : la nouvelle théologie », in *Laval théologique et philosophique*, vol. 48, n° 3 (1992), p. 422.

¹³⁶ Cité dans B. SESBOÜÉ, *La théologie au XX^e siècle*, p. 300.

¹³⁷ J.-F. DORTIER, *L'homme, cet étrange animal... Aux origines du langage, de la culture et de la pensée*, Auxerre, Sciences Humaines, 2004, p. 178.

conséquent, considère la science comme un instrument fondamental pour comprendre les projets divins jadis écrits dans le livre de la révélation de manière non immédiate et universelle ; un instrument qui s'ajoute et s'intègre à celui qui découle de l'étude de la révélation »¹³⁸. Sa conviction fut nette. Le chrétien a ceci de particulier : « Entre son credo et sa connaissance humaine, la foi lui garantit qu'il ne saurait y avoir de contradiction »¹³⁹. Puis, P. Teilhard attire l'attention des théologiens et des *hommes d'Eglise* : « La pensée et la vie chrétienne s'étioleraient si elles arrivaient à s'isoler des préoccupations et des conquêtes qui se développent dans la région de l'effort et de la recherche terrestres »¹⁴⁰. Comment s'y est-il pris ?

Le paléontologue jésuite fit de l'évolution la modalité empirique de l'acte créateur¹⁴¹ et la comprit, non seulement comme un objet de recherche scientifique mais aussi et surtout comme la manière particulière dont Dieu a créée l'univers. Pour lui, l'Univers est en genèse, soumis à l'évolution, à un devenir continu où il y a l'émergence du nouveau. Cet Univers en évolution, il l'appelle la *cosmogénèse*. L'évolution devient une condition générale à laquelle doivent désormais se plier pour être pensables et vrais, toutes les théories, toutes les hypothèses, tous les systèmes.

Quel était sa position au sujet de la création de l'homme ? Quelle était sa lecture de Gn 1-3 ? Pour lui, Dieu « pour avoir l'Homme, il a dû lancer l'énorme mouvement de la vie organique (...) et afin que celle-ci naquît, il a fallu l'agitation cosmique tout entière »¹⁴². Avec l'Energie ouvrière du Monde, et à force de synthèse des composantes de plus en plus nombreuses, s'accomplit la montée vers une union de plus en plus parfaite. Ainsi, en cours de route apparaît « quelque chose de tout nouveau (...) un principe d'union tout nouveau (âme) enveloppant un agrégat d'unités anciennes »¹⁴³. Précisément, « en vertu du mécanisme de l'Evolution, dans le cycle de notre Création l'un nait sur le multiple, le simple se forme en unissant du complexe, l'esprit est fait au moyen de la matière»¹⁴⁴. Et tout se tient sur le couple Esprit-Matière¹⁴⁵.

¹³⁸ L. GALLENI, « Teilhard de Chardin, le message », in *Concilium*, n° 284 (2000), p. 142.

¹³⁹ Cité dans J. ARNOULD, *Darwin, Teilhard de Chardin et Cie. L'Eglise et l'évolution*, p. 85.

¹⁴⁰ Cité dans G. MARTELET, *Teilhard de Chardin, Prophète d'un Christ toujours plus grand*, Bruxelles, Lessius, 2005, p. 112.

¹⁴¹ Cf. *Ibid*, p. 11.

¹⁴² Cité dans *Ibid*, p. 70.

¹⁴³ P. TEILHARD DE CHARDIN, « Union créatrice », in *Écrits de guerre*, Paris, Grasset, 1965, p. 201.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 202.

¹⁴⁵ ID, « Note sur quelques représentations historiques possibles du péché originel », in *Œuvres*, t. X, Paris, Seuil, 1969, p. 62.

Ainsi s'explique, «au fil des temps géologiques la montée tenace, irrésistible, de la Cérébralisation et de la Conscience à la surface de la Terre. Et ainsi prenait sa pleine signification (...) le phénomène hominisant de la Réflexion. La Réflexion, point critique "cosmique", inévitablement rencontré et traversé à un moment donné par toute Matière portée à un certain excès de température psychique et d'organisation »¹⁴⁶.

Avec cette façon de procéder, Teilhard récuse l'interprétation à la lettre des premiers chapitres de la Genèse sur les origines de l'homme et la création du monde et déclare historiquement impensable le paradis terrestre assez souvent représenté comme un lieu historiquement repérable où débute l'humanité. Il écrit : « L'homme est entré sans bruit ... »¹⁴⁷ ; « en fait, il a marché si doucement que lorsque, trahi par les instruments des pierres indélébiles qui multiplient sa présence, nous commençons à l'apercevoir, - déjà du cap de Bonne-espérance à Pékin, il couvre l'ancien Monde. Déjà, certainement, il parle et vit en groupes. Déjà il fait du feu »¹⁴⁸. En effet, précise encore le paléontologue jésuite, « entré doucement », « le "premier homme" est, et ne peut être *qu'une foule* ; et sa jeunesse est faite de milliers et de milliers d'années »¹⁴⁹. Ainsi Teilhard rompt-il avec l'idée d'un couple originel, unique, formé d'Adam et Eve. Pour cause : « Aux profondeurs de temps où se place l'hominisation, la présence et les mouvements d'un couple unique sont positivement insaisissables, indécélables, pour notre regard direct, à tout grossissement ». Il est manifeste que « plus nous ressuscitons scientifiquement le Passé, moins nous trouvons de place ni pour Adam ni pour le paradis terrestre »¹⁵⁰.

En clair, on ne saurait accorder aux récits de la Genèse ou à ceux d'autres textes bibliques sur l'origine du monde une valeur historique, au sens de l'histoire naturelle. Les découvertes scientifiques en géologie, paléontologie, archéologie, biologie, anthropologie, ... obligaient la théologie et, par-delà, le Magistère à se démarquer d'une interprétation littéraliste des Ecritures. Ce message sera-t-il entendu et comment ?

En tout cas, tel semble être l'environnement intellectuel et culturel de l'émergence de l'encyclique *Humani Generis* dont l'objectif principal est de recadrer la doctrine catholique, de la clarifier et de fixer des garde-fous face aux opinions scientifiques, philosophiques et théologiques en vogue.

¹⁴⁶ Cité dans G. MARTELET, *Teilhard de Chardin, Prophète d'un Christ toujours plus grand*, p. 183.

¹⁴⁷ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomène humain*, I, Paris, Seuil, 1955, p. 203 et 205.

¹⁴⁸ Ibid., p. 205.

¹⁴⁹ Ibid., p. 206.

¹⁵⁰ Cité dans G. MARTELET, *Teilhard de Chardin, Prophète d'un Christ toujours plus grand*, p. 36.

*ii. Le propos d'*Humani Generis* sur la question de l'évolution*

L'examen de l'encyclique *Humani Generis* permet de dégager deux raisons principales au cœur de son propos : raison méthodologique ou pédagogique et raison pratico-pastorale dictée par le souci de conjurer la menace de propagation des erreurs dans l'avenir¹⁵¹.

Quelle réponse le Pape réserve-t-il au défi de la théorie de l'évolution sur le point précis de l'origine de l'humanité ? Quelques années auparavant, le pape Pie XII prit conscience de l'utilité, voire de la nécessité de la prise en compte des connaissances scientifiques dans les recherches exégétiques. Dans sa lettre encyclique *Divino Afflante Spiritu* de 1943 sur les études bibliques, le Pape attirait l'attention sur les genres littéraires utilisés dans la Bible avec ces mots :

« Désormais Nous avons de bonnes et justes raisons d'espérer que notre temps lui aussi apportera sa contribution à une interprétation plus pénétrante et plus exacte des Saintes Lettres. Car bien des points, en particulier parmi ceux qui touchent à l'histoire, ont été expliqués à peine ou insuffisamment par les exégètes des siècles écoulés, parce qu'il leur manquait presque toutes les connaissances nécessaires pour les élucider. Combien il était difficile et quasi impossible aux Pères mêmes de traiter certaines questions. Nous le voyons, pour ne rien dire d'autre, aux efforts réitérés de beaucoup d'entre eux pour interpréter les premiers chapitres de la Genèse (...). L'exégète doit donc s'efforcer, avec le plus grand soin, sans rien négliger des lumières fournies par les recherches récentes, de discerner quel fut le caractère particulier de l'écrivain sacré et ses conditions de vie, l'époque à laquelle il a vécu, les sources écrites ou orales qu'il a employées, enfin sa manière d'écrire. Ainsi pourra-t-il bien mieux connaître qui a été l'hagiographe et ce qu'il a voulu exprimer en écrivant (...). Il faut absolument que l'exégète remonte en quelque sorte par la pensée jusqu'à ces siècles reculés de l'Orient, afin que, s'aidant des ressources de l'histoire, de l'archéologie, de l'éthologie et des autres sciences, il discerne et reconnaîsse quels genres littéraires les auteurs de cet âge antique ont voulu employer et ont réellement employé. Les Orientaux, en effet, pour exprimer ce qu'ils avaient dans l'esprit, n'ont pas toujours usé des formes et des manières de dire dont nous usons aujourd'hui, mais bien plutôt de celles dont l'usage était reçu par les hommes de leur temps et de leur pays ».

¹⁵¹ A ce sujet, lire PIE XII, Lettre encyclique « *Humani Generis* », p. 5-6.

L'horizon immédiat et lointain de ce texte pourrait se résumer ainsi : l'interprétation de l'Ecriture ne saurait s'effectuer dans la méconnaissance totale des méthodes et des acquis scientifiques (philologie, archéologie, histoire), du fait même du changement de monde et de ses registres de représentations. En d'autres termes et de manière ramassée, cela incline à dire que l'action de Dieu ne serait ni dicible ni audible en dehors du discours contemporain sur le monde. Signalons, en passant, une contradiction dont les effets ont laissé des séquelles. Il est regrettable de constater qu'au moment où le Pape encourageait l'introduction des acquis scientifiques dans la recherche exégétique, la Sacrée Congrégation du Saint-Office condamnait ou réduisait au silence des ecclésiastiques ouverts aux nouvelles sciences tels que le paléontologue Pierre Teilhard de Chardin et le professeur de Louvain Camille Muller.

Revenons au sujet qui nous occupe et interrogeons le regard de Pie XII face à la question des origines du vivant, de l'humain en particulier. Plus concrètement, quel regard Pie XII va-t-il porter sur la théorie de l'évolution, qui inscrit l'homme dans l'histoire générale de la vie ? Le moins que l'on puisse dire est qu'ici le Saint-Père sort d'un certain mimétisme béat. Non seulement sa déclaration se veut un véritable manifeste, mais aussi et surtout elle constitue une étape importante dans la prise en compte par le Saint-Siège de la théorie de l'évolution. C'est pour la première fois qu'une déclaration du genre est exprimée en haut lieu par un Pape. Non sans émettre quelques réserves, le Pape écrit :

« L'Eglise n'interdit pas que la doctrine de l'évolution, pour autant qu'elle recherche si le corps humain fut tiré d'une matière déjà existante et vivante – car la foi catholique nous oblige à maintenir l'immédiate création des âmes par Dieu – dans l'état actuel des sciences et de la théologie, soit l'objet de recherches et de discussions, de la part des savants de l'un et de l'autre parti, de telle sorte que les raisons qui favorisent ou combattent l'une ou l'autre opinion soient examinées ou jugées avec le sérieux nécessaire, modération et mesure »¹⁵².

Sans nier et sans non plus condamner la possibilité ou le fait même de l'évolution, le Pape rappelle un des fondamentaux de la *fides catholica*, à savoir « la création immédiate de l'âme par Dieu ». Voyons les idées maîtresses et significatives du texte :

¹⁵² PIE XII, Lettre encyclique « *Humani Generis* », p. 17-18.

(1) Un constat saisissant : le terme *évolutionnisme* fait sa première apparition dans un document magistériel. Cette annotation est d'une grande importance d'autant plus qu'elle montre le renversement d'attitude de l'Eglise face aux apports et découvertes scientifiques.

(2) Il y est affirmé la non-opposition du Magistère de l'Eglise à la doctrine de l'évolutionnisme.

(3) La vision évolutionniste ne concerne que le corps et non l'âme. Celle-ci ne peut être considérée comme un produit d'une cause biologique humaine. Il faut donc qu'elle soit créée immédiatement par Dieu. La question est de savoir ce que le Pape met derrière la notion de l'*âme*, tant sa charge sémantique est ambivalente et nettement colorée de l'orphisme¹⁵³.

On s'attendrait que le Pape donne la définition de cette notion chère à l'anthropologie chrétienne. De propos délibéré, il n'en fournira aucune car il la suppose connue. Le moins que nous puissions dire est que le Souverain Pontife renoue avec une idée très ancienne. Un Père de l'Eglise du III^e et IV^e siècle, Lactance (250-325), surnommé le « Cicéron chrétien » en raison de l'élégance de sa prose latine, affirmait que l'âme naît de Dieu même si, par ailleurs, il reconnaissait que le corps procède, lui aussi, d'un acte créateur de Dieu bien que non direct comme il en est pour l'âme¹⁵⁴. Ce que la théologie des premiers siècles appelait le « créatianisme »¹⁵⁵. L'idée fut reprise et soutenue par des scientifiques et théologiens tels que St.-G. Mivart, J.-A. Zahm, le chanoine H. de Dorlodot¹⁵⁶, dans le but justement de faire face au défi de la vision évolutive ou historique du vivant. Posture qui, au dire du théologien espagnol Juan L. Ruiz de la Peña, sera qualifiée « d'évolutionnisme mitigé »¹⁵⁷ ou de transformisme théiste et qui, en raccourci, se résumerait ainsi : le corps humain, à la rigueur, pourrait dériver des ancêtres non humains ; en revanche, l'âme spirituelle a été infusé par Dieu dans le corps préparé par l'évolution.

(4) Avantageusement, le document ne fait plus mention de l'origine de la femme à partir de l'homme. On ne parle que de l'homme dans sa généralité.

¹⁵³ L'orphisme est une secte religieuse qui connut sa plus grande extension aux VIII et VIIe siècles av. J.-C. et qui exerça une grande influence sur Platon. Pour les adeptes de cette secte, le corps est un tombeau. On connaît ce jeu des mots : « *Sôma* (corps) est *sême* (tombeau) » de l'âme.

¹⁵⁴ Cf. J.-L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander, Sal Terrae, 1988, p. 99.

¹⁵⁵ Cf. J. ARNOULD, *Les créationnistes*, p. 11.

¹⁵⁶ On peut lire cette position dans H. DE DORLODOT, *L'origine de l'homme. Le darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique*, vol. 2. Texte inédit présenté et annoté par Marie Claire Groessens-Van Dyck et Dominique Lambert, Wavre, Mardaga, 2009, p. 160.

¹⁵⁷ Cf. J.-L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, p. 251.

(5) Par ailleurs, on remarque l'absence du terme *théorie*. Au lieu et place, le document parle plutôt de *la doctrine* ou de *l'hypothèse* de l'évolutionnisme qui, en tant que telle, est probable, fragile, incertaine et ne saurait prétendre décrire la réalité avec exactitude ou précision.

(6) En toute occasion ou en cas de conflit d'interprétation, il faut se remettre à l'autorité et au jugement du Magistère seul habilité par le Christ à interpréter avec autorité les Ecritures et à protéger la foi. Ces propos soulèvent des questions. La doctrine révélée possède-t-elle toute vérité possible en tout domaine ? Le Magistère est-il apte à répondre à n'importe quelle question ? La démarche scientifique ne se sert-elle pas d'une méthodologie et d'une dynamique d'analyse différentes de la démarche théologique qui, elle, « se réfère à un corpus de textes privilégiés et à des traditions interprétatives particulières »¹⁵⁸ ? Au cas où une vérité théologique s'opposait à une vérité scientifiquement établie, faut-il la préférer à cette dernière puisqu'elle découle d'un savoir dont la source est un message révélé par Dieu et, par conséquent, il faut contraindre les scientifiques à s'y plier et à s'y accorder ? Ici encore, il apparaît que non seulement le propos de Pie XII est une forme d'apologétique, mais aussi son épistémologie s'inscrit dans une perspective scolastique fondée sur la hiérarchie des savoirs.

Quoi qu'il en soit, nous ne saurions nier la nouveauté introduite par *Humani Generis* : l'acceptation de l'idée du transformisme biologique. Clairement, rien ne s'oppose dorénavant à considérer le corps humain comme provenant des organismes non humains par processus évolutifs. A condition de ne pas franchir la ligne rouge : l'âme humaine reste une création immédiate de Dieu¹⁵⁹. Par ailleurs, si le feu vert est donné au transformisme ou à l'évolutionnisme biologique, le Souverain pontife repousse son versant « matérialiste selon lequel l'origine de l'homme tout entier, corps et âme, s'expliquerait adéquatement par l'évolution biologique, de sorte que l'homme ne diffère pas essentiellement de l'animal. Il en va autrement d'un transformisme anthropologique affirmant le lien entre le règne animal et l'homme et maintenant en même temps que le principe spirituel de l'homme est l'effet d'un acte créateur de Dieu »¹⁶⁰. Il s'avère que l'introduction de l'idée de création immédiate de l'âme par Dieu écarte deux anciennes explications concernant la création de l'âme humaine : le panthéisme qui considérait l'âme comme une espèce d'étincelle divine, séparée

¹⁵⁸ B. FELTZ, « Les relations science, philosophie, théologie », p. 171.

¹⁵⁹ Nous discuterons plus loin sur les difficultés que soulève cette affirmation en rapport avec la théorie de l'évolution. Pour l'instant, contentons-nous seulement de souligner quelques éléments positifs qui ressortent de la déclaration de Pie XII.

¹⁶⁰ C. BAUMGARTNER, *Le péché originel*, Paris, Desclée, 1969, p. 116.

de la divinité, mais de même nature que Dieu, et le traducianisme ou le générationnisme soutenant la transmission de l'âme des parents aux enfants¹⁶¹.

Mais cette ouverture que l'on peut reconnaître à Pie XII parviendra-t-elle à établir un dialogue vrai et sincère entre le discours théologique et les découvertes scientifiques à propos de l'être humain ? Sa conception de la théorie de l'évolution en cette matière est-elle cohérente et conséquente ? Il est remarquable que non seulement *Humani generis* rappelle que Gn 1-11 appartient « au genre historique en un sens vrai »¹⁶², mais aussi et surtout l'unicité d'Adam, littéralement premier père de l'humanité, et le traditionnel péché originel sont réaffirmés sans ambiguïté comme des événements réellement historiques. Enfin, elle écarte l'idée du polygénisme au profit du monogénisme. Ces limites et bien d'autres ont conduit Teilhard de Chardin à qualifier *Humani generis* d'une encyclique « assez fondamentaliste »¹⁶³.

Reste à préciser ce qui serait à la base de ce recul que Pie XII qualifie de « prudence ». Qu'est-ce qui le motive ? Trois raisons, semble-t-il. La première relève du registre anthropologique. Elle porte sur le statut de l'homme. La deuxième est d'ordre eschatologique. Elle concerne le sort posthume de l'âme¹⁶⁴. Enfin, la troisième se rapporte au

¹⁶¹ K. RAHNER et H. VORGRIMLER, *Petit dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Seuil, 1970, p. 483.

¹⁶² PIE XII, Lettre encyclique « *Humani Generis* », p. 18.

¹⁶³ Cité dans J. ARNOULD, *Darwin, Teilhard de Chardin et Cie. L'Eglise et l'évolution*, p. 85.

¹⁶⁴ Cette posture aurait pour sous-basement le livre de la Sagesse (Sg 8,19-20 ; 9,15) qui parle du bonheur et des fins dernières et qu'on interpréterait, à tort, avec des lentilles platoniciennes. Pour Juan-Luis Ruiz de la Peña se dresse contre une telle lecture. Contrairement à Albert Gelin qui avance la thèse de la coexistence de deux anthropologies dans la Sg (cf. A. GELIN, *L'homme selon la Bible*, Paris, Ligel, p. 18-22), le théologien espagnol estime que l'auteur de la Sg s'inscrit dans une anthropologie holistique qui traverse l'Ancien Testament. Mais, influencés par la spiritualité et le dualisme anthropologique platonicien et néoplatonicien, la plupart des premiers penseurs chrétiens vont subordonner leur interprétation à une telle perspective, qui va peser lourdement sur l'anthropologie et l'éthique chrétiennes. L'intérêt sera porté sur le sort de l'âme plus que sur celui du corps. Seule l'âme compte au plus haut. Elle ne vivra pleinement que dégagée de la gangue du corps. Ainsi à la question : « qu'est-ce qui arrive après la mort ? », on répond : « l'âme va vers Dieu et retrouve la paix » (cf. J.-L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios*, p. 52-59). La vraie question c'est : qu'est-ce qui ressuscite ou qui ressuscite ? Une âme séparée du corps ou bien la personne ? A notre avis, le *Symbolum des Apôtres* tranche sur la question en disant « je crois à la résurrection de la chair ». Or, comme l'écrit le phénoménologue français Michel Henry, la chair, « notre chair, n'est rien d'autre que cela qui, s'éprouvant, se souffrant, se subissant et se supportant soi-même et ainsi se jouissant de soi selon des impressions toujours renaissantes, se trouve, pour cette raison », être « notre ipséité même, le fait que nous sommes un moi, ce moi précisément que nous sommes et dont nous ne pouvons jamais nous évader ». Ce moi n'est rien d'autre que cette structure fondamentale, radicale, que, faute de mieux, nous pouvons appeler *intériorité* et que l'on désignerait par le concept « âme » si elle se réfère, non pas seulement à une réalité, mais à la structure fondamentale de toute réalité possible ; une structure fondamentale qui « ne s'épuise pas dans la pensée représentative d'autres choses mais désigne cette immersion en soi-même de ce qui s'éprouve soi-même et qui se trouve comme tel être la vie ». Elle se manifeste par la vie à travers ses différents « apparaîtres », c'est-à-dire par l'ensemble des facultés qui animent l'être humain, le tiennent vivant, assurent son unité. Ainsi peut-on

débat entre le monogénisme et le polygénisme, débat alimenté principalement par la question du péché originel, notion centrale dans la foi chrétienne. Il faut lui trouver un fondement biblico-théologique sérieux. Il s'avère que seul le monogénisme qui postule l'existence d'un seul couple primitif à l'origine de l'humanité est capable de le légitimer. Il en va autrement du polygénisme qui soutient l'existence de plusieurs couples primitifs. A cette distinction s'invite celle entre le monophylétisme et le polyphylétisme. Le premier soutient l'existence d'un seul rameau constitué d'un ou de plusieurs couples primitifs à l'origine de l'humanité, tandis que le polyphylétisme présuppose l'existence de plusieurs rameaux.

Comment Paul VI a-t-il pris en charge ces questions récurrentes ? En a-t-il apporté des réponses conséquentes ? Examinons sa contribution au débat.

2.2.2. *La position de Paul VI*

Quand on y regarde de près, la question de l'origine de l'homme telle que nous l'abordons ne semble pas avoir été une des préoccupations principales de Paul VI. Il la croise de profil dans son souci de revisiter, de concilier et d'adapter la doctrine du péché originel aux exigences du moment, spécialement aux acquis des sciences contemporaines, telles l'anthropologie et la paléontologie. Il vaut la peine de relire sa déclaration du 11 juillet 1966 devant les participants du symposium sur le péché originel :

« Quant à la théorie de l'évolutionnisme, elle ne vous paraîtra pas acceptable lorsqu'elle ne s'accorde pas clairement avec la création immédiate de toutes et chacune des âmes humaines par Dieu, et qu'elle ne considère pas comme décisive l'importance qu'a eue pour les destinées de l'humanité la désobéissance d'Adam, premier parent universel »¹⁶⁵.

dire que « seul ce concept de vie nous permet de penser le corps en tant que notre corps». En revanche, si l'âme est le principe de l'unité de l'homme, il faut autant affirmer que cette unité est justement, encore une fois, celle d'une vie. Une vie marquée fondamentalement par le fait d'être unique (cf. M. HENRY, « Le concept d'âme a-t-il un sens ? », in *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 64, n° 81 (1966), p. 5-33 ; ID, « Représentation et auto-affection », in *Communio*, n° 3 (mai-juin 1987), p. 77-96 ; ID, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Seuil, 2000.

¹⁶⁵ PAUL VI, « Allocution aux participants au Symposium sur le péché originel », in *La D.C.*, n° 1476 (août 1966), p. 1350.

Alors qu'il concède la liberté de discussion, à l'instar du pape Pie XII, Paul VI place des limites au-delà desquelles il n'est pas possible de voyager. Plus clairement, avertit le Pape, il existe « des limites que l'exégète, le théologien, le savant, s'ils veulent vraiment sauvegarder et éclairer leur propre foi et celle des autres catholiques, ne peuvent ni ne doivent imprudemment franchir »¹⁶⁶. Les domaines ainsi concernés sont : la création immédiate de toutes et de chacune des âmes spirituelles par Dieu, la reconnaissance du péché originel et ses conséquences sur toute l'humanité. Ce qui, par le fait même, suppose le monogénisme et, par effets collatéraux, exclut le polygénisme.

Avec Paul VI, nous retrouvons les trois raisons fondamentales et récurrentes déjà évoquées avec Pie XII obligeant le Magistère à afficher une attitude de réserve, de méfiance ou de rejet face à la théorie de l'évolution au sujet de l'origine lointaine de l'homme. Quoi qu'il en soit, on ne saurait négliger les avancées significatives de l'allocution de Paul VI sur la question. Le premier point qui nous paraît digne d'intérêt est que le Saint-Père appelle l'évolutionnisme, non plus une hypothèse, mais une *théorie*. Le deuxième point fort est l'application sans réserve du fait de l'évolution à l'homme, restant sauve la création immédiate et individuelle de toutes les âmes humaines par Dieu. Tout compte fait, l'évolutionnisme biologique fait son chemin dans l'enseignement magistériel. En sera-t-il autrement pour Jean-Paul II ?

2.3. Evolution de la question avec Jean-Paul II

Dans sa jeunesse, Carol Josef Wojtyla, le futur pape Jean-Paul II, est marqué par le marxisme communiste. La relecture du thomisme sous le prisme d'une phénoménologie personnaliste le rend attentif à la place du sujet ainsi qu'à l'irréductible dignité du corps humain dans l'unité de la personne. Sa thèse en philosophie porte sur la « Mise en valeur de la possibilité de fonder une éthique catholique sur la base du système éthique de Max Scheler ». Ce qui l'amène à la prise en compte des acquis des sciences de la nature et des sciences humaines par la médiation de la philosophie (la métaphysique).

Convaincu que « la science et la religion peuvent et doivent s'encourager mutuellement comme les dimensions distinctes d'une culture humaine commune »¹⁶⁷,

¹⁶⁶ PAUL VI, « Allocution aux participants au Symposium sur le péché originel, p. 1349.

¹⁶⁷ JEAN-PAUL II, « L'indispensable collaboration entre la science et la théologie. Lettre au père George Coyné, directeur de l'Observatoire du Vatican », in *La D.C.*, n° 1974 (18 décembre 1988), p. 1165.

Wojtyla n'hésitera pas de s'investir théologiquement dans l'épineuse question de l'origine de l'homme telle qu'enseignée par la théorie scientifique de l'évolution. Deux points importants font l'objet de cette articulation : la question de l'origine de l'homme¹⁶⁸ et l'appréciation critique de la théorie de l'évolution.

2.3.1. L'Eglise et la théorie de l'évolution selon Jean-Paul II

Le Pape polonais reconnaît que le concept de l'évolution se présente aujourd'hui comme le paradigme de la conscience de l'homme moderne débouchant et intégrant dans une seule théorie une diversité de disciplines dont la physique, la cosmologie, la biologie, les mathématiques et même la philosophie. Ce paradigme qu'un certain Hermann Häring qualifie de « mégathéorie de la pensée occidentale »¹⁶⁹ et qui, dans son versant *biopaléoanthropologique*, une fois purifié de son carcan idéologique, instaure, par voie de retour, des relations de bon voisinage et de solidarité avec la foi.

Prenant appui sur les avancées de *Gaudium et Spes* (G.S., n°39 et 59, §3), le Pape rejette l'alternative tranchée et facile : « ou la création ou l'évolution ». Il n'y a pas d'opposition frontale entre création et évolution, entre théologie et science. « La création, écrit Jean-Paul II, se comprend à la lumière de l'évolution comme un événement qui se déploie dans le temps, comme une *creatio continua*, dans lequel Dieu, comme Créateur du ciel et de la terre se rend visible aux yeux de la foi »¹⁷⁰. Le Pape ne voit pas comment le Magistère ne prendrait pas au sérieux le caractère évolutif du monde et de la réalité vivante. Dans un passage particulièrement révélateur de son ouverture d'esprit, il avoue et précise qu'aujourd'hui plus qu'hier, « le magistère de l'Eglise est directement intéressé par la question de l'évolution, car celle-ci touche à la question de l'homme, dont la Révélation

¹⁶⁸ Les prises de position de Jean-Paul II par rapport à l'épineuse question de l'évolution sont données à travers des communications dans des congrès à caractère scientifique ou devant les membres de l'Académie pontificale des sciences, dans ses diverses audiences ou dans les actes pontificaux. Cf. ses communications du 26 avril 1985 sur *La Foi chrétienne et la théorie de l'évolution* ; du 1^{er} juillet 1985 aux membres du congrès de cosmologie organisé à Rome ; du 6 juillet sur la *Grandeur et fragilité de l'homme* et celles du 31 octobre 1992 ; du 31 octobre 1992 ; son allocution du 31 octobre 1992 aux membres de l'Académie pontificale des sciences ; celle du 22 octobre 1996 aux membres de l'Académie pontificale des sciences sur *L'Eglise devant les recherches sur les origines de la vie et son évolution*. Lire également sa lettre encyclique *Fides et ratio* ; son catéchisme *Le créateur du ciel et de la terre. Catéchèse du Credo*, t. 2, Paris, Cerf, 1988.

¹⁶⁹ H. HARING, « La théorie de l'évolution, la mégathéorie de la pensée occidentale », in *Concilium*, n° 284, p. 27-40.

¹⁷⁰ JEAN-PAUL II, « Alocución con ocasión del simposio Fe cristiana y teoría de la evolución, 26 de abril 1985», in *L'Observatore Romano*, 27 de abril, 1985, p. 4.

nous apprend qu'il a été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu »¹⁷¹. Déjà en 1988, il avait déclaré dans son catéchisme *Le Créateur du ciel et de la terre* que, « du point de vue de la doctrine de la foi, il n'existe pas de difficulté dans l'explication de l'origine de l'homme, pour ce qui est du corps, à travers l'hypothèse de l'évolutionnisme »¹⁷². Avec de tels propos, il met fin au débat théorique sur la compatibilité ou non de la théorie de l'évolution avec la notion chrétienne de la création, même si les controverses subsistent encore.

Désormais, la bonne question se pose en ces termes : dans quelle mesure l'appropriation du paradigme de l'évolution peut-elle informer la foi chrétienne en restant cohérent à l'enseignement de la Bible sur la spécificité de l'homme ? Si le Pape reconnaît les apports de la science dans l'intelligence de la foi, il stigmatise tout aussi bien le monisme épistémologique que le monisme matérialiste réducteur. Bien entendu, il se dresse contre des théories ou des philosophies matérialistes qui réduisent l'humain à un extraordinaire aboutissement d'une prodigieuse évolution de la matière, ou encore le voient dans sa phénoménalité uniquement comme le résultat de hasard et de la nécessité¹⁷³, tel que le laissait entendre le biologiste français Jacques Monod quand il écrit que « l'homme sait enfin qu'il est seul dans l'immensité indifférente d'un univers dont il a émergé par hasard »¹⁷⁴. Dans des termes similaires, Stève Weinberg, le prix Nobel de physique, l'auteur de *Les trois premières minutes de l'Univers*, fait l'éloge du monisme épistémologique :

« La seule manière de procéder pour une discipline scientifique est de supposer qu'il n'y a pas d'intervention divine et de tester jusqu'où on peut parvenir sans cette hypothèse »¹⁷⁵.

Cet énoncé n'est acceptable que dans le cas du réductionnisme méthodologique, en tant que dynamique d'analyse propre à la démarche scientifique. En revanche, il devient une imposture dès lors qu'il cherche à légitimer l'immanentisme de la matière, le réductionnisme philosophique et fait de la matière la rivale de Dieu. Que *l'hypothèse Dieu* soit étrangère aux préoccupations des sciences de la nature, cela est incontestable. Pour autant, rien ne permet

¹⁷¹ JEAN-PAUL II, « L'Eglise devant les recherches sur la vie et son évolution. Message à l'Académie Pontificale des Sciences », in *La D.C.*, n° 2148 (17 novembre 1996), p. 952.

¹⁷² ID, *Le créateur du ciel et de la terre*, p. 57.

¹⁷³ Cf. ID, « La création, œuvre de la Trinité. Audience générale du 5 mars 1986 », in *La D.C.*, n° 1915 (6 avril 1986), p. 352.

¹⁷⁴ J. MONOD, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie nouvelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970, p. 194-195.

¹⁷⁵ S. WEINBERG, cité dans O. HENRI-ROUSSEAU, *Darwin et ses héritiers*, p. 143.

de considérer la science comme le seul possible et suffisant, écartant ainsi la possibilité d'un autre regard, d'une autre approche sur la réalité. En régime théologique ou chrétien, la matière n'est jamais autoréférée, mais une création de Dieu.

La foi chrétienne enseigne que donc l'univers et tout ce qu'il contient est un don de Dieu et donc il vient de Dieu. Voilà pourquoi, à la suite de Pie XII, Jean-Paul II n'hésite pas à affirmer et à réaffirmer que « si le corps humain tient son origine de la matière vivante qui lui préexiste, l'âme spirituelle est immédiatement créée par Dieu ». Son enseignement est sans détour : l'âme humaine, d'où en définitive dépend l'humanité de l'homme, ne peut avoir émergé de la matière puisqu'elle est spirituelle. Tout cela repose sur un postulat bien connu : le plus ne peut pas dériver du moins, ni l'esprit de la matière. La question est à la fois ancienne et récurrente. Mais loin d'écartier les causalités immanentes aux créatures dans le processus créatif, le Pape considère l'âme humaine comme une création spéciale de Dieu. Cela, pour la simple et bonne raison qu'avec « l'homme nous nous trouvons devant une différence d'ordre ontologique, devant un saut ontologique »¹⁷⁶, que les processus évolutifs ne sauraient entièrement expliquer¹⁷⁷. Sans doute la matière serait-elle dûment préparée, prédisposée à la réception de ce principe spirituel. Mais en amont, ce travail requerrait une intervention directe de Dieu.

Dès lors que « l'hypothèse d'une continuité physiologique entre le corps humain et le corps d'une espèce animale antérieure conduit spontanément les savants à oublier la différence spécifique de l'homme »¹⁷⁸ et l'intervention spéciale de Dieu en tant qu'instance originale, pareille hypothèse ne saurait avoir l'assentiment du chrétien. Telle est la thématique récurrente de l'anthropologie de Jean-Paul II, à la suite de ses prédécesseurs et de Vatican II (*G.S.*, n° 24). Mais alors, qu'y a-t-il de plus positif dans la ligne de pensée de ce Pape au point de faire de lui un partenaire compétent dans le dialogue entre le discours scientifique et le discours théologique ?

¹⁷⁶ JEAN-PAUL II, « L'Eglise devant les recherches sur les origines de la vie », p. 953.

¹⁷⁷ Sans faire des inférences indues, nous nous autorisons d'évoquer un extrait fort intéressant de *l'Homme de vérité* où Jean-Pierre Changeux reconnaît la difficulté à déterminer avec précision l'origine de la conscience. Parlant de la connexion cerveau-conscience, ce scientifique français fait remarquer que le simple accroissement du cerveau « ne suffit pas à lui seul à rendre compte du développement de la conscience. Le problème de son origine reste donc entier. Il constitue l'un des défis scientifiques majeurs de notre temps » (J.-P. CHANGEUX, *Homme de vérité*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 101). Ce témoignage semble ouvrir des perspectives de dialogue et donner raison à Jean-Paul II quand il dit à propos de l'âme que son émergence suppose une matière (le corps) dûment préparée. Mais en amont, une telle opération requiert l'intervention directe de Dieu.

¹⁷⁸ J.-M. VERNIER, *Théologie et Métaphysique de la Création chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Pierre Téqui, 1995, p. 284.

3.3.2. Le statut de la théorie de l'évolution d'après Jean-Paul II

Jean-Paul II, nous venons de le voir, rejette l'opposition radicale entre le discours scientifique et le discours théologique. Il ne saurait en être autrement car une séparation nette et absolue entre ces deux régimes du savoir est le pire des contresens puisque l'esprit est en quête d'unité. Mais prôner l'unité du savoir ne signifie faire l'éloge d'un discours unitaire. Celui-ci mettrait à mal l'autonomie de chaque domaine du savoir, oublierait leurs compétences propres ou leur dynamique respective, ferait obstacle au progrès des connaissances. Puisque la vérité est une, mais diversement appréhendée à partir d'horizons multiples, il va de soi que le discours scientifique et le discours théologique s'invitent à la collaboration dans la quête de la vérité sous la médiation de la philosophie. Encourager l'unité des discours dans la complémentarité, c'est souscrire à l'exigence fondamentale de la sagesse, comme le dit J.-M. Maldamé. La sagesse « est ouverte et accepte que se croisent dans la quête de la vérité des apports spécifiquement différents »¹⁷⁹. Cette coopération est plus que conjoncturelle : « La science change ; la théologie change. Elles s'unissent et se heurtent. Elles s'appuient l'une sur l'autre pour avancer et s'obligent aussi à se réviser »¹⁸⁰, écrit encore ce théologien. D'une manière spécifique, la question de l'homme réclame une pluralité d'approches.

De ce point de vue, il est normal que Jean-Paul II plaide pour un dialogue entre science et foi. En appui à cette attitude, deux affirmations majeures structurent son œuvre. Elles sont principalement contenues dans son message à l'Académie pontificale des Sciences du 22 octobre 1996 intitulé « L'Eglise devant les recherches sur les origines de la vie et son évolution ». Il y a, d'abord, cette affirmation lumineuse qui va au-delà des déclarations d'*Humani Generis*. En effet, témoin des métamorphoses et des avancées vertigineuses des connaissances scientifiques qui ont marqué le XX^e siècle, cinquante ans de recul après l'*Humani Generis* de Pie XII, Jean-Paul II mesure à quel point « aujourd'hui de nouvelles connaissances conduisent à reconnaître dans la théorie de l'évolution plus qu'une hypothèse »¹⁸¹. Alors que le premier considérait la théorie de l'évolution comme une hypothèse, le second postule qu'elle est plus qu'une hypothèse. Il s'agit là d'une véritable

¹⁷⁹ J.-M. MALDAMÉ, *Le Christ pour l'univers*, p. 270.

¹⁸⁰ ID, *Science et foi en quête d'unité*, p. 112.

¹⁸¹ JEAN-PAUL II, « L'Eglise devant les recherches sur les origines de la vie », p. 952.

avancée conceptuelle, voire épistémologique. Par ailleurs, une question demeure posée quant à l'intelligence de la formulation *plus qu'une hypothèse*.

Derrière cette expression inédite se cache la reconnaissance de la théorie de l'évolution élevée par la communauté des chercheurs au rang d'une théorie scientifique. On doit enfin noter que cette expression invite à établir la distinction entre l'hypothèse et la théorie. Cette exigence s'avère fondamentale. Qu'est-ce qu'une hypothèse ? Qu'est-ce qu'une théorie ? Une hypothèse est une conjecture scientifique. Nous l'avons vu en parlant du statut de la théorie de l'évolution, la théorie se définit comme une construction intellectuelle consistant à proposer une interprétation des faits observés et éprouvés, découlant de diverses disciplines et des principes d'interprétation. Aujourd'hui, un large consensus se dessine dans l'univers scientifique pour dire que « la théorie de l'évolution repose sur des faits qui relèvent des disciplines diverses et démarches spécifiques » qui, à ce titre, la font passer « du stade d'hypothèse à celui de la théorie »¹⁸². Jean-Paul II en est pertinemment convaincu. Le rappel de ses propres mots est là pour l'attester :

« Il est en effet remarquable que cette théorie se soit progressivement imposée à l'esprit des chercheurs, à la suite d'une série des découvertes faites dans diverses disciplines du savoir. La convergence, nullement recherchée ou provoquée, des résultats des travaux menés indépendamment les uns des autres, constitue elle-même un argument significatif en faveur de cette théorie »¹⁸³.

Comme on peut le voir, cette affirmation semble signer l'arrêt de suspicion face à la théorie de l'évolution, du moins en principe. A l'évidence, elle reconnaît tacitement ou « ouvertement l'aspect non scientifique des trois premiers chapitres de la Genèse concernant la création du monde, l'apparition de l'homme et les événements du "Paradis" »¹⁸⁴. Toutefois, leur interprétation symbolique reste valide. Leur niveau est essentiellement sapientiel et théologique : dire l'origine ou le fondement de la vie ; montrer à travers Adam représenté comme le patriarche commun ou la figure de toute l'humanité que le dessein salvifique s'étend à toute l'humanité ; voir dans le *Paradis* le « symbole de l'amour de Dieu

¹⁸² H. HARING, « La théorie de l'évolution, la mégathéorie de la pensée occidentale », p. 34.

¹⁸³ JEAN-PAUL II, « L'Eglise devant les recherches », p. 952.

¹⁸⁴ G. MARTELET, *Teilhard de Chardin, Prophète d'un Christ toujours plus grand*, Bruxelles, Lessius, 2005, p. 159.

qui nous crée et de la communion divinisatrice à laquelle nous sommes appelés »¹⁸⁵ et « rien d'autre qu'une image voilée de Jésus-Christ lui-même, "en qui tout a été créé", dans les cieux et sur la terre et "en qui tout est maintenu" (Col 1, 7.17) »¹⁸⁶; décrire la condition humaine au présent.

Franchissant les échelons de la reconnaissance de la théorie de l'évolution, Jean-Paul II va jusqu'à faire une déclaration d'ordre épistémologique très significative et qui, somme toute, semble jouer le rôle d'instance critique. C'est sa deuxième grande affirmation. Très clairement, il pointe une pluralité de théories au sein de la grande théorie de l'évolution. Dans une phrase de lui devenue célèbre, Jean-Paul II soutient que « plus que la théorie de l'évolution, il convient de parler des théories de l'évolution »¹⁸⁷. Non seulement qu'il faille reconnaître la pluralité de théories de l'évolution quant à leur nombre, il est légitime de démasquer le danger permanent qui menace la théorie de l'évolution : la tentation de se laisser envahir consciemment ou non par des philosophies réductionnistes et athées, de plus idéologiques. Hubert Faes l'a vu juste. La théorie de l'évolution, avance-t-il, cache « une philosophie, une idéologie, une vision du monde »¹⁸⁸. J.-M. Maldamé porte, aux mots près, le même jugement. Très justement, écrit-il dans un long article publié dans la *Revue thomiste*, « tout travail scientifique est fondé sur des options philosophiques. Celles-ci relèvent d'abord de la philosophie de la nature pour définir l'unité du vivant, l'unité d'une espèce, d'un écosystème ... Ensuite, une théorie scientifique repose sur une métaphysique, celle qui préside au choix des principes qui jugent des échanges et des interactions et de leurs régulations »¹⁸⁹. La question est davantage délicate et très problématique dans le cas de l'être humain qui, comme le disions dans quelques lignes qui précèdent, réclame une pluralité d'approches.

Il va sans dire que cette situation place le théologien et donc le chrétien en face de quelques exigences. Ce dernier devra, notamment, s'armer d'une vigilance épistémologique et opérer une réelle distinction entre le travail scientifique et des options philosophiques réductionnistes. En d'autres termes, il ne saurait être question de recevoir n'importe quelle philosophie de l'évolution dans le cas particulier de l'homme. C'est le cas des théories qui

¹⁸⁵ G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale*, p. 36.

¹⁸⁶ Ibid, p. 39.

¹⁸⁷ JEAN-PAUL II, « L'Eglise devant les recherches », p. 952.

¹⁸⁸ H. FAES, « Evolutionnisme », in *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Encyclopaedia Universalis, Albin Michel, 2006, p. 725.

¹⁸⁹ J.-M. MALDAMÉ, « En quête du propre de l'Homme. Notes de lecture sur la question de la place de l'humanité dans le monde des vivants », in *RT*, t. 109 (2009), p. 277.

soutiennent que la vie ne serait qu'un processus d'échanges d'énergie et l'homme ne serait rien d'autre que cela. A titre d'exemple, nous évoquerons les prétentions du britannique Richard Dawkins qui, dans *Le Gène égoïste*, ramène toute explication aux gènes et aux phénomènes physico-chimiques étudiés par la biologie moléculaire et, dans *L'Horloger*, avance que le recours à l'idée d'un Dieu éternel ne serait qu'un simple réconfort face à nos propres insuffisances, donnant en apparence une réponse plausible à des questions profondes et troublantes sur l'existence. Avec de tels propos, ainsi que le note avec lucidité J.-M. Maldamé, nous nous trouvons devant « un plaidoyer pour le matérialisme dans son sens strict : l'explication scientifique est non seulement souveraine dans son ordre, mais elle exclut toute autre référence. Il faut écarter toute valeur à une explication qui fasse appel à une transcendance : transcendance de l'esprit ou transcendance d'un créateur au sens strict »¹⁹⁰. Une théorie aussi avérée soit-elle peut-elle se penser comme la référence ultime de tout savoir vrai ? Pareille prétention ne relève-t-elle pas du dogmatisme scientifique ? Dans ce contexte précis, n'est-il pas légitime que le Pape interpelle et, pour tout dire, mette en garde aussi bien les chrétiens que les scientifiques contre de tels excès ?

De la sorte et plus largement encore, les propos de Jean-Paul II résonnent comme un plaidoyer en faveur d'une philosophie qui, par un travail critique, s'assure de la dignité et de la transcendance de l'homme en tant que créature divine, une philosophie qui donne une main-forte à la théologie. Comme on peut s'attendre facilement, un tel travail suppose quelques préalables épistémologiques. De l'ensemble de son œuvre, nous en retenons trois principaux, à notre sens :

(1) *La reconnaissance des limites de la science* face à la signification fondamentale de la vie. Deux textes du Pape sont particulièrement explicites à cet égard :

« La plupart des savants admettent que les sciences naturelles, avec leur méthode basée sur les expériences et la reproduction des résultats, ne couvrent qu'une partie de la réalité, ou plutôt l'atteignent sous un certain aspect »¹⁹¹.

Et encore :

« Cette signification se révèle lorsque la raison, dépassant les données physiques, recourt à des méthodes métaphysiques pour arriver à la contemplation des causes

¹⁹⁰ J.-M. MALDAMÉ, *Création par évolution*, p. 142.

¹⁹¹ JEAN-PAUL II, in *La D.C.*, n° 1833 (15 juin 1982), p. 659.

finales et y découvrir les explications suprêmes qui peuvent éclairer les événements humains et leur donner un sens »¹⁹².

(2) *La prise en compte des compétences de chaque domaine.* On reconnaît aux sciences empiriques la capacité de décrire et de mesurer avec précision les multiples manifestations et fonctionnements de la vie, de les inscrire sur la ligne du temps. Mais le moment du passage au spirituel est hors de leurs horizons et de leurs méthodes de recherche. Il est plutôt du ressort de la philosophie¹⁹³ et, plus encore, de la théologie, en tant que *fides quaerens intellectus*. La théologie fournit un modèle de réponse à l'interrogation sur le sens ultime de tout, selon les desseins de Dieu, une question qui n'est pas du registre des sciences de traiter : la valeur de l'homme. Elle seule prend en charge l'affirmation que l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu.

(3) *La reconnaissance de la valeur et de la dignité de l'être humain*¹⁹⁴. Cette exigence met en évidence la pluridimensionnalité génétique de l'être humain. Elle invite à considérer l'humain comme une fin en soi, puisqu'il « ne saurait être subordonné comme un pur moyen ou un pur instrument ni à l'espèce ni à la société »¹⁹⁵. L'homme a de « la valeur pour lui-même. Il est une personne. Par son intelligence et sa volonté, il est capable d'entrer en relation de communion, de solidarité et de don de soi avec son semblable »¹⁹⁶ et puisque, « transcendant le monde et se transcendant lui-même, l'homme se tourne vers Celui qui est

¹⁹² JEAN-PAUL II, « Discours à un groupe de "Prix Nobel" », in *La D.C.*, n° 1800 (22 décembre 1980), p. 64.

¹⁹³ ID, « Discours à l'Académie pontificale des sciences, le 31 octobre 1992 », in *La D.C.*, n° 2062 (20 décembre 1992), p. 1071.

¹⁹⁴ Le raisonnement de Jean-Paul II en cette matière se comprend de cette manière : « La seule créature sur la terre que Dieu a voulu pour elle-même » comme l'affirme *Gaudium et Spes* (G.S., n° 24), l'homme est le seul être « appelé dans une relation de connaissance et d'amour avec Dieu lui-même » (*La D.C.*, n° 2148, p. 952). De ce fait, on ne saurait le considérer ni comme un épiphénomène de la matière ni non plus comme « un simple objet, et, dans le sillage de la psychanalyse, à en faire le jouet de son inconscient » (L. MORREN, « L'influence de la science et de la technologie sur l'image de l'homme et du monde », in P. POUPARD (dir.), *Science et Foi*, Tournai, Desclée International, 1982, p. 82). Ce qui, en définitive, induit le rejet de toutes « les théories de l'évolution qui, en fonction des philosophies qui les inspirent, considèrent l'esprit comme émergeant de la matière vivante ou comme un simple épiphénomène de cette matière » (*La D.C.*, n° 2148, p. 952). Il va de soi que des telles conceptions sont incompatibles à la vérité anthropologique de la foi catholique.

¹⁹⁵ JEAN-PAUL II, « L'Eglise devant les recherches », p. 952.

¹⁹⁶ Ibid, p. 952.

le Créateur de toutes choses »¹⁹⁷. C'est là un point fondamental de l'anthropologie magistérielle. Approche qui trouve écho chez Benoit XVI¹⁹⁸.

De cette esquisse de réflexion développée au cours de ce chapitre consacré à la position du Magistère sur la théorie scientifique de l'évolution, nous sommes parvenus à la conclusion que, depuis la publication de l'Encyclique *Humani Generis*, l'Eglise catholique a marqué un nouveau tournant. On est donc passé de l'intransigeance gratuite et du rejet pur et simple à l'acceptation, et puis à la reconnaissance de la valeur scientifique de la théorie de l'évolution. D'une manière schématique, nous pouvons relever trois étapes :

- (1) le rejet pur et simple de la vision évolutive ;
- (2) son acceptation comme une *hypothèse*, non établie de façon absolument certaine;
- et (3) la reconnaissance de sa valeur comme « une théorie scientifique ». La théorie de l'évolution, avança le pape Jean-Paul II, « est plus qu'une hypothèse ».

Rejetant toute dichotomie entre la création et l'évolution, le même Jean-Paul II notait, dans un passage que nous avons déjà cité, que « la création se comprend à la lumière de l'évolution comme un événement qui se déploie dans le temps, comme une *creatio continua*, dans lequel Dieu, comme Créateur du ciel et de la terre se rend visible aux yeux de la foi ».

Sans trop insister sur ce point, il est intéressant de relever que la question de la relation *création* entre et *évolution* a été reprise et continuée sous le pontificat de Benoît XVI (du 19 avril 2005 au 28 février 2013). Qu'il nous suffise d'en indiquer quelques éléments marquants.

(1) Du 1^{er} au 3 septembre 2006, un colloque est organisé à Castel Gandolfo qui, à l'initiative du Pape, réunit ses anciens étudiants sur le thème *Création et évolution*¹⁹⁹. Le Pape lui-même précise l'enjeu de la question : « Il ne s'agit de prendre part ni pour un créationnisme qui se ferme par principe à la science, ni pour un évolutionnisme qui ruse avec ses propres lacunes et ne veut pas voir, au-delà, des notions qui dépasseraient les possibilités

¹⁹⁷ JEAN-PAUL II, « Discours à l'Académie pontificale des sciences », le 31 octobre 1992, in *La D.C.*, n°2062 (20 décembre 1992), p. 1074.

¹⁹⁸ S'inscrivant en faux contre l'idée de hasard dans son homélie de la messe inaugurale de son pontificat le 24 avril 2005, Benoit XVI a des mots qu'il faut pour dénoncer les excès ou le réductionnisme anthropologique impliqué dans la théorie de l'évolution : « Nous ne sommes pas le produit accidentel et dépourvu de sens de l'évolution. Chacun de nous est le fruit d'une pensée de Dieu. Chacun de nous est voulu, chacun de nous est aimé, chacun de nous est nécessaire ». Cf. BENOIT XVI, « Homélie de la messe inaugurale du pontificat », in *La D.C.*, n° 2337 (avril 2005), p. 548.

¹⁹⁹ C. SCHONBORN (présentateur), *Création et évolution. Une journée de réflexion avec Benoît XVI*, Paris, Parole et Silence, 2009.

méthodologiques de la science. Il s'agit plutôt de mettre en avant le jeu interactif entre différents niveaux de la raison, un jeu grâce auquel s'ouvre aussi le chemin de la foi ».

(2) Le 18 septembre 2008, le président du Conseil pontifical pour la culture, Gianfranco Ravasi, reconnaît « qu'il n'existe à priori aucune incompatibilité entre les thèses de Charles Darwin et le message de la Bible ou la théologie ; que Darwin n'a jamais été condamné et que *L'Origine des espèces* n'est pas à l'Index ».

(3) Au cours de l'audience du 31 octobre 2008 avec les membres de l'Académie pontificale des Sciences réunis au Vatican du 31 octobre au 4 novembre sur le thème *Approche scientifique sur l'évolution de l'univers et de la vie*, Benoît XVI déclara qu'« il n'existe aucune incompatibilité entre création et évolution ».

(4) Du 3 au 7 mars 2009, un symposium organisé à Rome par l'Université pontificale grégorienne et Notre Dame University (USA) sous l'égide du Conseil pontifical de la culture, réunit les chercheurs des différents horizons : scientifiques, théologiens et philosophes sur le thème *L'évolution biologique : faits et théories. Une évaluation critique cent cinquante ans après la parution de "L'Origine des espèces"*. Le centre du propos, d'après son organisateur, le jésuite Marc Leclerc, c'est « de prendre la mesure de l'événement qui a marqué pour toujours l'histoire de la science et a influencé la manière de comprendre notre humanité » et de rétablir le dialogue dans la diversité²⁰⁰.

Si l'intérêt de ces événements et initiatives ne saurait se démentir, faut-il considérer le dialogue entre le discours scientifique et le discours théologique, entre la théorie de l'évolution et la théologie création comme quelque chose d'acquis ? Le Magistère est-il prêt à assumer en profondeur les incidences, les résonances théologiques de la théorie de l'évolution, sans inféoder la théologie à cette dernière ?

Dans le fond et dans la forme, la position magistérielle reste traversée par un *présupposé anthropocentrique* fort. Comme on peut s'y attendre, cette position soulève des questions et des difficultés anthropologiques et théologiques sérieuses. A notre avis, il est manifeste qu'au travers de son énoncé stipulant que « si le corps humain tient son origine de la matière vivante qui lui préexiste, l'âme spirituelle est immédiatement créée par Dieu », le Magistère catholique semble, d'un côté, créer la coupure entre l'évolution du corps et la non-évolution de l'âme. De l'autre côté, il cautionne le dualisme entre le corps et l'âme, qu'il entend paradoxalement récuser. Ici se posent des questions majeures. Est-il possible,

²⁰⁰ Cf. le dossier publié par les catholiques et les protestants de Strasbourg en 2010 : « A propos de la théorie de l'évolution et des créationnistes », in *Des catholiques et des évangéliques se questionnent mutuellement. Pour mieux se comprendre*, n° 9, 2010, p. 18.

dans le grand arbre phylogénétique ayant conduit à l’homme actuel, de situer avec précision le temps *T* qui marque un avant totalement animal et un après totalement humain ? Comment deux substances hétérogènes, c’est-à-dire de nature aussi différente, peuvent-elles s’unir pour ne plus en former qu’une seule ? Est-ce là une manière théologique de suppléer aux faiblesses constatées dans l’explication scientifique sur l’épineuse question des chaînons faisant défaut entre l’humanité actuelle et ses ancêtres ? Le propos du jésuite François Euvé, professeur au Centre Sèvres de Paris, est très significatif et constitue une réponse à cette question : « C’est une manière d’introduire un “saut ontologique” dans la continuité évolutive »²⁰¹. Cette conception dualiste ne serait-elle pas une manière d’esquiver, d’éviter une réflexion profonde sur la spécificité humaine à l’intérieur du cadre d’un univers en cours de déploiement²⁰², d’évolution ?

Théologiquement parlant, l’énoncé magistériel de « la création immédiate de l’âme » ne vient-il pas mettre à mal la doctrine de la *creatio continua* au profit de celle de la *creatio ex nihilo* (une âme créée sans substrat préalable) ? Manifestement, et pour emprunter les mots du même jésuite F. Euvé, « le rapport entre la création au commencement (ponctuelle) et l’action providentielle de gouvernement (durable) devient difficile à concevoir »²⁰³. Plus largement encore, nous nous demandons jusqu’à quel point cette position s’accorde-t-elle avec la conception anthropologique totalisante du monde biblique où l’être est à la fois tout entier *nephesh* dans la mesure où il vit et tout entier *basar* (Gn 2, 7 dirait : matière terrestre)²⁰⁴ ?

Nous reviendrons un peu plus loin sur ces questions. A présent, posons-nous cette autre question : l’inscription de l’humanité dans l’histoire générale de la vie éclipse-t-elle la grandeur et le propre de l’homme ? Comment les théologiens catholiques, en l’occurrence G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould s’y prennent-ils ? Apportent-ils une contribution conséquente à ce débat ? Il importe d’explorer leurs principales thèses sur cette problématique pour voir comment ils se chargent de répondre à la question de l’avènement de l’homme et de sa place dans la nature et tentent d’élaborer une approche holistique de l’homme sous l’éclairage de la théorie de l’évolution, sans verser dans les excès.

²⁰¹ F. EUVÉ, *Darwin et le christianisme*, p. 66.

²⁰² J. HAUGHT, « Théologie, information et cosmologie : spécificité humaine après Darwin », p. 64.

²⁰³ F. EUVÉ, *Penser la création comme jeu*, Paris, Cerf, 2000, p. 69.

²⁰⁴ D. LYS, *La chair dans l’Ancien testament. Bâsâr*, Paris, éd. Universitaires, 1967, p. 32.

Chapitre 3 : Les thèses de G. Martelet, de J.-M. Maldamé et de J. Arnould

L’appréciation des propositions de G. Martelet, de J.-M. Maldamé et de J. Arnould suppose, d’abord, que l’on précise le cadre épistémologique général qui meut leur élaboration discursive. Ce contexte est justement celui mis en valeur par la théorie de l’évolution, celui qui enveloppe la réalité dans le signe du temps et de l’histoire.

Deux présuppositions épistémologiques majeures traversent leur systématisation. La première thématise l’*aléatoire-contingence* caractérisé du vivant. Elle revendique l’idée selon laquelle « l’histoire révélée par les fossiles n’est ni celle du règne d’un déterminisme strict, ni celle du déroulement d’un plan préétabli, ni celle, enfin, d’un jeu de cubes exempt de toute signification. Les fossiles sont la mémoire des lancers de dés de l’évolution »²⁰⁵. Corrélativement, la deuxième présupposition entend « penser l’homme tel qu’il apparaît d’abord dans la nature qui conditionne son existence »²⁰⁶, son « hominisation naturelle, sans laquelle nous n’émergerions pas dans l’ensemble biologique du monde »²⁰⁷, sans pourtant renoncer à son statut : celui d’être voulu, élu, appelé par Dieu. Une thèse s’y dégage : la conjugaison de ces deux présuppositions se pose comme le lieu fondationnel d’un discours holistique et fédérateur sur la question de l’homme, point d’appui inévitable d’une articulation de la vision scientifique et chrétienne.

Comment cette thèse se vérifie-t-elle ? Comment ces théologiens articulent-ils leur discours ? La réponse à ces questions fixe notre attention sur quatre volets. Le premier tentera d’identifier des principes herméneutiques qui, selon ces auteurs, mobilisent l’élucidation du vivant. Il s’agit d’interroger les contours et les enjeux inclus dans la signification du concept de « hasard ». Le deuxième aborde la question du sens dans la nature ou dans le processus évolutif. Existe-t-il une finalité ou non et en quel terme ? Le troisième prend en charge la question de la place de l’homme dans la nature à partir de la conceptualité d’émergence. Le quatrième, enfin, enquête sur ce que chacun des chercheurs précités considère comme le propre de l’humain.

²⁰⁵ J. ARNOULD, *Dieu, le singe et le « big bang »*, p. 120-121.

²⁰⁶ G. MARTELET, *Teilhard de Chardin, Prophète d’un Christ*, p. 195.

²⁰⁷ Ibid, p. 200.

3.1. Des principes herméneutiques pour comprendre le vivant

La biologie contemporaine fondée sur la génétique tient les gènes pour responsables de l'information qui préside à la constitution de l'organisme vivant et se transmet de génération en génération. Les similitudes et les différences sont inscrites dans les gènes. L'identification de la distance génétique permet d'écrire une histoire continue des êtres vivants selon une arborescence où ils se différencient à partir d'un ancêtre commun.

Comment, dans ce contexte, rendre raison de l'avènement de l'humanité et de sa spécificité dans l'évolution ? Son apparition advient-elle comme par nécessité, suivant un ordre préétabli ou bien son état actuel n'est-il qu'une des réalisations possibles ? Est-il possible, en partant des conditions initiales, de prévoir et de déduire les étapes et les modalités des transformations ultérieures ? En fait, contrairement à G. Martelet qui n'accorde pas d'intérêt à la notion de *hasard* et fait occasionnellement référence à la notion de contingence, J.-M. Maldamé et J. Arnould voient dans le concept de *hasard*, dont la variété sémantique enveloppe les notions de *contingence* et d'*aléatoire*, un des lieux possibles de réponse à la question « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien » ou « pourquoi y a-t-il cet être et non pas autre chose ».

Il importe de repérer le statut épistémologique, la pertinence et les contours sémantiques que ces chercheurs lient au concept de hasard. Mieux, il convient d'indiquer comment ce concept s'impose comme un macro-concept et se pose en topique inspiratrice de l'herméneutique du phénomène de la vie.

3.1.1. Penser le hasard d'après J.-M. Maldamé

Qu'évoque donc le mot hasard pour J.-M. Maldamé ? Quelles connotations s'enroulent et se rassemblent autour de ce mot, d'après lui ? La notion de hasard couvre un vaste kaléidoscope de significations. D'origine arabe, où il se dit *az-zahr*, littéralement, ce terme désigne « 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 »²⁰⁸.

²⁰⁸ G. ARMAND, « Hasard », in *Connaître*, n° 25 (janvier 2007), p. 48.

Pour trancher dans cette *multivocité* sémantique, J.-M. Maldamé identifie trois occurrences référentielles : le fortuit ou la chance, l’aléatoire et la contingence ; trois notions qui ne sont pas à situer sur le même plan.

i. Le fortuit

L’herméneutique de cette notion avec ses implications sollicite une approche diachronico-synchronique. En effet, la notion semble avoir une résonance religieuse ou ésotérique. Du latin *fortuna*, traduisant le grec *tuchē*, la notion de « fortuit » connote l’idée selon laquelle « ce qui arrive est dû à la volonté des dieux et pour cette raison échappe à la volonté des êtres humains et donc à leur prévision »²⁰⁹. Dans cette logique, l’événement se lit comme le fruit d’une décision arbitraire, une nécessité implacable qui s’impose à nous malgré nous et, en définitive méchante, attribuée à des divinités dominantes ainsi qu’il apparaît dans la tragédie grecque où le héros, tel Œdipe, est placé dans une situation qu’il n’a pas voulue. Aussi pensait-on que « les événements advenaient sans que l’esprit humain puisse en déterminer le sens »²¹⁰. Dans cette lumière, les événements apparaissaient chargés d’affectionnalité, sériés en événements favorables ou défavorables, et qualifiés de chance ou de malchance.

Des présocratiques, en l’occurrence Démocrite et Héraclite, auront le mérite de percer le mur de cette charge mythico-subjective qui faisait de l’homme et de la nature des instruments de la fatalité. « Tout est le fruit du hasard et de la nécessité », énonçait Démocrite. Le *logos* est le principe directeur de l’univers, disait Héraclite. Assurément, la prise en compte rigoureuse de cette double affirmation fait intervenir deux notions riches de sens : la *phusis* et le *logos*. Alors que celui-ci s’entend comme l’expression de la pensée du sujet connaissant et agissant, celle-là désigne le « principe de vie, de fécondité, de créativité »²¹¹. La nature dit ce qui naît ou doit naître, ce qui est dans le cours du temps et qui advient. Cette façon de penser s’accompagne des implications épistémologiques significatives. C’est, notamment, « la conviction que ce qui advient au cours du temps obéit

²⁰⁹ J.-M. MALDAMÉ, « Hasard et providence », in *Laval théologique et philosophique*, vol. 61, n° 3 (2005), p. 540.

²¹⁰ Ibid, p. 540.

²¹¹ J.-M. EXBRAYAT, E. GABELLIERI, « Entre science et théologie, quelle philosophie de la nature ? », in J.-M. EXBRAYAT, E. GABELLIERI (dir.), *Nature et création entre science et théologie*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2006, p. 6.

à une puissance inscrite dans l'intime de la réalité »²¹². Manifestement, cette vision va intégrer une cosmologie qui explique ce qui est par le mélange de quatre éléments fondamentaux (la terre, l'eau, le feu et l'air), en ouvrant ainsi la voie à la dé-divinisation de l'événement, lui restituant sa *profanité*.

Si Aristote emboîte le pas à ces devanciers, il est évident qu'il leur donne un souffle nouveau. Du point de vue gnoséologique, le Philosophe situe l'intelligible dans le monde d'ici. L'intelligible est, pour ainsi dire, entremêlé au monde sensible. Le Stagirite enseigne que le monde est fait des entités séparées et distinctes ayant leur principe d'intelligibilité en elles-mêmes. Sur le plan ontologique, il distingue les « choses artificielles » (artefacts) des « choses naturelles » (*phusei onta*) ayant la *phusis* pour principe. Le Livre II de la *Physique* nous offre un texte magistralement éclairant sur ce qu'il entend par la nature. Concrètement, Aristote y définit la nature comme principe et cause de mouvement et de repos pour la chose en laquelle elle réside immédiatement, par essence et non par accident²¹³. Le mouvement est la caractéristique fondamentale, essentielle et entièrement immanente des *phusei onta*.

Comment et de quelle manière cette nature opère-t-elle ? Est-ce par nécessité, par hasard ou sous l'influence d'une force externe ? Le Philosophe propose une pluralité de causes. Contre le *nécessitarisme démocritéen* et le *contingentisme* d'autres atomistes, et aussi contre toute conception superstitieuse de la *fortune*, il reconnaît le hasard²¹⁴ sans lui attribuer un rôle causal déterminant. Le point fort de son argument en faveur du hasard repose sur la possibilité, dans le monde sublunaire, des exceptions et des régularités qui ne valent que dans quelques cas. Aussi distingue-t-il des futurs prévisibles qui arrivent nécessairement (futurs absous) des futurs non nécessaires (futurs hypothétiques). Dès lors qu'Aristote postule dans son échelle de causes *une cause des causes*, c'est-à-dire une cause suprême qui ordonne le monde, ne faut-il pas conclure qu'il savait que cette cause était séparée du monde et que, dans une certaine mesure, cette dernière ne serait pas concernée par ce qui se passe dans le champ des rencontres qui se font sans ordre et sans raison²¹⁵ ? Pouvait-il en être autrement dès lors qu'il entendait définir le hasard comme *une rencontre*

²¹² J.-M. MALDAMÉ, « Hasard et providence », p. 541.

²¹³ ARISTOTE, *Physique*, Livre II, 192 b, 21-23.

²¹⁴ S'il n'ignorait pas sa réalité, en toute rigueur du terme, Aristote ne connaissait pas le mot hasard qui lui est postérieur (cf. M. DELSOL, « Le hasard dans la nature et son "sel" épistémologique dans les phylogenèses de l'évolution biologique », in *Laval théologique et philosophique*, vol. 1, n° 3 (2005), p. 433).

²¹⁵ Cf. J.-M. MALDAMÉ, « Hasard ou Dessein de Dieu ? Eléments pour comprendre ce qu'est l'Intelligent Design », in *Connaître*, n° 25 (janvier 2007), p. 79.

de séries causales indépendantes, définition que reconduira le mathématicien français Antoine-Augustin Cournot (1801-1877) ?

Autant qu'on peut voir, la position du fondateur du Lycée paraît comme un juste milieu qui assure une certaine place à l'*automaton* dans la nature. Cette posture s'émancipe du providentialisme de type stoïcien. Contrairement à la scolastique et à la mécanique classique qui ont radicalisé l'idée aristotélicienne de finalité²¹⁶, la mécanique quantique et la théorie de l'évolution vont, quant à elles, accorder du crédit à l'approche d'une *physis* « en vue d'elle-même » dont l'un des fondamentaux est, selon les mots de J.-M. Maldamé, l'interdiction de « dire qu'une mutation survient parce qu'elle est utile, mais qu'une mutation fortuite peut avoir des conséquences importantes pour l'organisme ou pour sa descendance »²¹⁷. On pourrait, dans ce contexte, l'interpréter comme une chance ou comme une malchance. Dans le cas précis de la théorie de l'évolution, on parlera volontiers d'*adaptation*, d'*aptation* et d'*exaptation*²¹⁸.

ii. L'aléatoire

Pour éviter d'employer le terme de hasard, en raison de sa connotation péjorative, ou l'adjectif « fortuit » (au sens d'imprévisible) on parle de « phénomène aléatoire » ou de « loi stochastique »²¹⁹. *L'aléatoire*, du latin *alea*, c'est-à-dire dé ou jeu de dés, se dit de ce qui arrivera, d'un événement futur devant s'accomplir ou d'un événement présent s'accomplissant, mais non encore accompli ; un événement dont on ne connaît pas les conditions déterminantes. Nul ne peut alors lui garantir un raccrochement certain. A bien y réfléchir, il y a sans doute là l'idée d'incertain, d'indéterminé, d'inattendu concernant l'avenir. Mais il y a encore plus. L'élucidation de cette thématique revendique d'autres concepts opératoires et objectifs en termes de *possible* et de *possibilité*, de *probable* et de

²¹⁶ Cf. J. LADRIÈRE, « La finalité. Exposé introductif », in *Revue d'éthique et de théologie morale* « Le Supplément », n° 205 (juin 1998), p. 10-37, particulièrement p. 19.

²¹⁷ J.-M. MALDAMÉ, *En travail d'enfantement : Création et évolution*, p. 86.

²¹⁸ L'*aptation* désigne les caractères utiles aux organismes. L'*adaptation* caractérise les seuls traits qui ont été retenus par la sélection naturelle dans le contexte dans lequel ils sont aujourd'hui employés, tandis que l'*exaptation* qualifie ceux qui sont originellement apparus dans un contexte, mais ont été plus tard cooptés pour servir à un autre usage (cf. I. TATTERSALL, *L'émergence de l'homme*, p. 129).

²¹⁹ J.-M. MALDAMÉ, « Hasard ou Dessein de Dieu ? », p. 77.

probabilité. Ces concepts permettent à J.-M. Maldamé de développer un dispositif réflexif qui vient confirmer et renforcer le cadre théorique de l'évolution.

Il y a lieu d'interroger le type d'approche qu'il en fait et d'identifier le rôle qu'il attribue à ces concepts dans l'explicitation de la réalité et des mécanismes mis en jeu par la théorie de l'évolution. A tous égards, cette préoccupation cristallise le besoin d'un système d'interprétation, c'est-à-dire une sorte de grille de lecture qui permette de saisir des aspects significatifs de la réalité et qui soit reçu par toute une tradition de pensée. A toutes fins utiles, cette perspective présuppose une véritable métamorphose, une kénose ; bref, une certaine ouverture à la restructuration du langage auquel nous nous sommes habitués. Car, pour parler comme Olivier Boulnois, « nos concepts étant d'emblée déjà lestés par un héritage métaphysique, celui-ci rend certains concepts difficiles à penser »²²⁰. Il va de soi que la rigueur de ce projet exige, en même temps et sur le même lieu, la prise en compte de ce postulat commun qui reconnaît qu'aucune interprétation ne saurait prétendre avoir un caractère absolu ni vouloir s'imposer comme définitive. Embarqués dans cette logique, nous sommes amenés à examiner ces concepts pour tenter de repérer leur fécondité dans l'approche du vivant.

ii.a. Le probable comme structure intime de la réalité

Dans son article *Hasard et providence* déjà cité, J.-M. Maldamé rappelle un fait marquant : la naissance et l'essor de la science des statistiques et des probabilités ont permis de mathématiser le hasard, de traiter mathématiquement les effets dont l'événement n'est pas certain, mais seulement probable. Autant dire que le cours des événements porte le sceau d'une part d'incertitude. Ce cachet est inéliminable. En témoigne ce propos du philosophe Marcel Conche :

« L'incertitude est inéliminable (...). Une intelligence laplacienne, c'est-à-dire capable de calculer le monde dans son infime détail, est impossible. L'intelligence calcule à l'avance les conditions de l'événement. Mais tout n'est pas calculable. Si tel était le cas, cela signifierait que le temps, l'écoulement des choses, n'apportent rien de neuf »²²¹.

²²⁰ O. BOULNOIS, « Crédit, contingence et singularité, de Thomas d'Aquin à Duns Scot », in J. GREISCH-G. FLORIVAL (dir.), *Création et événement autour de Jean-Ladrière*, Louvain-Paris, Peeters, 1996, p. 3.

²²¹ M. CONCHE, *L'aléatoire*, Villers-sur-Mer, Mégare, 2^e éd., 1990, p. 8.

On ne saurait mesurer le monde dans son infini détail ni connaître à l'avance les conditions de l'événement, sinon il n'y aurait pas de nouveauté, mais seulement une simple répétition du déjà fait et du déjà connu. Or, le lanceur de dés sait d'expérience que sur six cas ou éventualités possibles, un seul étant favorable, la probabilité de sortir, par exemple, la face 3 est 1/6. Ce qui revient donc à dire que la probabilité pour qu'il y ait « un événement futur se définit par le rapport entre le nombre d'éventualités favorables à la production de cet événement et le nombre des éventualités possibles »²²². De là, il est facile de comprendre la remarque de J.-M. Maldamé d'après laquelle « l'immobilisation d'un dé non pipé est aléatoire, car la sensibilité extrême de la course du dé fait que le lanceur ne peut maîtriser les conditions initiales du mouvement »²²³.

Par déduction induite, cette réflexion signifie que si l'événement suit une loi, un jeu de causes déterministes, ce jeu prend cependant un chemin imprévisible. Pour autant, rien n'est scellé d'avance et la face trois du dé pouvait ne pas sortir. Le réel se trouve ainsi irrévocablement renvoyé à l'imprédition, à l'indétermination. Pour le dire autrement, il y a toujours une certitude de non apparition et de réalisation. J.-M. Maldamé peut ainsi rejoindre Edgar Morin qui affirme que « l'univers physique, biologique, humain, comporte de l'aléatoire, c'est-à-dire ni le devenir cosmique ni le devenir anthropo-social ne peut être déduit d'algorithmes. Il comporte des trous, des plages d'imprédition, d'indétermination, et peut-être d'inconcevabilité »²²⁴. Sans s'affranchir de tout lien avec l'ordre, le déroulement des processus des phénomènes ou événements ne peut être ni prévu avec exactitude, ni calculé, ni déduit, ni reproduit artificiellement. On est au cœur du mode opératoire de la théorie de l'évolution, réfractaire à toute idée de dessein prédéterminé ou à un argument qui conclut de l'effet à la cause. Symétriquement, cette approche veut que les mutations à l'échelle d'un génome ou d'une population portent la signature de l'aléatoire. Tout converge vers une idée phare : tout événement est susceptible de ne pas aller jusqu'à son accomplissement, car rien ne peut se produire dans l'instant. Ne suffit-il pas d'un instant pour qu'il soit empêché de se produire ?

²²² M. CONCHE, *L'aléatoire*, p. 4.

²²³ J.-M. MALDAMÉ, « Emergence de l'homme comme avènement de l'âme », in *RT*, t. 102 (2002), p. 96.

²²⁴ E. MORIN, « Au-delà du déterminisme : le dialogue de l'ordre et du désordre », in *La querelle du déterminisme*, Paris, Gallimard, 1990, p. 86.

ii.b. Le possible et la possibilité

La thèse de J.-M. Maldamé pourrait se résumer en ces termes : « Pour être aléatoire, l'événement doit être possible ». Mais qu'est-ce qu'être possible ou qu'est-ce que la possibilité ? L'auteur répond en ces termes :

« Dans ce registre, il y a une articulation des divers éléments de la réalité : la temporalité, mais aussi la logique et la causalité physique. Dire « possible », c'est donc dire que la causalité est indéterminée, en ce sens que le lien entre la cause et l'effet est non nécessaire »²²⁵.

Quelle est la pertinence d'un tel registre de penser ? J.-M. Maldamé reconnaît trois significations au terme *possible*. D'abord, il signifie le pouvoir, la capacité (le terme *possible* dérive du verbe pouvoir). La réalité possible un pouvoir, un dynamisme interne. Mais ici, rien n'autorise à penser que ce pouvoir est exclusivement autoréférent. Ensuite, le terme *possible* renvoie à la permission (il y a une référence à des lois, à une régularité des normes ou comportements). Enfin, il se rapporte à ce qui se réalise en désignant l'éventualité et la sporadicité dans le déroulement d'un processus²²⁶.

Ainsi, les notions de *possible* et de *possibilité* disent que toute réalité résulte du concours de facteurs multiples et interdépendants. Ce qui advient est conditionné par ce qui précède. Le futur est dans le présent comme un possible ; le présent porte l'héritage du passé, sans être déterminé entièrement et ses potentialités se développent dès que les circonstances deviennent favorables ; l'actuel n'épuise pas le possible ; le processus de la vie ouvre sur la mutabilité et la diversité.

Comme on le voit, ces remarques ne peuvent pas ne pas conduire au rejet du déterminisme absolu et même à la remise en cause de la formule bien connue de « Hasard et nécessité »²²⁷, titre de l'ouvrage du biologiste français J. Monod. A l'inverse, la réalité vivante se décline comme "espace" ou "jeu des possibles" qui se réalisent dans le temps. J.-M. Maldamé le dit bien :

²²⁵ J.-M. MALDAMÉ, « Hasard et Providence », p. 544.

²²⁶ ID, *Création par évolution*, p. 223-224.

²²⁷ D'après Jean-Michel Maldamé, l'expression « hasard et nécessité » telle qu'elle est pensée par J. Monod instaure un autre déterminisme. M. Delsol corrige substantiellement cette expression. Selon lui, « tout est loi, mais tout est entrelacs de lois et de hasards » (M. DELSOL, « Le hasard dans la nature et son "sel" épistémologique », p. 437).

« 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 »²²⁸.

La réalité se présente comme un donné ouvert. Mais, comme surenchérit M. Conche, elle « l'est seulement pour ce qui est, par principe, possible, non pour ce qui est, par principe, impossible, par exemple : que le cours des événements se déroule à l'envers (que les vieux rajeunissent)»²²⁹. Assurément, sans jambes, il est impossible de s'enfuir, affirmait le Socrate du *Phédon*. Cela signifie que l'avènement d'un phénomène ou d'une réalité s'inscrit dans l'éventail de ce qui paraît réalisable à partir des données en présence, en possible et donc en puissance dans les éléments originels de la nature. Ainsi en est-il de l'apparition du vivant. Michel Delsol ne dit pas autre chose. Dans son *Darwin, le hasard et Dieu*, il affirme que dans l'histoire des vivants l'espèce humaine aurait pu ne pas exister. Et puis, précise-t-il : parce qu'elle existe actuellement, cela veut dire que de toute façon elle était en puissance dans la matière issue du big-bang²³⁰. On prête à Hérodote (484-420) cet aphorisme : « Prodiguez le temps, tout le possible arrive ». M. Delsol ajoute judicieusement : « Tout le possible arrive et non pas tout peut arriver »²³¹. Pour étayer son propos, il cite l'exemple du jeu de roulette, où il y a 36 numéros. Quand bien même des milliards d'individus joueraient à la roulette pendant des milliards d'années, jamais la boule ne tombera sur le 60, puisque le 60 n'est pas dans le jeu. La leçon est claire : ne se réalise que ce qui est en possibilité, en puissance dans les choses ou dans le cosmos.

Evoluant de proche en proche, nous retrouvons chez J.-M. Maldamé une autre détermination fondamentale du vivant : la *contingence*, qui est une notion philosophique. Elle relève l'opposition entre ce qui ne peut pas ne pas être et ce qui peut ou ne pas être.

iii. La contingence

D'après Aristote, est contingent, « tout ce qui est conçu comme pouvant être ou ne pas être à quelque égard et sous quelque réserve que ce soit. Un événement futur est contingent si, toutes choses étant ce qu'elles sont, ce futur peut se produire ou ne pas se produire ».

²²⁸ J.-M. MALDAMÉ, « Hasard et Providence », p. 550.

²²⁹ M. CONCHE, *L'aléatoire*, p. 28.

²³⁰ M. DELSOL, *Darwin, le hasard et Dieu*, p. 84.

²³¹ Ibid, p. 109.

Ainsi comprise, la contingence qualifie « le caractère de ce qui pourrait ne pas être, que ce soit au présent ou au futur »²³². A la différence de la notion d'*aléatoire* qui concerne les phénomènes biologiques liés aux mutations et au conditionnement physico-chimique, la notion de *contingence* est un concept métaphysique à résonance ontologique. Son usage en théologie, nous le verrons, est éminemment riche. Dans tous ses sens, ce concept s'oppose à *nécessaire*.

On n'a pas de peine à déduire que, pour qui raisonne en termes de contingence, toute lecture mécaniciste dominée par l'image d'une nature totalement déterminée à produire des effets prévisibles reste inconcevable. La réalité, faut-il le dire, comporte une part irréductible de la contingence et de la liberté, fait place à la temporalité. « Tout être, précise l'auteur, est le fruit d'une histoire ou d'une évolution. Il est ce qu'il est, non pas en vertu d'un enchaînement infaillible de causes et d'effets, mais de manière contingente. Il aurait pu ne pas être, ou être autre qu'il n'est. Il garde en lui-même cette marque de cette non-nécessaire [sic] »²³³.

Les faits évolutifs s'abouchent avec des faits historiques. Cette consonance fait dire à J.-M. Maldamé que « l'histoire de l'évolution n'est ni continue ni harmonieuse : elle relève d'une série de transformations telles que, au terme d'une histoire longue de près de trois milliards d'années sur la planète Terre, on constate l'apparition d'une richesse plus grande de formes et de compétences des vivants pour réaliser d'une certaine manière les propriétés de la vie (naître, croître, assimiler, se reproduire, se mouvoir, évoluer) »²³⁴. A proprement parler, ajoute-t-il dans *Science et foi en quête d'unité*, cette « vive conscience de la contingence et de la fragilité de l'existence invite l'esprit à reconnaître que l'histoire de l'univers est une série d'échecs surmontés et de défis assumés »²³⁵. L'auteur étend cette réflexion à l'être humain.

Est-ce une extrapolation indue ? Y a-t-il des arguments solides qui valident une pareille affirmation ? La réponse de J.-M. Maldamé s'énonce à peu près en ces termes : apparaissant à un moment donné du temps, et étant lié à des conditions physiques précises, l'évolution de l'homme reste radicalement marquée du signe de « la contingence, non seulement parce que l'avenir n'est pas déterminé de manière absolue, mais parce que le fruit

²³² J.-M. MALDAMÉ, *Création et providence*, p. 147.

²³³ ID, *En travail d'enfantement : Création et évolution*, p. 93.

²³⁴ ID, «L'évolution et la question de Dieu», p. 544.

²³⁵ ID, *Science et foi en quête d'unité*, p. 154.

actuel reste une réalisation parmi d'autres possibles, comme une étape dans un devenir »²³⁶. Cette position vaut même du point de vue théologique²³⁷. Nous en reparlerons.

Constitutive de la réalité, la contingence est, à tous égards, un possible disponible non référé à l'orthogenèse. Pour pertinente qu'elle soit, cette interprétation du vivant axée sur le caractère aléatoire des phénomènes biologiques ou des événements et la contingence comme caractérisation fondamentale du vivant répond-t-elle de manière ultime à la question « pourquoi ce vivant et non tel autre vivant » ? En fait, sans qu'il ne soit nécessaire d'exclure le caractère aléatoire ou contingent des phénomènes ou des êtres décrits par la théorie de l'évolution, le chrétien ou théologien peut-il se garder de parler de la création dès lors que cette dernière désigne la production totale de l'être, « le don du tout de l'être à tous les êtres »²³⁸, l'acte par lequel Dieu donne à chaque créature d'être et d'agir selon sa consistance propre, selon ses possibilités toujours nouvelles ? Certes, la question déborde le domaine de la science. Le scientifique ne saurait l'ignorer. Elle ne saurait s'enfermer sur champ d'investigation. Au contraire, elle doit prêter attention ce que disent la philosophie et la théologie sur l'humanité.

Notons, par ailleurs, que ces réflexions que nous venons de développer induisent des questions relatives aux notions de l'ordre et de la finalité dans la nature. Faut-il les rejeter, voire les éviter ou les éluder ? La propension à la réalisation de l'optimum n'est-elle pas une loi fondamentale de la vie ? Avant d'aborder ces questions, il importe de prolonger l'analyse de la conceptualisation de hasard auprès de J. Arnould.

3.1.2. Penser le hasard d'après J. Arnould

J. Arnould fait du décryptage de la notion de *hasard* et ses résonances l'une de ses grandes préoccupations. Il en fait un des terrains privilégiés du dialogue entre le théologien (le croyant) et le biologiste de l'évolution. Le *hasard* comprend en son sein trois autres notions que J. Arnould tient pour « essentielles au sein du paradigme darwinien : la

²³⁶ J.-M. MALDAMÉ, « Hasard ou Dessein de Dieu ? », p. 83.

²³⁷ Cette conceptualité, précise J.-M. Maldamé, « permet de dire que d'elles-mêmes les réactions bio-chimiques marquées du sceau de l'aléatoire invitent à reconnaître que Dieu a agi pour lever l'incertitude et donner une orientation. Ainsi il apparaît que l'action de Dieu est la clef de l'évolution et la raison de son succès » (J.-M. MALDAMÉ, « Dieu et la théorie de l'évolution (III) ». Points de repère, www.pasaj.ch/spip?article26, 19/05/2009, p. 2 sur 4).

²³⁸ ID, *En travail d'enfantement : Crédit et évolution*, p. 145.

contingence, la sélection et la finalité »²³⁹. Elles sont déterminantes dans la compréhension de la réalité vivante. Le traitement de cette thématique appelle quelques remarques préliminaires qui aideront à mieux préciser sa compréhension.

i. Des remarques préliminaires

Partant de son étymologie où le mot hasard signifie littéralement le jeu de dés, J. Arnould identifie deux préalables méthodologiques qu'il présente comme le ressort de la compréhension globale de cette notion :

« Tout d'abord, le hasard n'existe pas en soi mais seulement en relation avec une structure, un système ou un processus ; ensuite, le hasard nécessite que soit discernable une signification ou encore une détermination. Ainsi le dé est-il un cube dont chacune des faces reçoit un signe qui la différencie des cinq autres »²⁴⁰.

Deux observations importantes en découlent. Tout d'abord, il y a le refus d'une interprétation trop restrictive consistant à établir un lien étroit entre le hasard et le monisme matérialiste. Ce, d'autant plus que le hasard absolu, « le hasard pur, le seul hasard, liberté absolue mais aveugle » considéré par J. Monod comme « la racine même du prodigieux édifice de l'évolution » n'est pas, à proprement parler, une cause. N'existe que des « hasards relatifs », référés à un contexte précis, donné²⁴¹. Le hasard n'est pas une entité souveraine et s'il existe une nécessité naturelle, elle ne serait pas absolue puisqu'un possible est toujours ouvert. Ensuite, on sort d'une acception trop naïve, confuse et paradoxale où le mot *hasard* est souvent compris ou plus ou moins vaguement entendu comme « quelque chose qu'on ne peut déduire d'aucune donnée antérieure, et qu'on ne peut enregistrer dans un processus que comme une exception »²⁴². Ou encore, comme l'essence même des phénomènes, au niveau de l'infiniment petit. En effet, loin d'être un démiurge, ou de s'entendre comme une cause suprême, le hasard, défini depuis Aristote comme « une rencontre de séries causales indépendantes », « ne peut faire que ce qui était déjà en puissance dans la nature »²⁴³. Dans

²³⁹ J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*, p. 39.

²⁴⁰ ID, *Les moustaches du diable*, Paris, Cerf, p. 133.

²⁴¹ Cf. M. KEHL, « *Et Dieu vit que cela était bon* », p. 460-461.

²⁴² A. GANOCZY, *Dieu, l'Homme et la Nature. Théologie, mystique et sciences de la nature*, Paris, Cerf, 1995, p. 265.

²⁴³ M. DELSOL, *Darwin, le hasard et Dieu*, p. 99.

l'exemple de jeu de la roulette déjà cité où il y a 36 numéros, ce scientifique français met en évidence une argumentation qui mérite l'attention qu'elle a reçue. Evidemment, l'arrêt de la boule sur tel numéro plutôt que tel autre peut être dû à une série de causes indépendantes outre l'impulsion initiale : le poids de la boule, les conditions atmosphériques, la température, ainsi de suite. Il illustre son propos en citant le cas de l'apparition de l'œil chez les êtres vivants. En effet, « si dans l'évolution est apparu, grâce au hasard des mutations, un œil chez les êtres vivants, cela veut dire que les mutations qui ont construit les êtres vivants avaient la possibilité, dans certains cas, de faire apparaître un œil »²⁴⁴. En somme, le hasard ne part pas de rien. Il n'est pas un magicien qui fait sortir les œufs d'un foulard. Le hasard ne fait que ce qui est possible de faire. Justement, en parlant de la thématique du possible et de la possibilité, nous avons vu qu'aucun événement ne peut être conçu isolément des autres.

On le voit, ces propos décrètent la mort du *dieu hasard* tel qu'il est vu par le matérialisme pur et dur et, d'emblée, lave ce concept du soupçon qui pèse sur lui, celui qui revient à un parti pris pour l'ignorance de la cause ou de l'imperfection provisoire de notre compréhension du réel. Aussi J. Arnould peut-il s'interroger, non sans une pique d'ironie :

« Si nous sommes incapables de savoir ce qui s'est réellement passé, devons-nous seulement y voir la conséquence des limites, momentanées ou définitives, de nos connaissances ou bien devons-nous en déduire que des tels événements sont le résultat de la combinaison ou la rencontre des phénomènes qui appartiennent à des séries indépendantes, autrement dit du hasard ? »²⁴⁵.

Il demeure que sans être l'essence même des phénomènes, le hasard n'en est qu'une caractéristique. Ces mises au point débouchent sur la formulation d'un autre principe herméneutique : la mise en avant du caractère *a posteriori* du hasard. L'épure de cet énoncé est l'idée que le hasard n'est jamais posé *a priori* ; il ne peut être reconnu qu'une fois que le processus est accompli dans sa totalité, qu'il s'agisse de lancer un dé ou, pour un être vivant, de parvenir jusqu'au stade de reproduction²⁴⁶. Qu'est-ce que le hasard tant qu'il n'est pas réalisé ? Cette précision s'avère incontournable dans la saisie du vivant.

Prenant la mesure de ce nouveau son de cloche, l'auteur stigmatise ce qu'il nomme *l'anthropocentrisme temporel*, cette prétention de l'homme à se croire le centre de l'histoire

²⁴⁴ J.-M. DELSOL, « Le hasard dans la nature et son "sel" épistémologique », p. 434.

²⁴⁵ J. ARNOULD, *Requiem pour Darwin*, Paris, Salvator, 2009, p. 96.

²⁴⁶ ID, *Dieu, le singe et le « big bang »*, p. 119.

et de la ligne de temps²⁴⁷. La vérité, c'est que devant la longue histoire de la vie, nous sommes comme des téléspectateurs qui regardent un événement en différé. Il en est ainsi car, dès que l'on s'enfonce dans la nuit de la préhistoire, il n'y a plus aucun témoin qui nous raconte des événements. Comment peut-il en être autrement si, comme le rappelle l'exégète jésuite et l'auteur de *L'inconnue du commencement*, Pierre Gibert, l'on sait qu'« il n'a pu y avoir de témoin humain aux premières minutes de l'univers comme aux premières vibrations qui ont précédé le big-bang »²⁴⁸? Et, dans ce prolongement, J. Arnould de faire sienne cette observation de Pierre Teilhard de Chardin :

« Quand j'essayerai de me figurer le Monde avant les origines de la vie, ou la Vie au Paléozoïque, je n'oublierai pas qu'il y aurait contradiction cosmique à imaginer un Homme spectateur de ces phases antérieures à l'apparition de toute Pensée sur Terre. Je ne prétendrai donc pas les décrire comme elles ont été réellement, mais comme nous devons nous les représenter afin que le Monde soit vrai en ce moment pour nous : le passé, non en soi, mais tel qu'il apparaît à un observateur placé sur le sommet avancé où nous a placés l'Evolution »²⁴⁹.

Il faut ici poser une question. Ce *monde* devait-il être tel qu'il nous apparaît ? C'est ici que notre théologien est amené à mettre le curseur sur une des caractéristiques fondamentales de la réalité vivante. Nous voulons parler de la contingence.

ii. La contingence comme l'identité foncière du vivant

A la suite du philosophe de la biologie Jean Gayon, et comme nous l'avons déjà noté avec J.-M. Maldamé, J. Arnould reconnaît trois foyers de sens au terme « hasard » : la chance (le fortuit), l'aléatoire et le contingent²⁵⁰. Il accorde plus d'intérêt aux deux dernières occurrences. Au travers de cette thématisation, l'auteur déjoue le piège qui nous a habitués à croire que tout ce qui est devait nécessairement être. Il s'arc-boute sur la biologie pour étayer son argumentation. Aujourd'hui, observe-t-il, « la biologie fourmille d'exemples,

²⁴⁷ J. ARNOULD, *Dieu, le singe et le « big bang »*, ID, *La théologie après Darwin*, p. 89 ; ID, *Dieu, le singe et le « big bang »*, p. 36.

²⁴⁸ P. GIBERT, « Crédit, histoire et salut. Le rapport des origines de l'univers dans la Bible aux origines de l'histoire d'Israël », in *Crédit et salut*, p. 88.

²⁴⁹ P. TEILHARD DE CHARDIN cité dans J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*, p. 47.

²⁵⁰ J. ARNOULD, *Les moustaches du diable*, p. 130.

vivants ou fossiles, qui laissent entrevoir, directement (lorsqu'il s'agit, par exemple, des genres ayant totalement disparu sous l'effet d'une extinction massive) ou indirectement (au travers des formes à peine esquissées), que la réalité aurait pu être sensiblement, voire radicalement différente de celle que nous connaissons aujourd'hui. L'histoire de la nature révélée par les fossiles n'est pas celle du règne d'un déterminisme strict »²⁵¹.

Le constat tombe à point nommé. Et J. Arnould de préciser : « L'être vivant ou l'un de ses organes qui naît ou grandit, aurait pu ne pas être ou être différent »²⁵². Ainsi le vivant apparaît-il comme fondamentalement marqué par la contingence – une contingence qui n'est reconnue qu'après coup. En contrepartie, le caractère logique et rationnel du monde ne se saisit qu'*a posteriori*, « rétrospectivement et, surtout, d'une manière qui demeure susceptible aux modifications »²⁵³. Pour l'auteur de *La théologie après Darwin*, rien n'est fixé par avance et de manière définitive. Des sens probables concurrencent d'autres sens possibles.

Penser la réalité en termes de contingence, c'est dire qu'elle s'inscrit dans le déploiement d'une virtualité, dans l'émergence d'une singularité en voie de constitution. Pour J. Arnould qui cite le philosophe jésuite Pierre-Jean Labarrière, appréhender le devenir humain dans cette perspective, c'est considérer autrement la contingence comme « le seul lieu où l'homme puisse exister comme homme, d'une existence qui soit réalisation de soi, passive et active, créée et créante, prise en charge du fait et tension vers le sens »²⁵⁴. L'intérêt de cette réflexion se révèle dans la présentation de l'expérience de la contingence comme le lieu d'ancrage et d'émergence de la question du fondement de l'existence de tous les êtres, la terre-mère de la triple question classique, question tout aussi existentielle que celle de la fin : « qui suis-je ? », « d'où je viens ? », « où vais-je ? ». Evidemment, son application en théologie a ceci de particulier qu'elle disqualifie un type de langage qui enferme le Créateur dans des catégories mécaniques et métaphysiques *d'horloger* ou de *premier moteur*. En un sens, il y a dans ce propos comme une invitation adressée au croyant « à quitter le monde clos dans lequel une certaine compréhension de la tradition l'a souvent maintenu. Rien n'autorise à dire que la réalité, tant cosmique que biologique ou psychologique, ait atteint une quelconque limite dans son émergence ; rien n'oblige non plus à tout considérer dans la perspective d'un progrès... ou d'une chute. L'histoire se meut dans

²⁵¹ J. ARNOULD, « Face à la biologie, Dieu et l'homme gardent leur chance... », p. 91.

²⁵² ID, *Les moustaches du diable*, p. 134.

²⁵³ ID, *La théologie après Darwin*, p. 49.

²⁵⁴ P.-J. LABARRIÈRE, cité dans J. ARNOULD, *Dieu, le singe et le « big bang »*, p. 122.

un espace des possibles qui nous constraint à accepter ce qui est créé ici et maintenant »²⁵⁵. A la racine, il y a chez l'auteur la volonté de reconnaître la dimension historique de la réalité. Nous découvrons encore en lui ce souci légitime d'affranchir la théologie catholique du registre créationniste fixiste qui croit que le monde a toujours été tel qu'il se présente à nous aujourd'hui, que les espèces ont été créées d'un seul coup et s'il y a de nouvelles espèces celles-ci ont tout simplement été prévues et déterminées dès le commencement.

Le sens donné au mot *créationnisme*, ici, ne s'applique pas à tous ceux qui confessent un Dieu créateur, un Dieu à l'origine de tout ce qui constitue notre réalité, de l'univers infini à l'humanité. Il désigne ceux qui, au nom de leur religion ou croyance, cherchent à sauvegarder la lettre du texte biblique (ou d'un autre texte considéré comme inspiré : le cas du Coran pour les musulmans) en récusant les résultats scientifiques, notamment les idées évolutionnistes héritées de Darwin, à la théorie de l'évolution. Pour eux, seule la Bible peut dire quelque chose de vrai et de sensé sur l'origine de l'univers. Il faut lire les choses telles qu'elles sont racontées dans la Bible. Réellement, le monde a été créé en six jours de 24 heures chacun. Chez d'autres, les jours représentent des millénaires ou des ères géologiques, une manière d'accorder le discours religieux avec le discours scientifique. Les créationnistes se distinguent aussi par leur fondamentalisme, terme qui rappelle une série des volumes publiés par un groupe de pasteurs protestants nord-américains à partir de 1920 : *The Fundamentals*, et prônent le retour aux sources, aux fondements de la religion, au message biblique dans sa littéralité²⁵⁶.

A *contrario*, la Bible demande à être reçue dans l'intelligence qui s'efforce à comprendre. C'est pour cette raison que J. Arnould fait appel à une autre manière de lire la réalité. Il veut que l'on prenne l'histoire au sérieux, qu'on la lise autrement, comme s'effectuant grâce à « un jeu des possibles » et que l'on appréhende le vivant dans sa contemporanéité. Cette perspective offre un autre avantage. Tout d'abord, elle permet de surmonter tout conflit ouvert ou latent. Ensuite, elle pose les bases d'une réflexion qui encourage le travail d'articulation entre la confession chrétienne en un Dieu Créateur de l'homme et le discours sur ce dernier à partir de la thématique de la contingence telle qu'elle est portée par la raison scientifique. Avec une pareille démarche, l'auteur de *Dieu, le singe et le « big bang »* met en relief l'ineptie du créationnisme primaire et naïf.

²⁵⁵ J. ARNOULD, *Dieu, le singe et le « big bang »*, p. 124.

²⁵⁶ Sur ce dossier, lire : J. ARNOULD, *Les créationnistes* ; ID, *Dieu versus Darwin*. On pourra lire également son intervention au Conseil de l'Europe du 16 mars 2007 : « Les créationnismes : un enjeu pour l'Europe des cultures, des sciences et des religions ».

La reconnaissance du primat de l'histoire dans la lecture des phénomènes de la vie n'induit-elle pas l'affirmation que la réalité aurait pu se dérouler autrement, une véritable clef herméneutique du vivant ? Le sous-entendu n'est-il pas que le vivant n'est pas toujours là et d'emblée ?

iii. Le hasard et la sélection naturelle dans la compréhension du vivant

Accorder intérêt à la contingence, c'est dire que tout n'est pas là depuis toujours et d'emblée. Aussi faut-il accepter d'entrer dans l'espace des possibles et dans le monde des contraintes, penser le vivant sous cette modalité. La validité d'un tel postulat mérite d'être questionnée. D'entrée, il convient de prêter attention à cette mise en garde que fait l'auteur :

« Si le Dieu d'Einstein ne peut pas jouer aux dés, celui de Darwin n'est pas *a contrario* un accro des casinos et des tables de jeu ! Le jeu qu'il pratique est celui des possibles »²⁵⁷.

Que faut-il en déduire ? Pourquoi accorder du primat à l'expression *jeu* ou à celle *d'espace des possibles* ? Est-ce parce que le *Dieu einsteinien* nous extasie devant l'harmonie des lois de la nature dévoilant une intelligence supérieure alors que le Dieu darwinien nous introduit dans un monde qui n'obéit pas à la stricte causalité des conditions initialement déterminées, un monde où, pour parler comme le scientifique allemand G. Haaf, « la stabilisation sélective choisit les variantes qui ne se trouvent pas en contradiction avec les conditions d'encadrement de chaque situation »²⁵⁸ ? Dans *La théologie après Darwin*, J. Arnould, au titre de biologiste, explore deux perspectives de réponse enchevêtrées. Tout d'abord, il fait voir que, pour un organe biologique, l'*espace des possibles*, « c'est la rencontre des possibilités propres à chacune de ses caractéristiques »²⁵⁹. Ce propos reste très évocateur dans le décryptage du « pourquoi » de tel ou tel autre organe biologique, qui n'est décelé qu'*a posteriori*. La méprise de cet aspect des choses conduit très vite à penser que

²⁵⁷ J. ARNOULD, *Requiem pour Darwin*, p. 101.

²⁵⁸ G. HAAF, cité dans A. GANOCZY, *Dieu, l'Homme et la Nature*, p. 267.

²⁵⁹ J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*, p. 53.

tout trait biologique répond à une fonction, à un pourquoi adaptatif²⁶⁰. Ce qui, au demeurant, réconforterait l'image d'un *univers à la Pangloss*²⁶¹.

Ensuite, faisant sien le propos central du livre du biologiste François Jacob, *Le jeu des possibles, essai sur la diversité du vivant*, publié aux éditions Fayard en 1981, J. Arnould conçoit l'évolution du vivant en termes d'*espace des possibles*. Il s'explique en disant qu'« un mélange de successions logiques et d'imprévus qui construisent le vivant, le conduisent dans certaines régions de l'espace des possibles en l'écartant d'autres, par des étapes le plus souvent imprévisibles et irréversibles. Le monde n'est pas le meilleur des possibles, il est celui des contraintes sur un espace des possibles »²⁶². Passer outre à cette marge d'indétermination indissociable de la possibilité même de l'évolution, c'est verser dans une vision tordue de la réalité.

A ces deux axes ci-dessus identifiés, J. Arnould conjoint deux autres notions clés du paradigme de l'évolution, dont la mise en relation sous-tend le cadre théorique du vivant et lui donne vigueur : la *canalisation de la vie* et la *sélection naturelle*. La canalisation, idée introduite par l'embryologiste et généticien anglais Conrad Hal Waddington (1905-1975), permet de lire « tout être vivant comme un phénomène ou une somme de phénomènes biologiques dont les uns se rattachent à sa phylogénèse au cours de laquelle la sélection a modelé le lot d'informations génétiques contenu dans cet individu, et les autres à son ontogenèse, c'est-à-dire son développement proprement dit à partir d'un œuf »²⁶³. Mais si elle opère à partir des seules possibilités génétiques et qu'elle « s'effectue par le bien des individus, pour le bien des espèces »²⁶⁴, la sélection naturelle se veut être, aux côtés de la notion de contingence, un élément explicatif capital du *pourquoi ce vivant et non pas un autre*? Néanmoins J. Arnould est conscient que son action ne se discerne qu'*a posteriori*.

²⁶⁰ Dans *De la nature des choses (De rerum natura)*, le poète philosophe latin Lucrèce (1^{er} siècle av. J.-C) a laissé un texte très intéressant à ce sujet : « Les mains ne sont pas dociles servantes à nos côtés, pour que nous en fassions usage dans les besoins de la vie. Toute explication de ce genre est à contresens et prend le contre-pied de la vérité. Rien en effet ne s'est formé dans le corps pour notre usage ; mais ce qui s'est formé, on en use. Aucune faculté de voir n'exista avant la constitution des yeux, aucune parole avant la création de la parole, bien avant l'audition des sons » (texte cité par P. CLAVIER, *Qu'est-ce que le créationnisme?*, p. 39). Dans ce sens, on ne peut pas dire que les yeux sont faits pour voir, mais qu'ils permettent de voir. L'œil n'existe pas en vue de voir. On voit parce qu'il se trouve qu'on a des yeux.

²⁶¹ Dans *Candide*, qui est un conte philosophique et satirique de Voltaire, Pangloss joue le rôle de professeur du jeune Candide. Représentant de la vision leibnizienne de l'*harmonie préétablie*, il enseigne à son élève que « tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes », « tous les événements sont enchaînés dans le meilleur des mondes ».

²⁶² J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*, p. 53.

²⁶³ Ibid, p. 53.

²⁶⁴ Ibid, p. 67.

Tout reste soumis à des contraintes génétiques, ontogénétiques, biochimiques et physico-chimiques. Nous avons vu avec M. Delsol que l'explication de l'histoire de la vie se ramène aux lois de la nature sous l'action du hasard.

Le reconnaître, n'est-ce pas finalement minorer les prétentions de la sélection naturelle, et même de la science, dans l'explication du *pourquoi* de la vie ? La question ainsi posée fait entrer dans une sorte de carrefour qui, il faut l'avouer, conduit à l'éloge *du jeu de langage* divers dont le langage biologique ou scientifique n'en est qu'un parmi tant d'autres. Sans doute le *pourquoi* du vivant débouche-t-il sur un monde ouvert, au-delà de la portée des seules représentations physico-chimiques. Comme on peut le noter, pareille considération sollicite, dans un jeu d'inclusion réciproque, deux préalables juxtaposés. Le premier invite à prendre acte des insuffisances de la sélection naturelle dans l'explication de la vie. Le premier chapitre de ce travail a mis en évidence les désaccords flagrants entre les spécialistes autour du rôle assigné à la *sélection naturelle* dans la genèse des espèces. Chaque école ou courant de pensée tente de se positionner, de mettre en relief des facteurs qui entrent en jeu dans l'évolution du vivant.

Entre maints exemples, citons Marc Groenen, spécialiste en paléolithique, qui n'hésite pas à reconsidérer la compétence de la science sur certaines questions. Se prononçant sur la difficulté de mettre un curseur sur l'humain dans le temps et dans l'espace, ce scientifique belge n'hésite pas à soutenir dans son interview parue dans *Philosophie Magazine* de décembre 2009/janvier 2010 que cette « question ne peut pas être résolue uniquement par les paléoanthropologues et les historiens ; l'aide du philosophe est ici nécessaire »²⁶⁵, sans bien sûr, exclure celle du théologien. Ne serait-ce pas là une façon de dire que la science reste au seuil des questions décisives de la vie ? Nous pouvons évoquer Dominique Lambert qui, tout en dénonçant des absolutisations, invite au respect des « contraintes épistémologiques » qui délimitent le domaine de validité de chaque savoir. Nous en convenons et disons avec lui qu'il « y a, en science une sorte de *tension herméneutique* provoquée par une recherche de signification qui demeure insatisfaisante. La résolution de cette tension pourrait être réalisée par (...) une *herméneutique de la nature* »²⁶⁶ ou, mieux, par la métaphysique qui a le mérite de se situer en amont et en aval de la question du sens, de la signification des résultats scientifiques. Au surplus, cette médiation herméneutique tend la main à la théologie qui révèle l'excès de sens par-delà les contingences locales et temporelles, c'est-à-dire un

²⁶⁵ M. GROENEN, « J'en appelle à un réexamen de notre humanité », propos recueillis par M. LEGROS, in *Philosophie Magazine*, n° 35 (décembre 2009/janvier 2010), p. 48.

²⁶⁶ D. LAMBERT, *Sciences et théologie. Les figures d'un dialogue*, Bruxelles, Lessius, 1999, p. 116.

univers traversé par un dessein, un projet en termes d'élection. Mais la question la plus percutante est de savoir si ce projet est défini d'avance ou, au contraire, s'il fait partie des potentialités de l'univers qui reste par ailleurs relativement autonome. La réponse de Jean Ladrière est, ici, éclairante : c'est à la métaphysique de la création et à la théologie que reviennent la charge de répondre à ce genre de questions²⁶⁷. Faudrait-il que chaque savoir se cramponne dans la sphère de sa compétence, dans une forme de pacte de non-agression ?

Lorsque J. Arnould refuse de tracer une frontière franche consistant à réservier à la science la région empirique (de quoi l'univers est-il composé ? Pourquoi fonctionne-t-il de telle manière ?) et à la théologie (la philosophie) des questions sur le sens ultime et la valeur morale, il a raison s'il s'agit de faire barrage aux tentatives d'absolutisation et de dogmatisme d'où qu'elles viennent. En effet, face à la position du NOMA (Non-overlapping of Magisteria : le non-empiètement des Magistères ou la non-ingérence du scientifique en théologie et réciproquement) d'un S.-J. Gould, J. Arnould s'applique à une démarche méthodique respectueuse de l'originalité de chaque savoir et de celle de l'autre ; « un mode d'articulation qui, dans un espace commun de dialogue, maintienne une distance suffisante pour permettre la circulation de la parole »²⁶⁸, pour le dire avec les mots de F. Euvé.

Venons-en au deuxième préalable. Corrélativement au premier, ce dernier en appelle à la prise en compte de la thématique d'aléatoire et de contingence où l'essentiel pivote autour de l'idée que, le vivant présumé tel, aurait pu ne pas apparaître, mais s'il est là, il reste comme pouvant ne pas être ou pouvant être autrement, bien qu'il soit l'aboutissement des causes et l'enchaînement des conditions préalables.

Ces remarques suscitent une question significative : que devient le problème du sens dans une perspective où l'idée de la contingence ou de la sélection naturelle occupe une position centrale ? La revendication de ce binôme exclut-elle radicalement l'existence d'un sens, d'une organisation au sein de la réalité vivante ?

²⁶⁷ Cf. J. LADRIÈRE, « La finalité. Exposé introductif », p. 37.

²⁶⁸ F. EUVÉ, *Penser la création comme jeu*, p. 71.

3.2. La postulation du sens dans la nature : entre le hasard et la finalité

La question du sens dans la nature fait l'objet d'âpres discussions que nous ne saurions reproduire ici. Il suffit de lire *La querelle du déterminisme* pour en mesurer le côté passionné²⁶⁹. Sans nier l'existence d'une certaine finalité, G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould s'en prennent plutôt à l'interprétation forte de ce que l'on nomme le principe cosmologique anthropique.

3.2.1. La finalité dans la nature

Existe-t-il un plan d'ensemble dans la nature ou simplement un immense jeu d'essais et d'erreurs qui évoque un jeu de hasard ?

La question de la finalité induit celle de l'existence des lois dans la nature. Or qui dit loi dit « un lien obligatoire et constant entre deux phénomènes : la reconnaissance d'une liaison »²⁷⁰, écrivent justement M. Delsol et ses collaborateurs. Il y a des lois dans la nature. Ces lois, explicite encore M. Delsol dans un autre texte, sont liées à la matière ou le réel sensible et permettent d'expliquer toute la marche du monde²⁷¹. Cela veut dire que ce qui arrive s'inscrit dans les lois qui existent dans la nature. Mais cela donne-t-il à penser que la réalité, dans son ensemble, était emprisonnée dans une trajectoire préétablie dont elle ne peut s'écartez ?

D'après les mots de J.-M. Maldamé, « la nature nomme la force qui pousse les êtres à se développer et à réaliser au mieux leurs aptitudes (...). [Elle] dit la puissance et le dynamisme qui assurent la permanence et la fécondité des êtres vivants »²⁷². Ce propos exclut de la nature toute forme de nécessité absolue, ce qui serait déterminé infailliblement par avance. Il en va ainsi puisque, note judicieusement J.-M. Maldamé, le terme de la nature dialectise et réconcilie aisément « deux termes qui semblaient s'exclure : l'aléatoire et la finalité dans la redécouverte du caractère historique et donc contingent de tous les êtres »²⁷³.

²⁶⁹ *La querelle du déterminisme*, Paris, Gallimard, 1990 ; lire aussi J. GUITTON, G. BOGDANOV, I. BOGDANOV, *Dieu et la science. Vers le matérialisme*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1991 ; J. LADRIÈRE, « La finalité. Exposé introductif », p. 11-37.

²⁷⁰ M. DELSOL *et alii*, « Le hasard et la sélection expliquent-ils l'évolution ? », p. 19.

²⁷¹ M. DELSOL, « Le hasard dans la nature et son "sel" épistémologique », p. 437.

²⁷² J.-M. MALDAMÉ, *En travail d'enfantement : Création et évolution*, p. 92.

²⁷³ Ibid, p. 94.

Certes, l'univers ne se comprend que dans une genèse où, à chaque moment, il y a des bifurcations aléatoires, la nature des événements étant telle qu'on ne pouvait les prévoir et si besoin était de retracer ce chemin, on ne le ferait que de manière *a posteriori*. Tout ce qui fut aurait pu être autrement. Mais peut-on vraiment conclure à l'absence totale de toute trace de finalité, c'est-à-dire à l'absence du sens dans le processus ?

Après avoir passé en revue les positions des scientifiques et philosophes tels que S.-J. Gould, C. Bernard, J. Monod et P.-H. Gouyon, J. Arnould propose une réponse mesurée devant cette question. Autant il conçoit le hasard en tant qu'il enveloppe les notions de contingence et d'aléatoire comme l'une des dominantes structurelles du vivant, autant il écarte la postulation de l'absence d'un projet, aussi discret soit-il. Face à l'idée d'une finalité souvent liée à un finalisme métaphysique, à l'adaptationnisme, à l'idée d'une histoire planifiée et déterminée très présente dans la tradition chrétienne, J. Arnould souscrit à une finalité qui viendrait de l'intérieur et s'ouvrirait à la contingence. Ce que Jacques Monod nomme la *téléconomie*, Jean-Louis Parrot l'appelle la *finalité sans finalisme*²⁷⁴, Rémy Lestienne la qualifie *d'apparence de projet*²⁷⁵ et Albert Jacquard parle d'*élan complexificateur*²⁷⁶. J. Arnould écrit très clairement :

« Que l'on parle de téléconomie, plutôt que de téléologie, ne change rien : une forme de finalisme doit être introduite dès lors que l'on rompt avec le déterminisme théiste ou aveugle. Ce finalisme n'appelle aucune transcendance, il est seulement le produit des activités, des processus suscités et entretenus par les informations génétiques, rien de plus »²⁷⁷.

Mais cette option élimine-telle vraiment la question métaphysique que se pose l'homme ? Thierry Magnin, spécialiste de la mécanique quantique, théologien et professeur à l'Université catholique de Lyon, invite à distinguer « deux types de finalité : l'une au

²⁷⁴ J.-P. PARROT, cité dans J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*, p. 81-82.

²⁷⁵ R. LESTIENNE, *Les fils du temps*, p. 179.

²⁷⁶ Au premier regard, cette expression nous renvoie à l'*élan vital* du philosophe français Henri Bergson. Ce n'est pourtant pas le cas. Chez A. Jacquard, le terme *complexité* qualifie une structure constituée d'une multitude d'éléments appartenant à de nombreuses catégories, ayant chacune de nombreuses caractéristiques et entretenant entre eux diverses interactions non linéaires et de nombreux échanges avec l'environnement. L'*élan complexificateur* n'a rien en commun avec l'*élan vital* bergsonien. Il ne se surajoute pas non plus aux forces élémentaires ; il en est la résultante. De l'effet, presque fortuit, des interactions entre les diverses combinaisons ou assemblages d'atomes, un événement irréversible et irréductible s'est mis en marche : l'autoreproduction. Ainsi, pour les objets dotés de l'ADN, une bifurcation s'est réalisée et le processus vers la complexité est devenu irréversible et à sens unique (cf. A. JACQUARD, *Voici le temps du monde fini*, Paris, Seuil, 1991).

²⁷⁷ J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*, p. 80.

niveau de la science ; l'autre au niveau de la transcendance, hors du champ de la science. Faute de distinction des deux plans, remarque-t-il, beaucoup ont cru devoir nier toute finalité »²⁷⁸. Il explicite ainsi son propos :

« Au niveau scientifique, parler de finalité n'est pas autre chose que de dire par exemple qu'une cellule a comme fonction la production d'une autre cellule. Pour cela, il faut que soit réuni un ensemble de conditions, complexes le plus souvent. C'est aux biologistes de préciser ces conditions. Ainsi, ces derniers reconnaissent implicitement une finalité inscrite dans l'organisation du vivant et indispensable pour que le vivant vive »²⁷⁹.

C'est ce que Dominique Lambert, chercheur et professeur aux Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix de Namur, appelle la finalité minimalisté, qui se dit en termes de *cohérence*²⁸⁰. Cette occurrence est rendue au travers des concepts analogiques tels que *le programme*, *l'information*. Cette dernière notamment, lorsqu'elle est appliquée aux êtres vivants, « se réfère habituellement à l'encodage et à la transmission de messages dans les lettres du code génétique »²⁸¹. A juste titre, G. Martelet la considère comme la clé, le lieu d'explication de l'organisation de l'être vivant.

A bon droit, G. Martelet écrit que « comme un système vivant s'auto-énergétise, il s'informe aussi lui-même et, par cette auto-information, il s'autoprogramme. Il n'est donc programmé qu'en étant au départ, pour lui-même, son propre programmeur »²⁸². Si, contrairement à J. Arnould et J.-M. Maldamé, le théologien jésuite garde ses distances vis-à-vis de la notion de hasard, cependant, comme eux, il écarte du vivant l'idée d'un projet généralisé défini d'avance. Si le vivant en avait un, celui-ci lui serait tout simplement immanent, dû à l'information qui, en fait, « commande le *pouvoir* et le *savoir-faire* biologiques, sans lesquels un organisme ne peut pas exister. En tout vivant, cette information est immanente et innée »²⁸³. L'information articule des aspects apparemment contradictoires : la permanence (la *téléomorphie*), le changement et la capacité de se transmettre de génération en génération avec la plus grande fidélité possible en même temps

²⁷⁸ T. MAGNIN, *Devenir soi à la lumière de la science et de la Bible*, Paris, Presses de la Renaissance, 2004, p. 131. C'est aussi le point de vue de J.-M. Maldamé dans son article « Adam était-il un *homo sapiens* ? », in www.Domuni.org Université Dominicaine, 2008, p. 21.

²⁷⁹ Ibid, 2004, p. 132.

²⁸⁰ Cf. D. LAMBERT, *Science et théologie*, p. 109.

²⁸¹ Cf. J. HAUGHT, « Théologie, information et cosmologie : spécificité humaine après Darwin », p. 56.

²⁸² G. MARTELET, *Evolution et création*, p. 64-65.

²⁸³ ID, « *Information du monde et résurrection du Christ* », in C. THEOBALD (dir.), *Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris, Cerf, 1993, p. 1053.

qu'avec le risque, toujours présent, de subir des mutations²⁸⁴. Ces mutations et cette fidélité inattendues font apparaître l'inouï où il est moins question du progrès que d'une irréversible et irréductible nouveauté en termes de l'actuation d'une possibilité déjà présente mais inespérée. Le concept de *complexité*²⁸⁵ qualifie ce nouveau seuil.

Mais, comme l'écrit encore Thierry Magnin, « en prenant conscience que les lois de l'univers que le scientifique découvre et formalise ont précédé l'avènement de l'homme, on ne peut s'empêcher de poser la question du lien, de l'interaction entre l'esprit (...). L'homme est largement précédé par une fabuleuse histoire de 15 milliards d'années qui s'est faite sans lui »²⁸⁶ : « L'esprit humain ne peut manquer de s'interroger : d'où vient cette intelligibilité de l'univers au cœur duquel l'homme, fruit le plus avancé de la vie, interroge l'origine même de la vie ? Pourquoi l'homme intelligent, doué d'une conscience réflexive qui lui permet de prendre une distance intellectuelle par rapport à l'univers au sein duquel il est immergé, se découvre-t-il précédé par une intelligibilité de l'univers ? Au-delà de ce débat, il est une question fondamentale qui s'est posée depuis des millénaires : y a-t-il une intelligence non humaine qui aurait précédé l'homme dans l'histoire du cosmos, qui aurait laissé une trace visible dans l'univers ? »²⁸⁷.

C'est là-dessus qu'il convient de parler du deuxième niveau de finalité : le niveau philosophique ou méta-empirique, compris sur le modèle de *but*, *d'intention* ; il se dit, comme le précise D. Lambert, « en un sens qui n'est pas celui de l'intention envisagée anthropomorphiquement »²⁸⁸, mais au sens d'une orientation vers l'achèvement de quelque valeur. Car, écrit John Haught dans un article où il propose quelques qui mettent en évidence la notion de finalité, le « but signifie "la réalisation d'une valeur" »²⁸⁹, de quelque chose de supérieur ou d'important. Pour nous faire comprendre cette deuxième acception de finalité,

²⁸⁴ J. ARNOULD, *Dieu, le singe et le « big bang »*, p. 40-41.

²⁸⁵ Comme nous le disions dans la note 276 (cf. *Supra*, p. 101), la complexité dit qu'à chaque étape les structures déjà mises en place orientent les arrangements nouveaux et qu'une histoire s'écrit, irréversible, non fixée d'avance. Mais cette histoire est spéciale : elle est non réitérable à l'identique à l'échelle du temps.

²⁸⁶ T. MAGNIN, *Devenir soi à la lumière de la science et de la Bible*, p. 133.

²⁸⁷ C. MONTENAT, L. PLATEAU et P. ROUX, cités dans T. MAGNIN, *Devenir soi à la lumière de la science et de la Bible*, p. 133.

²⁸⁸ D. LAMBERT, *Science et théologie*, p. 109.

²⁸⁹ John Haught propose quatre considérations qui, selon lui, défient le réductionnisme de l'horizontalisme et de l'atomisme régnant. Ce sont : 1) *l'idée d'un univers hiérarchique* portée par l'information qui souligne la discontinuité logique et ontologique dans la nature ; 2) l'univers est porteur de vie (l'esprit a, d'une manière ou d'une autre, été tissé dans la structuration de l'univers depuis son commencement) ; 3) il y a une orientation vers l'achèvement de quelque valeur : la conscience ; 4) le principe cosmologique esthétique ou l'aspiration cosmique vers l'intensification de la beauté (cf. J. HAUGHT, « La science et la quête de la finalité cosmique », in *Revue théologie de Louvain*, n° 40 (2009)).

J.-M. Maldamé fait appel à une imagée tirée du monde artistique, de l'architecture. Que fait l'architecte ? Nous savons que la réalisation d'un projet artistique n'est jamais arbitraire. D'expérience, l'architecte réalise le bâtiment en commençant par un projet, un plan qui est une vision d'ensemble, tournée vers une mise en œuvre. Au cours de la réalisation, il tient compte des données disponibles. Celles-ci offrent à la fois des possibilités et des contraintes. Les limites dans lesquelles il travaille donnent certaines possibilités. Il est lié à la nature des matériaux qu'il utilise : les possibilités de la pierre, du béton ou de la brique qui imposent des limites et provoquent à faire apparaître la beauté de telle ou de telle autre manière²⁹⁰. Ainsi, « par analogie avec cette manière de faire, la théologie parle de la création en ce sens : la temporalité se déploie vers un but ... ce but est la raison d'être de ce qui advient »²⁹¹. Si, philosophiquement et théologiquement, une telle approche est fondée, faut-il pour autant postuler que, dès le début, l'univers aurait inscrit la possibilité de l'apparition de la vie dont on doit dire qu'elle était prévue et voulue ? Ce qui suggérerait une poussée directrice, déduisant que, dans son histoire, la matière a été aiguillée dans une certaine direction ?

Pour creuser davantage l'idée de la finalité dans la nature, certains auteurs font appel au *principe cosmologique anthropique*. Il importe de voir comment G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould prennent position face à ce principe.

3.2.2. *A propos du principe cosmologique anthropique*

Le principe anthropique met en évidence un fait significatif dans le cosmos : l'existence d'observateurs attentifs, conscients, intelligents, rationnels, capables de comprendre l'univers. Idée qui ne va pas sans rappeler ce qu'écrivait Blaise Pascal en son temps quand il disait que « par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point, par la pensée, je le comprends » (*Pensées*, B 348, L 13). Or, pour les scientifiques, l'univers se révèle être structuré, soumis à des mensurations d'espace et de durée ; il laisse transparaître un caractère homogène et isotrope depuis la singularité initiale²⁹². Ils en

²⁹⁰ Cf. J.-M. MALDAMÉ, *En travail d'enfancement : Création et évolution*, p. 147.

²⁹¹ ID, « Adam était-il un *homo sapiens* ? », p. 21.

²⁹² Pour plus de détails, nous vous renvoyons à J. DEMARET, « L'univers, la physique et l'homme », in *Création et salut*, p. 61-66. On découvre, dans le fait qu'il est actuellement, la possibilité qui fut la sienne de n'avoir pas été tel que nous le connaissons si l'antimatière, par exemple, l'avait au départ emporté d'un indice sur la matière.

déduisent que toute variation de l'une des constantes universelles aurait conduit à l'impossibilité de la vie. Alors, faut-il conclure qu'un tel « réglage minutieux » tendait nécessairement à l'avènement de l'esprit ? L'homme serait-il le but de l'évolution ?

Les ébauches de réponses sont diverses et variées. Selon le physicien anglais John D. Barrow et le mathématicien américain Franck J. Tipler, « l'univers doit être adapté à l'apparition d'observateurs : les lois et les constantes de la nature doivent donc être telles que la vie puisse exister à un certain moment »²⁹³. Dans l'ouvrage collectif avec les deux frères Bogdanov, le philosophe français Jean Guitton affirme clairement que « si l'univers existe tel que nous le connaissons, c'est bien pour permettre à la vie et à la conscience de se développer. Notre existence était, en quelque sorte, minutieusement programmée *dès le début*, au Temps de Planck (...) : l'univers savait que l'homme viendrait à son heure »²⁹⁴. L'apparition de l'homme est une suite logique et nécessaire de l'évolution ; elle était déjà prévue, annoncée dès le but. Ainsi l'homme serait-il le but de l'évolution.

Cette lecture – qui aurait quelque parenté avec les idées de J.-B. Lamarck via P. Teilhard de Chardin²⁹⁵ – est qualifiée de principe cosmologique anthropique fort. M. Lachièse-Rey y voit la « réintroduction de l'anthropocentrisme dans la science »²⁹⁶. Mais à y réfléchir de près, cette interprétation ne paraît-elle pas plutôt fascinante ? Deux raisons semblent jouer à sa faveur. La première, c'est le fait que la notion de finalité ou de l'ordre nous sollicite et reste si solidement enfouie « dans les esprits que nous aurions de la peine à vivre sans elle »²⁹⁷. Naturellement, l'homme « veut que sa liberté réponde à un "pour quoi" ? »²⁹⁸. La deuxième raison se loge dans sa proximité avec la vision téléologique impliquée dans la théologie classique, qui voit là la présence d'un projet dans l'univers. On comprend l'intérêt qu'elle suscite chez les tenants du *l'Intelligent Design*, le *dessein intelligent (ID)*²⁹⁹. D'un point de vue théologique, la version forte du principe cosmologique

²⁹³ J. D. BARROW et F. J. TIPLER, cités par J. DEMARET, « L'univers, la physique et l'homme », p. 78.

²⁹⁴ J. GUITTON, G. BOGDANOV et I. BOGDANOV, *Dieu et la science*, p. 87-88.

²⁹⁵ Teilhard parlait d'ontogénèse comme pour dire que l'évolution était orientée vers une réalisation optimale : la vie humaine et avec elle la conscience humaine ou la pensée. Il voyait en l'homme la flèche de l'évolution.

²⁹⁶ M. LACHIÈSE-REY, « Les origines », in *RSR*, n° 81, 4 (1993), p. 554.

²⁹⁷ R. LESTIENNE, *Les fils du temps*, p. 185.

²⁹⁸ A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VII : *Le sens*, Paris, Cerf, 2003, p. 82.

²⁹⁹ Que signifie cette expression ? En effet, née « d'abord dans l'esprit de Phillip Johnson, un docteur en droit de formation », la théorie de l'*Intelligent Design* « enseigne que la complexité biologique n'est pas exclusivement le résultat de mécanismes matériels, mais qu'elle a besoin d'une intelligence, laquelle n'est pas réductible à ces mécanismes ». L'explication par les processus physico-chimiques est insuffisante. Il faut un autre ordre d'interprétation qui fasse appel à une intelligence capable d'englober l'ensemble du cosmos. L'énoncé des partisans de l'*ID* est simple : « Pour expliquer le vie, il est nécessaire de supposer l'action d'une intelligence qui n'a pas évolué (*unevolved intelligence*) ». Le terme anglo-américain *design* signifie l'esquisse,

anthropique permet de prendre en compte des questions de l'eschatologie, c'est-à-dire de la finalité, ou plutôt des fins dernières.

Face à cette version, d'autres scientifiques en appellent à la version faible. L'astrophysicien franco-qubécois Hubert Reeves postule le *principe de complexité*, arguant que l'univers « possède depuis les temps les plus reculés accessibles à notre exploration, les propriétés requises pour amener la matière à gravir les échelons de la complexité »³⁰⁰. G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould s'inscrivent dans cette perspective. G. Martelet, par exemple, affirme vertement que « l'apparition de la vie sur la Terre semble bien résulter des potentialités immanentes de la planète »³⁰¹. L'auteur de l'*Evolution et création* y insiste :

« Nous-mêmes, nous sommes là parce que les formes qui nous ont précédées ont acquis en pleine biosphère comme un droit d'arrivée et, bien plus, de séjour qui nous permet maintenant d'exister »³⁰².

Au regard de ces propos, est-il encore correct de ranger G. Martelet parmi les disciples de P. Teilhard de Chardin qui considèrent l'avènement de l'esprit et donc de l'homme comme le but de la création ? Beaucoup d'indicateurs plutôt plaident dans le sens contraire. En effet, dans son *Teilhard de Chardin, prophète d'un Christ toujours plus grand*, G. Martelet se démarque de la conception *teilhardienne* de la conscience de soi comme « la maille du Cosmos », où, savoir l'homme, équivaut à savoir dans sa maille, le chiffre même de l'univers, son fond secret. Il est persuadé que le fait de « tenir pour évolutivement inséparable de la nature dans sa totalité n'équivaut pas à voir nécessairement en lui, la « maille » originale du Monde. Cela impliquerait que le galaxique, par exemple, n'aurait d'identité que par analogie, lointaine et pourtant discernable, avec la conscience de soi »³⁰³. Dans *Evolution et création*, G. Martelet voit dans l'homme deux traits fondamentaux : il est

le dessin, le projet. Il dit le plan : la représentation ou le projet élaboré destiné à un but. Il dit aussi le programme, au sens de ce que l'on se propose de faire et comme le canevas que l'on suit pour y arriver. Les principaux représentants sont : Phillip Johnson, Michael Behe, William Dembski. Leur démarche se veut une forme d'apologétique. Leur Dieu n'est pas forcément le Dieu des judéo-chrétiens, mais une Intelligence universelle ; c'est le « Dieu bouche-trou. La création est comprise, dans la tradition de la philosophie mécanique, comme la mise en marche des éléments de l'Univers par Dieu qui ensuite leur aurait donné une certaine quantité de mouvement (cf. J.-M. MALDAMÉ, « Hasard ou dessein de Dieu ? Eléments pour comprendre ce qu'est l'Intelligent Design » ; ID, *Création par évolution*, p. 144-158 ; F. EUVÉ, *Darwin et le christianisme*, p. 105-110)

³⁰⁰ Cité dans C. THEOBALD et alii, *L'univers n'est pas sourd. Pour un nouveau rapport sciences et foi*, Paris, Bayard, 2006, p. 55.

³⁰¹ G. MARTELET, *Evolution et création*, p. 300.

³⁰² Ibid, p. 300.

³⁰³ ID, *Teilhard de Chardin, Prophète d'un Christ*, p. 164.

« l’incarnation de la contingence » et, à l’heure actuelle, il se révèle comme le point culminant et cosmiquement connu de l’organicité. Sans doute la dimension contingente ne supprime-t-elle en rien le fait que l’homme soit une réussite organiquement fantastique de cette contingence.

La mise en avant de la thématique de l’aléatoire et de la contingence conduit également J.-M. Maldamé et J. Arnould à souscrire à l’interprétation faible du principe cosmique anthropique. Pour ne citer que lui, J.-M. Maldamé est persuadé que cette posture renforce le terme *cosmos* et réconforte la thèse que « l’homme est profondément lié à tout ce qui l’a précédé, solidaire de tout l’univers au sein du devenir cosmique »³⁰⁴ sans qu’il soit l’aboutissement d’un enchaînement nécessaire et logique.

L’axe de réflexions de G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould se rejoint sur un point essentiel : si l’univers reste traversé par un appel au déploiement des causalités immanentes en direction de la venue de l’homme et si ce dernier apparaît comme celui qui rend intelligible le cosmos auquel il appartient et dont il est solidaire, il faut préciser que sa venue était possible, en puissance, mais non nécessaire. Le cosmos se donne à lire comme un procès largement ouvert, avec une infinité de structures de capacité. C’est ce qui ressort des acquis scientifiques contemporains. Les auteurs du *Guide critique de l’évolution* l’expriment de belle manière :

« Le principe même de la sélection naturelle (des variations apparaissent au hasard et elles sont sélectionnées au gré des variations, elles aussi contingentes, du milieu) implique qu’il n’y a ni tendance, ni destinée dans l’évolution, et donc que l’évolution ne tend pas vers l’homme. Quoi qu’il en coûte à notre *ego*... »³⁰⁵.

Ce propos ne saurait faire cause commune avec l’idée de l’homme comme le but de l’évolution ou encore de la création. Le cosmos se présente beaucoup plus comme un énorme défi lancé à ceux qui pensent que l’unique but du Créateur était la production de l’espèce humaine. Ces derniers sont sommés de répondre à une question d’extrême acuité : pourquoi donc le Créateur, afin de produire le monde aujourd’hui, devait-il créer et détruire des créatures, et ce des millions de fois ? Et J. Arnould de préciser la question, comme pour stigmatiser K. Rahner qui utilise le mot *échafaudage* dans son article sur « Le monogénisme et la théologie » :

³⁰⁴ J.-M. MALDAMÉ, *Le Christ pour l’univers*, p. 103.

³⁰⁵ G. LECOINTRE (dir.), *Guide critique de l’évolution*, p. 30.

« Est-il encore possible de considérer les espèces qui nous ont précédés comme un échafaudage ou encore comme un décor temporaire servant seulement à mettre en valeur le jeu de l'unique acteur : l'humanité ? »³⁰⁶.

La notion de la création est capitale dans la théologie chrétienne. Fruit d'un amour gratuit, la création est un acte souverain de Dieu. Mais on imagine mal que l'intention de Dieu aurait été de choisir les espèces qui doivent disparaître et celles qui doivent exister et, pire encore, de les détruire dans l'unique but de préparer l'avènement de l'humanité.

Comme pour conclure cette section, remarquons que quelles que soient les positions, version forte ou version faible du principe cosmologique anthropique, il y a en creux un débat métaphysique important sur le sens de la vie et la place de l'homme dans l'univers. Mais dans tous les cas, le cosmos, ainsi que le soutient J. Arnould, s'inscrit dans l'espace des possibles et des contraintes. L'humain est solidaire de tout le mouvement de la cosmogenèse. Le dire, n'est-ce pas lui conférer le statut d'*être cosmique* ?

3.3. Le statut de l'homme dans l'univers

Pour G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould qui se situent dans une perspective évolutionniste, quelques évidences semblent mieux définir l'être humain. Le monde a une histoire, histoire dans laquelle se situe l'évolution de la matière inerte puis du vivant, jusqu'à l'homme notamment. Dans son processus évolutif, l'homme est un être cosmique, il s'inscrit parmi les animaux, il a émergé à partir des processus qui l'ont précédé. Mais cette émergence est qualitativement singulière.

3.3.1. *L'homme, un être cosmique*

Le point consacré au principe cosmologique anthropique nous a permis de cerner la légende de l'homme comme « une partie de la légende de la vie, qui elle-même s'insère dans la légende de l'Univers »³⁰⁷. Dans ce sens, le genre *homo* doit s'étudier, se raconter comme

³⁰⁶ J. ARNOULD, *Darwin, Teilhard de Chardin et Cie*, p. 166.

³⁰⁷ A. JACQUARD, *La légende de la vie*, p. 8.

d'autres *phylums*. Ainsi l'anthropogenèse s'inscrit-elle dans le cadre plus large de la biosphère et, au-delà, dans la cosmogénèse.

Se ralliant à cette thèse, G. Martelet affirme constamment et sous diverses formes que « l'apparition de la vie sur Terre semble bien résulter des potentialités immanentes à la planète »³⁰⁸. Au fil des pages de son *Evolution et création*, le théologien jésuite revient sur l'assise planétaire de l'homme. « Nos corps, s'interroge-t-il, ne sont-ils pas, en effet, un bâti saisissant de milliards et de milliards d'éléments dont la petitesse atomique (...) nous vient de cet infini qui relève des cieux ? Nous sommes, à notre manière, constellés d'éléments minéraux qui nous viennent de l'immense, dans notre "infinité" »³⁰⁹. Des scientifiques comme M. Delsol, médecin et auteur de *Darwin, le hasard et Dieu*, s'inscrivent dans cette ligne de pensée. Ce dernier précise que notre « vie biologique est un processus strictement physico-chimique, elle s'est construite au début des temps sous l'effet des lois mêmes de la matière »³¹⁰, une physico-chimie très complexe.

J.-M. Maldamé souscrit, au mot près, à cette approche. Il qualifie l'homme d'*être cosmique*. Cette expression dit que, du point de vue biologique, le corps humain porte dans sa profondeur présente toute l'histoire cosmique. Fort des acquis scientifiques actuels, l'auteur avance deux arguments qui se tiennent l'un et l'autre. Le premier inclut l'être humain dans le *continuum* du cosmos. Au centre, se déploie la thèse que l'homme apparaît au terme de l'histoire cosmique et plus particulièrement de l'histoire de la vie sur terre. Cette idée, développée aussi bien dans *Le Christ et le cosmos* que dans *Le Christ pour l'univers*³¹¹, J.-M. Maldamé l'explique davantage dans son article « Adam était-il un *homo sapiens* ? ». Il y écrit très justement :

« Ce qui s'est passé voici quatre milliards d'années lorsque les molécules de la vie se sont constituées, ce qui s'est passé voici trois milliards d'années dans les cellules eucaryotes, ce qui s'est passé quand la vie a explosé dans la multitude des formes vivantes lors de l'explosion à la naissance du cambrien, il y a quelque 500 millions d'années n'est pas chose du passé enseveli dans le néant, mais bien présent dans l'intime de l'être humain »³¹².

³⁰⁸ G. MARTELET, *Evolution et création*, p. 300.

³⁰⁹ Ibid, p. 174.

³¹⁰ M. DELSOL, *Darwin, le hasard et Dieu*, p. 22.

³¹¹ Cf. J.-M. MALDAMÉ, *Le Christ et le cosmos*, p. 103-104 ; ID, *Le Christ pour l'univers*, p. 107.

³¹² ID, « Adam était-il un *homo sapiens* ? », p. 15.

Entre l'humain et le cosmos, il y a continuité. L'humain est la mémoire de toute l'histoire de la vie, de la cosmogénèse. On devine la conclusion à laquelle l'auteur nous conduit : l'humain « ne serait pas si une seule étape de la cosmogénèse avait manqué ou aurait été autre »³¹³. Il y a donc une profonde solidarité entre lui et le cosmos.

Venons-en au deuxième argument. Celui-ci met en évidence la co-naturalité de l'humain avec la terre. L'humain, autrement appelé le *glébeux* ou la *chair de la terre*, est le résumé, le lieu récapitulateur de tous les éléments constitutifs du cosmos. Il condense en lui « tous les éléments de l'univers entier, éléments matériels et formes ; il est le "microcosme" du grand *cosmos* (le "macrocosme"), parce qu'il résume et récapitule l'univers »³¹⁴. Aussi devient-il impossible, voire incongru, de le cerner indépendamment de la cosmogénèse. Cette ligne de pensée, il convient de le reconnaître, a la particularité d'honorer la nouvelle vision scientifique et, corrélativement, d'être fidèle à une tradition théologique héritée des Ecrivains ecclésiastiques, comme Origène (185-253), et des Pères grecs tels que saint Maxime le Confesseur (580-662) et saint Jean Damascène (676-749). Au tout premier rang, nous citons cet extrait des *Homélies sur le Lévitique* d'Origène :

« Comprends que tu as en toi, à une autre échelle, un autre monde en petit ; en toi, il y a un soleil, il y a une lune et il y a aussi des étoiles »³¹⁵.

Propos qui ne va pas ici sans rappeler les *Poussières d'étoiles* de H. Reeves. Citons encore saint Maxime le Confesseur (580-662) :

« Tout ce qui a été créé par Dieu dans les natures diverses concourt ensemble dans l'homme, comme dans un creuset, pour ne former en lui qu'une perfection unique, telle une harmonie de nos sons différents »³¹⁶.

Une idée en résulte : l'être humain porte en lui tous les degrés d'existence qui l'ont précédé ; il en est la synthèse, il vient au terme de la création tout entière. N'est-il pas intéressant de constater que la création de l'homme selon le livre de la Genèse (Gn 1, 26) est située au sixième jour ?

³¹³ J.-M. MALDAMÉ, « La place de l'homme dans l'univers », in *Christus*, n° 185 (janvier 2000), p. 57.

³¹⁴ Id, *Création et providence*, p. 135-136.

³¹⁵ ORIGÈNE, *Homélies sur le Lévitique*, V, 2, t. 1, (Sources chrétiennes 286), Paris, Cerf, 1981, p. 213.

³¹⁶ MAXIME LE CONFESSEUR, cité dans V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Cerf, 1990, p. 103.

A travers la qualification de l'humain comme *être cosmique*, J.-M. Maldamé veut non seulement dire qu'il est un vivant parmi les autres, mais souligner davantage son insertion dans la cosmogénèse. Le faisant, il honore une démarche qui occupe une place centrale dans la culture actuelle. Evidemment, si elle est bien comprise, cette façon de penser est au fondement du dialogue entre le scientifique, le philosophe et le théologien. Nous dégageons, entre autres, trois points d'insistance :

(1) Elle montre qu'il n'y a pas de rupture, mais une ouverture à de nouveaux seuils ou des continuités de phénomènes allant « des amibes à nous-mêmes, en passant par les oursins, les ammonites et les chordés »³¹⁷.

(2) L'univers y est affirmé comme le lieu natal de l'homme. L'homme est chez lui sur la terre, le cosmos est sa maison (son *oikos*, son *oikoumène*)³¹⁸. Réciproquement, cette posture nous invite à tourner la page à ce que J. Arnould appelle l'*anthropocentrisme temporel*, cette prétention à extraire l'humanité de la nature pour la placer au-dessus alors qu'elle ne serait qu'une espèce parmi tant d'autres, une espèce que rien n'autoriserait à privilégier³¹⁹.

(3) L'homme y trouve sa place de porte-parole, de berger et de maître de la nature. Ainsi, chaque fois qu'il « se tourne vers Dieu pour le louer, il peut être considéré comme le porte-parole de l'univers »³²⁰ qui, sans lui, serait sourd et apophatique. A ce point, on voit que loin de se faire éjecter de son piédestal, l'homme recouvre sa dignité, celle d'intendant du cosmos entier. Propos que nous retrouvons exprimés sous une autre forme par le paléontologue français J. Piveteau (1889-1991) :

« L'homme s'était cru un moment le centre du monde ; puis il lui sembla qu'il n'avait aucune commune mesure avec la nature et qu'il se trouvait perdu dans un angle de l'univers. La paléontologie lui restitue une nouvelle forme de prééminence à laquelle il ne croyait plus »³²¹.

Ainsi, ayant triomphé de l'usure du temps et donc transcendant le monde et se transcendant lui-même, l'humain peut se tourner vers celui qui est le Créateur de toutes choses, tout en étant une des créatures « sur terre que Dieu a voulu pour elle-même » (G.S,

³¹⁷ G. MARTELET, *L'Au-delà retrouvé*, Paris, Desclée, 1998, p. 21.

³¹⁸ A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. IV : *Le cosmos*, Paris, Cerf, 1994, p. 65.

³¹⁹ J. ARNOULD, *Choisir l'humain, courtiser la terre. A l'école de René Dubos*, Paris, Salvator, 2010, p. 22 ; Id, *Dieu, le singe et le « big bang »*, p. 36.

³²⁰ J.-M. MALDAMÉ, « La place de l'homme dans l'univers », p. 58.

³²¹ Cité dans F. FACCHINI, *Les défis de l'évolution*, p. 91.

n° 24 §3). C'est à dessein, ici, que nous modifions légèrement l'énoncé conciliaire. Cela, pour la simple raison que, en disant « l'homme est la seule créature sur terre que Dieu a voulu pour elle-même », nous nous trouvons devant un excès d'*anthropocentrisme théologique*. C'est comme si le discours sur Dieu et la création s'élaborait, en premier, à partir de seules références humaines. Or, toute créature, parce qu'œuvre de Dieu, est voulue pour elle-même. Sur ce point, nous rejoignons J. Arnould qui écrit d'une manière forte :

« Quelle que soit sa fierté d'appartenir à une espèce capable de s'interroger sur elle-même et de louer le Créateur pour son existence, l'homme n'en reste pas moins un être de chair, aux racines animales évidentes »³²².

C'est entendu : quelle que soit la multiplicité de ses opérations vitales et de l'origine de cette diversité phénoménale, « l'être humain n'est pas un îlot séparé du reste du monde animal ». Il est unique parce qu'il est une autre espèce unique. En clair, il ne saurait se comprendre en dehors de l'évolution tout entière. Comment, dès lors, rendre raison à son avènement ?

3.3.2. L'avènement de l'homme comme émergence

Nos auteurs font usage d'un concept riche en significations, celui de *l'émergence*. Son intelligence se situe dans le champ opératoire de la réalité instauré par la théorie de l'évolution ; idée qui fait l'objet central de l'ouvrage du paléoanthropologue américain Ian Tattersall, *L'émergence de l'homme. Essai sur l'évolution et l'unicité humaine*, dont le premier et le troisième chapitre s'ouvrent, à quelques exceptions près, par le mot : « les êtres humains, dans leur unicité, sont issus d'un long processus évolutif »³²³. En règle générale, ce concept caractérise « ce qui advient lorsqu'un corps chimique acquiert des propriétés qui ne sont pas la juxtaposition de celles de ses constituants »³²⁴.

Ce concept est plus présent chez G. Martelet et J.-M. Maldamé que chez J. Arnould. Bien entendu, dans ses écrits, J. Arnould le mentionne ici et là pour désigner l'avènement de l'homme à travers le processus évolutif, mais sans lui consacrer une réflexion plus structurée

³²² J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*, p. 176.

³²³ I. TATTERSALL, *L'émergence de l'homme*, p. 15 et p. 96.

³²⁴ J.-M. MALDAMÉ, « En quête du propre de l'Homme », p. 274.

et développée comme le font G. Martelet et J.-M. Maldamé. D'où notre option à traiter de cette problématique dans l'optique de ces deux derniers auteurs. En quoi consiste-t-elle et quels sont ses enjeux ? Comment décider de sa pertinence sans verser dans le réductionnisme matérialiste ?

i. La conceptualité de l'émergence selon G. Martelet

D'entrée, G. Martelet insiste sur ce qu'il convient de considérer comme acquis : la vie sur terre doit se définir « en termes de structure »³²⁵. Non pas une structure fermée dans sa pure immanence, mais une structure ouverte, dynamique et entendue comme « une synthèse des différences ». La vie, surenchérit-il, repose sur six propriétés fondamentales : l'autocréativité, l'information, la reproduction, la nutrition, l'adaptation et l'évolution³²⁶.

C'est ici que le concept d'émergence trouve son ancrage. Comme l'écrivent fort bien Ilya Prigogine et Isabelle Stengers dans leur *Nouvelle alliance*, la conceptualité d'émergence dit qu'« à chaque niveau une nouvelle totalité émerge, qui suppose les parties mais les intègre dans un comportement d'ensemble régi par une logique qui leur est étrangère et qu'elles ne peuvent expliquer »³²⁷.

Alors, quand on parle de l'avènement de l'homme en termes d'émergence, que veut-on dire par là ? Sur quoi veut-on mettre l'accent ? Aux yeux de G. Martelet, parler du vivant, de l'homme en particulier, en termes d'émergence c'est, d'une part, penser ce dernier comme un fragment du cosmos et, d'autre part, reconnaître le caractère imprévisible de son apparition. Sous cet angle, l'émergence traduit mieux le fait que l'originalité de l'humain ne porte atteinte ni à l'action de l'environnement ni à l'existence des liens d'une continuité indéniable avec le monde des vivants et, plus largement, avec la nature. Sans doute la mise en évidence de l'idée de continuité s'accorde-t-elle avec les lois qui président à l'évolution générale des vivants, sans compromettre la césure que l'homme représente³²⁸. On comprend que G. Martelet parle d'*essor générique de l'homme*³²⁹ comme pour désigner tout ce qui entre en jeu dans le processus dynamique et évolutif de l'homme – processus qui n'a

³²⁵ G. MARTELET, *Evolution et création*, p. 61.

³²⁶ Ibid, p. 62.

³²⁷ I. PRIGOGINE, I. STENGERS, *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Paris, Gallimard, 1979, p. 173.

³²⁸ G. MARTELET, « L'émergence de l'homme », p. 117.

³²⁹ Cf. Id, *Evolution et création*, p. 191-192.

absolument rien à voir avec un schématisme qui ferait fi de l'existence dans l'histoire de l'imprévisibilité de l'avenir et du temps.

La requête est entendue. Il n'est pas question d'isoler l'homme du règne animal. L'intelligence de ce propos soulève de l'une ou de l'autre façon l'épineuse question de frontières entre l'humanité et l'animalité. Objectivement parlant, est-ce possible de gommer le caractère *différenciatore* de l'être humain avec ses proches parents au profit des similitudes au plan des fonctions organiques, des aspects morphologiques et des particularités cinétiques ? Faut-il que l'approche scientifique, puisqu'elle priorise la continuité biologique, repousse *de facto* et *a priori* les démarches théologique et philosophique réfractaires à tout réductionnisme ?

G. Martelet ne veut pas tomber dans ce filet. Tout d'abord, il s'efforce de penser le passage de l'animal à l'homme en termes de rupture de seuil en reconnaissant l'existence des continuités biologiques, anatomiques et même psychiques entre les deux³³⁰. Ensuite, il distingue deux phases serties l'une dans l'autre dans le processus évolutif de l'homme ; deux phases qu'il considère concomitamment comme distinctes et inséparables, à savoir l'*hominisation* et l'*humanisation*. Alors que la première désigne l'évolution anatomo-morphologique, psychique, qui conduit jusqu'à l'homme, la seconde s'intéresse à des traces fossiles, anatomiques et culturelles permettant de dire si l'homme est vraiment là³³¹. Bien sûr que le terme d'hominisation, comme celui du principe cosmologique anthropique, doit se monnayer avec beaucoup de prudence tant, comme l'écrit le paléoanthropologue et conservateur à l'American Museum of Natural History Ian Tattersall, nombre de paléoanthropologues « trouvent une certaine commodité intellectuelle à regarder notre histoire évolutive comme une longue montée laborieuse, mais régulière (...). Cette conception présente de nombreux risques. Car, outre qu'elle nous encourage dans notre tendance naturelle à nous considérer comme des êtres spéciaux, elle conduit à simplifier de façon excessive la complexité de l'histoire de la lignée humaine (...). En réalité, nous y sommes parvenus après bien des péripéties »³³².

Telle qu'elle est développée par G. Martelet, la conceptualité d'émergence apparaît comme une tentative de réponse à la double difficulté que nous avons soulevée au sujet du postulat anthropologique et théologique du Magistère catholique qui, affirmant la possibilité de l'évolution du corps humain de la matière vivante préexistante, considère cependant

³³⁰ G. MARTELET, *Evolution et création*, p. 123.

³³¹ Ibid, p. 124.

³³² I. TATTERSALL, *L'émergence de l'homme*, p. 97.

l'âme spirituelle comme créée immédiatement par Dieu. L'explication de l'avènement de l'homme en termes de rupture de seuil où domine l'idée des continuités biologiques, anatomiques et même psychiques entre l'humain et ce qui l'a précédé souligne l'union originale, immanente et dialectique entre le corps et l'âme/esprit³³³. On voit que pour G. Martelet le corps et l'esprit ne doivent jamais se mettre dans un rapport de juxtaposition mais plutôt dans une unité qui, « loin de détruire leur différence, réalise leur harmonie dans une dialectique qui est l'œuvre même de la vie »³³⁴. Leur complicité ontologique au cours du devenir événementiel de l'être humain s'impose. En fait, pour le dire très brièvement, le corps « est si relié à l'esprit qu'il est l'esprit lui-même sous forme somatique »³³⁵.

A ceux qui s'attarderaient à poser la question sur l'origine de l'esprit, G. Martelet précise le vrai lieu de la question. Décidément, la bonne question n'est pas d'où vient l'esprit au sens géographique du terme, « mais où et comment il se fait connaître »³³⁶ ? L'auteur des *Pensées* n'avait pas tort de s'exprimer en son temps, à la fin du célèbre long fragment *Disproportion de l'homme* (*Pensées*, 72 ; 199 ; *in fine*), en ces termes :

« Qui ne croirait, à nous voir composer toutes choses d'esprit et de corps, que ce mélange-là nous serait très compréhensible ? C'est néanmoins la chose qu'on comprend le moins. L'homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature ; car il ne peut concevoir ce que c'est que corps, et encore moins ce que c'est qu'esprit, et moins qu'aucune chose comme un corps peut être uni avec un esprit. C'est là le comble de ses difficultés, et cependant c'est son propre être ».

³³³ Gustave Martelet préfère la notion d'*esprit* à celle de l'*âme*. Qu'est-ce qui justifie cette préférence ? Pour une raison d'ordre théologique, d'abord. Le terme *âme* réveille consciemment ou inconsciemment les simplifications sur l'au-delà. Ensuite, pour une raison philosophique où le terme *âme* évoque des substances ou des choses pensantes voire éthérées. Contre un langage grevé d'équivoques et abstrait, l'auteur nous convie à « entrer dans un nouveau registre d'expression, indemne si possible d'un pareil défaut. Au lieu de parler de l'*âme* sous le rapport de la *substance* qui implique un *soupçon* sur le corps, pourquoi ne pas parler d'*esprit* qui fait du corps son *expression* en le liant à sa *puissance* », s'interroge-t-il ? (G. MARTELET, *L'Au-delà retrouvé*, p. 26). Cette option est également renforcée par des considérations linguistiques. Le premier registre de langage est d'origine grecque alors que le second est sémitique. J.-M. Maldamé va presque dans le même sens. Lui aussi préfère la notion d'*esprit* à celle de l'*âme*. La notion d'*esprit* a le mérite d'exprimer la « puissance de relation et de transformation », « de manifester la différence et la spécificité humaines : langage, usage de l'outil, vie sociale, ritualités symboliques... Il s'agit de la culture au sens large du terme » (J.-M. MALDAMÉ, « L'évolution et la question de Dieu », note 38, p. 546).

³³⁴ G. MARTELET, *Evolution et création*, p. 183.

³³⁵ ID, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*, p. 42.

³³⁶ ID, *Libre réponse à un scandale*, p. 24.

Faisant écho, à sa manière, de la problématique qui, dans la littérature anglo-saxonne a pris le nom de *mind-body problem* – désignation des relations entre l'esprit et le corps, objet des sciences cognitives – G. Martelet affirme, pour sa part, que l'esprit humain est de part en part conditionné par le travail évolutif de la matière. L'esprit, écrit-il, ne saurait se soustraire à la « lente maturation des pouvoirs du corps ; il ne survient ni ne s'affirme jamais "de l'extérieur". Le corps est pour l'esprit humain la terre de sa croissance. L'esprit clôt dans l'homme en même temps que le corps y mûrit. Il n'est pas d'existence pour l'un qui ne soit la genèse de l'autre. Tout s'élève et grandit à la fois et de façon liée ; l'esprit apparaît *par* le corps et le corps *par* l'esprit, selon une seule et unique venue où se conjuguent et s'harmonisent des grandeurs que l'on a souvent crues, bien à tort, contraires. L'homme se forme ainsi de façon dynamique par un long et coûteux effort d'intégration au cours duquel le corps et l'esprit révèlent, confirment et accentuent leur indissociable unité »³³⁷. Sans doute le premier des fossiles dit humain porte-t-il en lui cette sève propre à l'humain qui s'appellera esprit. Avec cette réflexion, G. Martelet pose les bases d'une anthropologie non dualiste, concordant avec les observations scientifiques.

Une question reste cependant posée. Comment expliquer, d'une autre manière (d'un point de vue théologique), l'énoncé magistériel de la création immédiate de l'âme par Dieu ? Que faut-il entendre par là ? En toute rigueur, c'est le mode d'agir de Dieu qui est plutôt interrogé ici. Nous examinerons plus loin la question du mode d'agir de Dieu dans la création. Qu'il suffise de dire, en passant, que « l'acte de Dieu est un acte de création qui nous dépasse »³³⁸. Par ailleurs, il nous semble indiqué d'entendre l'énoncé magistériel en question dans le sens que lui donne Dominique Lambert dans *Science et théologie*. Il s'agit du commencement métaphysique de l'homme, de « l'institution d'une relation métaphysique entre l'homme et Dieu, qui ne vient aucunement détruire ou oblitérer ce que l'évolution biologique avait mis en place, mais au contraire lui donne une dimension nouvelle »³³⁹. Dans tous les cas, on devra rester humble et reconnaître que ce moment n'est ni testable ni mesurable avec des outils scientifiques. C'est, nous semble-t-il, là-dessus qu'il convient de prendre acte de la mise au point du Pape Jean-Paul II que nous évoquions un peu plus haut,

³³⁷ G. MARTELET, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*, p. 42.

³³⁸ G. MARTELET, L. AVAN, A. DALEUX et J. MASUREL, « Matière, esprit et évolution. Réflexion à propos d'un article de Lothar Schäfer sur "L'importance de la physique quantique pour la pensée de Teilhard de Chardin et pour une nouvelle vue de l'évolution biologique" », in *Teilhard de Chardin aujourd'hui*, n° 22 (juin 2007), p. 45.

³³⁹ D. LAMBERT, *Science et théologie*, p. 163.

quand il avance que le moment du passage au spirituel n'est pas objet d'une observation de type scientifique³⁴⁰.

ii. La conceptualité de l'émergence et ses enjeux selon J.-M. Maldamé

Tout comme G. Martelet, J.-M. Maldamé entreprend lui aussi d'ébaucher une réflexion structurée autour de la thématique d'émergence. Il considère l'inscription de l'être humain dans la cosmogénèse et la biogénèse comme l'une des clés explicatives de sa spécificité. Deux affirmations majeures et corrélatives semblent organiser ce propos. La première se résume dans ces termes : « pour comprendre un vivant, il ne suffit pas seulement de considérer le présent (...), il faut reconnaître qu'il porte en lui les éléments qui sont le fruit d'une longue histoire. Aucun être vivant ne saurait être compris hors d'une histoire qui se déroule sur plusieurs plans »³⁴¹. La deuxième affirmation est ainsi libellée : « l'homme est humain par l'actualisation de son potentiel génétique, biologique et écologique »³⁴² au cours du devenir de la vie. Du coup, cette manière de penser interdit d'isoler l'humain d'autres vivants, interdiction impliquant par le fait même le rejet d'une anthropologie dualiste. Il s'ensuit une double implication. D'un côté, on voit que l'interdiction en question légitime l'ancrage de l'humain dans un devenir, elle rompt avec la dichotomie. De l'autre côté, elle redonne au corps humain toute son épaisseur ontologique et phénoménologique. Autant le corps est un donné matériel de par sa masse et sa place, autant il est le lieu d'échange, tout à la fois actif et passif, et de monstration de l'individu vis-à-vis de lui-même, des autres et du monde.

Au regard de ces réflexions, la conceptualité d'*émergence* acquiert une signification capitale. Elle ouvre sur une anthropologie holistique, que Maldamé qualifie légitimement d'une *anthropologie matérielle*³⁴³, *réelle*³⁴⁴, au sens où, d'une part, elle n'isole aucune activité de sa base organique, dit qu'il n'est pas nécessaire d'arracher l'humain à la nature sensible pour affirmer sa grandeur et sa dignité et, d'autre part, se distancie de toute connotation philosophiquement matérialiste. Il en va ainsi puisque la thématique

³⁴⁰ Cf. supra, p. 75-76.

³⁴¹ J.-M. MALDAMÉ, « En quête du propre de l'Homme », p. 280.

³⁴² ID, « L'émergence de l'homme comme avènement de l'âme », in *RT*, t. 102 (2002), p. 91.

³⁴³ ID, « Adam était-il un *homo sapiens* ? », p. 17.

³⁴⁴ ID, « En quête du propre de l'Homme », p. 279.

d'émergence, poursuit l'auteur, permet de voir « dans l'apparition de l'homme non pas une violence faite à la nature, mais une émergence, respecte la conviction de l'irréductible grandeur de l'homme, dans une vision non dualiste de son identité. Les transformations du corps, qui sont seules repérables par la science, participent de la constitution de l'humanité dans sa dimension spirituelle. Pour sa part, en relisant cette histoire, un philosophe non dualiste reconnaît que dans la corporéité animale se forme l'humanité »³⁴⁵.

Cet extrait de *Le Christ pour l'univers* mobilise des expressions riches de sens : l'apparition de l'humain n'est pas une violence faite à la nature ; le respect de l'irréductible grandeur de l'homme ; le refus d'une vision dualiste ; alors que le scientifique repère des transformations biologiques, le philosophe non dualiste reconnaît que dans la corporéité animale se forme l'humanité, il saisit la présence de la dimension spirituelle. L'histoire des idées mentionne des philosophies dualistes, dont les plus représentatives sont rattachées à trois figures emblématiques : Platon, saint Augustin et R. Descartes. Du premier, on se souviendra qu'il considérait la matière (le corps) comme le lieu de l'exil et de l'esclavage de l'âme qui devait s'en détacher pour se libérer (*Phédon*, 82 d 8-e 4). Substituant, pour sa part, *la Cité céleste* ou *la cité de Dieu* au monde intelligible platonicien et *la Cité terrestre* au monde sensible platonicien, l'évêque d'Hippone a mis en place ce qu'il convient de nommer le *dualisme religieux*.

Enfin, opposant le *res extensa* au *res cogitans*, Descartes a, de son côté, introduit une schématisation dichotomique où le corps apparaîtra comme une machine mue par une substance spirituelle, son âme immatérielle. Cette dernière est censée régir tout le corps. On en est venu à une anthropologie dualiste, dont la tradition chrétienne continue à porter le poids. L'on se souviendra qu'il s'est développé entre le XV^e et la première moitié du XX^e siècle, surtout dans les pays de mission, ce qu'il est convenu d'appeler *la théologie du salut des âmes*. Il faut le reconnaître, pareil langage n'a pas complètement perdu de son charme dans l'inconscient collectif des chrétiens. De l'autre côté, il y a des scientifiques qui jouent aux apprentis sorciers du monisme matérialiste prônant l'unicité de la substance et l'unicité de propriétés³⁴⁶. Jean-Pierre Changeux, par exemple, tout en reprenant le récit imagé du deuxième chapitre du livre de la Genèse, n'hésite pas à faire une observation anthropologiquement juste, mais dont le caractère mutilant et réducteur saute aux yeux :

³⁴⁵ J.-M. MALDAMÉ, *Le Christ pour l'univers*, p. 121-122.

³⁴⁶ L'affirmation de l'unicité de substance dit que seule la matière existe. Le moi est réduit au biologique. L'unicité des propriétés introduit le réductionnisme physique. Elle dit que les lois basiques de l'univers sont exclusivement physiques (cf. J.-L. RUIZ DE LA PEÑA, « Mental, cerveaux, machines », in *Communio*, XII, 3 (mai-juin 1987), p. 63).

« La glaise à laquelle les scribes du désert se réfèrent se compose d'atomes et uniquement d'atomes : l'homme également »³⁴⁷.

Or, le passage biblique qui parle de « l'homme pris de la terre » ne veut nullement insinuer qu'il ne se distingue pas des grains de sable. Il ne veut pas dire que l'homme n'est que matière. Avec l'homme, l'avons-nous entendu de Jean-Paul II, on est devant une différence d'ordre ontologique. Autant son inscription parmi d'autres vivants s'impose, autant il s'inscrit dans un processus fait de rupture et de continuité. Pour tout dire, sa réduction dans ce qui l'a préparé s'avère irrecevable. J.-M. Maldamé ne cautionne ni le dualisme ni le monisme matérialiste. Il les dénonce avec fermeté :

« Il est donc abusif de conclure à l'impossibilité de reconnaître le caractère radical de la différence entre l'homme et ses proches parents (...) en arguant du fait que les éléments constitutifs sont en continuité. Cette position matérialiste méconnaît l'originalité de l'homme et l'importance de la culture et de la vie de l'esprit – éléments incontestables, même s'ils sont saisis indirectement »³⁴⁸.

Ce texte, admirable de clarté et de force, montre que la question de l'homme inscrit un dialogue à plusieurs voix. Elle sollicite une mise en articulation de la science, de la philosophie et de la théologie.

Pour légitimer la conceptualité d'émergence, J.-M. Maldamé en appelle à trois concepts analogiques : le *système*, l'*organisme* et l'*événement fondateur*. Les deux premiers sont largement utilisés en science. L'un et l'autre disent l'interaction des divers éléments, une cohérence interne entre ces derniers, la possibilité d'un mouvement qui engage tout le système ou l'organisme dans un processus dynamique. L'un et l'autre mettent en évidence l'unité et le passage d'un état à un autre au cours du temps. Ce passage est à la fois quantitatif et qualitatif, irréversible et irréductible à ce qui précède. L'*événement fondateur*, lui, se caractérise par ces traits dominants : il est attentif à la singularité et à la richesse de l'acte ; il s'explique par les possibles préexistants ; il donne une nouvelle figure aux possibles qui le précédent ; il porte les idées de pure survenance, de radicale nouveauté, dit que « l'ancien monde n'a pas disparu ; mais son sens est modifié. La situation antérieure et le contexte ne suffisent pas pour comprendre la nouveauté »³⁴⁹. L'*événement fondateur* est

³⁴⁷ J.-P. CHANGEUX, *L'homme neuronal*, Paris, Hachette-Littérature, 1983, p. 305.

³⁴⁸ J.-M. MALDAMÉ, « L'émergence de l'homme comme avènement de l'âme », p. 103.

³⁴⁹ ID, *Science et foi en quête d'unité*, p. 301.

foncièrement marqué par l’aléatoire et la contingence, et introduit dans un monde ouvert à des possibilités et à des virtualités inexprimées. La factualité y occupe une place centrale.

La mise en relation de ces trois concepts – système, l’organisme et l’événement fondateur – connote les termes de niveaux, de seuils et de degrés, qui disent la différence et, par-delà, supposent la transcendance. André Bourguignon atteste la fécondité de cette conceptualité lorsqu’il décrit l’évolution du vivant en termes de paliers³⁵⁰ où chaque niveau dispose d’une importance structurelle et fonctionnelle propre et d’une signification fondamentalement inédite. J.-M. Maldamé avance que l’émergence est plus qu’un palier. Il pense plus juste de la concevoir en termes d’une intégration des aptitudes des éléments constitutifs. Elle est solidaire à la notion de seuil qui distingue un avant et un après. L’être qui est au-delà du seuil est nouveau, distinct et irréductible à ce qui l’a préparé. Il en va davantage pour l’homme. Ce dernier se démarque de ce qui le porte ou l’a rendu possible. Empruntant les mots du théologien et paléontologue belge Edouard Boné, nous pourrions qualifier ce phénomène de la manière :

« L’être humain a beau être construit des mêmes atomes que le reste de l’univers ; il peut bien se découvrir germer du terreau animal, tissé à 95 % des mêmes macromolécules que son cousin chimpanzé, présenter une continuité frappante (...) avec les autres primates : il est irréductible au reste du monde biologique »³⁵¹.

Du même E. Boné, nous tenons qu’avec l’apparition de l’homme, « un seuil est franchi ; un nouveau pas, qualitativement divers, un saut sont enregistrés ; une discontinuité est repérée ; une nouveauté radicale s’est imposée : inscrite sans doute dans l’organicité de l’évolution biologique, elle ne laisse pas de constituer une césure franche »³⁵². Il en parle en termes de coupure anthropologique.

Quoi qu’il en soit des difficultés qu’il y a à déterminer avec précision le temps *T* de son avènement, il n’en reste pas moins que l’apparition de l’homme s’inscrit dans la

³⁵⁰ A. Bourguignon en énumère onze qu’il répartit selon les trois catégories de la matière. Citons-les sans en faire des commentaires : A) *La matière inanimée* : 1) l’autoorganisation, 2) l’autoreproduction ; B) *La matière vivante* : 3) l’individuation, 4) la production de la mémoire et de la spécificité génétiques, 5) la reproduction sexuée, 6) l’association cellulaire, 7) la vertébralisation, 8) l’homéothermie, 9) la protection de la descendance, 10) la bipédie ; C) *La matière vivante réfléchissante* : 11) la réflexion. Pour plus de détails, lire A. BOURGUIGNON, *L’homme imprévu. Histoire naturelle de l’homme*, t. 1, p. 144-148. A ces onze paliers, J.-M. Maldamé en ajoute un douzième : *l’avènement de l’Esprit* qui « donne une vision dynamique de la création habitée par la tension vers une plénitude » (J.-M. MALDAMÉ, *Le Paraclet*, p. 164).

³⁵¹ E. BONÉ, « Evolution et émergence », in J. GREISCH et G. FLORIVAL, *Création et événement*, p. 82-83.

³⁵² Ibid, p. 84.

continuité du phénomène de la vie. Dans une telle perspective, qu'est-ce qui peut bien justifier le propre de l'homme ou sa singularité, sans verser dans les travers du spiritualisme dualiste ? Serait-ce un organisme particulier, une entité quelconque ? Comment G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould se positionnent-ils face à cette question ?

3.4. Le propre de l'homme

L'inscription de l'humanité dans le grand arbre des vivants telle que soutenue par la théorie de l'évolution pose la question de ce qui fait la grandeur et la spécificité de l'être humain. Qu'est-ce qui fait elle est sa spécificité par rapport à ses ancêtres et à d'autre vivants ? A partir de quand a-t-on affaire à une personne humaine ? Sur quel critère faut-il s'appuyer pour marquer la différence ? Ces épineuses questions engagent G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould dans une diversité d'approches.

3.4.1. *Le propre de l'homme selon G. Martelet*

Comme nous l'avons déjà signalé, G. Martelet distingue deux phases conjointement impliquées dans le processus évolutif de l'homme : l'hominisation et l'humanisation. A l'entendre, l'hominisation relève de l'endosomatique. Elle concerne le biologique. Au rang des facteurs marquants, il y a lieu de citer : la conquête de la verticalité, la céphalisation, la libération de la main de sa fonction de locomotion, la libération du massif facial, la chute du larynx, l'affranchissement du sexe. Bien qu'ils jouissent d'une complexité fonctionnelle, ces facteurs hominisants s'entrecroisent et s'imbriquent dans le processus de l'humanisation. L'auteur le dit dans un énoncé lapidaire : « l'hominisation étant l'amont de l'homme dans la nature, l'humanisation en est donc l'aval »³⁵³. Cette dernière concerne l'entrée en culture. Elle se déploie de l'économique au religieux (la croyance et les rites), en passant par l'usage du feu, le langage articulé, la sexualité, l'organisation sociale, les aptitudes artistiques, le sentiment esthétique, la technique, le politique³⁵⁴.

³⁵³ G. MARTELET, *Evolution et création*, p. 130.

³⁵⁴ ID, *Teilhard de Chardin. Prophète d'un Christ*, p. 200.

Quant au marqueur décisif et fondateur de ces facteurs humanisants, G. Martelet le situe dans la conscience de soi, qui est, selon lui, le degré le plus avancé de l'intentionnel, témoigne d'une capacité d'abstraction dont les animaux sont bien incapables. Sur cet angle d'attaque, l'auteur s'inscrit dans la ligne de Pierre Teilhard de Chardin³⁵⁵, d'André Malraux³⁵⁶, ou encore d'Albert Jacquard³⁵⁷ et des auteurs fort divers, tels que René Descartes, Emmanuel Kant, Friedrich Hegel, Edmond Husserl.

Par ailleurs, G. Martelet rejette la distinction radicale qu'établissait Henri Bergson entre l'*homo faber* et l'*homo sapiens*, car le *faber* est déjà un *sapiens*. Selon lui, la différence anthropologique « est à mettre entre cet homme qui a désormais émergé comme un premier *sapiens*, en raison de sa potentialité instrumentale universelle, et tout autre animal aussi élevé qu'il soit »³⁵⁸. Pour mieux étayer sa réflexion dans ce domaine, G. Martelet établit une double différence. Il traite de la coupure interne au sein de la lignée *homo* et de la coupure entre l'espèce *homo sapiens* avec le reste du règne animal. D'abord, il situe la césure avec d'autres types d'hommes à venir, pour importants que soient les indicateurs anatomiques ou biologiques, au niveau de *degré culturel et non pas de nature*. Cette différence, note-t-il, est secondaire³⁵⁹. Ensuite, il considère que la différence entre l'homme et l'animal est de nature et non seulement de degré.

Cette façon de dire fait question face à Darwin qui situe cette différence au niveau de *degré* et non de *nature*. Comment comprendre un tel propos quand on voit la science souligner l'enracinement évolutif de l'homme dans le monde vivant ? Ainsi que le fait observer Eric Charmetant dans ses divers travaux, les données empiriques accumulées depuis cinquante années en primatologie et plus largement en éthologie rendent caduques plusieurs apparentes exclusivités de l'être humain³⁶⁰. Doit-on opter pour une pure différence de degré le propose Darwin et, partant, nier toute exclusivité humaine ?

³⁵⁵ Teilhard de Chardin définit l'apparition de l'homme en son état naissant par « le pas de la réflexion » (*Le Phénomène humain, Œuvres*, t. 1, Paris, Seuil, 1948, p. 180).

³⁵⁶ André Malraux prétend que « l'homme est né lorsque pour la première fois, devant un cadavre, il a chuchoté : Pourquoi ? ».

³⁵⁷ Lire A. JACQUARD, *Dieu ?*, Paris, Stock-Bayard, 2003, p. 16.

³⁵⁸ G. MARTELET, « L'émergence de l'homme », p. 129.

³⁵⁹ Ibid, p. 130. Bien évidemment, lorsque nous considérons le développement de nouvelles technologies, surtout dans les domaines de l'informatique et de l'information avec les enjeux qu'ils représentent, on voit bien l'écart considérable (au niveau culturel) qui existe entre l'homme d'il y a vingt ans en arrière et celui d'aujourd'hui.

³⁶⁰ E. CHARMETANT, « Le propre de l'homme et la différence d'avec l'animal », in *Connaître*, n° 31-32 (août 2009), p. 100. Dans ses publications, Eric Charmetant cite quelques travaux qui soulignent la porosité des frontières entre l'homme et le reste du règne animal. C'est le cas des travaux de Jane Goodall à Gombe (Tanzanie) dans les années 1960 qui montrent notamment la capacité des chimpanzés à fabriquer les outils en vue d'attraper des termites dans leur nid. C'est également le cas des observations faites à partir de la fin des

A tout dire, l'expression *martelienne* d'une « différence de nature et non seulement de degré » a tout simplement le souci de marquer la spécificité de l'*homo sapiens* par rapport aux primates non-humains, en dépit de leur profonde parenté biologique et la présence des capacités cognitives et techniques chez ces derniers. Ainsi G. Martelet recourt-il à Pascal pour donner sens à son propos. Il s'agit, écrit-il, d'une *différence d'ordre* au sens pascalien du terme³⁶¹. Cette différence passe par la réalité de l'esprit et se veut, à ce titre, à la fois quantitative et qualitative. G. Martelet affirme tout aussi clairement :

« En l'homme le monde a rencontré un « maître » au pouvoir polymorphe et jamais arrêté (...), pouvoir dont l'outil est à la fois l'appui et le symbole. C'est ainsi que l'homme se différencie de façon radicale de tout autre animal, quelle que soit la consanguinité organique ou psychique qu'il ait avec certains d'entre eux »³⁶².

L'intentionnel trouve son expression dans l'outil qui, dans sa pluralité d'usages, introduit dans le symbolisme fonctionnel et social. Mais il faut dire qu'il y a plus. En l'homme se trouve l'excès du langage (le langage syntactique avec sa diversité des sons). Outil de communication par excellence, mais surtout instrument de symbolisation et véhicule de la pensée, le langage syntactique permet à l'homme de prendre le recul critique par rapport au monde et, ainsi, d'échapper à l'instant présent³⁶³. Cette particularité lance un véritable défi à la nature et, somme toute, revendique pour l'être humain un traitement à part et une inviolabilité absolue.

années 1970 révélant des comportements d'automédication par des plantes en cas de maladies intestinales chez des chimpanzés et des bonobos. Il rappelle les études les plus récentes (2005-2006) où des chercheurs ont observé la fabrication d'armes, des lances, par des chimpanzés pour tuer des prosimiens au Sénégal (cf. ID, « De l'animal à l'homme. Des frontières poreuses », in *Choisir* (juin 2008), p. 18-22 ; ID, « Le propre de l'homme et l'évolution », in *Etudes*, n° 4091/2 (juillet-août 2008), p. 51-60).

³⁶¹ G. MARTELET, « L'émergence de l'homme », p. 130. Dans ses *Pensées*, L. 308. B. 793, Pascal distingue trois ordres, à savoir l'ordre des corps ou l'ordre de l'extériorité, l'ordre des esprits ou ordre de l'intérieurité, et l'ordre de la charité ou ordre de la supériorité. Il considère chacun d'eux comme un empire avec sa logique propre, autonome et se suffisant à lui-même. La distance d'un ordre à un autre est radicalement abyssale. Pour mieux faire ressortir la spécificité de chaque ordre par rapport un autre, Pascal recourt à deux métaphores : l'une mathématique et l'autre politique. Tandis que la première fait valoir l'incommensurabilité des ordres, la seconde, en revanche, souligne la hiérarchie des rangs. Nous pouvons prolonger le point de vue pascalien en disant qu'il y a un ordre dans les ordres.

³⁶² G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale*, p. 103.

³⁶³ A ce propos, il est intéressant de citer les considérations faites par B. Cyrulnik et J.-D. Vincent, et reprises par A. Ganoczy pour marquer la spécificité de l'être humain. Mettant en relief la transcendance humaine, B. Cyrulnik soutient qu'« il n'y a pas de transcendance animale puisque les animaux s'adaptent au réel ». Alors qu'il présente l'*imaginaire* comme l'une des spécificités humaines, J.-D. Vincent en fait une composante particulière de l'homme « refusée à l'animal » (cf. A. GANOCZY, *Christianisme et neurologie*, p. 40-41).

Autant des traits qui, sous un angle évolutif, font la singularité de l'être humain par rapport à d'autres vivants, d'après G. Martelet. Voyons ce qu'en pense J.-M. Maldamé.

3.4.2. La spécificité de l'homme selon J.-M. Maldamé

J.-M. Maldamé affirme, sous des multiples formes et à de multiples occasions, que l'homme parvient à son humanité dans une histoire au cours de laquelle *le moi* s'est structuré. De lui, nous dégageons quelques préalables qui entrent dans la quête de la singularité humaine. Nous en retenons quatre :

- (1) Eviter de « poser a priori la nature humaine comme une essence intemporelle »³⁶⁴, sinon l'on tombe dans la pétition de principe ou dans une anthropologie dualiste ;
- (2) Le biologique seul ne suffit pas à déterminer le propre de l'homme. Il s'agit là de l'impossibilité à parler du corps sans le principe d'unité. Faute de quoi on plonge dans le réductionnisme ;
- (3) S'appuyer sur le caractère spécifique de la vie, qui est dynamisme et toujours « en tension vers un mieux et vers l'utilisation optimale »³⁶⁵;
- (4) Appréhender l'homme à partir du *terme de population*.

Ces exigences écartent deux travers : le glissement vers le spiritualisme dualiste et l'engouffrement dans le matérialisme réductionniste.

En effet, tout comme G. Martelet et P. Devos³⁶⁶, J.-M. Maldamé considère le langage comme l'élément structurant de l'humain, à la fois reflet et moteur de l'humanisation, lieu de la différence irréductible avec les autres animaux³⁶⁷. Mais à la différence de ces derniers, sans toutefois remettre en cause les divers aspects mis en lumière par l'anthropologie physique, J.-M. Maldamé se garde bien de réduire le propre de l'humain à un critère isolé. Et pour cause, ces critères procéderaient d'une perspective unitaire où, solidairement, ils s'intégreraient dans un ensemble dynamique à tout niveau ontologique. L'auteur entreprend une démarche qu'il convient de qualifier, en un mot qui fait court, de *systémique*. A ses

³⁶⁴ J.-M. MALDAMÉ, *Le Christ et le cosmos*, p. 112.

³⁶⁵ ID, *Création par évolution*, p. 49.

³⁶⁶ Pierre Devos consacre cette formule : « Le langage est le propre de l'homme. C'est peut-être la seule chose qui lui soit propre » (P. DEVOS, « Qu'est-ce qui nous rend humain ? », in B. BOURGNE *et alii*, *Darwinismes et spécificité de l'humain*, p. 38).

³⁶⁷ Cf. J.-M. MALDAMÉ, « Mieux dire le péché originel grâce aux sciences de la nature », p. 10 ; ID, *Création par évolution*, p. 259.

yeux, dès lors que l'apparition de l'humain se dit en termes d'*avènement*³⁶⁸, la seule approche qui tienne est celle qui cerne ce dernier « en son entier »³⁶⁹, le considère comme unité. De là le besoin pour l'auteur de recourir « au concept d'intégration, qui prend en compte la totalité de ce qui se déploie dans l'arbre des vivants »³⁷⁰ et se trouve être fondamental dans la conceptualité d'émergence. Le concept d'*unité*, qui consonne avec le *dynamisme*, devient central et irrécusablement nécessaire.

En quels termes faut-il désigner ce concept ? Quel nom lui donner ? Se situant dans un courant de pensée auquel se rattachent Aristote et Thomas d'Aquin, J.-M. Maldamé recourt à la notion de l'*âme*, entendue dans son sens aristotélicien comme principe d'unité du vivant, ce qui fait que le vivant est vivant ; ce qui donne forme au corps compris comme une multiplicité virtuelle, en possible, de l'être vivant concret. Chez l'auteur, l'*âme* évoque un ensemble de capacités, de fonctions structurées en un centre actif et organique. Quel est l'enjeu d'un tel recours ? Quelle est sa pertinence ? Comment éviter la vision substantialiste et spiritualiste qui caractérise cette notion depuis Platon et Descartes (l'*âme* étant entendue comme une entité purement immatérielle, qui a pour fonction de gouverner et de régir la vie humaine) ? Dès lors que la vie se définit en termes de « tension vers le meilleur de la réalisation de chaque être »³⁷¹, avec J.-M. Maldamé, la notion de l'*âme* dit que les aptitudes ou perfections qui se rencontrent chez d'autres vivants se réalisent de manière optimale dans une unité structurante. Elle décrit l'humain « comme un animal réalisant mieux que les autres les exigences communes à tout le monde des vivants »³⁷². Une précision cependant : l'*âme* n'est ni objectivable ni mesurable.

Fort de ces considérations, J.-M. Maldamé est conduit à définir le propre de l'humain de cette manière : « Ce qui fait l'homme humain c'est sa dimension spirituelle liée à ses processus de connaissance et de liberté »³⁷³. Trois éléments confèrent à cet énoncé une éloquence et une force expressive très particulières. Il y a, d'abord, la *dimension spirituelle*. Le terme *esprit* est on ne peut plus capital. Il désigne ce qui va au-delà de la matérialité, dit la transcendance, ce qui échappe à tout réductionnisme, à la saisie objective et à la vision.

³⁶⁸ Justement, dans le contexte qui est celui de J.-M. Maldamé, le concept d'*avènement* dit le moment où quelque chose de neuf se situe dans une perspective de plénitude, dit que ce qui était latent, c'est-à-dire comme possible dans le monde animal, trouve une expression nouvelle.

³⁶⁹ J.-M. MALDAMÉ, *En travail d'enfantement: Crédation et évolution*, p. 126.

³⁷⁰ ID, *Création par évolution*, p. 48.

³⁷¹ Ibid, p. 258.

³⁷² Ibid, p. 47.

³⁷³ ID, *Science et foi en quête d'unité*, p. 262.

Dans cette perspective, on peut désigner l'humain par le terme *personne* ; concept qu'il sied de prendre dans son acception métaphysique, signifiant un être capable de dire « je », un centre autonome de décision, d'action et de présence dans des relations respectueuses d'autrui³⁷⁴. En effet, bien qu'elle se manifeste aussi par ses facultés mentales, la personne n'est pas réductible à ces dernières, moins encore à un ensemble de données scientifiquement explicables.

Le deuxième élément est la *connaissance*. Elle implique la mémoire, l'intelligence, la pensée, tout un ensemble des mécanismes. Evidemment, de telles aptitudes sont loin d'être des propriétés exclusives de l'humain³⁷⁵. Mais, comme nous l'avons noté ci-dessus, elles ne sont nulle part plus pleinement intégrées et concentrées comme en l'humain. Celui-ci les réalise davantage et le mode de les réaliser est bien différent. En effet, l'humain est capable de pénétrer la réalité, de saisir la raison et la signification profondes des choses, de prendre une distance tant vis-à-vis du milieu que de soi. Il est capable d'une réflexion entendue comme l'action de la pensée qui revient sur elle-même. Il peut s'interroger constamment sur lui-même, sur le sens de son existence ainsi que sur la totalité du réel. Sous cet angle, estime Maldamé, la pensée peut être vue comme « le propre de l'homme »³⁷⁶. Le troisième élément est la *liberté*, qui dit autonomie et altérité. L'humain n'est jamais un donné figé, mais une liberté, une promesse toujours ouverte, un être « tendu vers un au-delà de lui-même, qui a une dimension d'infini »³⁷⁷. Il est une positivité, toujours désirant et aspirant à un plus-être, à une réalisation optimale.

D'où cette affirmation qui agite la pensée de l'auteur de *Science et foi en quête d'unité* : l'homme « est humain par l'actualisation de son potentiel génétique, biologique et écologique »³⁷⁸, à travers le principe d'unité qui, pourtant, se veut une totale plasticité. A la base, on retrouve la *théorie de néoténie*, mise au jour dans les années 1920 par l'anatomiste hollandais Louis Bolk et reprise par S.-J. Gould. Le bébé humain est compris comme un

³⁷⁴ Pour se faire une idée sur la notion de la personne, nous vous renvoyons à R. GUARDINI, *Le monde et la personne*, Paris, Seuil, 1966.

³⁷⁵ Certaines des aptitudes plus développées de l'homme se trouvent en germe chez d'autres vivants, dont les primates, entre autres, la capacité de dénombrement, la manipulation de symboles ou outils, la préparation de la nourriture, etc. Le chercheur français Marc Jeannerod, par exemple, distingue trois mémoires : (1) la mémoire biologique ; (2) la mémoire d'espèce (celle-ci se transmet d'une génération à une autre par le biais d'un codage génétique) ; (3) la mémoire humaine (elle est individuelle). Les deux premières sont communes aux animaux et à l'humain, tandis que la troisième est proprement humaine (cf. A. GANOCZY, *Christianisme et neurologie*, p. 102).

³⁷⁶ J.-M. MALDAMÉ, *Création par évolution*, p. 51.

³⁷⁷ ID, *Le Paraclet*, p. 146.

³⁷⁸ ID, « Nouveau regard sur l'émergence humaine », in *BLÉ*, 94/4 (1993), p. 339.

fœtus qui doit sa maturation à l'apprentissage et donc à la culture et à l'éducation médiatisées par le langage syntaxique. L'épanouissement de sa personnalité (l'éclosion de ses capacités morales et intellectuelles) reste tributaire de ce qu'il reçoit de son environnement vital. A titre d'exemple, « en nommant "faim" les cris et les pleurs du bébé, la mère qui répond ainsi à son besoin de nourriture par son désir de le nourrir, introduit le petit d'homme dans le réseau des significations »³⁷⁹. Ainsi, peu à peu, le petit d'homme affirme sa personnalité, se constitue en une subjectivité intersubjective. Il découle de ces considérations que l'on ne devient humain qu'en tant qu'un *je* intégré dans un *nous* par la parole.

Le dire, n'est-ce pas poser la vie en cité, disons, le groupe humain comme *critère d'humanité* ? C'est, nous semble-t-il, l'avis de J.-M. Maldamé qui, un peu à la manière d'Aristote qui définissait l'homme comme un *zōon politikon* ou l'*animal socialis* de Sénèque, pense la nature humaine comme celle « d'un être de culture qui est responsable de son histoire en communion avec ses semblables »³⁸⁰. Il affirme tout aussi clairement : « L'homme ne devient humain qu'en humanité »³⁸¹. A nos yeux, ces remarques répondent au pourquoi de la diversité des populations humaines dans leur contingence socio-culturelle et historique. Elles rendent raison de la diversité de cultures, de traditions, de conceptions ou de mentalités. C'est dans ce sens que l'on parle de la culture ou tradition alsacienne, provençale, bantoue, mongo, aztèque, etc. Cette diversité des populations ne dit pas autre chose que l'ancrage de l'homme dans ce qu'on appelle, depuis E. Kant, « l'histoire générale de la nature ».

De l'ensemble de ces considérations, nous encourageons deux idées récapitulatives :

(1) Phénoménologiquement, il faut regarder le corps humain comme « une activité d'une conscience, émergeant de la biosphère par la parole et par la responsabilité »³⁸².

(2) Ontologiquement, la transcendance humaine « ne consiste pas dans l'infusion d'une "âme immortelle" dans un corps de primate qui serait parfait, mais dans le passage d'un seuil où tout prend une autre valeur, tant la chair que l'âme »³⁸³. En d'autres termes, l'identité humaine sous-entend la question du seuil qualitatif par lequel il en est résulté une nouveauté radicale : une personne.

³⁷⁹ M. FAESSLER, « Préface : la création, terre promise ! », in R. MARTIN-ACHARD, *Et Dieu crée le ciel et la terre. Trois études : Esaié 40 – Job 38-42 – Genèse 1*, Genève, Labor et Fides, 1979, p. 16.

³⁸⁰ J.-M. MALDAMÉ, *Le Christ et le cosmos*, p. 157.

³⁸¹ ID, « Mieux dire le péché originel grâce aux sciences de la nature », p. 10.

³⁸² ID, *Le Christ pour l'univers*, p. 157.

³⁸³ ID, *Le Christ et le cosmos*, p. 117.

Voyons ce que propose J. Arnould sur la question de la transcendance de l'homme.

3.4.3. *La spécificité de l'homme d'après J. Arnould*

Alors que G. Martelet met l'accent sur l'intentionnel, la conscience de soi ou l'esprit et que J.-M. Maldamé propose de définir la transcendance de l'homme à partir d'une approche systémique qui part d'une critériologie applicable à tous les organismes vivants, J. Arnould privilégie l'approche par le bas, celle qui prend appui sur des racines biologiques communes à l'ensemble des vivants, de par leurs origines et leurs histoires.

Se rangeant derrière le point de vue darwinien de *L'Origine des espèces* qui relativise la frontière homme-animal, et selon le point de vue de *La filiation de l'homme* où le naturaliste anglais tire les conclusions de sa théorie de l'évolution dans le registre de la morale, J. Arnould soutient que les capacités de l'homme (ses qualités intellectuelles), les comportements ou les valeurs morales n'échappent point à la communauté biologique. Ils ne sauraient non plus s'isoler des contingences et des contraintes onto-phylogénétiques qui ont présidé à l'émergence de l'homme et mises à l'épreuve par le temps. Autant l'humain apparaît comme l'aboutissement d'un processus évolutif, autant il demeure un être voulu, élu, appelé par Dieu. Mais, cette qualité, affirme J. Arnould, il la partage avec les autres créatures³⁸⁴.

Toutefois, la question reste posée. Comment concilier cette thèse qui conçoit le sens moral humain comme une faculté apparue au fil de l'évolution avec la perspective croyante où la Révélation biblique est la source fondamentale du code éthique judéo-chrétien ? La question paraît intéressante. De notre point de vue, son traitement convoque deux éléments de réponse. Tout d'abord, il nous semble que, en même temps qu'elle vient éclairer la raison humaine, la Révélation tient toujours compte des conditions en présence. Ensuite, il convient de retenir que, sans négliger toute l'histoire qu'elles traînent derrière elles, les directives éthiques bibliques ont la particularité d'être placées sous l'autorité légitimante du Dieu de l'Alliance. Les réflexions d'Alexandre Ganoczy semblent aller dans ce sens. Elles appuient la thèse que les qualités humaines ou morales n'échappent pas à la communauté biologique et dépendent en bonne partie de notre histoire évolutive éclairée par la Révélation naturelle ou surnaturelle. Nous lisons dans *Christianisme et neurosciences* : « L'altruisme n'est pas

³⁸⁴ J. ARNOULD, *Dieu, le singe et le « big bang »*, p. 144.

une caractéristique exclusive du genre humain »³⁸⁵. Ce qui est vrai est que, « au niveau humain, l'altruisme et sa forme concrétisée par l'empathie s'enrichissent d'une dimension de mutualité. Les sentiments éprouvés pour tel autre laissent une trace dans la mémoire qui enregistre les réponses affectueuses du partenaire. Dès lors, le rôle de la rencontre revêt une signature historique »³⁸⁶. En fait, « ce qui est initialement une pulsion instinctive se transforme en comportement mental, cognitif, relationnel du sujet aimant dans la totalité de son être concret. Cette tendance est exprimée dans le commandement de la Bible juive : *Tu aimeras Yahvé, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir* (Dt 6, 5) »³⁸⁷ et celui de « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Dt 19, 18), deux commandements qui seront repris et réunis par Jésus dans Mt 12, 30.

Ces propos appellent un commentaire. Ils montrent clairement que l'homme se détache de ce qui relève d'une saisie immédiate de la nature, de ce qui engloutit « dans le seul présent »³⁸⁸. En retour, l'homme est habité d'une distance dynamisante entre lui-même et sa biosphère. La notion de distance est, à cet égard, solidaire du pouvoir de choisir, de l'idée de liberté et d'espace des possibles. En symétrie, cet espace porte en genèse la liberté et l'aptitude à devenir soi. Or justement, « c'est par cette distance, en effet, qu'il nous est possible de questionner le monde, de le juger et de le transformer, d'inventer, comme on dit si bien, des *idéaux* »³⁸⁹. C'est précisément dans ce périmètre que J. Arnould essaie de cerner ce qui marque la transcendance de l'homme. Ce que, avec Hans Jonas, on est tenté d'appeler « le transanimal dans l'humain »³⁹⁰. Si, classiquement, on attribue la transcendance de l'être humain à son âme spirituelle et à sa qualité d'être créé à l'image de Dieu (Gn 1, 27), sans pour autant les repousser, J. Arnould pointe un autre facteur. L'homme, dit-il, est *porteur* d'un espace des possibles. De fait, au lieu de poser la question de savoir si l'homme est fils de singe ou enfant de Dieu, l'auteur invite à voir plus simplement l'humanité et tout être humain comme porteur d'un espace des possibles. Un espace limité certes, mais un espace où l'homme doit mettre en œuvre sa responsabilité et sa liberté³⁹¹.

Qu'est-ce à dire ? Concrètement, qu'est-ce qui fait la grandeur de l'homme ? A quoi J. Arnould répond : celle-ci, « y compris dans une perspective chrétienne, serait donc d'être

³⁸⁵ A. GANOCZY, *Christianisme et neurosciences*, p. 173.

³⁸⁶ Ibid, p. 174.

³⁸⁷ Ibid, p. 178.

³⁸⁸ A. JACQUARD, *Le mystère de la vie*, p. 233.

³⁸⁹ L. FERRY, J.-D. VINCENT, *Qu'est-ce que l'homme ? Sur les fondamentaux de la biologie*, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 32.

³⁹⁰ H. JONAS, *Evolution et liberté*, Payot & Rivages (Poche), Paris, 2005, p. 59.

³⁹¹ J. ARNOULD, *Dieu, le singe et le « big bang »*, p. 145-146.

contrainte à pratiquer un double exercice, qui se révèle à la limite impossible : chercher à se connaître soi-même et choisir d'être humain (...). Cette connaissance comme ce choix ne peuvent s'effectuer ailleurs que dans le cadre de relations, entre créatures et avec le Créateur »³⁹². Trois traits se montrent constitutifs de la singularité de l'humain : la connaissance de soi et du réel environnant, le pouvoir de choix responsable, le fait d'être foncièrement en situation relationnelle. Il y a trois types de relations : une relation plurielle et hiérarchisée, une relation instituant la distance et une relation de l'ordre du don et du choix³⁹³. Et J. Arnould d'ajouter à la suite du biologiste français René Dubos : « Etre humain c'est choisir »³⁹⁴.

L'enjeu d'une telle approche est considérable. Du coup, l'homme s'entend comme un *advenant, un se faisant* pour qui il n'y a rien de programmé ni de fixé d'avance. Et J. Arnould d'insister sur ce point. En sortant de la savane des premiers âges, fait-il remarquer, les premiers hommes ont dû lutter pour se soustraire aux contraintes environnementales. À tâtons, ils ont entrepris de modifier la nature par l'aménagement du sol, la construction des abris, la confection des vêtements, l'invention des outils, l'utilisation du feu, Ainsi réussirent-ils, dans l'échelle du temps, à « transformer des besoins utilitaires en éléments culturels, en aventure de l'esprit »³⁹⁵. Grâce au langage, à l'éducation et à l'écriture, ils ont réussi à passer « de l'endosomatique à l'extrasomatique »³⁹⁶. Voilà qui fait de l'humain un cas unique³⁹⁷.

D'un point de vue chrétien, une question peut se poser : « Où est Dieu dans tout cela ? ». J. Arnould reconnaît pertinemment l'action de Dieu dans tous les processus évolutifs de l'être humain. Une action qui, bien sûr, respecte les processus marqués par la contingence, la sélection et l'adaptation, les contraintes biologiques et socioculturelles. Mais le comment de l'intervention divine est d'un autre ordre. Nous réservons cette question à la

³⁹² J. ARNOULD, *Dieu, le singe et le « big bang »*, p. 146.

³⁹³ ID, *La théologie après Darwin*, p. 191.

³⁹⁴ ID, « Face à la biologie, Dieu et l'homme gardent leur chance », p. 82.

³⁹⁵ ID, *La théologie après Darwin*, p. 195.

³⁹⁶ H. TINTANT, « L'Homme devant l'évolution biologique », p. 25.

³⁹⁷ Grâce à la culture, ses capacités à réfléchir et à faire des projets, l'homme intervient sur sa propre évolution : il modifie le milieu qui le façonne en le rendant propre à l'existence. La médecine et l'emploi des techniques modernes, telles les biotechnologies, lui donnent la possibilité d'améliorer la vie, de la prolonger et de lutter en quelque sorte contre la sélection opérée par des maladies. Parmi ces techniques, on peut évoquer le clonage et la manipulation des gènes avec des questions et des défis qu'ils soulèvent au niveau éthique. L'homme prolonge son corps par des outils plus complexes, l'écriture, la lecture, l'art,... Il est bien clair qu'avec l'apparition de l'homme, on se trouve en face d'un nouvel acteur de la sélection. Il est celui qui, par son intelligence, a su dominer sa physiologie hormonale et neuronale.

deuxième partie de ce travail pour ne prendre en compte que l'horizon central de l'auteur. Sur ce point précis, l'intérêt de son discours est nettement de démontrer l'emprise de l'anthropocentrisme temporel et théologique. Il se donne pour but d'indiquer l'ancrage de l'humain dans le terreau biologique de telle manière qu'il n'y ait pas d'absurdité à affirmer sa proximité organique avec le monde animal dont il dérive au travers d'une matrice constitutivement biologique. Et, pour dire comme Dominique Lambert, il s'agit de permettre « à l'homme de retrouver son unité en acquérant une claire conscience de sa double dimension *horizontale* et *verticale* »³⁹⁸ grâce à laquelle il se réalise à la fois comme un être spirituel et comme « un être qui sait qu'il sait » et décode son existence dans une intersubjectivité qui suppose la subjectivité, c'est-à-dire comme « un être-soi dans l'être-ensemble ».

Nous voyons bien la difficulté, du moins, l'impossibilité qu'il y a à présenter la condition humaine comme une essence abstraite et intemporelle. En d'autre manière, ce qui fait la singularité de l'humain n'est pas indépendant de ce corps, de cette réalité spatio-temporelle. Cette situation possède une dimension événementielle et historique³⁹⁹. Les positions de G. Martelet et J.-M. Maldamé que nous avons présentées précédemment rejoignent cette manière de penser. Ils invitent à parler de la réalité humaine à partir du corps.

Conclusion

Nous venons de montrer que dans l'enseignement du Magistère catholique, la lettre encyclique *Humani Generis* a signé un nouveau départ dans l'histoire de la relation entre l'explication scientifique de l'origine de la vie et l'enseignement de l'Eglise essentiellement fondé sur la tradition biblique. De Pie XII à Jean-Paul II, voire aussi Benoît XVI, nous avons relevé des avancées certaines en la matière, mais aussi des réserves. Dans l'ensemble, nous avons vu que l'enseignement magistériel attire l'attention sur certaines interprétations de la théorie de l'évolution. Celles interprétations inclinent vers une conception réductrice et matérialiste du monde, c'est-à-dire réduisent l'homme à un simple épiphénomène et, consécutivement, considèrent l'âme humaine comme un simple produit de l'évolution. Tout en admettant l'évolution biologique, le Magistère insiste sur la création immédiate de

³⁹⁸ D. LAMBERT, *Science et théologie*, p. 169.

³⁹⁹ J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*, p. 203.

chaque âme humaine par Dieu. A l'évidence, cet énoncé s'avère théologiquement, philosophiquement et scientifiquement problématique.

Problème théologique et philosophique d'abord. Au centre, se posent la question de la vision du monde (de la réalité), celle de la représentation de l'action de Dieu dans la création et plus particulièrement celle de sa *toute-puissance*. La métaphysique qui y est impliquée est celle dominée par la vision mécanique de l'univers, accordée à une théologie qui privilégie la notion de miracle et qui, somme toute, se signale par « le caractère absolu de la puissance de Dieu, censé faire tout ce qu'il veut »⁴⁰⁰. Rien donc ne limite l'action de Dieu qui, pour tout dire, se réserve le droit d'intervenir, de rompre les lois de la nature et de suspendre leur cours. Ainsi la matière se pense-t-elle comme une pure passivité, sans aucun pouvoir propre. Non seulement il y a déni de l'autonomie réelle dans la nature, mais aussi l'appauvrissement de la notion traditionnelle de *creatio continua*.

Problème scientifique, enfin. L'affirmation magistérielle postulant l'évolution du corps à partir d'une matière vivante préexistante et la création immédiate de l'âme par Dieu a ceci de particulier que, d'un côté, elle inscrit le corps dans la temporalité, on remarque, de l'autre côté, exclut l'âme de la temporalité. Ainsi présente-t-elle l'âme comme une réalité extérieure venue habiter le corps. Dieu est conçu comme un ingénieur cosmique ou comme « un vigile » qui, surveillant de loin l'évolution de l'*homo*, lui infuse miraculeusement à un moment donné de l'évolution une âme créée à part. Cette posture serait en contradiction avec les découvertes scientifiques qui relèvent que le cours de l'histoire des vivants est une explicitation de la richesse potentiellement contenue dans les êtres.

Pour leur part, G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould abordent la question de l'avènement de l'humain dans l'optique de la thématique *d'émergence*, laquelle a pris un chemin aléatoire et contingent. L'humain a été conditionné par le champ du possible. A la lancinante question de savoir si une telle approche était capable de fonder une conception holistique de l'homme et de mettre en avant sa spécificité par rapport à d'autres vivants, il ressort de notre étude que, telle qu'elle est conduite par ces trois chercheurs, la réflexion sur la thématique *d'émergence* conjugue la continuité et la discontinuité, elle articule la continuité dans le temps et le surgissement imprévisible et non répétable et fait appel aux notions de seuils.

⁴⁰⁰ J.-M. MALDAMÉ, « Le dessein de Dieu et la tradition chrétienne », in *Connaître*, n° 26-27 (septembre 2007), p. 151.

G. Martelet situe la différence irréductible de l'être humain avec les autres vivants dans ce qu'il appelle le *non-fossilisable*⁴⁰¹ qui figure l'esprit, lequel s'épanouit dans le langage articulé, producteur de la culture. Plutôt que de s'appuyer sur un critère isolé et de considérer en premier les activités d'abstraction, J.-M. Maldamé propose une approche systémique. Il recourt au *concept d'intégration*, et donc à la notion d'âme qui, à ses yeux, a l'avantage de désigner l'homme comme un animal qui intègre mieux les aptitudes communes à tous les vivants. Cette approche brise avec la conception spiritualiste et substantialiste de l'âme où cette dernière est assez souvent. Faisant prévaloir, pour sa part, une approche par le bas, celle qui part des racines biologiques communes à l'ensemble des vivants de par leurs origines, J. Arnould situe le propre de l'homme dans la possibilité qu'il a de se déterminer, de choisir et d'entrer dans le jeu des relations multiples.

Quand le scientifique, à cause du réductionnisme méthodologique inhérent à sa démarche, appréhende l'évolution comme « un immense jeu de mutations apparues au hasard et sélectionnées »⁴⁰² et l'humain comme « constitué grâce à de complexes séries [sic] de hasards et aurait donc pu ne pas exister »⁴⁰³, le regard du philosophe, et par-delà, le regard du croyant, reconnaît dans la venue à l'existence quelque chose comme un don. Le croyant fonde le réel en Dieu. Pour cela, il recourt à une notion technique qui, dans une perspective biblique, a Dieu pour seul acteur : la *création*. Ce mot dit que la cosmogénèse et l'anthropogenèse restent entièrement traversées par l'action de Dieu. Il ne ferme pas pour autant la porte à l'explication par des causes de la nature.

La question posée est alors celle de l'articulation entre le discours scientifique, qui priviliege les causes naturelles de la nature, et le discours théologique, qui se réfère à l'action de Dieu dans la création. Plus concrètement, la question se poserait en ces termes : comment conjuguer critiquement ces deux ordres de causalité ? Comment articuler la description scientifique de la réalité et l'interprétation de la réalité à partir des données révélées ?

De ce point de vu, il s'avère important de préciser aussi bien le sens de la notion de *création* que la nature de l'action de Dieu au sein de cette dernière et de montrer de quelle manière il est légitime de parler de la création par l'évolution ou de l'action de Dieu dans l'évolution. De sorte qu'il soit possible de dire que tout est à la fois de Dieu et de la nature.

⁴⁰¹ Cf. G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale*, p. 92.

⁴⁰² M. DELSOL, « Le hasard dans la nature et son "sel" épistémologique », p. 459.

⁴⁰³ Ibid, p. 457.

Comment donc G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould s'y prennent-ils ? C'est à cette réflexion que nous allons nous atteler dans la deuxième partie de ce travail.

Deuxième partie :
L'ACTION DE DIEU ET LA QUESTION
DU SENS DANS LA CREATION

Dieu s'est révélé dans l'histoire de l'humanité. Il l'a fait d'une manière particulière dans l'histoire du peuple Hébreu. Cette autocommunication de Dieu est consignée dans un livre appelé la Bible, les Saintes Ecritures, la Parole de Dieu. La Bible est la mémoire d'un peuple, rapporte la promesse d'une terre, la venue d'un Sauveur manifesté en Jésus de Nazareth, la mission des apôtres aux confins de la terre. En tant que Parole de Dieu dans une parole humaine, c'est-à-dire la parole que Dieu dit par des hommes en divers langages, elle est au fondement de la foi et toute réflexion théologique. Le Magistère de l'Eglise et les théologiens sont au service de la Révélation contenue dans le Livre, reçu et lu en Eglise.

Le Magistère ecclésiastique a charge d'enseigner, rappeler, transmettre la foi, veiller à sa pureté et à sa plénitude. En revanche, les théologiens, pour paraphraser Jean-Marie Tillard, s'intéressent de manière singulière à l'intelligence du contenu de la foi. Ils cherchent à examiner, de façon méthodique et critique, la pertinence des affirmations traditionnelles, à évaluer la portée des doctrines, à vérifier les équilibres, à analyser les langages, à décrypter le sens authentique des propositions de la foi⁴⁰⁴. Ils constituent ce qu'il convient d'appeler le magistère des théologiens. Les deux magistères, c'est-à-dire « le Magistère de l'Evêque et le Magistère du théologien », selon la belle expression du théologien dominicain Claude Geffré, existent au service du peuple de Dieu, de la même Parole qui n'est pas pour le chrétien quelque chose du passé, tel par exemple un document antique, mais une parole de vie. De cette manière, « leur relation mutuelle doit être *conspiration* »⁴⁰⁵, complémentaire. Les relations ont-elles toujours été ainsi ?

La vocation du théologien étant celle de penser les données de la foi et d'être comme « une corrélation critique et mutuelle entre l'interprétation de la tradition chrétienne et l'interprétation de notre expérience humaine contemporaine »⁴⁰⁶ marquée par une culture scientifique, après avoir examiné la question de l'origine et de l'évolution de l'homme dans une perspective scientifique, il semble indiqué, dans cette partie du travail, de nous centrer sur l'agir de Dieu dans la création. Il est utile de prolonger l'analyse sur la manière dont le croyant est appelé à prendre en charge l'énoncé théologique du salut qui ouvre à une dimension universelle dans le temps et dans l'espace et qui, dans le même mouvement, porte l'espérance.

⁴⁰⁴ Cf. J.-M. TILLARD, « Théologie et vie ecclésiale », in B. LAURET et F. REFOULÉ, *Initiation à la théologie. Introduction*, tome I, Paris, Cerf, 1982, p. 175.

⁴⁰⁵ C. GEFFRÉ, *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, p. 213.

⁴⁰⁶ Ibid, p. 9.

La rencontre du discours théologique avec le discours scientifique fortement marqué par la vision évolutionniste du monde ou le paradigme du devenir, ou plutôt le paradigme de l'histoire, pose nombre de questions dont la plus fondamentale concerne la conception de l'action de Dieu dans la création. Comment dire le « je crois en Dieu créateur » dans un monde marqué par le développement d'une vision historique ? Comment articuler un discours théologique qui, d'une part, honore la notion biblique de la création ainsi que la tradition biblique animée par l'Ecriture et, d'autre part, intègre les acquis scientifiques, sachant que c'est le même monde qui est dit créé par Dieu et qui, en même temps, fait objet d'investigations scientifiques ?

Nous nous proposons, dans les lignes qui suivent, d'explorer les propositions théologiques avancées par G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould à ces questions. Nous verrons dans quelle mesure leurs approches contribuent à l'élaboration d'un discours théologique apte à rendre intelligible l'action de Dieu hors des catégories de la théologie naturelle et de nécessité. Pour y parvenir, nous répartirons notre étude en trois chapitres. La Bible contient de multiples attestations sur la création. Ce sont des textes fondateurs de notre foi. Le premier chapitre tentera de répondre à la question du « comment la Bible dit la création ». Le deuxième chapitre visite de près les propositions théologiques de G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould sur la question du « comment Dieu agit dans la création » sous l'éclairage de la conceptualité scientifique présidée par la notion d'histoire. Comment, ici, honorer les notions chrétiennes de plan divin, d'élection, d'eschatologie ? Autrement dit, comment concilier ces notions avec celles de hasard, d'aléatoire et de contingence ? Bref, comment faire réussir la création ? Tel est l'objet du troisième chapitre. Enfin, une conclusion sommaire viendra récapituler les points marquants, ouvrant également de nouvelles perspectives.

Chapitre 4 : Comment la Bible dit la création ?

Que faut-il entendre par la création ? Que nous dit la Bible à ce sujet ? La réponse à la question du « comment la Bible dit la création ? » nous situe devant deux exigences. La première consiste à recenser, à répertorier les textes bibliques qui traitent du thème de la création. Le cadre limité de notre propos nous dispense d'un tel travail, mais le présuppose. En conséquence, nous nous efforcerons de mettre en évidence quelques textes et thèmes fondamentaux tant du Premier que du Deuxième Testament. La deuxième exigence est d'ordre méthodologique. Quel ordre faudrait-il suivre dans le traitement de notre problématique ? Que privilégier ? Est-ce l'ordre des livres tel qu'il prévaut dans le texte canonique et commencer, pour cela, par les récits du livre de la Genèse ? Quel critère prendre en compte ?

L'exégèse appuyée par les sciences telles que l'archéologie, l'histoire, l'histoire comparée des religions y apporte un élément de réponse. Plus précisément, nombre de spécialistes s'accordent pour dire que les récits de la Genèse « naissent au sein d'une histoire et du sein de cette histoire, ils valent même, à certains égards, comme interprétation de cette histoire. Ils sont liés à une expérience intra-historique d'Israël, engagé dans une alliance sélective. Ce qui est premier, chronologiquement, c'est ce que vit et a vécu Israël »⁴⁰⁷.

Dans ce sens, le premier point nous aidera à cerner la foi en Dieu Créateur comme, avant tout, une foi enracinée dans l'histoire. Il s'agit, pour nous, de recevoir les grandes questions que pose la Bible, « questions de l'homme. Et il nous faut écouter ces frères qui ont cru percevoir des réponses de Dieu, ou, plus souvent, qui se sont sentis accompagnés »⁴⁰⁸. On y abordera, successivement, la création dans la perspective préexilique et aussi dans la perspective de l'exil avec un regard particulier sur le Deutéro-Isaïe. Les deux points suivants examinent des textes qui, soit, soulignent l'incognoscibilité de l'acte créateur originel, soit, tout en reconnaissant l'inévitable anthropomorphisme de notre langage, le font passer au crible de la critique. Le quatrième point dégage les éléments fondateurs de la foi néotestamentaire en la création. Enfin, un cinquième point fera ressortir les constantes de la confession biblique en la création. Les conclusions qui en résultent sont

⁴⁰⁷ P. GISEL, *La Créditration. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Genève, Labor et Fides, 2^e éd., 1987, p. 18.

⁴⁰⁸ F. CASTEL, *Commencements*, Paris, Centurion, 1985, p. 8.

de nature à éclairer les affirmations bibliques et à susciter un approfondissement de la théologie de la création.

4.1. De la foi en Dieu présent dans l'histoire à la foi en Dieu Créateur

L'essentiel du message biblique est que le cosmos et tout ce qu'il contient est l'œuvre du Dieu unique et vrai, Créateur et Libérateur d'Israël. Dans les lignes qui vont suivre, nous nous proposons d'appréhender les faits fondateurs d'une telle foi. Nous voulons comprendre comment Israël en est arrivé à confesser Dieu créateur. L'entrée dans l'intelligence de cette problématique amène à aborder la création dans la période après la sortie d'Egypte et dans la période exilique.

4.1.1. La création dans la perspective post-exodale

D'un point de vue biblique, l'idée de la création est une expression de foi du croyant, de l'Hébreu en particulier. Si le thème de la création et celui de l'histoire (histoire du salut) semblent s'imbriquer l'un et l'autre ou fonctionner dans une espèce de cercle herméneutique, une thèse s'affirme depuis la parution en 1936 de *Le problème théologique de la doctrine de la création dans l'Ancien Testament* de Gerhard Von Rad. La confession de foi sur la création est considérée comme seconde par rapport au vécu ou à l'expérience existentielle et historique du peuple d'Israël⁴⁰⁹. Plus exactement, la foi en la création dans la période post-exodale ou préexilique serait subordonnée à la foi fondée sur la libération attachée à l'Exode. Le franciscain Adalbert-Gautier Hamman (1910-2000) partage cet avis. Il paraît, à ses yeux, que la réflexion sur la création ou sur l'éénigme de l'origine « est d'abord la foi en l'élection. Aussi le livre de l'Exode joue-t-il un rôle autrement central dans l'histoire spirituelle d'Israël »⁴¹⁰. La théologie sous-jacente se fonde sur l'expérience du salut, c'est-à-dire, sur celle de la proximité de Dieu dans l'histoire de son peuple.

⁴⁰⁹ Cf. P. GISEL, *La Création. Essai sur la liberté et la nécessité* ; E. BEAUCAMP, *La Bible et le sens religieux de l'univers*, Paris, Cerf, 1959 ; P. GIBERT, « Crédit, histoire et salut. Le rapport des origines de l'univers dans la Bible aux origines de l'histoire d'Israël », in *Création et salut*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1989, p. 85-104 ; R. MARTIN-ACHARD, *Et Dieu crée le ciel et la terre*, p. 20.

⁴¹⁰ A.-G. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles*, Paris, Desclée, 1987, p. 9.

Comment justifier une telle posture ? Evidemment, dans sa vie, chacun de nous a été marqué un jour ou l'autre par un événement porteur de croissance ou non. Un événement qui l'a transformé de manière irréversible, devenu moment de passage ou de référence, impliquant *un avant* et *un après*. Au fond, Israël lit la foi en la création à partir de sa libération historique, la sortie d'Egypte, qui constitue le moment de sa naissance comme peuple. Pour prendre la mesure de cette affirmation, il suffit de jeter un regard sur le statut d'Israël avant l'Exode. En réalité, ce peuple ne représentait rien dans le concert des nations. Ecrasé, englouti par ses oppresseurs dans une terre étrangère, il était un peuple en état d'anéantissement. Cependant, à travers l'Exode, Dieu s'est révélé Libérateur : il a arraché Israël à la maison de la servitude, l'a constitué comme peuple. De son côté, Israël en est arrivé à la découverte d'un « Dieu qui agit historiquement et qui réalise sa volonté dans l'histoire »⁴¹¹. Cette expérience a provoqué la réflexion du peuple d'Israël sur son destin, sur son rapport avec Dieu : « Qui est-il, ce Dieu qui nous a fait sortir d'Egypte ? ».

Dt 26,5-10 est, à ce titre, très significatif dans la vie et la foi de l'Israël biblique. En effet, considéré comme le credo hébreu le plus primitif⁴¹², ce texte aligne une série d'événements historiques qui, dans leur ensemble, seraient à la base de la naissance d'Israël comme peuple : la vie nomade, le temps des patriarches, l'oppression subie et la sortie d'Egypte avec la traversée de la Mer des Roseaux, le don de la Torah qui établit le droit, la longue et pénible installation à Canaan. Cet éventail d'événements a doublement éveillé la conscience des Hébreux. D'un côté, il y a la prise de conscience par le peuple du fait que « son présent avait été précédé d'un devenir, d'un processus historique »⁴¹³. De l'autre côté, le peuple découvre la présence d'un Dieu bienveillant, qui remplit son espace historique : Yahvé Dieu qui choisit un peuple, prend soin de lui, le guide et le libère de la main de ses oppresseurs.

Pierre Gisel en vient à cette considération : la foi en la création « fut d'abord foi au salut : elle confesse et se réfère à une libération, une délivrance, un don »⁴¹⁴. La libération d'Egypte et l'installation en terre cananéenne restent au principe de la foi d'Israël. Jos 10, 5-15, Jg 4-5 et Ex 15, 1-18 semblent l'attester. Ces textes indiquent clairement que c'est en partant de son expérience historique, de son présent, qu'Israël a appris à y discerner les signes de l'agir libérateur de Dieu et qu'il en est ainsi venu à articuler son credo en un Dieu

⁴¹¹ J. WERBICK, « Histoire/Action de Dieu », in P. EICHER (dir.), *NDT*, Paris, Cerf, 1996, p. 403

⁴¹² J.-L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, p. 23.

⁴¹³ G. von RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*. Vol 2 : *Théologie des traditions prophétiques d'Israël*, Genève, Labor et Fides, 1972, p. 93.

⁴¹⁴ P. GISEL, *La Création. Essai sur la liberté et la nécessité*, p. 19.

Créateur et Seigneur du monde⁴¹⁵. La foi en la création peut, en amont, s'entendre comme une relecture, une réécriture de la geste libératrice de Dieu. Même jugement dans la bouche d'Evode Beaucamp : « Ici, l'histoire s'avère donc première, l'idée d'un Dieu Créateur n'arrivant qu'après »⁴¹⁶. C'est aussi le point de vue de Medard Kehl⁴¹⁷. François Castel apporte ici une précision qu'il faut prendre au sérieux. Il considère que le thème de Dieu créateur reste mineur dans l'univers vétérotestamentaire où Dieu est confessé avant tout comme Dieu de l'Alliance, le Libérateur⁴¹⁸.

Au regard de ce qui précède, nous pouvons nous autoriser de présenter schématiquement le mouvement de la mise en forme de la foi en la création de la manière suivante :

(1) Tout d'abord, il faut noter que le thème de la création n'est pas premier dans la généalogie des thèmes bibliques. Pierre Gibert a ici une formule qui dit juste : « *rédactionnellement*, le récit de l'origine n'est et ne peut jamais être premier »⁴¹⁹.

(2) Ensuite, il faut reconnaître le chevauchement du thème de la création avec celui de l'histoire (histoire du salut) dans une espèce de cercle herméneutique que, empruntant les mots à Pierre Gibert, il convient de nommer « une nécessaire circularité »⁴²⁰. Ce qui, en toute rigueur, induit l'interdépendance des deux thèmes. A vrai dire, la reconnaissance du caractère fortement marqué de la foi en Dieu libérateur n'exclut nullement sa coexistence avec la foi en Dieu créateur. La frontière entre les deux n'est toujours pas facile à établir. Qu'il suffise de constater que la Bible offre une mosaïque des textes sur la cosmogonie, des visions qui sont également en circulation en Egypte, au Proche-Orient, en Inde, en Chine, en

⁴¹⁵ Outre l'expérience d'un Dieu libérateur dans l'histoire, quelques textes préexiliques qui abordent le thème de la création le font au travers de la thématique de la *conservation* de l'univers. On a, entre autres, les Ps 24, 1s ; 74, 12-17 ; 78 ; 93 ; 95, 3s ; 98, 9-15, etc. La théologie de ces psaumes, et particulièrement celle du Ps 93, est traversée par un arrière-plan polémique qu'il faut situer dans le cadre de controverses avec la mythologie cananéenne de Baal avant l'exil. A cet égard, la question prioritaire repose, non pas tellement sur « qui a créé le monde ? », mais sur « qui ne cesse de procurer la fécondité et la vie ? ». Autrement dit : entre Yahvé et Baal, « à qui Israël doit-il ce qu'il récolte chaque année et dont il vit ? ». La réponse est bien claire pour un israélite : c'est Yahvé, car c'est lui le Maître de tout. Sur ce sujet, on peut lire M. KEHL, « *Et Dieu vit que cela était bon* », p. 141-143).

⁴¹⁶ E. BEAUCAMP, *La Bible et le sens religieux de l'univers*, p. 83.

⁴¹⁷ A ce sujet, nous pouvons évoquer cette affirmation de M. Kehl qui fait figure de conclusion à un long développement : « Dès lors, ce n'est plus le temps originel de la création qui est considéré comme le lieu privilégié, toujours à réactualiser, de l'expérience de Dieu, mais l'histoire du peuple de Dieu elle-même dans laquelle, de façon toujours nouvelle, Dieu se révèle lui-même et révèle sa volonté qu'il n'est pas possible de faire découler d'aucune ordonnance cosmique » (M. KEHL, « *Et Dieu vit que cela était bon* », p. 140).

⁴¹⁸ F. CASTEL, *Commencements*, p. 7.

⁴¹⁹ P. GIBERT, « *Création, histoire et salut* », p. 97.

⁴²⁰ Ibid, p. 97.

Afrique Noire. Pour trancher sur la question, nous avancerions que si l'expérience existentielle du peuple peut paraître première tel que le soutiennent nombre de spécialistes de la science biblique, comme ceux que nous venons de citer, il convient de préciser également que l'interprétation de ce vécu et sa compréhension auraient conduit le peuple à la quête d'une origine à jamais atteinte qui soit la plus antérieure. Dans ce sens, le thème de la création en est venu à prolonger les résonances du vécu du peuple (l'expérience de l'Exode) en remontant à l'origine du temps. Autrement dit, en réfléchissant rétrospectivement à partir de son expérience de libération, le peuple en serait venu à la conviction que c'est le même Dieu tout-puissant qui, ici comme au commencement du monde, a procuré la vie, le salut, le bonheur, la liberté et a vaincu les forces du chaos⁴²¹.

(3) Enfin, il importe de considérer les notions d'*alliance-élection*, en tant qu'elles expriment la fidélité de Dieu aux promesses faites aux patriarches, comme le fondement de l'expérience croyante d'Israël, en son début, comme peuple, et au cours de son histoire. Le plus fondamental des attributs de Dieu n'est-il pas, non pas sa toute-puissance, mais la gratuité de sa bonté dont la fidélité à l'alliance abrahamique et sinaïtique est le socle ?

Résumons-nous pour dire que l'objet premier de la foi en Dieu créateur dans la période post-exodale n'est pas la quête d'un premier commencement. Elle est une foi qui s'appuie sur l'expérience de la gratuité de Dieu qui, de rien, s'est créé un peuple. La sortie d'Egypte et l'installation en Canaan en constituent des pièces-maîtresses. La liturgie, le parfait répondant du thème d'Alliance, souligne à la fois l'antécédence de ce dernier par rapport au thème de la création et leur complicité. En clair, si la notion d'Alliance a dû présider à la genèse de l'idée de la création, celle-ci en est venue expliciter celle-là. Par ailleurs, le prophétisme exilique aurait largement contribué au développement de la théologie de la création⁴²².

4.1.2. La foi en la création dans la perspective de l'Exil : le cas du Deutéro-Isaïe

Après avoir approché la création dans la période qui a suivi la sortie du peuple Hébreu d'Egypte et ayant considéré cette dernière comme événement fondateur de la foi en la création, tentons de dégager la dominante de la foi en la création dans la période exilique en portant un regard particulier sur le prophète qu'on appelle le *Deutéro-Isaïe*.

⁴²¹ Cf. A. GANOCZY, *Homme créateur, Dieu créateur* (trad. fse d'A. Liefoghe), Paris, Cerf, 1979, p. 119.

⁴²² A ce sujet, on peut lire J.-L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, p. 26-27.

i. L'expérience de l'Exil comme moment fondateur de la foi

L'expérience de la déportation à Babylone a été un événement douloureux pour le peuple juif sur tous les points de vue. Celui-ci se voyait dépossédé de tout : il perdait sa terre qui est le signe concret de la bénédiction de Dieu, son roi (médiaiteur entre Dieu et le peuple), son Temple (lieu de la présence de Dieu). Cette situation est telle que, pour reprendre l'observation de Thierry Magnin, elle allait entraîner la disparition du peuple d'Israël, d'un point de vue religieux⁴²³ et culturel. D'expérience, en effet, nous savons que, pour un peuple opprimé, l'espérance de la libération nourrit les rêves et les conversations. Ces derniers sont, en profondeur, agités par le souvenir des exploits réalisés par le passé, vantent et remémorent la geste des héros légendaires. Cela fut le cas pour le peuple d'Israël.

Au cœur de ce drame, où le peuple assistait impuissamment à l'effondrement de son identité et de ses repères, naissent des questions qui taraudaient tous les esprits : « Dieu a-t-il oublié son peuple ? Ne pourra-t-il pas faire d'autres prodiges en sa faveur comme il le fit autrefois lors de la sortie d'Egypte » ? Des prophètes et des prêtres, aussi bien ceux parmi les exilés que ceux qui sont restés en Palestine, vont s'employer à relever l'espoir défaillant, tenter d'apporter des réponses nouvelles, poser de nouvelles bases théologiques afin de ranimer la foi et l'espérance des coreligionnaires. Leur conviction était totale : la force de Yahvé n'a pas tari. Ce Dieu qui créa son peuple de rien, c'est-à-dire, qui donna naissance à son peuple en l'appelant des contrées lointaines est aussi celui qui le recréera aujourd'hui et demain (Is 43, 5-6.16-19 ; 45, 18). Il est capable de créer la vie à partir de la mort qu'est, pour le peuple, la déportation en terre étrangère, de ranimer les ossements desséchés (Ez 37).

L'auteur des chapitres 40 à 55 de l'actuel livre d'Isaïe, et que la critique moderne désigne par le nom de *Deutéro-Isaïe*, est l'un des principaux artisans de ce sursaut de foi. Il a la ferme conviction que Dieu peut décider la fin de tout parce qu'il est le principe de tout (Is 40, 22-28 ; 42, 5-6 ; 44, 24-26). Une attitude est alors exigée du peuple : garder confiance en l'Alliance (Is 51, 9-11). Comme on peut le lire en Is 41, 4 et 51, 9-11, ce prophète embrasse d'un même regard de foi les trois moments de l'histoire : le passé, le présent et le futur, soit la création aux commencements, la libération d'Egypte (la création d'un chemin dans les eaux pour assurer le passage des Hébreux) et la restauration du peuple (le retour prochain à Jérusalem). La protologie, la sotériologie et l'eschatologie se répondent, à l'intérieur d'une même économie.

⁴²³ T. MAGNIN, *Devenir soi à la lumière de la science et de la Bible*, p. 239.

Ce regard unificateur du temps redynamise la confiance en la puissance et en la fidélité salvatrices de Dieu. Il signifie que l'unique Dieu réalise le même et unique plan du salut, « un seul et même dessein traverse l'univers et l'histoire, qui prend racine *ab initio* »⁴²⁴. Trois éléments ressortent de ce propos. Tout d'abord, on retient que l'action de Dieu est coextensive avec la durée du processus historique de l'univers. En clair, « avec le Dieu d'Israël le temps est fait d'une chaîne illimitée de genèses »⁴²⁵. Ensuite, il y a une mise en relief de l'unité constitutive du couple création-salut traversée par un va-et-vient incessant entre la continuité de l'action créatrice et l'action historique. Concrètement, le Libérateur qui sépare les eaux de la Mer Rouge est à la fois le Créateur qui a séparé les eaux de l'océan primordial. Enfin, on voit que cette mise en situation de la totalité du temps sous l'œil bienveillant et agissant de Dieu instaure une vision réaliste et optimiste de la vie. L'histoire d'Israël devient le gage de la sécurité par rapport aux cosmovisions superstitieuses et pessimistes de ses voisins, soumises à un destin incontrôlé, à une sorte de *fatum anonyme*⁴²⁶.

Le moins que nous puissions dire est que le *Deutéro-Isaïe* a largement contribué à l'élaboration d'une théologie de la création. Plus concrètement, en quoi se distingue-t-il en la matière ?

ii. La particularité du Deutéro-Isaïe

A croire Evode Beaucamp⁴²⁷, le prophète Jérémie, précisément dans Jr 32, 17 et 33, 25-26, peut être vu comme le premier prophète à avoir parlé explicitement de la création. Toutefois, il semble que nul autre que le disciple anonyme d'Isaïe, contemporain de l'Exil des juidéens à Babylone (VI^e siècle av. J.-C), ne sut mieux franchir le pas décisif en faisant de la création un des thèmes clés de son entreprise prophétique. D'aucuns le qualifient de premier écrit qui, pendant l'Exil, ait opéré une jonction entre création et monothéisme dans

⁴²⁴ E. BEAUCAMP, *La Bible*, p. 104.

⁴²⁵ R. MARTIN-ACHARD, *Et Dieu crée le ciel et la terre*, p. 39.

⁴²⁶ Dans *Dieu pour penser*, III, *Dieu*, Paris, Cerf, 2010, le théologien belge Adolphe Gesché s'efforce à montrer la différence entre la foi judéo-chrétienne et la vision du monde païen antique. Selon lui, le dieu mythologique, comme par exemple Zeus, est soumis aux lois et à la fatalité, à un *fatum anonyme* et tout-puissant, qu'il décalque les lois universelles, fixées d'avance et irréfragables (p. 90).

⁴²⁷ E. BEAUCAMP, *La Bible*, p. 84 et 91.

une attestation formelle et didactique⁴²⁸, une vraie synthèse entre le thème de la création et celui du salut⁴²⁹.

C'est sous sa plume, et c'est là en fait son plus grand mérite, que « le verbe araméen *bârâ* fait son entrée dans l'hébreu biblique »⁴³⁰. Décidément, ce verbe occupe une place privilégiée chez lui, soit les trois-quarts de ses différents emplois dans la Bible et se décline en plusieurs occurrences. Quand, par exemple, il se rapporte aux éléments du monde (Is 40, 26.28 ; 41, 20 ; 42, 5 ; 45, 12.18 ; 51, 13), *bârâ* évoque un travail de façonnement, de mise en ordre ou de mise en forme. Il peut également avoir pour objet le peuple lui-même, lui aussi créé par Yahvé (Is 43, 1.7.15)⁴³¹.

La théologie *deutéro-isaïque* se signale également par une forte insistance sur la puissance de la Parole de Dieu, manifestement efficace et agissante (Is 46, 11 ; 48, 15 ; 55, 8-13). Sans doute, ainsi que le remarque J.-M. Maldamé, on y note une réelle mise en évidence du couple « agir-parler » qui donne au verbe *bara* tout son sens : celui de « l'acte par lequel Dieu fait tout ce qui est en le disant »⁴³². De fait, de même que Dieu a appelé Israël pour en faire son peuple (Is 45, 3-4 ; 48, 12 ; 54, 6), il appelle aussi toutes les choses à être (Is 48, 13). Le monde, comme l'histoire, ne se construit pas d'après une séquence anonyme de cause à effet; il n'est pas livré au hasard et à la nécessité. Il ne relève pas non plus d'une force impersonnelle ou d'un sacré neutre, mais de la volonté d'un Dieu Vivant, d'un Sujet qui prend position en faveur de son peuple et de ses créatures (Is 45, 18-20). En un sens, le message deutéro-isaïque est pour le moins circonstancié : il sert à consolider la conscience croyante du peuple dans la puissance et la volonté secourables de Dieu. En annonçant le nouvel Exode hors de Babylone, il le décrit sous les couleurs du premier Exode hors de l'Egypte et dans les circonstances extraordinaires qui l'accompagnèrent⁴³³. Sans doute réécrit-il le retour de l'Exil comme le pendant de la sortie d'Egypte et, symétriquement, comme l'acte créateur du peuple.

A tout dire, la formulation explicite de la confession de *foi créationnelle* est étroitement liée à des circonstances historiques du peuple et répond à des préoccupations proprement théologiques : celles d'affermir la foi dans l'Alliance atrophiée par la

⁴²⁸ P. BEAUCHAMP, « Crédit. Théologie biblique », in J. Y. LACOSTE (dir.), *DCT*, p. 283.

⁴²⁹ J.-P. LONGCHAMP, *La création du monde*, Paris, DDB, 1990, p. 101.

⁴³⁰ D. CERBELAUD, « Crédit et décimation : perspectives théologiques », in J.-M. EXBRAYAT et E. GABELLIERI (dir.), *Nature et création entre science et théologie*, p. 57.

⁴³¹ Cf. *Ibid*, p. 57-58.

⁴³² J.-M. MALDAMÉ, *Crédit et Providence*, p. 35.

⁴³³ Cf. G. von RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, vol 2, p. 213.

déportation. Sans nier à l'idée de la création son statut de présupposé logique dans l'imaginaire collectif du peuple hébreu, cependant, dans le contexte deutéro-isaïque, les affirmations explicites en la création apparaissent comme le prolongement de la foi en Yahvé libérateur d'Israël ; des affirmations formulées avec un vocabulaire dont les références oscillent entre la création du monde et la création ou la recréation du peuple. Aussi la création du cosmos s'entend-elle comme le pendant de la recréation d'Israël.

A partir de ce qui précède, il paraît possible, en conclusion, de ramener ici en trois points complémentaires l'évolution de la foi en la création :

(1) La littérature exilique aurait favorisé l'éclosion et la systématisation du discours théologique sur la création, qui reste un thème associé à l'unicité de Dieu.

(2) C'est pendant et au retour de l'Exil que l'assise céleste de Yahvé s'arrache au seul espace juif pour embrasser toutes les nations. La toute-puissance de Dieu prend une dimension universelle ; on le perçoit comme un Dieu qui tient toutes les nations dans sa main et non seulement son peuple élu⁴³⁴ (Jr 32, 27-29). Ce qui n'exclut nullement la présence des traces de l'universalisme de Dieu avant l'Exil (voir Am 9).

(3) Le vécu du peuple, que certains nomment modèle historique de la création⁴³⁵, constitue l'un des arrière-plans de la théologie de Gn 1. Qu'en est-il de la création d'après ce livre ?

⁴³⁴ A l'origine, estime Emile Beaucamp, le caractère céleste de Dieu n'implique pas l'idée d'une seigneurie strictement universelle. Ce qui se comprend mieux lorsqu'on s'appuie sur des textes comme Dt 33, 28 où le ciel de Yahvé s'entend d'abord comme celui de Palestine. Il s'agit du ciel sous lequel se joue le destin du peuple élu et, plus particulièrement, celui qui domine Jérusalem. Assis dans sa demeure, de là-haut, Dieu dirige l'histoire (Is. 7, 18 ; 18, 4). De fait, si Dieu est hors de temps et espace, autrement dit, s'il n'est soumis ni au temps ni à l'espace, c'est sur son peuple que son efficience toute-puissante s'exerce de manière singulière. Une fois que l'on sort des frontières géographiques d'Israël, on est hors de la zone d'influence de Yahvé (Jr 16, 13 ; Dt 4, 28 ; 28, 36). Et Emile Beaucamp de conclure : « Avant l'exil en effet, la Bible ne prête guère attention à tout ce qui se passe hors du territoire de la terre promise, n'éprouvant pas le besoin d'y supposer l'exercice de la puissance de Yahvé ». C'est avec l'exil qu'on prend l'idée de l'universalisation du ciel et du pouvoir de Dieu. Désormais donc, « de très haut, Dieu exerce en toute partie de la terre habitée son action providentielle ». Et ce pouvoir de Yahvé qui doit partout regarder et agir sur la terre où sont dispersés ses élus finit par s'étendre jusqu'à la limite de tout créé. On arrive donc à l'idée que Dieu dépasse l'univers en toutes ses dimensions spatiales et temporelles (cf. E. BEAUCAMP, *La Bible*, p. 79-83).

⁴³⁵ L'affirmation biblique de la création comporterait une véritable pluralité d'aspects qu'il faut regrouper en deux catégories ou modèles. On a le modèle « sapientiel » fondé sur l'émerveillement provoqué par l'ordonnancement révélé dans le cosmos et qui trahit un savoir-faire. De là, on en conclut l'existence d'un artisan (Ps 79, 2 ; 104, 1 ; Jr 10, 12 ; 51, 15). Il y a aussi le modèle « historique » qui s'appuie sur l'expérience historique du peuple d'Israël (cf. D. CERBELAUD, « La création ex nihilo en question », in *RT*, t.90 (1990), p. 358-359). En réalité, les deux modèles auraient servi d'arrière-plan théologique au récit sacerdotal de la création.

4.2. La création d'après Gn 1-2 : récits d'origine absolue de la vie

On ne peut aborder la question de la création dans une perspective biblique sans évoquer Gn 1, 1-2 ,4a et Gn 2, 4b-25 (Gn 2, 4b-3, 24). Dans cette étude, il sera question de dégager les axes fondamentaux des attestations de ces hommes qui, pour reprendre une formule de F. Castel que nous avons déjà citée, « ont cru percevoir des réponses de Dieu, ou, plus souvent, qui se sont sentis accompagnés ». Nous voulons cerner la singularité et l'actualité de ces textes.

4.2.1. Deux récits notoirement différents sur l'origine ou le commencement ?

La Genèse s'ouvre sur deux narrations substantiellement opposées sur ce qu'il convient d'appeler le *premier-matin-de-l'histoire* du monde : Gn 1-2, 4a et Gn 2, 4b-25 (soit Gn 2, 4b-3, 24) ; deux récits aussi éloignés que possible par leur langue et par leur inspiration ou leur manière de concevoir les choses⁴³⁶.

Leurs différences sont tellement notoires qu'ils n'ont rien à voir l'un pour l'autre. Mais leur juxtaposition garde son sens. Dans le tableau qui suit, nous présentons de manière synthétique les différences les plus repérables.

Gn 1-2, 4a	Gn 2, 4b-25
<p>1. Elle s'ouvre par la création du ciel et de la terre et situe le processus inaugural dans le milieu aquatique indifférencié : un énorme <i>tohû wabohû</i> fait d'eau sur laquelle plane la <i>ruah</i>⁴³⁷ de Dieu.</p> <p>2. La création de l'humain représenté dans sa bipolarité sexuelle (<i>ish</i> et <i>isha</i>, mâle et femelle) et dans sa multiplicité (« Il les crée ») marque le terme de l'œuvre créatrice. L'homme y est vu comme « le sommet d'une pyramide cosmologique », le chef-d'œuvre.</p> <p>3. Elle se distingue par une succession rythmée, progressive et harmonieuse dans l'ensemble de la création réalisée par la parole.</p> <p>4. Elle répartit l'œuvre créatrice en six jours et se termine par le <i>sabbat</i> consacré au Seigneur. Elle est fortement marquée par une vision positive et</p>	<p>1. Le décor crépusculaire est une terre pas encore travaillée.</p> <p>2. Elle s'ouvre par la création de <i>l'homme-Adam</i> et s'achève par celle de la <i>femme-Eve</i>, qui vient sauver l'homme de l'enfermement dans un morbide et stérile face-à-face avec lui-même – ce qui vaut à ce récit le titre du <i>récit de création de l'humanité</i> plutôt que de la création de l'univers</p> <p>3. Elle décrit Dieu comme un artisan-jardinier, qui fait « pousser du sol toute espèce d'arbres séduisants à voir et bons à manger » et fabrique le monde avec ses mains.</p> <p>4. Si ce récit est dépourvu de la dimension <i>temps</i>, la création ne reste pas moins placée sous le signe du</p>

⁴³⁶ Cf. G. von RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*. Vol 1 : *Théologie des traditions historiques d'Israël*, Genève, Labor et Fides, 1963, p. 128.

⁴³⁷ Nous adoptons cette écriture. En cas de citation d'un auteur, nous respecterons sa transcription.

équilibrée de la création, ne présentant ni tension ni risque pour l'humanité. Ici, demain est assuré.
5. Elle emploie deux verbes : créer et faire ; et elle fait de l'être humain l'image de Dieu.

risque et d'une ouverture vers un horizon eschatologique.

5. Elle parle de la création en termes de « modeler, façonner » ; l'humain est une créature qui a reçu le souffle de Dieu.

Malgré ces divergences, les deux récits baignent dans un fond commun : ils soulignent l'anthropocentrisme de l'œuvre créatrice de Dieu. L'homme est le point d'orgue, le centre de l'action créatrice, le maître de toutes les créatures, le porte-parole de l'univers ; son rôle étant d'associer ce dernier à la louange qu'il doit rendre à Dieu.

Remarquons tout de suite que cette dualité des récits d'un même événement fondateur est problématique. Pourquoi l'origine absolue, c'est-à-dire ce qui est au fondement, à la source de tout, se dit-elle dans des narrations multiples au lieu d'être une narration unique tant il est vrai que, par nature, le commencement absolu n'est jamais double ? Trois pistes de réponse nous aident à faire face à cette difficulté. La première est d'ordre rédactionnel. François Euvé fait cette remarque : « Le rédacteur final de la Genèse a "collé" ces récits d'une façon qui pourrait les faire paraître comme en continuité »⁴³⁸. En effet, bien qu'ils se situent au début du texte canonique, dans leur état rédactionnel actuel, ces récits sont loin d'être chronologiquement premiers. Les spécialistes n'arrivent pas à leur attribuer une date précise. Dans l'ensemble, les deux récits sont éloignés par leurs traditions et les époques de leur mise en écriture. D'après l'hypothèse classique, Gn 1-2, 4a, souvent rattachée à la tradition sacerdotale (*Priesterlicher Kodex*, P en sigle), remonterait au temps de l'exil et se situerait entre le VI^e et le V^e siècle avant notre ère et, donc au retour de l'exil babylonien⁴³⁹. Généralement considérée comme la plus ancienne, l'écriture de l'histoire d'Adam et Eve (Gn 2, 4b-25), dite récit yahviste (J) parce que Dieu y est appelé Yahvé, se situerait entre David et l'époque des grands prophètes, probablement entre IX^e et VIII^e siècle avant J.-C.

Deuxièmement, cette dualité de récits pourrait se justifier par le fait que, dans toute remontée aux origines, le narrateur subit l'influence du milieu ambiant. Pour citer P. Ricœur, « l'expérience du narrateur offre des modèles de plus en plus affinés susceptibles de guider « la projection aux origines » et d'en conjecturer le "comment" »⁴⁴⁰. Enfin, la troisième piste

⁴³⁸ F. EUVÉ, *Science, Foi, Sagesse. Faut-il parler de convergence ?*, Paris, Atelier/Ed. Ouvrières, 2004, p. 126.

⁴³⁹ Les datations sont fluctuantes d'après les auteurs. François Castel, par exemple, situe la composition de Gn 1 pendant la période de la domination perse, soit entre 450 et 300 av. J.C. Il justifie cette hypothèse par les rapprochements de pensée et de vocabulaire avec le Second Isaïe, qui présente Cyrus comme le bras de Dieu. Selon lui, cette position se confirmerait par la comparaison avec les Ps et la littérature sapientiale qui prendrait son essor à cette période (F. CASTEL, *Commencements*, p. 9).

⁴⁴⁰ P. RICOEUR, « Penser la Création », in *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, p. 83.

porterait sur l'objet global du message biblique. Ce qui nous conduit à l'observation d'A. Dupont-Sommer selon laquelle « la Bible, est un recueil religieux : elle ne présente aucun écrit dont le sujet ou le contenu soit proprement scientifique, mais seulement, de-ci de-là, quelques traces des conceptions scientifiques qui avaient cours dans l'ancien Israël »⁴⁴¹. Le message biblique ne saurait s'imposer hors du paysage théologique et religieux.

Cette indication a trop d'importance pour qu'on la néglige. Deux éléments se détachent. D'un côté, on reconnaîtra que le récit qui ouvre le livre de la Genèse, nommé « le récit sacerdotal de la création entend transmettre, non seulement des connaissances théologiques, mais aussi des connaissances naturelles (...). La théologie avait trouvé dans les connaissances naturelles de l'époque un instrument parfaitement adapté, dont elle pouvait se servir pour développer des sujets déterminés de manière adéquate – ici la croyance à la création »⁴⁴². On notera, de l'autre côté, que ces deux récits ne sont ni une information ni une description historiques. Pas plus qu'ils ne présentent un compte rendu de l'origine, entendue comme avant le temps et hors du temps, lorsqu'il n'y avait encore absolument rien, ou comme le *premier-matin-de-l'histoire*⁴⁴³, ils ne décrivent pas des faits d'ordre scientifique, historique et biologique. Leur but est strictement théologique : confesser Dieu avant tout comme instance fondatrice et instauratrice du cosmos dans l'être. Aussi convient-il d'indiquer la manière dont on y conçoit l'acte créateur.

4.2.2. *Dieu créa. La création, acte de séparation et d'organisation*

Précisons tout de suite que notre propos n'est pas de faire un travail d'exégèse. Toujours est-il qu'on ne saurait faire l'économie des résultats exégétiques. Notre intérêt porte sur le récit sacerdotal. Ce qui n'exclut pas que nous fassions des allusions au yahviste.

N'en déplaise à ceux qui veulent prendre au pied de la lettre tout l'habillage littéraire de ce récit, la recherche exégétique moderne, sous la mouvance de l'essor de l'explication scientifique, conduit désormais à lire la création en Gn 1 comme une césure, une

⁴⁴¹ A. DUPONT-SOMMER, « La science hébraïque antique », in R. TATON (dir.), *Histoire générale des sciences* : t. 1, *La science antique et médiévale. Des origines à 1450*, Paris, PUF, 1994, p. 136.

⁴⁴² G. von RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, vol 1, p. 133.

⁴⁴³ L'expression est de P. GISEL dans *La Création. Essai sur la liberté et la nécessité*, p. 112.

séparation⁴⁴⁴. La grande majorité des exégètes est unanime pour dire que ce récit inaugural nous révèle un Dieu qui crée sous le mode de séparation, instituant un temps et un espace ordonnés. L'exégète français Marie-Joseph Lagrange (1885-1938) avait une formule qui dit juste : Dieu crée « en distinguant les parties confuses du monde et en les peuplant »⁴⁴⁵. Cela signifie que Dieu fait usage d'une parole dont l'efficacité est telle que son autorité sur les eaux ténèbreuses – un lieu sans vie ni forme – est irrésistiblement suivie d'effet : la *déchaotisation*. C'est ce que nous laisse entrevoir Gn 1, 2.

Sans nier l'idée d'un avant qui nous échappe, l'évocation de la formule « la terre était vide et vague » (*tohû wa bohu*) constraint à s'interroger sur sa signification et son statut. A quoi renvoie le fameux *tohu-bohu*, le chaos ? Que signifie-t-il ? En effet, ce mot exprime quelque chose d'informe, d'indéfini, d'inorganisé, un état aqueux, un substrat inqualifiable. En référence au mythe babylonien *Enuma-Elisch*, il désigne une étendue d'eau, une sorte de mélange chaotique et indifférencié d'eau salée et d'eau douce (*Apsu*)⁴⁴⁶, soit une étendue d'eau contenant les germes de vie en attente et que les égyptiens dénommaient le *Noun*, personnification de l'océan primordial.

Qu'en est-il du statut de ce chaos ? De qui ou de quoi tient-il son existence ? L'herméneutique du deuxième verset du premier chapitre de la Genèse donne lieu à des affrontements et à une pluralité d'interprétations. Alfred Marx avance que lorsque Dieu s'apprête à créer le monde, il dispose déjà d'une matière première constituée de terre, de ténèbres et d'eau, ces différents éléments se mélangeant en une masse chaotique, un *tohu-bohu*⁴⁴⁷. En fait, s'il paraît tomber sous le sens que le *tohu-bohu* existait avant sa structuration par le Créateur, l'idée d'un chaos incrémenté paraît intenable à cause justement du premier verset. Dans quel cas nous serions en présence d'un dualisme cosmologique, qui suppose l'éternité de la matière comme on le retrouve dans la conception grecque, principalement chez Aristote, où la matière prima est hors du temps, sans commencement ni fin. En revanche, nombre d'exégètes et de théologiens bibliques considèrent que la compréhension de l'expression *tohu-bohu* ne saurait s'effectuer hors des textes bibliques comme Jr 4, 23 qui évoque une terre désertée et plongée dans l'obscurité ; Dt 32, 10 et Is 24, 10 où *tohu-bohu* dit un lieu de solitude et de non-vie où règne la stérilité de la mort. D'autres

⁴⁴⁴ P. BEAUCHAMP, dans son essai sur *Création et séparation. Etude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Paris, Cerf, 2005, en fait un motif favori.

⁴⁴⁵ M.-J. LAGRANGE cité dans P. BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 17.

⁴⁴⁶ Cf. M. KEHL, « *Et Dieu vit que cela était bon* », p. 151.

⁴⁴⁷ A. MARX, « *Genèse 1, 1-2, 4a* », in Ph. CARDON (dir.), *Dieu, le monde et l'homme. Hasard ou projet ?*, Paris, O.E.I.L, 1988, p. 84.

encore se réfèrent au Ps 107 (106), 40 et à Jb 6, 18 qui, respectivement, évoquent l'absence de chemin, disent un espace sans sécurité, sans référence spatio-temporelle ni orientation possible. Il s'agit d'un espace inhospitalier et invivable où la vie et sa diversité ne peuvent se déployer. Pour Paul Beauchamp, *tohu-bohu* « désigne un état de la terre où la vie est impossible »⁴⁴⁸. En termes teilhardiens, nous parlerons du *néant créable* qui, par virtualité passive d'arrangement, est une possibilité, une imploration d'être. Adolphe Gesché voit dans le *tohu-bohu* un espace où les choses vont pouvoir advenir sans être encore déterminées, l'état de la terre lorsqu'elle n'est pas travaillée, organisée par le Créateur.

Pour l'essentiel, l'idée que l'écrivain biblique exprime au travers de l'expression *tohû-bohu* pourrait, au dire de Georges Auzou, s'entendre de cette manière :

« Avant que fût le monde tel que nous le connaissons, avant qu'il fût créé, la "terre" (...) n'était pas notre terre. Comme dans les cosmogonies de l'Antiquité, comme dans plusieurs des textes bibliques (...), une réalité préexiste, nocturne et abyssale, les eaux originelles, le monde humide, le réceptacle de tout le possible »⁴⁴⁹.

En traduisant Gn 1, 1 par « En un commencement, Dieu créa le monde », il apparaît nettement que le *tohu-bohu*, ce « réceptacle de tout le possible », qui sera organisé, arrangé et peuplé par la suite, « n'est que le début de quelque chose qui arrive ou qui se manifeste »⁴⁵⁰. Par conséquent, il ne peut être vu comme le commencement absolu, ce qui est chronologiquement premier, ce qui initie ou inaugure une succession dans le temps.

Pour mieux se faire une idée sur la création comme arrangement du chaos originel ou comme séparation des éléments, il convient de se replacer dans le cadre général de la littérature vétérotestamentaire où, dans sa pluralité de modèles opératoires, la notion de la création évoque assez souvent la victoire de Dieu sur les négativités de la vie représentées par des monstres fabuleux, dits *Rahab* ou *Léviathan* (Ps 74, 12-15 ; 89 ; 104, 7). De la même manière, le Deuxième Testament voit en la résurrection du Christ le motif référentiel de la création.

⁴⁴⁸ P. BEAUCHAMP, dans son essai sur *Création et séparation*, p. 162.

⁴⁴⁹ G. AUZOU, *Au commencement Dieu créa le monde. L'histoire et la foi*, Paris, Cerf, 1973, p. 161.

⁴⁵⁰ Ibid, p. 147.

En effet, face aux mythes en vogue dans l'espace méditerranéen oriental et du Proche-Orient ancien⁴⁵¹ dominés par le polythéisme, des théogonies et des théomachies, où l'univers serait « le résultat non intentionné ou mal intentionné d'un combat entre dieux rivaux »⁴⁵², le prêtre conteur oppose sa foi monothéiste. Ce travail de distanciation et d'appropriation le conduit à la mise en avant de l'unicité et de la transcendance de Dieu en tant que principe hors pair de structuration singulière de l'espace et du temps et, plus précisément, comme l'unique ordonnateur de la vie. C'est ici qu'il convient de dégager l'actualité de l'œuvre théologique de ce conteur : l'univers, tout comme l'homme, n'est rien sans la main puissante de Dieu ; sans lui, ils retourneraient au chaos.

Dans l'herméneutique de *la création comme séparation*, trois remarques s'imposent. D'abord, dire *la création comme séparation*, c'est dire que rien n'est ni émanation, ni génération, ni débris de la divinité de Dieu, mais des créatures vouées à une existence autonome. Une telle lecture dédivinise la nature. Elle s'oppose à une vision sacrale du monde : « posée face à Dieu, celle-ci [la nature] est profane, séculière »⁴⁵³. Au passage, indiquons que cette façon de voir les choses se démarque de la vision du monde négro-africain où tous les espaces (la forêt, les bosquets, la savane, les rivières, les sources) sont peuplés d'esprits bons et maléfiques. Dans un tel horizon culturel, non seulement la nature est objet d'adoration et de respect, ce qui est d'ailleurs très positif d'autant plus qu'on y retrouve un soubassement écologique, mais plus encore elle inspire une peur démobilisante. Il nous semble qu'aujourd'hui, plus qu'hier, l'afro-chrétien, s'il veut vraiment entrer dans le concert des « créateurs » et « découvreurs », est sommé de se libérer d'une telle mentalité. Bien entendu, nous nous refusons à épouser une logique qui consiste à dépouiller la nature de sa divinité. Il s'agit, pour nous, d'adopter une vision plus adéquate de la nature et d'une éthique de créativité.

Passons maintenant au deuxième élément qui ressort de la compréhension de la création comme séparation. Il se révèle comme un appel fait à l'homme à mettre un ordre dans le chaos en référence à l'action *déchaotisante* de Dieu⁴⁵⁴. Enfin, il y a la mise en exergue de la notion de temps ou d'histoire ; notions qui relèvent du registre scientifique et qui, en même temps, incluent l'idée de processus, de genèse, de devenir, d'évolution.

⁴⁵¹ Ici, le monde serait fille des dieux ou bien naîtrait d'un mariage du ciel et de la terre ; l'univers pourrait avoir éclos d'un œuf originaire.

⁴⁵² A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. III : *Dieu*, p. 89.

⁴⁵³ J. VERMEYLEN, « Les représentations du cosmos dans la Bible hébraïque », in F. MIES (éd.), *Bible et sciences. Déchiffrer l'univers*, Bruxelles, Lessius, 2002, p. 69.

⁴⁵⁴ A. GANOCZY, *L'homme créateur, Dieu Créateur*, p. 159.

Comment ne pas voir en ces affirmations le lieu potentiel d'un discours scientifique sur la nature aujourd'hui dominée par le paradigme du devenir ? Dès lors, en se méfiant des symétries factices ou d'un concordisme bâtarde, il se dégage un espace d'échanges entre le théologien et le scientifique sur la respectabilité du réel. Car, différents par leurs méthodes et leurs représentations du monde, l'un et l'autre s'invitent à la prise en charge de la dimension historique qui suppose le monde comme un donné préalable qu'il faut rendre intelligible.

4.2.3. *Dieu crée les choses en collaborant avec la nature en devenir*

L'examen de Gn 1 nous fait découvrir une série d'injonctions/invitations : « Que la terre verdisse de verdure... » (v. 11) ; « que les eaux grouillent d'un grouillement d'êtres vivants... » (v. 20) ; « que les oiseaux se multiplient sur la terre ... » (v. 22) ; « que la terre produise des êtres vivants selon leur espèce... » (v. 24). Le constat est là. On se trouve devant un surgissement, un engendrement : la terre produisit de la verdure, des herbes portant semences selon leur espèce ; elle produisit bestiaux, bestioles, bêtes sauvages selon leur espèce ; les plantes se répartissent et s'organisent elles-mêmes pour porter une semence propre. Tout ce qui surgit apparaît comme une réponse à l'injonction de Dieu dont la parole fait naître des possibilités nouvelles. Il s'avère que ces nouveaux êtres n'ont avec Dieu qu'un rapport indirect. Sans doute voit-on s'écartez l'idée d'une création immédiate, « d'un faire direct »⁴⁵⁵ et, donc, d'une création faite une fois pour toutes dans un temps révolu. Ainsi ce récit se démarque-t-il d'une vision fataliste de la vie que l'on retrouve, par exemple, dans la mythologie grecque. Il donne à la vie sa consistance, sa valeur d'aventure risquée où rien n'est définitivement fixé d'avance.

Loin des catégories verbales actuelles telles qu'elles sont apprivoisées par le paradigme de l'évolution, le prêtre narrateur ne conçoit pas moins le *bara* de Dieu comme celui qui produit les choses de façon totalement inattendue, ou encore comme celui qui « crée les choses de la nature en *collaborant* avec la nature en devenir »⁴⁵⁶. La créature déjà créée est par avance dotée de fécondité, habitée par des potentialités à transmettre la vie, disons à produire sa propre croissance. C'est ce que, dans le langage d'Adolphe Gesché, il convient d'appeler des « structures de capacités »⁴⁵⁷. On voit que dès l'abord une injonction

⁴⁵⁵ Nous empruntons cette expression à J.-M. Maldamé dans la *Création et Providence*, p. 44.

⁴⁵⁶ A. GANOCZY, *La Trinité créatrice. Synergie en théologie*, Paris, Cerf, 2003, p. 244.

⁴⁵⁷ A. GESCHÉ, « Un secret de salut caché dans le cosmos ? », in *Création et salut*, 1989, p. 32.

est donnée « à un être déjà là pour que proviennent de lui des êtres non existants et pour que ces êtres apparaissent, fonctionnent et se groupent dans une activité qui les fasse vraiment exister »⁴⁵⁸. C'est à la nature de faire le reste. Une longue histoire, celle de la vie qui est initiée, mais une histoire qui n'est pas abandonnée à elle-même.

La dynamique interne de la narration sacerdotale atteste une réelle évolution de pensée par rapport à la source yahviste. Ce dépassement se lit substantiellement dans le passage « d'un Dieu artisan ou jardinier, à un Dieu qui parle »⁴⁵⁹. Plus exactement, on passe « du Dieu artisan-sculpeur et artisan-jardinier du chapitre 2 au Dieu "nommant" les éléments pour les faire advenir à l'existence du chapitre 1^{er} »⁴⁶⁰. A l'évidence, il y a en Gn 1 comme une invitation, une exhortation à ce qui est déjà créé à opérer son propre développement grâce à ses virtualités positives. De manière plus significative, ici « la parole devient sollicitation de ce qui fut créé auparavant à produire encore du nouveau »⁴⁶¹. Mais il y a encore plus. Plus d'un indice littéraire suggère le caractère dynamique et non achevé de l'acte divin.

Que constatons-nous ? A. Gesché nous donne une clé de lecture. L'auteur s'appuie sur le choix des verbes. La *Septante* fait usage, non du verbe *enaï* qui est un verbe statif, mais du verbe *ginomai* (*genèthethô, kai egeneto* : "que devienne, et cela devint"), un surplus par rapport à la formule hébraïque *haya* (*yehi, wa yehi* : "que soit, et cela fut"). On voit aussi que la Genèse s'ouvre par l'évocation du chaos. A cet égard, dire : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre, et [cette] terre était un chaos », ne reviendrait-il pas à dire que Dieu créait les choses dans leur principe général, mais leur laissait le droit de s'inventer, selon leur logique ("selon leur semence"), sans qu'il intervînt davantage en cette occurrence ? En un mot, Dieu laisse les choses se faire, devenir, advenir, « chacune selon son espèce »⁴⁶² ?

On peut, à juste titre, soutenir que Gn 1 exprime « la foi en un Dieu qui veut une histoire de la matière et de la vie, qui donne libre cours, qui la laisse s'organiser par étapes et selon ses propres lois »⁴⁶³. Cette lecture attire l'attention sur la consistance de la nature-terre. Du coup, elle écarte le monisme émanationniste. Elle fait droit à la notion de *creatio continua* et atteste sa pertinence dans une réflexion théologique élaborée à l'aune de la théorie de l'évolution ou de la conception historique du vivant. La mise en valeur de ce lien

⁴⁵⁸ J.-M. MALDAMÉ, *Création et Providence*, p. 44.

⁴⁵⁹ F. EUVÉ, *Science, Foi, Sagesse*, p. 129.

⁴⁶⁰ P. GIBERT, « La pluralité des concepts de création », in *Etudes*, t.3766, n°6 (juin 1992), p. 816.

⁴⁶¹ W.-H. SCHMIDT, cité dans A. GANOCZY, *La Trinité créatrice*, p. 243.

⁴⁶² A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. IV : *Le cosmos*, p. 134.

⁴⁶³ A. GANOCZY, *Christianisme et neurosciences*, p. 27.

exige qu'on se garde d'une certaine naïveté qui fait entendre cette expression dans un rapport de totale homologie ou d'étroite synonymie avec la notion de conservation de l'être – de cet être issu de la création *ex nihilo* – et très souvent comprise comme une répétition, la continuité du même, c'est-à-dire de ce *qui demeure-identique-à-soi-même*⁴⁶⁴, pour reprendre la belle expression du théologien allemand Jürgen Moltmann. Les analyses sur la théorie de l'évolution nous ont permis de mettre en évidence quelques propriétés de la nature : le dynamisme, la liberté, l'autonomie, l'imprédictibilité, l'indétermination, la présence des potentialités inédites, la tension vers l'optimal. Cet éclairage enrichit l'intelligence de la notion de création continuée. Nous écartant de la réduction de la création à une action réalisée dans un passé lointain, nous pouvons comprendre le concept de création continuée comme le fait que Dieu prend au sérieux la temporalité inscrite dans son œuvre. Elle dit que la création n'est pas « la reproduction d'un être à l'identique, l'élaboration selon un schème préétabli, c'est le don d'une vie authentique, c'est-à-dire d'une vie libre, consciente et autonome »⁴⁶⁵. Cette approche reste encore à creuser. Le cinquième chapitre reviendra sur la compréhension de la notion de création et sur la représentation de l'action de Dieu. Ces réflexions auront pour effet de nous aider à mieux cerner la création continuée.

Pour le moment, il nous appartient de relever la présence d'un *faire divin* : la *bénédiction* (*bérâqâ*) qui sanctionne le dynamisme, la capacité auto-organisatrice du créé. La formule « Dieu bénit » met à nu toute prétention d'une nature absolument autoréférée. A notre avis, cette formule semble répondre à la question : comment du nouveau peut-il s'ajouter à l'être ou comment le plus peut-il surgir du moins ? Tout simplement parce que ce qui advient est le résultat d'un acte éminemment positif. La création est bénie et qu'à chaque étape de la genèse, le Créateur dit que cela est « bon ». La création qui a reçu la faveur de la bénédiction, et qui ne saurait être elle-même l'agent de son effectuation concrète, voit donc cette faveur effectuée. L'acte créateur vise déjà l'existence des êtres particuliers. En effet, pour le narrateur biblique, la productivité de la terre est suspendue à l'injonction de Dieu qui n'implique pas nécessairement un « faire direct ». L'acte créateur est plutôt une sollicitation, une persuasion. N'est-ce pas cela que P. Beauchamp a en vue lorsqu'il dit que « Dieu ne fait pas tout d'un coup parce qu'on ne peut pas tout dire d'un coup »⁴⁶⁶ ? Visiblement, cette affirmation compacte ne veut rien énoncer de plus que l'idée qui insinue qu'*ab initio*, Dieu engage la création dans la dynamique du devenir, l'ouvre à un champ de possibilités

⁴⁶⁴ J. MOLTMANN, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, Paris, Cerf, 1988, p. 269.

⁴⁶⁵ F. EUVÉ, « Darwinisme et religion : Aspects théologiques », *RTL*, n° 40 (2009), p. 496.

⁴⁶⁶ P. BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 123.

internes. La création serait instruite par un commandement d'invention. Toute créature est comme par antonomase appelée à être *donneuse de vie*. Pour le dire autrement, loin de s'apparenter à une horloge entièrement réglée d'avance, la création est plutôt investie d'une loi interne d'invention et d'enfantement. En parlant ainsi, on ne craindrait pas d'en dire autant au sujet de la description yahviste de l'homme modelé avec la glaise du sol (Gn 2, 7 : *Adam*, l'être humain générique ou l'humanité venant d'*Adamah*, la terre ou la glèbe), signifiant que l'homme est corporellement tissé de la même étoffe que le monde. Il est lié à la terre. D'ailleurs, on voit que cette condition est déclarée très bonne (Gn 1, 31).

Certainement, il est hors de propos de concevoir l'homme comme un simple processus inhérent au cosmos ou à la biosphère. Ni simple chose, ni pur objet, l'homme a reçu le souffle de l'haleine venant d'ailleurs. Aussi faut-il, comme nous le recommande G. Martelet, « chercher par-delà la nature, le Principe et la Source non seulement de l'homme comme esprit, mais de l'univers lui-même auquel l'homme esprit se trouve incorporé »⁴⁶⁷. Le souffle divin anime ce glébeux. Là-dessus, une précision s'impose : ce souffle n'a rien à voir avec la communication d'un élément divin dans l'homme. Il s'agit de l'animation du composé humain par l'impulsion divine sans laquelle rien ne se passerait⁴⁶⁸. Si bien que, d'après la Bible, la vie de l'homme dans sa totalité dépend de Dieu : « Dieu retire son souffle et l'homme retourne à la terre » (Ps 103, 29). Ce souffle qu'il accorde au fils d'Adam, Dieu, au moment ultime, le recueille sur les lèvres du mourant (Qo 12, 7).

Au demeurant, les représentations d'origine/commencement répondent à une raison strictement théologique : le narrateur sacerdotal, tout comme le yahviste, est au service d'un monothéisme militant. Il dit la confession du Dieu Créateur appelant, lui seul, la totalité des êtres à l'existence.

4.2.4. Quand Israël dit *Elohim bara*, il s'attend à un événement exceptionnel que Dieu seul peut réaliser

La narration sacerdotale inscrit la thématique de la création sur le schème d'un appel à l'existence. Pour marquer la particularité de l'action divine, le narrateur fait usage de deux verbes : faire (*asah*) et créer (*bara*) qui revient sept fois (Gn 1, 1.21.27 ; 2, 3.4). Outre le fait

⁴⁶⁷ G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale*, p. 27.

⁴⁶⁸ Narrativement, cet acte vient juste distinguer l'humain des animaux, qui sont simplement modelés tout en étant vivants.

qu'il établit une analogie entre l'action de Dieu dans la création et le travail humain (cf. Ps 8, 47), le verbe faire souligne la présence mystérieuse et dynamique de Dieu dans le monde, sans porter atteinte ni à sa propre transcendance ni à l'autonomie du cosmos. Somme toute, le prêtre écrivain fait sortir Dieu de la représentation du premier moteur, parce que Dieu n'agit pas par intérim, mais fait agir⁴⁶⁹.

Par ailleurs, dans ses multiples emplois en Gn 1-2, 4a et dans toute Bible hébraïque le verbe *créer* (*bara*) n'a pas le sens de « faire de rien », de « faire passer du néant à l'être » car ces mots n'ont pas de sens dans la mentalité et les perspectives bibliques ; mais de « faire du neuf, du jamais vu, de l'inouï » et a pour caractéristique unique de n'avoir qu'un seul sujet : Dieu⁴⁷⁰. On le voit, à la question : « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? », le narrateur sacerdotal répond : c'est Dieu qui appelle la totalité des êtres à l'existence en sorte qu'il n'y aurait rien de ce que nous voyons sans cet acte volontairement libre, gratuit et amoureux. L'idée de la création dit simplement que l'origine fondatrice de tout ce qui est se trouve en Dieu seul.

En effet, en tant que forme de causalité propre à Dieu, le *bara* s'effectue par la médiation exclusive de *dabar*, la *parole*, qui désigne à la fois une qualité de maîtrise et de domination sur ce que la matière a d'opaque, de résistant, de pesant et renvoie à ce que l'action de Dieu a d'universel et d'efficace⁴⁷¹. En ce sens, *bara* ignore le schème démiurgique ou le mode opératoire de création par fabrication⁴⁷² qui suppose une matière préexistante. La fabrication se répète. Or, l'acte divin de créer signifie précisément et simultanément appeler à l'existence *le-jamais-été*, ce que l'on n'attend pas, l'irruption d'événements contraires à toute attente ; c'est réaliser du radicalement nouveau. Au modèle de création par émanation des platoniciens et face au schème aristotélicien de

⁴⁶⁹ Cf. P. BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 88.

⁴⁷⁰ G. AUZOU, *Au commencement Dieu créa le monde*, p. 161 ; A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain, ou les errances de l'humain ou les errances de l'humain. Lectures de Genèse 1,1-12,4*, Paris, Cerf, p. 38.

⁴⁷¹ J.-M. MALDAMÉ, « Crédit et événement », in J. GREISCH - G. FLORIVAL (dir.), *Création et événement autour de J. Ladrière*, p. 89.

⁴⁷² Gn 2, 4b-25, par contre, conçoit la création sur le modèle d'une activité qui façonne une matière. Il n'en reste pas moins que ce langage semble être choisi pour faire comprendre que le monde est une œuvre extérieure par rapport à son auteur comme l'est une œuvre à l'architecte. Il est vrai aussi que le mode opératoire de la création par la parole est loin d'être une modalité typiquement biblique. Le récit égyptien de création de Thèbes dit expressément au sujet du dieu Soleil : « Il se mit à parler au milieu du silence, Il ouvrit les yeux des hommes et il fit qu'ils voient. Il se mit à crier, la terre étant alors inerte, son cri se fit entendre, nul autre n'était encore » (F. CASTEL, *Commencements*, p. 22).

l'autoproduction éternelle du monde et à sa théorie des quatre causes⁴⁷³ – si nous pouvons nous permettre un tel anachronisme – le *bara* leur préfère largement de loin la typologie de création par la parole. Qu'est-ce qui justifie une telle préférence ?

Nous le savons, du point de vue anthropologique, la notion de *parole* recèle une grande richesse. Elle est le lieu du dévoilement, de la manifestation de l'altérité. Elle introduit la distance nécessaire à toute relation vraie. La parole est le lieu où l'homme se révèle dans ses intentions profondes. C'est non sans raison que la psychologie et la psychanalyse lui accordent une place capitale. En ce sens, la création par la parole dit que Dieu est un sujet qui parle. L'écouter vaut mieux que le voir. Car sa parole est performative : un mot suffit pour que la lumière surgisse.

L'usage du *bara* dans Gn 1, 1 et en 2, 3.4 n'est pas anodin. L'intention première est théologique, à savoir souligner la dépendance de tous les êtres à la libre volonté créatrice de Dieu. A travers la mention d'une cosmologie bispatiale se dessine une réelle volonté de démythiser le culte astral en vogue chez les peuples voisins. Il en est ainsi de la création des monstres marins dans Gn 1, 21 qui, à l'évidence, semble répondre à une préoccupation théologique : « affirmer, contre les cosmogonies et les théogonies assyro-babylonniennes, que Dieu est l'unique et que tout est créé par lui »⁴⁷⁴ et libérer ainsi l'homme de la peur et du fatalisme qu'alimentent ces monstres, eux qui, en réalité, ne sont que de simples composantes de la réalité créée.

Le triple *bara* de Gn 1, 27 qui suit l'impératif délibératif *faisons* (Gn 1, 26) en écho avec la création de l'humain attire justement l'attention sur sa particularité et son éminence par rapport à d'autres créatures. Dans tous les cas, il n'en demeure pas moins que l'humain s'insère dans les longs et lents processus de la cosmogénèse et de l'anthropogenèse. L'argile est sa substance composante, indice de sa précarité ontologique.

A la lumière de ce qui précède, il est possible de conclure. Il est important de rappeler que l'horizon culturel de la production des textes placés en tête de l'Ecriture est étranger à celui des chercheurs de notre époque. Gn 1, 1-2, 4 s'écarte de manière radicale d'un monde soumis à un principe cosmologique anonyme ou à une force aveugle. Bien au contraire, le cosmos dans sa totalité globalisante dépend de l'action libre de Dieu, dont la parole est créatrice. Mais le propre de cet acte n'est-il pas d'être au-delà de nos capacités

⁴⁷³ Dire que le *bara* biblique ne suppose aucun préalable matériel, c'est affirmer qu'il n'existe ni matière ni forme préexistantes, ni cause efficiente ni cause finale hors de Dieu.

⁴⁷⁴ J.-M. MALDAMÉ, « La genèse face à la science », Copyrights 2010 www.domuni.org, p. 9 sur 13 ; ID, *Création par évolution*, p. 80.

d'apprehension intellectuelle, un acte qui résiste à nos représentations, parce qu'il est sans témoin direct ?

4.3. La création dans Job et dans le Deuxième livre des Maccabées : les limites de l'intelligence humaine devant le mystère de l'acte créateur

Autant la raison scientifique s'emploie à décrire, donner les représentations des choses, autant dans le champ théologique nous faisons face à la difficulté de notre existence humaine. Cette dernière ne peut pas se dire de manière parfaitement rationnelle, notre langage reste toujours en deçà de ce que nous expérimentons. Parler de la création c'est, d'emblée, renoncer à parler d'une chose assignable, saisissable avec des outils scientifiques.

La littérature biblique offre des attestations qui se distinguent soit par la dénonciation de l'anthropomorphisation de l'action divine telle qu'il ressort d'une certaine tradition théologique décrivant Dieu avec des traits humains, soit par leur souci de garder à Dieu sa toute-puissance et son autonomie absolue, tout en mettant en lumière les limites de l'humain devant les mystères de l'acte créateur initial. Jb 38-42 et 2 M 7, 22-28 s'inscrivent dans cet horizon de pensée.

4.3.1. Job 38-42 et la question de la finitude humaine devant le mystère de l'œuvre de Dieu

La prétention de l'être humain à tout ramener à l'ordre rationnel et à des évidences empiriques se heurte au mystère de la constitution du monde au même titre que la conduite de l'univers qui impose une limite asymptotique à sa connaissance. Autant dire que l'acte créateur initial échappe à l'évidence et à la perception empirique. Il en est ainsi car le début est justement, de toutes choses, la seule qu'on ne voit pas. Nul, y compris les auteurs des grands récits des origines, ne prétend avoir assisté à la création⁴⁷⁵. En le disant, nous ne voulons pas faire œuvre d'une *théologie négative* qui, pour l'essentiel, postule que la parole humaine est incapable de faire sur la divinité de Dieu ou sur la création des énoncés non

⁴⁷⁵ Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, IV : *Le cosmos*, p. 52.

équivoques et d'en donner des preuves contraignantes ; nous savons davantage ce que Dieu n'est pas que ce qu'il est.

Notre propos est simple : indiquer que le secret ultime de la création nous échappe puisque celle-ci a son en-soi qui se perd dans la profondeur du désir antécédent de Dieu. De ce point de vue, le propos qui voit dans le langage scientifique le seul langage vrai, le seul savoir de la réalité parce qu'il est mathématisé, formalisé ou modélisé, non seulement se révèle impertinent, mais aussi et surtout se voit remis à sa place. Venant après, l'homme ne peut prétendre avoir la maîtrise sur tous les contours de la création. Voilà le point axial du dialogue de Job avec Dieu, particulièrement des chapitres trente-huit à quarante-deux, livre qui, de l'avis du théologien et exégète de Neuchâtel, Robert Martin-Achard, « date vraisemblablement du V^e ou peut-être même VI^e siècle avant Jésus-Christ »⁴⁷⁶.

En effet, dans la section comprenant les chapitres 38 à 42, l'infortuné Job est convoqué au dialogue avec Dieu et doit répondre à une avalanche de questions que, volontiers, nous classons en trois catégories : des questions existentielles telle que « Où est-ce que tu étais quand je fondais la terre ? » ; ensuite, des questions d'ordre du savoir telles que « que sais-tu ? », « que connais-tu ? » ; enfin, des questions relatives au pouvoir ou à la capacité : « qui a fixé les mesures de la terre ? », « qui enferma la mer à deux battants ? ». Au travers de ce jeu rhétorique, comme le note Jacques Lévêque avec à-propos, Dieu place Job devant trois frontières existentielles : la limite de sa durée d'homme due à sa finitude constitutive, la limite de son savoir et celle de son pouvoir⁴⁷⁷. Pressé et acculé dans ce procès où Dieu prend à témoins l'univers et l'ensemble des créatures qui l'habitent, Job est irrévocablement sommé de « regarder un monde composé sans lui, où le rôle insignifiant de l'homme est à peine visible, pratiquement nul »⁴⁷⁸.

Effectivement, l'homme est dans une situation existentiellement seconde par rapport au spectacle cosmique inaugural. Il s'inscrit dans une généalogie dont il ne garde pas une mémoire claire de ses ancêtres, faute des repères humains et d'en n'avoir pas été témoin direct. En tant que puîné dans l'univers, les lois et la raison dernière qui ont présidé à l'existence résistent à sa connaissance. Son témoignage sur les œuvres de Dieu est relatif et, donc, frappé de limites. A cause justement de son intelligence toujours limitée, partielle et fragmentaire, Job, et l'homme en général, « ne connaîtra jamais que les franges, les

⁴⁷⁶ R. MARTIN-ACHARD, *Et Dieu crée le ciel et la terre*, p. 42.

⁴⁷⁷ J. LÉVÈQUE, *Job et son Dieu*, t. 2 : *Essai d'exégèse et de théologie biblique*, Paris, J. Gabalda et C^{ie}, 1970, p. 517 ; cf. J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*, p. 162.

⁴⁷⁸ P. BEAUCHAMP, *Création et séparation*, p. 144.

"contours" de l'œuvre de Dieu » et donc ne pourra jamais maîtriser ni « rejoindre les secrets de Dieu ni la raison de ses choix »⁴⁷⁹. La parcelle de son autorité, de ses compétences et de ses droits se trouve naturellement réduite. En contrepartie, Dieu est non seulement l'*architecte* de la terre et celui qui en a fixé les mesures, mais encore le créateur de l'hippopotame (béléth) et du crocodile (Léviathan), ces animaux fabuleux d'ancienne Egypte, qui sont une menace pour les humains et qui, en même temps, représentent les négativités que Dieu seul peut assujettir (voir Ps 104, 29).

Fort de tout cela, Job s'avoue vaincu et, finalement, reconnaît l'éénigme constitutive de la création en faisant l'aveu de sa nescience, de son ignorance : « Je sais que tu peux tout, que nul projet pour toi n'est irréalisable [...] Oui, j'ai parlé, sans comprendre, les merveilles qui me dépassent et que j'ignore » (Jb 42, 2-3). Prise de conscience des évidences trop courtes de la raison humaine sur le Créateur et le mystère grandiose de l'univers ! Qohélet l'Ecclésiaste exprime fort bien les limites de l'esprit humain : l'homme ne peut « découvrir l'œuvre que Dieu fait du début à la fin » (Qo 3, 11).

Il en résulte que l'acte créateur ne se joue pas sur le registre scientifique, celui de l'observation, de l'explication ou de l'expérimentation. Il excède les limites de l'esprit humain. Il résiste et résistera toujours à la perception empirique et objective de type scientifique. Mais est-ce là une raison suffisante pour que l'homme s'abstienne à toute interrogation, à toute quête sur l'apparition de l'univers, de la vie et de l'homme, postulation qui, somme toute, reste tributaire de l'état des connaissances du moment ? N'est-il pas du ressort des exigences et des besoins de l'humanité de se poser des questions, d'élaborer des théories et scénarios à propos de l'apparition de l'univers, de la vie et de l'humanité, et comme d'ailleurs la Bible l'a fait la première⁴⁸⁰ et comme Job ne cesse de le faire en prêtant à Dieu un langage humain ? En ce sens, la création peut être racontée. Reste qu'exprimant l'acte inaugural de Dieu dans l'être ou dans le devenir, la création dit l'origine, quelque chose que l'on ne saurait atteindre de façon directe. A ce titre, il faut la recevoir, la confesser, la contempler, s'en émerveiller. A. Gesché le dit de belle manière :

« La réflexion sur la création devrait commencer par l'admiration et l'étonnement, mouvement qu'empêche la recherche de l'explication. Socrate a donné là, par sa fameuse invitation au *thomazein*, la clé de toute connaissance. Et ce porche d'entrée de la connaissance est bien resté chrétien, s'il est bien vrai que Dieu lui-même commença

⁴⁷⁹ J. LÉVÈQUE, *Job et son Dieu*, p. 519.

⁴⁸⁰ P. GIBERT, « Crédit, histoire et salut », p. 104.

par là, lorsque ses premiers mots furent de s'exclamer que "cela était beau, vraiment beau". C'est par l'étonnement que commence la compréhension des choses. Le "pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien" de Leibniz, est d'abord une exclamation de surprise et de silence qui se suffit à elle-même, un cri d'éblouissement qui ne demande rien d'autre que de s'exprimer, sans chercher une réponse qui viendrait comme l'interdire »⁴⁸¹.

On voit ici une mise en avant du primat de l'écoute, antérieure à toute production de sens, à la raison analytique, descriptive, qui cherche à tout expliquer. A ce titre, le silence de Job trouve sa pertinence.

4.3.2. *Le Deuxième livre des Maccabées (2 M 7, 22-28) : l'irreprésentabilité de l'acte créateur initial*

L'origine, entendue comme la condition constitutive de tout ce qui apparaît dans le cours des événements et qui, pour cette raison même n'est réductible à aucun, n'est pas objectivable dans l'ordre de la mesure ou de la représentation physico-chimique⁴⁸². C'est dire que l'événement originaire, en tant que lieu fondationnel de tout, transcende tout langage et toute représentation. Il déborde la sphère scientifique. Il n'est pas de l'ordre de l'observation ou de l'expérimentation.

Le procès de *désanthropomorphisation* de l'action créatrice n'a jamais été aussi vif qu'il ne l'est dans le septième chapitre du *Second livre des Maccabées* où l'auteur, soucieux d'affirmer la liberté divine de créer, se prononce en faveur de la création *ex nihilo* (2 M 7, 28)⁴⁸³. Au deuxième siècle avant notre ère (entre 167 et 165), le roi séleucide Antiochus IV Epiphanie entreprend l'acculturation des territoires conquis. Les juifs s'y refusent. Devant cette résistance, le roi déclenche une persécution sanglante contre les juifs. Sept frères seront conduits à subir leur martyre par fidélité à leur conviction religieuse. La mère tente de réconforter son dernier fils à rester ferme à sa foi en ces termes : « Regarde le ciel et la terre

⁴⁸¹ Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, IV : *Le cosmos*, p. 51-52.

⁴⁸² J.-M. MALDAMÉ, *En travail d'enfantement : Crédit et évolution*, p. 109.

⁴⁸³ Cette expression s'est dès lors imposée en une affirmation constante dans la tradition chrétienne pour deux raisons majeures : l'une apologétique et l'autre dogmatique, la foi en la résurrection du Christ d'entre les morts servant d'appui théologique tangible.

et vois tout ce qui est en eux, et sache que Dieu les a faits de rien et que la race des hommes est faite de la même manière » (2 M 7, 28).

Les propos de cette femme mettent en évidence quatre thèmes majeurs :

(1) *La reconnaissance des limites du savoir humain* quant à l'apparition du monde et de la vie, l'expérience maternelle étant l'un des véritables mystères qui dépassent le domaine du biologique. Sans faire des accommodations ou des concordismes, notons à ce niveau que, dans le champ de la théorie du big bang ou de la singularité initiale, on parle du *mur de Planck*, cette limite au-delà de laquelle toute réflexion ou toute imagination n'est plus possible.

(2) *L'acte de foi en Dieu Créateur* à l'origine de tous les êtres et des humains : la vie (le monde) est un don gratuit de Dieu.

(3) *Le lien* entre l'aveu d'ignorance sur l'origine de la vie et l'attente confiante de la restauration future de cette vie par la résurrection (la confession de foi en la résurrection) ;

(4) *L'affirmation explicite* de l'idée d'une création à partir de rien ou *ex nihilo*.

Comme on peut s'en rendre compte, ces thèmes traduisent l'insaisissabilité de l'origine des choses. Pour tout dire, ils arrachent l'explication de l'origine « à l'ordre d'une expression de la nature historique et narrative pour être exclusivement transférée à un autre ordre d'expression, celui de la confession de foi »⁴⁸⁴.

Que peut vouloir dire l'énoncé « Dieu a fait tout cela à partir de rien »⁴⁸⁵ ? Notons que le *rien* désigne ce qui n'est pas, ce qui n'a aucune propriété métaphysique. Cette formule d'allure métaphysique se démarque de la tradition philosophique hellénistique instaurée avec Parménide, le *Timée* de Platon et Aristote, qui veut que le monde soit éternel, ou une émanation d'un Principe premier impersonnel, ou encore une dégradation du royaume des idées. La création *ex nihilo* pose Dieu comme créateur de la matière. Elle dit que Dieu a tout créé « à partir de non étant », c'est-à-dire « à partir de rien », ou encore il a créé « non à partir de l'étant », autrement dit de ce qui précédait la création, des éléments primordiaux. Pour faire bref, la « création *ex nihilo* » désigne la création comme une action radicalement libre et volontaire de Dieu. Rien ne précède l'action créatrice de Dieu. « Dieu n'a pas besoin

⁴⁸⁴ P. GIBERT, *L'inconnue du commencement*, Paris, Seuil, 2007, p. 142.

⁴⁸⁵ Dans son *Ex Nihilo*, vol. 1. *L'introduction en philosophie du concept de création*, parue en 2011 aux éditions Hermann, Paul Clavier instruit une vaste enquête sur la portée philosophique et la sémantique de l'expression « la création *ex nihilo* ». Nous n'avons pas pu exploiter à bon escient ce livre car nous sommes entrés en sa possession juste quand nous nous apprêtons à imprimer le présent travail. Certainement qu'il aurait enrichi notre propos.

d'intermédiaires pour faire le monde et l'homme »⁴⁸⁶. Dans quel cas il se réduirait à un simple artisan, le démiurge platonicien qui se contente de transformer une matière préexistante. Or, en désignant le passage d'un état à un autre état, la transformation suppose une matière prime et fonctionne selon la loi chimique bien connue avec le chimiste et philosophe français Antoine Laurent de Lavoisier (1743-1794) : « Rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme ». C'est là l'objet de la science, qui s'intéresse aux transformations de l'énergie. C'est la démarche qu'adopte la théorie de l'évolution quand elle décrit l'enchaînement des étapes de l'évolution des espèces. Il en va tout autrement de la création, qui désigne l'acte par lequel Dieu pose dans l'être un autre que lui, l'univers et tout ce qu'il contient. Plus simplement, la création dit « le don de l'être à tous les êtres, par un être transcendant. C'est une production totale de l'être »⁴⁸⁷, c'est-à-dire de tout ce qui constitue l'être, fait que l'être soit ce qu'il est, dans sa consistance et ses possibilités inédites. C'est à ce niveau justement que se situe le travers, disons la limite de la posture de Pie XII, disant que le corps humain est issu de la matière préexistante alors que l'âme est créée directement par Dieu. La limite d'un tel propos est de sous-entendre deux moments dans la création de l'homme. Or l'acte créateur de Dieu donne à l'être d'être ce qu'il est selon sa nature.

A tout comprendre, le discours de la mère des six frères Maccabées exprime la spécificité et la richesse de la notion de *création* dans une perspective monothéiste. Cette notion connote la nouveauté ; une nouveauté toujours inattendue, sous-tendue par l'idée que « le tout de la vie ne vient que de Dieu ; elle est la trace d'un don »⁴⁸⁸. Mais comment cela s'opère-t-il ? Pour la mère de sept frères, nous n'en « savons rien et qu'il n'est qu'une chose que nous pouvons en dire, que Dieu l'a voulu [la création] sans que nous puissions établir les éléments qui lui ont servi pour ce faire »⁴⁸⁹.

Reste que l'aveu de cette femme sur une énigme qui ne saurait se résoudre uniquement par la connaissance objective, par la clarté du raisonnement, ne conduit pas forcément à l'assignation de tout récit de l'origine de la vie et à la mise en demeure de son caractère anthropomorphique, du fait de l'impossibilité qu'il y a à parler du tout de la vie dans son objectivité⁴⁹⁰. Dès lors, tout en prenant acte que les récits de l'origine se font toujours à

⁴⁸⁶ F. EUVÉ, « Théologie de la création et science moderne », in F. EUVÉ, B. CHOLVY et J. ALEXANDRE (dir.), *L'action créatrice. Ce qu'en dit la théologie*, Paris, DDB, 2012, p. 113-114.

⁴⁸⁷ J.-M. MALDAMÉ, *En travail d'enfantement : Création et évolution*, p. 109.

⁴⁸⁸ C. THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Paris, Cerf, 2007, p. 944.

⁴⁸⁹ P. GIBERT, « Crédit, histoire et salut », p. 103.

⁴⁹⁰ Cf. Ibid, p. 944.

partir d'une situation particulière, contingente, historique et, donc, à partir d'une intention, d'un choix, d'une décision, sachant en même temps qu'aucune représentation ne saurait s'ériger en une expression absolue de la confession de foi sur l'origine de toutes choses, le théologien est incité à une constante quête de nouvelles tournures, d'un nouveau langage, toujours inadéquats, approximatifs, mais tendant vers cet horizon insaisissable qu'est l'origine⁴⁹¹. Voilà qui requiert la pluralité de discours sur l'éénigme de l'origine que nul savoir, théologique ou scientifique, ne saurait enfermer. Penser autrement, n'est-ce pas, comme l'écrit J.-M. Maldamé, verser « dans l'intolérance, le dogmatisme et le sectarisme, sources de condamnations arbitraires »⁴⁹²? La vérité n'est-elle pas que tout discours sur l'éénigme de la création est enveloppé d'approximation, de précarité et des limites de notre savoir ? Dans tous les cas, il faut s'en tenir à une évidence. Autant il importe de reconnaître le caractère limité, précaire, non totalisant de tout discours, autant les nouvelles découvertes scientifiques contribuent au progrès et à l'approfondissement de notre connaissance de l'univers et de l'homme. Ainsi ni le Magistère ni le théologien ne sauraient vivre dans l'indifférence devant les découvertes scientifiques. Christoph Theobald a des mots justes à ce propos :

« Le traité de la création est le lieu par excellence où la théologie chrétienne s'affronte à la modernité, à d'autres démarches intellectuelles, et se voit provoquée à réinterpréter l'ensemble du mystère chrétien pour dire quel souci du monde lui impose la foi »⁴⁹³.

La limite des propos de Pie XII et de Paul VI est d'avoir mis des barrières restreignant le champ de recherches des théologiens. Il y a, selon eux, des points que les théologiens ne peuvent pas traiter dans leurs travaux et, s'ils le font, leur démarche consistera tout simplement à légitimer la position du Magistère. Allant dans ce sens, les deux Papes ont peut-être perdu de vue que la Bible elle-même ouvre la porte à une pluralité des récits de création, c'est-à-dire rend nécessaire une pluralité d'interprétations, d'approches, tant elle est l'œuvre de divers auteurs. Ils n'ont peut-être pas réalisé que l'Ecriture s'intéressait moins au passé de l'humanité qu'à son présent sous l'éclairage de la Loi et des prophètes. Son but est de nous parler de la situation de l'homme devant Dieu.

⁴⁹¹ F. EUVÉ, *Penser la création comme jeu*, p. 152-153.

⁴⁹² J.-M. MALDAMÉ, *Science et foi en quête d'unité*, p. 219.

⁴⁹³ C. THEOBALD, « La théologie de la création en question », in *RSR*, t. 81, n° 4 (1993), p. 615.

Nous venons de faire ressortir les grandes lignes de la foi en la création dans l'Ancien Testament. Pour être complet, il nous semble intéressant de voir son fonctionnement ou son articulation dans la littérature néotestamentaire. La question qui conduira notre réflexion est la suivante : sur quoi se fonde la foi en la création dans le Second Testament ?

4.4. La création dans le Nouveau Testament

Le fil rouge de notre réflexion est que la littérature biblique s'intéresse moins au début empirique de la création qu'à la condition de l'homme devant Dieu. Tout comme le Premier Testament découvre la création de Dieu à partir d'une expérience présente du salut, le Second Testament pénètre dans l'intelligence du mystère de l'œuvre de Dieu à la lumière de l'événement Jésus-Christ dans sa complexité.

Nous conduirons cette réflexion en deux temps. Nous considérons la confession de foi néotestamentaire sur la création comme une foi christocentrale, en lien avec le mystère historico-salvifique de Jésus-Christ. Tenant la mort et la résurrection du Christ comme éléments fondateurs de cette foi, nous verrons qu'il s'établit un lien étroit entre la résurrection et la création, et l'attribut de la toute-puissance conférée à Dieu.

4.4.1. Le Christ, centre de la création

Commençons par dire que, en général, le N.T. reprend les fondamentaux de la foi vétérotestamentaire : « le monde a été formé par la Parole de Dieu » (He 11, 3). Celui-ci y est vu comme l'origine de toutes choses (1 Co 11, 12 ; 1 Tm 6, 13), celui « qui donne la vie aux morts et appelle à l'être ce qui n'est pas » (Rm 4, 17). Mais la nouveauté du N.T. réside dans ceci que ce Dieu Créateur confessé en Israël comme le Dieu Libérateur est désigné par les chrétiens comme le « Père de notre Seigneur Jésus-Christ » (Rm 15, 6 ; Ep 1, 3). En vertu de cette expérience croyante, Jésus devient celui par qui et en qui Dieu le Père réalise son activité créatrice et salutaire (1 Co 8, 6).

Dans l'ensemble de la littérature néotestamentaire, la thématique de création est commandée par l'événement unique et décisif du Christ-Jésus. Autrement dit, elle dérive des questions soulevées par sa mort et sa résurrection autour de son identité. Re-lue au prisme

du mystère du Christ et de son œuvre salvifique, la foi néotestamentaire en la création reçoit un contenu nouveau et dense tant au plan protologique que sotériologique et eschatologique. Pour le prologue johannique, Jésus est la Parole préexistante de Dieu par laquelle le monde a été créé au commencement (Gn 1). Il est la Vie (Jn 14, 6) et le Principe de tous les êtres.

Dans son enseignement, Christ-Jésus lui-même fait référence à la protologie et au commencement du monde⁴⁹⁴. L'horizon immédiat et lointain de ses miracles et guérisons se veut le rétablissement de l'ordre originel de la création. Plus que d'autres attestations, les épîtres pauliniennes apportent de nouveaux développements. Paul de Tarse voit en Jésus-Christ, le Fils de Dieu, l'origine et la fin de la création. Il lui attribue des titres à dimension cosmique : il est l'unique Médiateur de la création et l'unique Sauveur du monde (Col 1, 15-20). Cette double médiation universelle est rendue par les termes *tout, tous* (toutes). Jésus précède toute créature d'autant plus que la création dans sa totalité est créée en lui, par lui et pour lui. Et l'Apocalypse, actualisant Is 44, 6, lui confère les titres d'« Alpha et Oméga, Principe et fin » (Ap 21, 6 ; 22, 13), « Premier et Dernier » (Ap 1, 17 ; 2, 8 ; 22, 13) en tant qu'il étreint le commencement et la fin de l'histoire.

Les trois prépositions *dans, par* et *pour* de Col 1,15-20 illustrent la centralité du Christ dans la création. Le *créé dans le Christ* fait de ce dernier l'avant-projet de la création en Dieu. Dans le langage scolaire, on parlera en termes de *cause exemplaire*, de modèle et de forme idéale de la création. En ce sens, le Christ est confessé comme celui qui assure l'unité, la cohésion et l'harmonie de toutes les choses. Par ailleurs, le *créé par le Christ* tient ce dernier, à l'instar du Père, pour la cause efficiente, le Principe fondationnel de tout ce qui existe. En référence au Logos du prologue johannique, il est dit « la Parole créatrice que Dieu dit "au commencement" pour appeler le monde à exister, pour le faire advenir dans sa propre réalité »⁴⁹⁵. Dans tous les cas, une remarque est à faire de peur de tomber dans une erreur christologique. Il convient de retenir que le *créé par* ne saurait être pris dans un sens matériel, d'une simple cause instrumentale. Enfin, l'expression *tout a été créé pour lui* voit dans le Christ le terme et la finalité de la cosmologie et de l'histoire. Il est, pour ainsi dire, « "l'en vue de quoi" de la création, sa cause finale en termes scolastiques »⁴⁹⁶, celui pour qui toutes les choses ont été créées et organisées (Ap 1, 17). L'hymne christologique de l'épître

⁴⁹⁴ Les évangiles ne présentent aucun récit de commencement, mais on y trouve quelques allusions au commencement et à l'origine (Jn 17, 5.24 ; Mt 13, 35 ; 19, 4.8 ; Lc 11, 50 ; Mc 4, 14).

⁴⁹⁵ M. KEHL, « *Et Dieu vit que cela était bon* », p. 201.

⁴⁹⁶ Ibid, p. 201.

aux Ephésiens (Ep 1, 5-14) renforce cette perspective. Le Christ y est chanté comme l'origine et la fin de toute l'histoire cosmique.

Telles sont les grandes articulations de la création dans la théologie néotestamentaire. Revenons sur les événements fondateurs de ce kérygme. Tentons de voir en quoi ils sont fondateurs et repérons leurs attaches structurantes avec la notion de création.

4.4.2. La mort et la résurrection du Christ, deux éléments qui nourrissent la foi en la création

D'une manière générale, la confession de foi néotestamentaire fait de la mort et de la résurrection du Christ deux événements centraux autour desquels se nouent et se dénouent l'œuvre créatrice et restauratrice de Dieu par son Fils Jésus le Messie. C'est à la lumière de ces deux événements que vont se déployer et se greffer des affirmations sur la recréation de toutes choses dans le Fils premier-né et des affirmations relatives à la première création effectuée dans le Christ (Col. 1, 15-17 ; Jn 1, 1-18).

La mort du Christ en croix et sa résurrection livrent le secret de la puissance de Dieu et répondent à la question « qui est Dieu ? ». Elles s'offrent à la fois comme l'instance restauratrice et inauguratrice d'un nouvel espace. Avec elles, la terre est renvoyée à son statut de création globalement offerte à l'homme. L'Apôtre Paul atteste un lien organique entre Dieu, la résurrection et la création. Des textes tels Rm 4, 17 ; 8, 11 ; 1 Co 6, 14 ; 2 Co 1, 9 et 2 Co 4, 14 sont, à cet égard, extrêmement suggestifs. Non seulement ils définissent Dieu à partir de son action mystérieuse, mais encore et surtout ils obéissent à une logique interne qu'il convient d'appeler «la structure circulaire » qui, pour l'essentiel, indique que « pour comprendre ce qui est visé par le mot "Dieu", il faut désormais passer par la signification de la Résurrection de Jésus, et pour saisir le sens de celle-ci, il faut approcher un peu ce que veut dire "Dieu" »⁴⁹⁷. C'est exactement l'inverse de 2 M 7, 22-28 qui, on l'a vu, pour justifier la résurrection, remonte à l'insaisissable origine et, donc, à la création. A contrario, dans la perspective néotestamentaire, pour reprendre la formule de J.-M. Maldamé, « l'œuvre de Dieu, en achèvement, éclaire sa genèse »⁴⁹⁸. Ainsi le regard se déporte-t-il de l'achèvement (la mort et la résurrection de Jésus) vers la genèse (la création).

⁴⁹⁷ C. THEOBALD et alii, *L'univers n'est pas sourd*, p. 338.

⁴⁹⁸ J.-M. MALDAMÉ, *Le Christ et le cosmos*, p. 137.

L'autre particularité du registre chrétien réside dans ce jeu d'éclairage réciproque, cette étroite parenté qui s'établit entre la résurrection et la création. En effet, apparemment éloignées l'une de l'autre, ces deux notions participent d'un même horizon sémantique. Toutes les deux disent une réalité qui ouvre une histoire, inscrit un espace de vie, connote le passage de la nuit au jour nouveau. La création est le surgissement du néant de tout ce qui est. Sans être le prolongement naturel de la vie – à moins qu'il s'agisse de la continuité naturelle de survie orphique par immortalité de l'âme libérée du corps – la résurrection est l'acte par lequel Dieu donne la vie aux êtres sans vie. Paul va plus loin dans sa réflexion. Il assortit la création et la résurrection à la toute-puissance de Dieu. Cette triade *création-résurrection-omni puissance de Dieu* trouve son point de convergence dans cette affirmation qui confesse Dieu comme « celui qui fait vivre les morts et appelle à l'existence ce qui n'existe pas » (Rm 4, 17).

Tout ceci, fait remarquer J.-M. Maldamé, nous aide à comprendre pourquoi, dès ses premières heures, le christianisme a inscrit la foi en la résurrection dans la tradition confessant Dieu comme le tout-puissant, le maître de l'histoire⁴⁹⁹, celui qui fait passer du non-être à l'être, de la mort – entendue comme non-vie – à la vie et, par cet enseignement, tient la résurrection du Christ comme le commencement par excellence. Un *commencement* qui ne se résorbe ni ne se réduit simplement au sens de la temporalité. La liturgie chrétienne apporte un argument christologique tout aussi substantiel à cette approximation. En effet, en proposant la lecture du récit de la création du monde (Gn 1, 1-2, 2) et celui de la traversée de la Mer des Roseaux (Ex 14, 15-15, a) pendant la Vigile pascale, il ressort l'idée que la résurrection du Christ frôle l'absurdité dès lors qu'elle est reçue hors du cadre signifiant du Premier Testament, en particulier du récit de la création au début du livre de la Genèse et de la Pâque juive. Or, précisément, la première Pâque reste l'événement fondateur du peuple hébreu. Dans le même mouvement, elle évoque l'action puissante de Dieu qui s'est acquis un peuple *ex nihilo*. Ainsi se justifie l'accueil réservé à l'expression *création ex nihilo* dans la théologie classique⁵⁰⁰.

⁴⁹⁹ J.-M. MALDAMÉ, *Le Christ et le cosmos*, p. 148.

⁵⁰⁰ Les lieux du déploiement théologique de l'expression *creatio ex nihilo* chez les Pères s'inscrivent, en priorité, dans la quête du positionnement et sont, de ce point de vue, d'ordre apologétique. Ils sont une protestation contre la thèse hellénistique de l'éternité de la matière ou du monde et contre la gnose et le dualisme manichéen où l'on lit la négation de la consistance de la matière et la séparation systématique entre le matériel et le spirituel au nom d'un double principe : l'un pour le monde matériel, l'autre pour le monde spirituel. C'est dans ce cadre précis que l'expression *creatio ex nihilo* fit figure de maître-mot dans la majorité des écrits chrétiens des premiers siècles et des générations postérieures, à la seule exception de Justin et, dans une certaine mesure, d'Athénagore. Dans *l'Apologie*, 59,5, Justin affirme que le monde fut fait par la parole

Ayant mis en lumière les axes majeurs qui structurent la thématique de la foi en la création aussi bien dans une perspective vétérotestamentaire que néotestamentaire, tentons maintenant de repérer ses constantes, ses caractéristiques fondamentales. Une telle approche n'est pas sans intérêt dans le dialogue entre le discours théologique et la culture moderne fortement dominée par une vision évolutionniste de l'univers et de la vie proposée par les sciences.

4.5. Les constantes de la confession de foi en la résurrection

Au regard des développements qui précèdent, il s'avère qu'avec la confession biblique en la création, tant dans les narrations du Premier que dans celles du Second Testament, nous ne sommes pas en présence d'un compte rendu historique de la formation de l'univers ni devant des textes qui décriraient les conditions de l'homme préhistorique. Nous sommes d'abord et avant tout devant une confession de foi qui plonge ses racines dans le vécu du peuple croyant. Si cette grille de lecture est bonne, n'importe-t-il pas de caractériser des récits de la création avant tout comme des récits de nature plus imageante qu'essentialiste, des récits nés du souci de l'homme dans l'existence ?

4.5.1. Des récits de nature plutôt descriptive qu'essentialiste

Œuvre de sages, c'est-à-dire d'hommes qui, connaissant bien la vie et forts de l'expérience du temps, de la précarité et de la beauté du monde, proposent à leurs contemporains une manière d'être et de vivre sous le regard de Dieu, les narrations bibliques font usage d'un langage sapientiel. Leurs auteurs accorderaient plus d'intérêt à la description des réalités (description, pas au sens du langage de l'empirisme positiviste) qu'à des définitions de nature abstraite, essentialiste. Ils semblent faire usage d'un langage prioritairement métaphorique et parabolique plus que conceptuel. Ils parlent à partir de leur

de Dieu à partir des *substrats* qui existaient déjà. Peut-être que Justin a en vue Gn 1,1 où il est dit que « l'Esprit planait sur les eaux ». Athénagore oscille entre deux positions. Dans certains endroits, il semble supposer l'existence de la matière sans s'intéresser à son origine. C'est ce qu'on peut lire dans sa *Supplique au sujet des chrétiens*, 10,3 ; SC 379, p. 101-103. Mais ailleurs, il considère la matière comme distincte de Dieu et la tient pour créée et corruptible (*Ibid*, 4,1, p. 82)

vécu. Ils disent ce qui est, ce qu'ils voient, ce qu'ils expérimentent et qui peut être vrai. Schématisant justement les écrits des sages, J.-M. Maldamé note avec à-propos :

« Tous parlent à partir de leur expérience. Ils ne prennent pas le point de vue de l'absolu, mais celui du savoir acquis au fil des jours et dans l'épreuve de l'action. Leurs questions sont posées à partir de l'expérience »⁵⁰¹.

N'est-ce pas à ce titre que C. Westermann rangeait les récits des origines et des commencements dans la catégorie d'*Urgeschichte*, c'est-à-dire relevant du genre de *narration archétypique*⁵⁰² qui, sans revêtir le sens d'un récit historique dans son sens moderne du terme, partent plutôt des données de l'existence pour indiquer la direction de la vie en Dieu ? C'est avec raison d'ailleurs que, tout comme Pierre Gibert qui place l'ensemble du corpus biblique sous « la dominante d'une narrativité, opposée à la discursivité souvent attendue de la part d'"écritures sacrées" conçues *a priori* selon les exigences de l'injonction dogmatique et morale »⁵⁰³, René de Vaux soutenait bien avant lui que le langage ontologique demeure étranger « à la mentalité biblique pour qui "être" c'est d'abord "exister" »⁵⁰⁴.

Nous dirions que le corpus biblique se tient « à distance de tout projet théologique de type systématique »⁵⁰⁵. Il en est ainsi parce que, à l'instar d'un mystérieux fantôme, Dieu se volatilise à mesure qu'on le traque dans son altérité. Le corpus biblique se refuse à offrir une réflexion sur l'ontologie de Dieu et ses attributs comme en a proposé la théologie postérieure. A juste titre, le discours biblique sur l'origine/commencement ne saurait se dire autrement que par la médiation de l'ordre symbolique, et donc *via* une narration et des images, comme d'ailleurs l'attestent « les histoires de l'univers fournies sur le marché par les scientifiques eux-mêmes »⁵⁰⁶. Comment évoquer le Tout-Autre qui excède tout objet de pensée et toute représentation objective si ce n'est de façon parabolique du type « le Royaume de Dieu est comparable à... » ? D'où l'actualité du langage de Job tel que nous l'avons mis en évidence.

⁵⁰¹ J.-M. MALDAMÉ, *Science et foi en quête d'unité*, p. 30.

⁵⁰² Cf. A. GANOCZY, *La trinité créatrice*, p. 244.

⁵⁰³ P. GIBERT, « Fondements bibliques », in J.-Y. LACOSTE (dir.), *Histoire de la théologie*, Paris, Seuil, 2009, p. 17.

⁵⁰⁴ R. de VAUX, *Histoire ancienne d'Israël, des origines à l'installation en Canaan*, Paris, J. Gabalda & Cie, 1971, p. 334.

⁵⁰⁵ P. GIBERT, « Fondements bibliques », p. 38.

⁵⁰⁶ P. GISEL, « Sens et savoir du monde. Quel discours théologique sur la création ? », in *Laval théologique et philosophique*, vol. 52, n° 2 (1996), p. 357.

Mais alors, qu'est-ce qui fait la particularité du monothéisme biblique ? A en croire J. Arnould, cette dernière réside dans l'usage d'un concept plus précis et plus technique qui permet de dire le « pouvoir absolu par lequel Dieu promeut à l'existence et en dehors de lui une réalité qui ne préexistait en aucune manière »⁵⁰⁷. C'est la notion de *création*, qui est hors de prise du discours scientifique. Quoi qu'il en soit, il ne faut pas perdre de vue que cette notion trouve son origine dans le vécu du peuple. Voilà qui nous permet d'explorer la deuxième constante des confessions de foi biblique en la création.

4.5.2. Des récits nés du souci de l'homme dans son existence

L'examen attentif des récits bibliques de la foi en la création nous permet de déceler leur principe structurant et de les caractériser comme l'écho des besoins, des soucis du croyant dans son vécu. Ceci semble le trait commun des récits ou des mythes se rapportant à la création. Dans « *Et Dieu vit que cela était bon* », le théologien allemand Medard Kehl fait reposer le point de départ qui a conduit toutes les cultures à raconter des mythes ou des hymnes relatifs à la création dans l'expérience ambiguë qui caractérise depuis toujours le monde de la vie quotidienne des hommes de toutes les cultures, avec son alternance constante entre ordre et désordre, bien et mal, bonheur et malheur, prospérité et désastres, vie et mort. C'est à travers les mythes, soutient-il, que les hommes parlent du monde qui existe réellement, dans lequel les auditeurs peuvent se retrouver et qu'ils peuvent comprendre : « *Tua res agitur* », il s'agit de toi et de ton monde⁵⁰⁸.

Faudrait-il, pour autant réduire purement et simplement les récits bibliques de la création à des mythes, quitte à dégager des sens transhistoriques dont ils se font écho ? Tout en reconnaissant à ces récits une part des mythes, il est à remarquer que dans l'univers biblique, il y a reprise, dépassement de la pensée mythique. Réciproquement, il importe de savoir que ces récits fondateurs restent précédés d'un long chemin, d'une histoire. Beaucoup de commentateurs vont vers cette interprétation. Toutefois, comme le précisait à juste titre G. von Rad, « il faut faire abstraction de toute référence au concept moderne d'histoire, car

⁵⁰⁷ J. ARNOULD, *Les créationnistes*, p. 10.

⁵⁰⁸ M. KEHL, « *Et Dieu vit que cela était bon* », p. 132.

il est notoire que ce concept implique l'idée fortement accentuée que tout événement est relatif et passager »⁵⁰⁹.

Très nettement, chez les Hébreux l'histoire et donc le passé, se veut un mémorial, une actualisation vivante du témoignage des Pères, ritualisé au quotidien. Aussi ne paraît-il pas excessif d'affirmer que « la provocation d'Israël à l'histoire est religieuse et théologique »⁵¹⁰, une histoire où, précisément, le concept d'*alliance* joue un rôle moteur. C'est en elle que se décide, se dit et se lit l'agir souverainement libérateur de Dieu et dont la sortie d'Egypte et l'installation en territoire cananéen constituent des événements paradigmatisques ou typologiques.

Voilà qui réaffirme le caractère second de la doctrine de la création par rapport à l'expérience intra-historique du peuple. Nous en avons déjà fait mention, une position comme celle de Pierre Gisel paraît, à nos yeux, très significative. De l'avis de ce théologien protestant, ces récits naissent au sein d'une histoire et du sein de cette histoire, ils valent même, à certains égards, comme l'interprétation de cette histoire. Car, ajoute-t-il, ce qui est premier, chronologiquement, c'est ce que vit et a vécu Israël⁵¹¹. Cette affirmation occupe une place centrale dans *La Création. Essai sur la liberté et la nécessité*. Il nous semble naturellement indiqué que, dans le déroulement de la vie, le recours aux origines ne vient qu'après, rétrospectivement. Ainsi, loin de s'entendre comme origine première renvoyant au premier matin où s'inaugure le cours du temps, la création prend-elle place dans la chaîne historique des actes de Dieu dans l'histoire.

Bien comprise, cette interprétation décèle deux traits essentiels et corrélatifs sous-jacents aux récits de la création. Pour le dire, ces récits se présentent avant tout comme une réflexion *a posteriori*. Ce qui vient appuyer la posture de ceux qui inscrivent l'horizon historique de l'écriture de Gn 2, 4b-3, 24 dans une théologie de l'Alliance. Nous voyons, en particulier, J.-M. Maldamé attribuer à cet ensemble une valeur qualitativement étiologique, une étiologie théologique chargée, d'une part de répondre aux questions de l'existence présente et, d'autre part, de montrer que le péché est source de malheur et qu'il ne saurait faire obstacle à la réalisation du projet divin. Aussi serait-il mal venu et contraire à la vérité de penser que l'auteur de ce récit biblique pensait à un homme préhistorique comme l'homme de Cro-Magnon ou l'homme de Neandertal, ou encore comme l'australopithèque. Il pensait plutôt au roi et voyait en lui la figure de tout patriarche ou roi dont la conduite est

⁵⁰⁹ G. von RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, vol 2, p. 92.

⁵¹⁰ P. GIBERT, « Crédit, histoire et salut », p. 95.

⁵¹¹ P. GISEL, *La Création. Essai sur la liberté et la nécessité*, p. 18.

source de bonheur et de malheur pour les siens⁵¹². Le soubassement idéologique et théologique serait le vécu du peuple d'Israël et, spécialement, ce qui s'est passé dans la vie du roi Salomon (1 R 5-10) ; une situation que le narrateur universalise et renvoie à *un avant* et donc, à un premier instant de l'histoire difficilement représentable où s'inscrit le début empirique de l'univers⁵¹³. Ce récit dépasse les limites du langage historique pour en faire un langage de l'origine dit à partir de l'expérience. Il est significatif que dans sa réponse à la question du « comment interpréter le commandement divin transcrit dans Gn 1, 28a », pour sa part, J. Arnould en parle en termes d'une « loi-conséquence »⁵¹⁴.

A la lumière de ce qui précède, nous prenons acte de ce que les récits de la confession de foi en la création sont constitutivement circonstanciés, contingents. Ils s'avèrent être le fruit d'une histoire. C'est de cette manière que nous les caractérisons en second lieu. Un point de vue qui tient bon dès lors qu'on prend au sérieux les circonstances socio-historiques qui, à titre d'exemple, ont présidé aux considérations théologiques développées par le message prophétique pendant l'Exil ou par 2 M 7.

L'enjeu de cette lecture est considérable. Elle invite à repenser la notion même d'*inspiration*. Que faut-il entendre par cette notion constitutive de la foi judéo-chrétienne ? Convient-il de l'appréhender « comme si l'humanité avait reçu un message venant d'en haut, écrit dans la langue qu'on parle au ciel, et qui contiendrait tout »⁵¹⁵, l'écrivain sacré n'étant qu'un figurant, un exécutant d'autant plus fidèle qu'il dirait des choses sans les comprendre ? Ou, au contraire, serait-il plutôt un homme de foi qui use de ses facultés normales tant il est vrai que ce qu'il écrit s'enracine dans la foi qui le porte ? Il se trouve que le Magistère romain est loin d'être muet à cette question.

Depuis l'encyclique *Divino Afflante Spiritu* de Pie XII (1943) dont les acquis ont été utilement accentués par *Dei Verbum* (DV, n° 21) qui, à son tour, a été réactivé par la

⁵¹² J.-M. MALDAMÉ, *En travail d'enfantement*, p. 138.

⁵¹³ Une question peut se poser concernant le statut épistémologique de ce récit. On peut le considérer comme un mythe, mais pas au sens où on assimilait ce dernier à la fable, à la fiction littéraire ou à l'illusion subjective, opposé au récit dit historique, considéré comme seul témoin de l'objectivité. Les efforts conjugués de l'ethnologie, de l'histoire des religions, de la psychologie et des sciences de l'homme ont, depuis, contribué à la réévaluation du mythe. A ce sujet, on peut lire P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté*, t. II, *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1988, p. 309-310). Le récit mythique se veut être une expression parmi tant d'autres de la conscience humaine cherchant à saisir les aspects essentiels échappant à la perception immédiate et purement rationnelle des choses. Dans le cas échéant, on peut donc prétendre qu'il ne saurait s'agir ni d'un mythe intemporel ni d'un pur compte-rendu historique, mais d'une « réponse à l'interrogation sur l'expérience du mal qui pèse sur la condition humaine et qui conduit à la promesse du salut »⁵¹³ (J.-M. MALDAMÉ, *Création et providence*, p. 59).

⁵¹⁴ J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*, p. 120.

⁵¹⁵ J.-M. MALDAMÉ, *Création et providence*, p. 63.

Commission biblique pontificale sur l'interprétation de la Bible dans l'Eglise de 1993, prolongée elle aussi par le Synode des évêques sur *La Parole de Dieu dans la vie et la mission de l'Eglise* de 2008, le Magistère catholique a opéré des déplacements significatifs dans la compréhension du binôme classique « inspiration-inerrance ». Au travers de l'appel à la prise en compte aussi bien du sol natal de l'Ecriture, des méthodes scientifiques que des genres littéraires dans l'étude biblique, comme le préconisaient déjà Léon XIII et Pie XI, on note une suite de considérations théologiques lourdes de conséquence dans le renouveau du dialogue science-foi. Le discours⁵¹⁶ de Jean-Paul II aux cardinaux et aux membres de la *Commission biblique* évoquée ci-dessus est un cas d'illustration. Il en ressort une réelle prise de distance vis-à-vis de la notion d'*inerrance* qui semblait faire de la Bible un recueil de vérités tombées du ciel comme un météorite et qui seraient prêtes à être encaissées sans autre prix à payer – ce qui correspondrait au docétisme. On y voit aussi une dénonciation, un procès, une mise en garde contre les dérives du créationnisme fondamentaliste. Reste à savoir si le Magistère romain ne laisse pas traîner l'odeur du « créationnisme » dans l'interprétation des textes fondateurs et de ses dogmes !

Au terme, malgré les impasses, la méfiance observée tant du côté du Magistère que des théologiens dans l'interprétation des textes sacrés, les apports dus à l'application des quatre principes de l'herméneutique biblique, à savoir la valorisation des exigences d'analyse littéraire, l'importance de la critique historique, la prise en compte du contexte et le respect de l'intention de l'auteur humain ne sont pas à démontrer. L'intérêt de l'application de ces principes est tel qu'il offre une meilleure compréhension de l'Ecriture et ouvre cette dernière « vers une créativité interprétative et qui se vérifie dans l'élaboration d'une pluralité des lectures toujours historiquement situées du mystère de la création »⁵¹⁷. Ce qui, finalement, relance le dialogue entre les représentations bibliques et les élaborations scientifiques sur la genèse de la vie et de l'univers.

⁵¹⁶ Cette allocution contient un passage intéressant où, non seulement le Saint-Père souligne l'importance de l'étude historico-critique de la Bible, mais stigmatise la naïveté de certains chrétiens « qui ont tendance à croire que, Dieu étant l'Etre absolu, chacune de ses paroles a une valeur absolue, indépendante de tous les conditionnements du langage humain. Il n'y a donc pas lieu, selon eux, d'étudier les conditionnements pour opérer des distinctions qui relativiseraient la portée des paroles. Mais, dénonce le Pape, c'est là se faire une illusion et refuser, en réalité, les mystères de l'inspiration scripturaire et de l'incarnation, en s'attachant à une fausse notion de l'Absolu » (JEAN-PAUL II, « L'interprétation authentique de l'Ecriture Sainte est capitale pour la foi chrétienne. Discours aux cardinaux et aux membres de la Commission pontificale», in *La D.C.*, n° 2073 (6 juin 1993), p. 505.

⁵¹⁷ C. THEOBALD *et alii*, *L'univers n'est pas sourd*, p. 349.

Comme on peut s'en rendre compte, la question du « comment de l'agir de Dieu dans la création » jaillit comme la seule vraie question possible. Plus fondamentalement, c'est une certaine conception de Dieu qui se trouve ici impliquée. Est-il possible d'en proposer une qui soit, à la fois, respectueuse de la singularité des donnés révélés et de la conceptualité scientifique, celle qui soit capable de penser l'action de Dieu autrement ? Telle est la préoccupation qui va mobiliser notre réflexion dans les lignes qui suivent.

Chapitre 5 : Esquisse d'une théologie de l'action de Dieu dans la création

Nous venons de présenter la conception biblique de la création. Ce détour par la littérature biblique est d'une grande importance pour la suite de notre travail. Il nous a permis de dégager deux points qui s'imposent dans l'intelligence d'une théologie de la création. D'une part, il nous est apparu que la quête du premier-matin-de-l'histoire ne fait pas partie des préoccupations premières de l'homme biblique. De nature plutôt descriptive qu'essentialiste, sans nier leur caractère révélateur, les narrations bibliques sur la création sont le fruit de l'expérience existentielle du peuple croyant où l'expérience de la libération est centrale. Cela dit, elles répondent en priorité à des préoccupations théologiques : confesser Dieu comme instance fondatrice de la vie et, plus largement, du cosmos. D'autre part, nous avons relevé la difficulté qu'il y a à représenter l'acte créateur inaugural, du reste sans analogie dans l'ordre du créé.

Dans ce chapitre, nous nous emploierons à présenter les éléments d'une théologie de la création tels que les proposent G. Martelet, J.- M. Maldamé et J. Arnould. En effet, il se trouve que pour ces théologiens qui pensent la réalité selon la nouvelle vision scientifique, l'action de Dieu dans la création « ne peut pas ne pas être pensée en lien avec les concepts qui disent l'action dans le monde et chez les vivants »⁵¹⁸. Pour autant que ces concepts prennent sens dans une conceptualité présidée par la science moderne qui « voit l'univers actuel comme le résultat d'une longue évolution »⁵¹⁹, la question du *comment* de l'action de Dieu et celle portant sur le sens du terme *création* deviennent centrales. Comment cerner cette notion, comment décrire le rapport entre Dieu et le monde/nature ? Ne sommes-nous pas plutôt appelés à penser l'action de Dieu comme celle qui respecte le cours naturel des êtres et de la vie ? C'est ce à quoi s'emploient les trois théologiens auxquels nous consacrons l'essentiel de notre étude.

Pour mieux explorer notre problématique, cinq axes majeurs retiendront notre attention. Le premier tentera de cerner les concepts-cadres, communs à la tradition

⁵¹⁸ J.-M. MALDAMÉ, « Emergence d'un nouveau paradigme scientifique et déplacements de la catégorie du divin », n° 245 (janvier-mars 2000), p. 36.

⁵¹⁹ G. MARTELET, « Ce que créer veut dire », p. 819.

chrétienne, qui permettent de mieux cerner la création d'une manière analogique. Considérant la création comme une action de Dieu inscrite dans le devenir, le deuxième axe interroge la manière dont G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould tentent de concevoir le mode d'agir de Dieu dans la création. L'élucidation de cette articulation devra solliciter le regard d'une source extérieure et des éléments d'inspiration biblique pour en vérifier la validité. Cela fera l'objet du troisième et du quatrième axe. Enfin, nous verrons pourquoi nos auteurs considèrent la distinction entre les concepts d'*origine* et de *commencement* comme une des pistes sous-jacentes à toute réflexion impliquée dans la notion de création.

5.1. Des thèmes-cadres pour penser la théologie de la création

La création est, avant tout, un concept théologique. Son intelligence ne peut s'effectuer hors du champ de la réalité telle qu'elle est révélée aujourd'hui par l'approche scientifique. Le théologien qui, tout en acceptant l'image scientifique du monde, entreprend une réflexion sur la création, ne saurait non plus se passer des concepts de la théologie classique, mais les requalifier, les réinterpréter de fond en comble, donc, leur donner un nouvel horizon de postulation de sens.

Il est possible de mentionner quelques concepts théologiques majeurs autour desquels G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould articulent leurs propos sur la création : don, relation, événement. Il est souhaitable que nous examinions les configurations nouvelles qu'ils donnent à ces concepts et d'interroger la pertinence de leur propos.

5.1.1. Penser la création comme don

De saint Thomas d'Aquin, la tradition théologique a retenu cette acception au sujet du verbe *créer* : « Créer, c'est donner l'acte d'être à la réalité créée », c'est donner « l'être à tous les êtres ».

A la lumière de Gn 1 et de 2 M 7, 27-28, le terme *création* laisse entendre un acte absolu de Dieu, libre de toute condition étrangère à lui-même. Aussi G. Martelet le définit-il comme l'acte par lequel Dieu donne « l'existence à qui n'a pas le moindre pouvoir de

l’acquérir soi-même ni aucun droit à la revendiquer »⁵²⁰. Dans ces conditions, la création dit la dépendance dans l’être. En un sens, être créé vient à signifier recevoir l’être. Nous notons chez l’auteur l’absence d’une réflexion systématique sur la notion de *don*. Néanmoins, sa définition de la création rend compte des occurrences et des enjeux inscrits dans le champ sémantique du don. Nous y retrouvons l’idée de gratuité et de liberté. Enfin, cette définition laisse traîner trois implications théologiques.

En premier lieu, on voit que l’acte créateur n’est ni émanation, ni génération, ni transformation. En second lieu, cette position sous-tend l’existence d’une instance qui va au-delà des causes d’ordre physique. Le monde est immergé dans une dialectique du *donné* et du *don*⁵²¹. Aussi la question « pourquoi l’univers existe-t-il ? » impose-t-elle une attitude d’accueil et de respect, car, pour le dire à la suite du théologien protestant Pierre Gisel, « je suis précédé »⁵²². Ici, une seule réponse vaut : « Me voici » (Ex 3, 4 ; 1 S 3, 4.6.9 ; Is 6, 8), comme le disaient Abraham, Samuel, Isaïe, à leur temps. C’est ce que les chrétiens expriment au travers du premier article du *Credo* quand ils disent : « Je crois en Dieu, le Père Tout-puissant, Créateur du ciel et de la terre ». En troisième lieu, enfin, la création se remet à l’initiative libre, volontaire et amoureuse de Dieu. Irénée de Lyon l’avait bien perçu lorsqu’il indiquait, parlant de Dieu à ses adversaires, « qu’il n’y a rien qui soit ni au-dessus de lui ni après lui et qu’il a fait toutes choses, non sous la motion de l’autre, mais de sa propre initiative et librement, étant le seul Dieu, le seul Seigneur, le seul Créateur, le seul Père, le seul qui contienne tout et donne l’être à tout »⁵²³.

La création est l’œuvre d’amour d’un Dieu bon et souverain. Aussi n’est-il pas étonnant que J.-M. Maldamé qui, dans son œuvre, accorde une place importante à la notion de *don* pour dire la création, fasse de la thématique de la bonté de Dieu la clé herméneutique de l’idée de création à la suite de l’Aquine. C’est qui fait qu’à la question : « Pourquoi Dieu crée-t-il ? », notre théologien répond : « Dieu crée parce qu’il est amour et que c’est la raison d’aimer qui le pousse à exprimer cette richesse surabondante de générosité »⁵²⁴. Autant dire que la création, dans une perspective chrétienne, relève de la générosité de Dieu, de son amour. Or la nature de l’amour, comme le sont d’ailleurs des processions divines

⁵²⁰ G. MARTELET, « Ce que créer veut dire », p. 824.

⁵²¹ Le cosmos présente une double caractéristique. Il est, d’un point de vue philosophique et scientifique, un *donné*. Il est analysable, objectivable, objet d’étude. En revanche, il est *don* dans une perspective judéo-chrétienne. Ici, il est l’œuvre de Dieu et doit être reçu, contemplé, admiré et transformé.

⁵²² P. GISEL, *La Création. Essai sur la liberté et la nécessité*, p. 73.

⁵²³ IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur. « Adversus Haereses »*, trad. fse de Marie-Laure CHAIEB, Paris, Cerf, 2011, livre II, 1,1.

⁵²⁴ J.-M. MALDAMÉ, *Le Paraclet*, p. 114.

intratrinitaires (fondement des missions divines vers le non-Dieu), c'est d'être partageant et partagé, communicatif et communiqué ou, comme le dit ce célèbre axiome attribué au Pseudo-Denys : « *Bonum est diffusivum sui* » (le Bien est communicatif de soi). La question est de savoir si l'acte de créer cache quelque trace de nécessité, externe ou interne de la part de Dieu, tant l'amour implique un champ libre à l'autonomie et à la liberté du partenaire. Posons la question autrement. Tant il est vrai que l'acte créateur se définit en termes de don de l'être, et dès lors qu'il ne s'explique que par ce don, l'idée de la création en Dieu peut-elle être intelligible sans supposer un espace d'autonomie pour la créature ?

En parlant justement de Gn 1, 1-2, 4a, nous avons vu que Dieu ne crée pas un monde achevé, substantiellement joué une fois pour toutes. Dans ce sens, et comme nous y invite J.-M. Maldamé, il y a lieu d'écartier de l'acte créateur une quelconque programmation qui serait liée à une nécessité, telle que la satisfaction d'un droit. Notre théologien le souligne avec à-propos : « La création est un don pur, parce que ce qu'elle a de propre, c'est de ne rien supposer. L'acte créateur n'est précédé par rien. Il n'est pas une réponse à un appel, puisque justement ce qu'il instaure c'est un sujet avant qu'il ne puisse demander. L'acte créateur n'est pas la satisfaction d'un droit, puisque celui qui existe par cet acte ne saurait avoir précédé cet acte. Ce n'est qu'après avoir été posée dans son être que la créature a un droit »⁵²⁵. La présence d'une quelconque programmation liée à la nécessité contredirait l'authenticité du don et la liberté du récepteur. La raison, tel que venons de le voir avec J.-M. Maldamé et comme le précise encore C. Theobald dans son *Transmettre un Evangile de liberté*, est que « le propre du don est qu'il cache le donateur, sous peine d'obliger le récepteur à un retour et de détruire ainsi ce qui caractérise le don : sa gratuité absolue »⁵²⁶.

En réalité, le don implique la gratuité, le dessaisissement de la part du donateur. Il requiert l'autonomie et la responsabilité de la part du bénéficiaire quant à son utilisation. En effet, le don réserve une certaine surprise de par son excès. Il en est ainsi, pour le croyant, des sept dons de l'Esprit Saint mentionnés dans le livre du Premier Isaïe (Is 11, 1-4). A la réflexion, cette manière de penser fait valoir deux idées fortes. D'abord, elle met en évidence la liberté de Dieu. Sa générosité ne dépend de quoique que ce soit ; rien d'arbitraire non plus. Ensuite, cette réflexion montre qu'en donnant à la création (la nature) d'être, Dieu la constitue et la pose dans une liberté radicale – le mot liberté étant entendu ici comme le pouvoir de devenir soi et d'agir par soi-même pour son bien. En prolongement, nous dirions que Dieu engage la création/nature dans un processus fait de disponibilité, d'ouverture,

⁵²⁵ J.-M. MALDAMÉ, « Création et événement », p.194.

⁵²⁶ C. THEOBALD, *Transmettre un Evangile de liberté*, Paris, Bayard, 2007, p. 154-155.

d'imprévu, d'improbable et de nouveauté. Avec cette réflexion, nous rejoignons la *conceptualité d'émergence* qui appréhende le temps comme un espace porteur de nouveauté et de contingence.

Dans tous les cas, une affirmation comme celle-ci s'impose : *chaque être reçoit la capacité de s'approprier le don sans que pour autant cesse la donation*. Dans cette dynamique, ne conviendrait-il pas de thématiser la création à partir de la catégorie de relation ? Par là, nous arrivons à l'identification d'un autre point fort de la réflexion de nos auteurs, particulièrement chez J.-M. Maldamé et J. Arnould qui, sur ce sujet précis, renouent avec la ligne de pensée du *Docteur angélique*.

5.1.2. Penser la création comme relation

La création, nous venons de le voir, se pense en termes de don. Or celui-ci suppose une relation entre le donateur et le bénéficiaire. Ce qui laisse entendre que la création doit se concevoir moins comme le commencement du créé que comme une relation. Si elle semble être absente chez G. Martelet, en revanche, J.-M. Maldamé et J. Arnould font de cette thématique un schème formel commun dans l'intelligence de la création.

Dans son exploration, J.-M. Maldamé s'appuie principalement sur deux sources : la tradition théologique de Thomas d'Aquin et les apports de l'anthropologie et de la phénoménologie. Si, pour sa part, Thomas d'Aquin paraît une référence non négligeable, J. Arnould puise davantage aux sciences de la vie. Tentons d'examiner la manière dont chacun d'eux organise sa réflexion théologique sur la création à partir de la thématique de *relation*.

i. La création comme relation d'après J.-M. Maldamé

La création, entendue comme séparation et appel, dit l'altérité. Or qui dit altérité dit relation. Ici, J.-M. Maldamé se rallie à l'Aquinate qui, tout en définissant la création à la fois comme « production totale de l'être » et comme « production à partir de rien de soi ou d'une autre substance »⁵²⁷, fait de la relation la catégorie centrale de la création dans sa réponse dans la I^a Pars, Q.44, a3. « La création, écrit Thomas d'Aquin, pose quelque chose dans le

⁵²⁷ J.-M. MALDAMÉ, *Création et providence*, p. 105.

créé, mais seulement au titre de relation ». La création n'est pas un changement temporel, un passage d'un état à un autre état, mais une relation de dépendance entre deux entités : entre le Créateur et la créature. Un tel a une particularité *sui generis* : non seulement il n'y a pas de dimension temporelle engagée, mais aussi et surtout « chacun est à la mesure de son être. D'une part, l'absolu du Créateur, et d'autre part, le relatif et le changeant de la créature. Celle-ci est donc repérable dans l'espace et le temps déterminé par les rapports des parties de l'univers »⁵²⁸. Alors que le créé se situe dans le temps et l'espace, le Créateur est hors du temps. Dans ce sens, tout lui est contemporain, il voit tout d'un seul regard.

Suivant cette logique, il est manifeste que la donation de l'acte créateur se réalise indépendamment du temps. Naturellement, la relation est une construction permanente. Une vérité de ce genre n'est jamais donnée une fois pour toutes. Alors, il devient compréhensible que J.-M. Maldamé conçoive la création en termes d'une relation coextensive à toute la durée des créatures⁵²⁹. C'est justement là que loge la différence entre discours théologique et discours scientifique. Alors que le scientifique, de par sa méthode et ses procédés, s'intéresse aux processus de transformation des éléments et à leur organisation, le croyant voit dans la création un don qui porte sur la totalité de l'être de ce qui est, une relation de tout ce qui est à son principe fondateur. Elle qualifie le rapport de la créature à celui qui lui donne d'être. Un tel rapport est actuel, au présent⁵³⁰. C'est non sans raison que J.-M. Maldamé insiste sur l'actualité de ce rapport. Nous examinerons plus loin en quoi consiste cette actualité lorsque nous parlerons de la création comme un acte de Dieu au présent. Au passage, remarquons que la description de la création en termes d'une relation de Dieu avec les créatures dans toute leur durée a l'avantage de rattacher déjà la création au salut, les deux apparaissant comme deux moments complémentaires d'une même œuvre.

D'où vient que l'on tienne tant à l'analogie de la création comme relation ? Autrement dit, d'où la notion de relation tire-t-elle sa valeur et pareil intérêt ? Il suffit de cerner cette notion d'un point de vue anthropologique et phénoménologique pour constater sa richesse. La relation interpersonnelle et l'expérience affective en témoignent à merveille. Si elle dit rapport de dépendance, la relation évoque l'altérité qui, à son tour, se conjugue avec la liberté et la croissance de l'individu. L'autre se présente, d'abord, moins comme un adversaire, celui qui m'aliène, que comme un *alter*. Il est celui qui me nomme, m'identifie, m'annonce. Sans doute reste-t-il l'autre dans son autonomie et dans son unicité. Autant dire

⁵²⁸ J.-M. MALDAMÉ, *En travail d'enfancement : Crédation et évolution*, p. 146.

⁵²⁹ Ibid, p. 108.

⁵³⁰ ID, *Le Christ pour l'univers*, p. 87.

que l'autre est toujours un au-delà. A ce titre, et pour le dire en langage aristotélicien, la relation est la catégorie la plus extrinsèque. Décidément, penser la création en termes de relation c'est l'inscrire dans une asymétrie radicale. Pourquoi elle est telle ? Tout simplement, parce qu'il existe une altérité fondamentale entre Dieu et la créature. Bien qu'elle soit appelée à faire l'expérience de l'amour de Dieu, la créature ne devient pas Dieu pour autant. La particularité de la relation de Dieu avec le créé est d'être causale par nature, mais d'une manière bien différente des causalités de la nature. A vrai dire, la dépendance des êtres du monde vis-à-vis de Dieu est, non pas de type physique, mais ontologique⁵³¹.

Que la notion théologique de création, consacrée à l'action divine et sans équivalent parmi les actions des hommes, désigne particulièrement ce par quoi un être reçoit d'être ce qu'il est pour, à la fois, être et devenir ce qu'il est⁵³², c'est là une vérité qui s'accorde avec la tradition chrétienne. Mais encore faut-il reconnaître que si Dieu est nécessaire par l'impossibilité qu'il a de ne pas être, il serait incongru de penser le créé comme « devant nécessairement être tel », donc, comme une réalité prédéterminée d'une manière absolue.

ii. La création comme relation selon J. Arnould

Au lieu d'entendre la création, qui est un acte libre et souverain de Dieu, comme une horloge ou bien comme une émanation divine, J. Arnould veut avant tout la comprendre comme une relation qui soit l'origine des choses et des êtres. D'entrée, il retient trois traits essentiels derrière cette notion : « cette relation est plurielle et hiérarchisée, elle instaure une distance, elle relève de l'ordre du don et du choix »⁵³³. Le premier trait distinctif (celle d'une relation plurielle et hiérarchisée) induit une différence qui se conjugue à deux niveaux : la différence entre les co-créatures (les vivants) et celle entre Dieu et les créatures. Pour sa part, « cette différence crée une distance entre Dieu, ses créatures, l'être humain »⁵³⁴.

Manifestement, la mention du terme *distance* est, ici, de première importance. Elle implique l'altérité, la distinction, la séparation, l'espace, l'hétérogénéité. Si le lien entre l'humain et les autres vivants ne fait pas l'ombre d'un doute, la relation de création suppose la distance, d'autant plus qu'il n'existe aucune commune mesure entre Dieu et les créatures.

⁵³¹ B. SOUCHARD, « Temps, espace et hasard dans la notion de création matérielle », in J.-M. EXBRAYAT, E. GABELLIERI (dir.), *Nature et création entre science et théologie*, p. 115.

⁵³² J.-M. MALDAMÉ, « La création sans concordisme », p. 82.

⁵³³ J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*, p. 191.

⁵³⁴ Ibid, p. 191-192.

Pour dire la chose autrement, l'ordre du créé et celui du Créateur sont tout à la fois radicalement en relation et radicalement différenciés. Cette différence est abyssale. Dieu incarne une altérité radicale par rapport aux créatures. J. Arnould le fait remarquer : cette distance incompréhensible, porte en elle « la possibilité d'une altérité, d'une identité individuelle ; la distance, rend possible la créature (et l'homme en particulier), elle est la forme de désappropriation grâce à laquelle Dieu crée. Cette désappropriation (...) reste en grande partie incompréhensible pour l'être humain »⁵³⁵. L'être vivant, fruit de cette distance, est là comme un fait, avant de s'intéresser à une quelconque cause qui rend compte de tout ou du pourquoi de son existence. Deux attitudes comptent : « un sentiment d'étonnement et d'admiration mais aussi un constat d'ignorance »⁵³⁶. Etonnement et admiration dus au fait que le vivant est une réussite, une victoire sur les contraintes de l'environnement et l'usure du temps. « Et Dieu vit que cela était bon ... » ; énoncé constatif qui, en fait, se dit *a posteriori*. Il y a aussi un constat d'ignorance, car l'être humain n'atteint jamais les limites de la création : « J'ai parlé sans le savoir », disait Job.

On remarquera que J. Arnould établit un lien étroit entre la thématique de la *relation* et la *conceptualité de la contingence*, qu'il considère comme constitutive de l'identité du vivant. Autant il voit dans la relation une des analogies essentielles de la création, autant il conçoit cette dernière comme habitée du signe de la contingence. On mesure les enjeux théologiques de cette manière de penser. La venue à l'être de toutes choses se reçoit comme offerte par pure bonté, par grâce. L'évocation de l'expérience de la contingence invite à considérer la créature comme un être-là, donné, dont on n'a pas tant à expliquer le surgissement qu'à recevoir la figure concrète. Comme le dit le théologien protestant Pierre Gisel, dans une remarque particulièrement importante pour notre propos, « dire le monde comme contingence, c'est indiquer que sa réception et même la vie qu'on va y engager se donne sur fond d'une énigme »⁵³⁷. Le monde, la création, se reçoit comme un donné dont nous ne sommes pas l'origine et dont le fait même de son existence est hors raison.

Mais le croyant se croit autorisé à cette déraison. En fait, une attitude compte : reconnaître et admettre que, de même que la *creatio originalis* dépasse son imagination, la *creatio continua* demeure soumise à la contingence et à des contraintes et, somme toute, incompréhensible. Sans doute, il « peut librement croire en l'acte de création divine, cela ne change en rien l'apparente absurdité des lois, des causes, des structures et des processus

⁵³⁵ J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*, p. 192.

⁵³⁶ Ibid, p. 192.

⁵³⁷ P. GISEL, « Un salut inscrit dans la création », in *Création et salut*, p. 125-126.

dans le monde vivant »⁵³⁸. De quelle tentation l'auteur veut-il ici exorciser le chrétien ? L'enseignement est que le croyant ne saurait se contenter d'une lecture naïvement littérale, au grand risque d'aplatir l'Ecriture qui, en fait, ne se répète pas mais s'interprète. Une interprétation qui sollicite la distinction entre la forme (l'expression) et le fond (l'intention) qui, pour l'essentiel, voit le vivant avant tout comme le fruit de la bonté de Dieu qui, avant d'être Cause première, est, de prime abord, la Bonté première. A l'évidence, chez J. Arnould, l'évocation de la question de la contingence en théologie illustrerait trois réalités : d'abord, souligner la liberté de l'acte créateur. Ensuite, indiquer que le créé « ne dépend fondamentalement que de Dieu seul, de sa promesse et de sa bénédiction »⁵³⁹ et n'est, dans sa positivité, que l'écho de la grandeur et des bienveillances divines. Enfin, montrer que « le temps est la possibilité de la nouveauté, de l'avènement. Le temps n'est pas un système achevé et clos, soumis à la nécessité, c'est un système porteur de contingence, voire de jeu et de hasard, mais toujours ouvert à Dieu »⁵⁴⁰.

De là émergent deux axes majeurs qui, à notre avis, guident l'auteur dans sa quête d'une alliance entre le langage de la foi et la conception scientifique sur le vivant. D'abord, pour lui, le chrétien peut nommer Dieu comme l'auteur des qualités et caractéristiques du vivant dans sa factualité selon l'esprit de Sg 13, 1-9, mais sans jamais perdre de vue que l'homme n'en demeure pas moins le produit des phénomènes évolutifs marqués par l'événementialité. La thématique de la création, comme relation des créatures avec le Créateur et des créatures entre elles, conforte cette affirmation. A bien y réfléchir, cette thématique introduit une particularité : elle écarte « toute forme de création séparée »⁵⁴¹. Ce qui, décidément, permet à J. Arnould d'honorer à la fois la pensée scolaire et la démarche scientifique fondée sur l'unité du monde visible. La deuxième considération, qui s'inscrit dans le prolongement de la première, conduit à la posture selon laquelle le cosmos et l'homme s'insèrent dans un espace des possibles, dans un mélange de successions et d'imprévus, n'entre pas en contradiction avec l'idée d'une cosmogénèse et d'une anthropogenèse présidées, accompagnées par une présence aimante et discrète de Dieu en tant que lieu d'instauration d'« une relation d'origine, c'est-à-dire originelle et originale, entre Dieu et chacune de ses créatures »⁵⁴².

⁵³⁸ J. ARNOULD, « Face à la biologie, Dieu et l'homme », p. 97.

⁵³⁹ ID, *La théologie après Darwin*, p. 279.

⁵⁴⁰ ID, *Les créationnistes*, p. 106.

⁵⁴¹ ID, *Les créationnistes*, p. 107.

⁵⁴² ID, *La théologie après Darwin*, p. 279.

Au terme de ces remarques, une conclusion s'impose : définir le statut du créé, c'est présupposer que celui-ci aurait pu ne pas être ; et s'il est là, il reste comme pouvant ne pas être. A ce titre, il n'y a pas de crainte, aux yeux de J. Arnould, que cette affirmation s'étende à l'homme. Manifestement, cette mise au point se présente doublement comme un défi et comme un programme pour le chrétien. D'abord, un défi car, à croire l'auteur, le croyant se doit de rendre compte de sa foi en la création face à la vision évolutionniste proposée par les sciences. Elle est, ensuite, un programme au sens où le croyant se doit d'« entreprendre à son tour un voyage digne de celui du Beagle »⁵⁴³, d'approfondir sa foi en la création. On mesure le souci de l'auteur : amener le croyant à se libérer d'une lecture qui conçoit l'Ecriture comme un traité d'histoire ou de cosmologie, et l'ouvrir à une nouvelle lecture.

Autant pour J. Arnould que pour J.-M. Maldamé, il devient clair qu'apprehender la création en termes de relation, c'est dire autrement que l'acte créateur soutient et porte notre être à tout moment. A ce titre, ne conviendrait-il pas de penser la création comme un acte au présent ? Ce point constitue un autre apport considérable introduit par ces théologiens dans l'intelligence de la théologie de la création.

5.1.3. Penser la création comme un acte de Dieu au présent

« Il ne t'est pas permis de te livrer à des investigations concernant ce qui est soit devant, soit derrière, mais tu dois t'occuper uniquement du présent de la création » (A. COHEN, *Le Talmud*, Paris, Payot, 1950, p. 71).

Donation de l'être à ce qui est singulier dans le temps, relation constitutive entre Dieu et les créatures, relation coextensive à toute la durée des créatures, la création peut se lire comme ce qui se donne *hic et nunc*. Elle est proche de la notion d'événement. Notre propos est double : cerner les contours sémantiques que J.-M. Maldamé et J. Arnould assignent à ce concept et faire ressortir ses implications théologiques.

⁵⁴³ J. ARNOULD, *Dieu, le singe et le « big bang »*, p. 25.

i. La pertinence théologique de la notion d'événement

Le croyant perçoit l'histoire comme le lieu de continuité et de discontinuité, lieu d'une véritable nouveauté. Ainsi, pour parler de la création, J.-M. Maldamé et J. Arnould recourent à la thématique d'*événement*. De prime abord, il est important de reconnaître que, malgré l'intérêt qu'ils portent à ce concept, on ne saurait attribuer ni à l'un ni à l'autre la paternité de cette thématisation. Dans son article « Crédit et événement. A la recherche d'un nouveau paradigme », Jean Greisch considère Franz Rosenzweig comme un des rares auteurs à s'être engagé, d'une manière systématique, à revisiter, repenser la notion de création au travers du concept d'*événement* dans son livre : *L'Etoile de la Rédemption*⁵⁴⁴.

Pour ce qui nous concerne, nous allons nous consacrer à l'essentiel en posant des questions qui précisent le propos de nos auteurs. D'où vient que l'on considère le concept d'*événement* comme paradigme du discours théologique sur la création ? Qu'a-t-il d'unique et de singulier au point de mobiliser une telle attention ? Qu'est-ce qu'un événement ? Le *Dictionnaire encyclopédique Larousse* le définit comme « ce qui arrive, ce qui se produit ». Alors, l'événement est-il identifiable au fait historique ? Peut-il être prévu et attendu comme un fait nécessaire ?

Selon l'expression de J.-M. Maldamé, « l'événement est distinct et un, (...) il est le fruit d'une multiplicité de facteurs »⁵⁴⁵. Caractérisé par le surgissement, l'irruption de la nouveauté, la survenue de l'indéterminé, la non-prévisibilité, l'irréversibilité et donc par la contingence au sens d'un jeu d'éléments purement factuels, l'événement se distingue d'un fait historique. J. Arnould l'entend plutôt au sens de « ce qui advient pour s'inscrire dans une histoire, ou mieux pour inscrire l'histoire »⁵⁴⁶. Force est de constater que ces deux définitions – celle de J.-M. Maldamé et celle de J. Arnould – ont pour dénominateur commun le mot *histoire*, bien qu'il ne figure pas dans la première définition. L'*histoire* évoque le temps, le devenir. Elle signifie que ce qui advient est le fruit d'une multitude de facteurs, imprédictibles pour la plupart. L'idée de la nouveauté est, ici, centrale. Elle a une particularité, celle d'être paradoxale. Deux notes la caractérisent. Premièrement, la nouveauté n'est jamais tout à fait radicale du fait de son inscription dans la chronologie.

⁵⁴⁴ J. GREISCH, « Crédit et événement. A la recherche d'un nouveau paradigme », in J. GREISCH, G. FLORIVAL (dir.), *Crédit et événement autour de J. Ladrière*, p. 308.

⁵⁴⁵ J.-M. MALDAMÉ, « Crédit et événement », p. 190.

⁵⁴⁶ J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*, p. 101.

Deuxièmement, elle implique une rupture radicale, une ouverture et dit que tout ce qui est advenu ne saurait être identique à tout ce qui était déjà là.

De là, il devient fondé que la notion d'*événement* soit un concept approprié pour penser la création comme lieu d'apparition de l'inédit. Cette perspective se laisse docilement couler dans le moule de l'univers biblique. C'est l'avis de J.-M. Maldamé. Il s'en explique. En effet, comme tout autre événement, les événements constitutifs de l'expérience historique d'Israël sont autre chose que le produit nécessaire de ce qui le précède et le permet. En quoi consiste la grande particularité du peuple hébreu ? Contrairement à d'autres peuples, les Hébreux ont décrypté dans cette nouveauté une initiative gratuite du Dieu de l'Alliance. L'intelligence de cette nouveauté toujours relative a permis au peuple de percevoir l'acte créateur comme le fruit du libre vouloir de Dieu, non déductible de ce que l'on sait de sa perfection. Allant du fait au fait, cette grille de lecture rend compte de tous les événements qui se produisent dans le cours du temps⁵⁴⁷. Comme on peut s'en apercevoir, nous sommes très loin de l'idée de la création au sens d'une mise en mouvement de la machine-univers qui marcherait selon des lois posées *ab initio*, où tout est déterminé, défini d'avance comme par nécessité.

Partageant cet horizon de pensée, l'auteur de *La théologie après Darwin* relève l'importance théologique de la thématique d'événement. « L'idée d'événement, écrit-il, peut aider à marquer le caractère de radicale nouveauté et de liberté toujours à l'œuvre dans la création ; elle possède en elle-même un principe de liaison entre les possibles et les déterminations successives »⁵⁴⁸. Qu'est-ce que cela peut vouloir dire sinon que la lente montée de la vie, dans ce qu'elle a de contingent et d'espace des possibles, porte les traces de l'acte créateur ? C'est dire aussi que ce qui advient dans l'écoulement du temps est nouveau, c'est-à-dire différent, irréversible et irréductible à ce dont il dérive. Pour reprendre Edouard Boné, ce qui advient se reconnaît, *a posteriori*, « comme l'apparition d'un quelque chose de remarquable, de neuf, d'original ou d'essentiel, le *suscitement* d'une qualité, d'une nature, d'une forme d'être »⁵⁴⁹. Le thème de *nouveauté* est, ici, axialement significatif. Justement, parce que dans l'univers biblique, la nouveauté est entourée de rites et de règles sacrées, pratique illustrée par le rite de consécration des prémices. Ce qui fait dire à J. Arnould que « la nouveauté revêt un caractère sacré »⁵⁵⁰. Elle est telle parce qu'elle se veut

⁵⁴⁷ J.-M. MALDAMÉ, « Crédit et événement », p.195 ; ID, *Le Christ pour l'univers*, p. 276.

⁵⁴⁸ J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*, p. 279.

⁵⁴⁹ E. BONÉ, « Evolution et émergence », in J. GREISCH, G. FLORIVAL (dir.), *Création et événement*, p. 91.

⁵⁵⁰ J. ARNOULD, *Dieu, le singe et le « big bang »*, p. 137.

ouverture nimbée de potentialités, d'espérance. Cette lecture évite de considérer la réalité comme strictement déterminée, à tous ses niveaux.

Au regard de ce qui précède, l'idée de la création comme événement met en lumière deux considérations majeures. D'abord, elle insiste sur l'inscription de tous les êtres dans l'histoire. Ensuite, elle souligne l'existence d'un lien constant entre ce qu'est le vivant dans son immédiateté et ce qui l'a précédé. Manifestement, ce point traduit mieux l'impossibilité qu'il y a à séparer l'homme du cosmos dans lequel il surgit sans être pour autant un pur et simple produit naturel.

La pertinence de la représentation de la création comme événement ne réside-t-elle pas dans ce qu'elle considère substantiellement la création comme un acte de Dieu au présent ? J.-M. Maldamé et J. Arnould semblent, chacun à sa façon, explorer cette piste.

ii. La création, un acte de Dieu au présent

Ouvrons cette section avec des affirmations qui nous paraissent être la colonne vertébrale de la problématique. Dans *La théologie après Darwin*, J. Arnould affirme que « parler de la création, c'est d'abord parler de l'événement, celui d'être créature *hic et nunc* »⁵⁵¹. Et comme en écho à ce texte, nous lisons clairement dans *Dieu, le singe et le « big bang »* : « Dieu ne cesse pas de s'insérer dans la trame de la nature et de l'histoire, y poursuivant son œuvre de création et de salut »⁵⁵². Les affirmations ainsi avancées soutiennent l'idée d'un Dieu non figé sur une seule portion de temps – fût-ce la première. L'argument n'est pas nouveau. Les Pères de l'Eglise avaient déjà attiré l'attention dans un contexte polémique. On lit cette interrogation sous la plume de Clément d'Alexandrie : « Comment la création aurait-elle eu lieu dans le temps, dès lors que l'apparition du temps coïncide précisément avec celle des êtres ? » (*Str.*, VI, 42,4). En créant, Dieu crée aussi le temps et non pas dans le temps, pour évoquer un texte célèbre des *Confessions* de l'évêque d'Hippone (*Confessions*, XI, xii, 15-16). Dans ces conditions, toute référence à un point *alpha*, à un prétendu âge d'or, ce passé primordial supposé parfait, ne devient-elle pas illusoire, dénué de sens ? C'est *hic et nunc* qu'on est créé. L'idée est exprimée d'une manière particulièrement forte à travers cette proposition que suggère J. Arnould : au lieu de

⁵⁵¹ J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*, p. 102.

⁵⁵² ID, *Dieu, le singe et le « big bang »*, p. 140.

dire « au commencement, Dieu créa l'homme à son image », il faut plutôt dire : « Aujourd'hui, comme cela fut déjà hier et cela sera encore demain, Dieu crée l'homme »⁵⁵³. Ce qui, en un sens, ne va pas sans rappeler le texte johannique : « Mon Père, jusqu'à maintenant, est toujours à l'œuvre, et moi aussi je suis à l'œuvre » (Jn 5, 17).

Le constat s'impose. Cette ligne de réflexions rend impertinent tout discours religieux ou théologique qui tendrait à voir dans la création une œuvre achevée, c'est-à-dire faite une fois pour toutes dans le passé ou la réduirait au premier instant de la durée de l'univers. Cette perspective prend le contre-pied d'une position enclive à poser Dieu comme le conservateur d'une production réalisée dans le passé. En retour, c'est la représentation de la création, comme don et comme relation, qui en sort renforcée. La création doit se penser selon cette thématique.

A la question de savoir comment et sous quelle modalité se doit-on de comprendre ce don, J.-M. Maldamé écrit avec à-propos : « Ce don est actuel ; il est contemporain de tout ce qui advient au cours du temps »⁵⁵⁴. Le moment présent devient dès lors le *locus*, le lieu du rendez-vous, de la rencontre avec Dieu. Plus précisément, c'est maintenant que Dieu fait à l'humain le don de l'être, le rejoint, le fait exister. De quoi affirmer avec Bernard Souchard que Dieu « nous crée maintenant en nous tenant la main. Le maintenant n'est pas seulement ce que je maintiens en main, c'est aussi Dieu qui nous soutient et nous maintient dans l'existence »⁵⁵⁵. Les mots suivants de Thierry Magnin sont là pour appuyer davantage ce propos :

« Tout est cependant différent si chaque instant de l'univers est relié à l'éternel présent de Dieu. Dieu crée au présent. Je suis, nous sommes créés dans le présent de Dieu. Mon instant présent n'est plus fugitif »⁵⁵⁶.

Le *maintenant* est, pour ainsi dire, l'espace d'effectuation d'une relation de l'homme avec le *Tu éternel*, pour dire comme le philosophe Martin Buber.

Quiconque s'emploie à une lecture soutenue de l'Ecriture découvre, que dans leur grande majorité, les auteurs sacrés ne disent pas que Yahvé *fit* le ciel et la terre (sinon à son origine : Gn 1, 1). A l'inverse, ils se servent habituellement d'un participe (duratif). Ce qui

⁵⁵³ J. ARNOULD, *Caïn a-t-il rencontré Néanderthal ? Dieu et la science sans complexes*, Paris, Cerf, 2008, p. 21.

⁵⁵⁴ J.-M. MALDAMÉ, *Science et foi en quête d'unité*, p. 245.

⁵⁵⁵ B. SOUCHARD, « Temps, espace et hasard dans la notion de création matérielle », p. 127.

⁵⁵⁶ T. MAGNIN, *Quel Dieu pour un monde scientifique ?* Paris, Nouvelle Cité, 1993, p. 70.

conduit à interpréter la création comme une genèse *permanente* : Dieu *fait* le ciel et la terre (Ps 121, 2 ; 104, 30 ; Is 40, 28 ; 45, 7-8 ; Am 4, 13 ; 5, 8)⁵⁵⁷. Ce n'est certes pas dans le passé, c'est plutôt aujourd'hui que Dieu agit. Dès lors, saisir la création comme un acte coextensif à toute la durée de l'être, contemporain de tout ce qui advient au cours du processus, c'est reconnaître que le devenir du monde, en ses différentes étapes, porte la trace de Dieu. Son Esprit, à l'image d'un artiste, reste présent à son œuvre. Il est présent à chaque instant, attentif à tout ce qui naît. En lui, ajoute J.-M. Maldamé, « il n'y a ni déclin, ni sommeil. Il est perpétuelle nouveauté, principe de toute invention, source de toute avancée dans la perfection. Comme une mère se penche, regarde et attend avec impatience l'éveil de son enfant, l'Esprit couve d'une aile discrète et silencieuse tout ce qui émerge dans le cours des temps »⁵⁵⁸. L'action de Dieu n'est pas limitée dans le temps. Ce qui exclut le *déisme*⁵⁵⁹.

Il s'agit moins pour le croyant de se lancer à la quête d'un moment chronologiquement premier – considéré comme le « point zéro », qui ne serait finalement que l'ombre d'un fantôme – que de découvrir que c'est dans son aujourd'hui où il reconnaît un don de lui, présent à tout être et à tout événement tout au long de la durée cosmique, qu'il doit chercher à rencontrer Dieu⁵⁶⁰. Il en va ainsi car, bibliquement parlant, c'est l'Amour qui crée. Or l'Amour est. Ainsi la création doit-elle s'appréhender comme le fruit d'un Amour donné à chaque instant. Le présent est, en ce sens, le lieu d'expression, le lieu où l'on fait l'expérience du don d'Amour de Dieu. Voilà une approche libératrice dans la mesure où le croyant est conduit à reconnaître que toute sa vie, aussi bien que celle de l'humanité, est immergée dans le présent de Dieu : Dieu est présent à chaque moment de sa vie ; il ne le perd pas du regard.

⁵⁵⁷ R. KLAINE, *Le destin de l'univers*, vol. 1 : *Le destin de l'univers selon les écrits bibliques d'avant notre ère*, Paris, Cerf, 2000, p. 87.

⁵⁵⁸ J.-M. MALDAMÉ, *Le Christ pour l'univers*, p. 273.

⁵⁵⁹ Dans l'ensemble, le déisme est un courant philosophique qui affirme l'existence de Dieu sans lequel rien n'existerait. Mais ce Dieu reste indifférent de la vie des hommes et du fonctionnement du monde. En général, le déisme présente deux erreurs majeures : 1) la négation de l'immanence de Dieu, car son agir créateur se limite au commencement et à la fin du monde ; 2) une fausse transcendance de Dieu, la négation de la transcendance de Dieu : le monde se pose face à Dieu de façon extérieure comme l'œuvre à l'artiste (ce dernier est entièrement extérieur à son œuvre). Par ailleurs, on ne saurait confondre le Dieu des théistes et Celui des chrétiens. A l'opposé du déisme, le théisme conçoit Dieu comme *quelqu'un d'unique* et, plus particulièrement, comme un personnage lointain, aux traits flous, souvent perçu sur le registre sévère et soupçonneux d'exigences morales et garant d'une justice ultime. Il est vrai aussi que le monothéisme porte vers ce type de représentation. Mais toujours est-il qu'on ne peut fondamentalement qualifier le chrétien de théiste, parce que, pour lui, Dieu est envisagé à partir de ce que Jésus nous en a fait connaître : un Créateur bienfaisant et bienveillant (cf. M.-C. BERNARD, *Les fondamentaux de la foi chrétienne. Une énergie spirituelle de terre et de ciel*, Paris, Presses de la Renaissance, 2009, p. 137).

⁵⁶⁰ J.-M. MALDAMÉ, *Le Christ pour l'univers*, p. 88 ; cf. ID, *Science et foi en quête d'unité*, p. 246.

Il apparaît qu'une théologie de la création construite autour des notions de don, de relation, d'événement ou autour de l'idée de ce qui se donne *hic et nunc*, offre deux avantages qui se tiennent comme les deux bouts de la chaîne : d'une part, elle se déroule dans la lumière de la tradition et, d'autre part, elle illustre avec une transparence plus grande son ouverture à la nouvelle conceptualité sur l'horizon du paradigme scientifique de l'évolution. Il va sans dire que, « dans cette optique, comme l'écrit J. Arnould, la référence aux textes de la Genèse perd ce caractère de contrainte chronologique, que perçoivent les créationnistes »⁵⁶¹. Mais à considérer les choses plus à fond, cette approche ne laisserait-elle pas une question en suspens ? Celle-ci porterait sur la conception de l'action de Dieu dans la nature. Posons-la clairement. De quelle manière et comment Dieu agit-il dans la nature ?

Nous verrons, dans les lignes qui suivent la manière dont G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould s'appliquent à élaborer leurs discours théologiques sur l'action de Dieu dans la création, en prenant en compte des enjeux théologiques suscités par la vision évolutionniste du monde.

5.2. La conception de l'action de Dieu dans la création

L'action est fondatrice de l'être ; elle est le lieu de son dévoilement. Elle dit la manière de faire de l'être. En perspective anthropologique, c'est au travers de la parole (le *logos*) et de la technique, entendue dans son sens grec de la *technè*, ce savoir-faire englobant aussi bien les arts que la technique, que l'homme réalise son action.

Ici, l'interrogation porte sur la conception de l'action créatrice en tant qu'action de Dieu. La question est d'une grande importance. Car, la conception de la création postulée à partir du modèle mécanique de la science classique (le système newtonien, d'un monde mécanisé) et des catégories de la fabrication conduit à l'image d'un Dieu ingénieur cosmique, un Dieu tout-puissant dont la puissance brise le cours normal de l'histoire. Pire encore, la nature est pensée comme une mécanique passive.

A notre avis, deux remarques préalables s'imposent pour bien penser l'action de Dieu dans la création. Il faut, d'un côté, bien définir les diverses instances de causalité⁵⁶² et, de

⁵⁶¹ J. ARNOULD, *Les créationnistes*, p. 106.

⁵⁶² La tradition métaphysique et théologique issue du paradigme d'Aristote et de la science classique commande souvent la compréhension de la création. Le pouvoir de Dieu défini à partir de cette tradition, non seulement prive ce dernier de toute possibilité d'agir sur le monde, mais encore engendre des graves

l'autre côté, éviter le piège des monismes spiritualiste et matérialiste⁵⁶³. D'une manière générale, G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould tournent le dos à une conception classique de l'action de Dieu trop souvent piégée par l'attribut de la *toute-puissance* et l'idée de *causalité efficiente*. Essayons de ressortir la manière dont chacun de ces théologiens s'essaie à conceptualiser l'action de Dieu dans la création et voyons l'apport de leurs explications en la matière.

5.2.1. L'agir de Dieu dans la création d'après J. Arnould

Fidèle à la tradition théologique, J. Arnould adopte la répartition classique de la création en trois dimensions distinctes mais inséparables : la *creatio originalis*, la *creatio continua* et la *creatio nova*. Quant à la représentation du mode d'agir de Dieu dans la création, il entreprend de la concevoir en termes d'une action qui respecte « l'existence d'une portion d'espace des possibles dans laquelle se meut l'évolution »⁵⁶⁴. Un concept lui permet d'étayer sa réflexion. C'est la notion *rahnerienne d'autotranscendance*. Que signifie-t-elle ? Dans son principe, il y a l'idée que l'agir transcendental de Dieu permet à la création de s'auto-dépasser à partir des possibilités qu'elle recèle en elle. Dans cette autotranscendance active, la création devient capable de produire quelque chose de

confusions : la confusion entre la création et la causalité, la confusion de Dieu Créateur avec la Cause ou l'assimilation entre la cause transcendance et Dieu. Cette façon de penser qui conduit à la distinction de la *cause première*, absolument transcendance, des causes secondaires entraîne la réduction de Dieu à un rôle, le nivellation de la nature à une mécanique passive et, naturellement, la compréhension de création en termes de premier mouvement de la machine-univers qui fonctionne selon les lois posées *ab initio*. On en arrive à concevoir Dieu comme une puissance extra-mondaine qui dirige le cours des événements comme le capitaine pilote son navire.

⁵⁶³ Pour autant qu'il considère la matière comme absolument autoréférée, le monisme matérialiste se signale par trois prétentions : le renvoi de toute référence au pourquoi dans des sphères extrascientifiques ou irrationnelles, la considération des récits bibliques de la création comme une tentative d'explication naïve, la réduction de la totalité de la réalité à rien qu'un pur développement de soi de la matière, lequel doit être compris de la manière physique, biologique ou biogénétique. Il apparaît à l'évidence que cette triple prétention s'oppose à l'idée de la création, elle fait cause commune avec l'athéisme et semble être la source de conflits qui entrent en jeu dans le rapport entre la théorie de l'évolution et la foi chrétienne. De son côté, le monisme spiritualiste, qui est une sorte de syncrétisme de nouvelles théories scientifiques (la physique quantique par exemple) avec l'expérience mystique orientale et qui va jusqu'à attribuer à la matière des caractères absous, induit plusieurs erreurs théologiques. C'est, entre autres, la négation de l'idée de la création, la confusion entre les ordres de causalité, le rejet de la transcendance de Dieu (le monisme s'enferme dans la causalité immanente ou matérielle), l'ouverture au panthéisme, la rupture radicale avec la notion biblique de la sainteté de Dieu. La foi monothéiste pense que Dieu est paradoxalement partout sans pourtant être partout (Si 43,27).

⁵⁶⁴ J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*, p. 104.

réellement nouveau, qui n'est pas un simple développement de ce qui précède et qui ne saurait s'expliquer uniquement à partir des données précédentes. Evidemment, cette notion comporte quelques faiblesses. C'est, notamment, sa résonance avec l'idée de finalité due à sa proximité avec l'idée teilhardienne d'« enveloppement de la matière du monde » où tout semble être intégré par Dieu dans son ordonnance d'ensemble du cours de l'univers. Bien plus, la manière dont Dieu agit dans et par les créatures n'apparaît pas de manière très nette. S'appuyant sur le côté positif du concept en question, J. Arnould se permet cette réflexion, qu'il fait accompagner d'une mise en garde :

« L'action de Dieu consiste à rendre possible l'autotranscendance, à conférer à la créature son être et son activité propres ; autrement dit, il convient d'écartier toute espèce de dichotomie entre les actions causales de Dieu et la nature, qui n'est qu'une forme de dualisme entre les connaissances scientifiques et les propos théologiques »⁵⁶⁵.

Ce propos est d'une grande importance. Il dit la synergie, la collaboration entre les actions causales de Dieu et la nature. C'est dans ce sens que Jürgen Moltmann voit, d'un côté, le monde dans le détail et dans l'ensemble comme *un système ouvert à Dieu*, qui est son environnement extramondain dont il vit et dans lequel il vit. Dieu, de son côté, se voit comme un *Etre ouvert au monde*. Pour cette raison, conclut le théologien protestant, il devient « impossible de penser la transcendance divine par rapport au monde sans cette immanence divine dans le monde, comme à l'inverse il n'y a pas d'immanence évolutive de Dieu dans le monde sans sa transcendance par rapport au monde. Les deux sont en relation réciproque »⁵⁶⁶. Dieu agit de l'intérieur de la nature. A ce point, J. Arnould a raison de concevoir l'action de Dieu dans la création en termes d'accompagnement des possibles. Un agir qui cherche avant tout à préserver la richesse des êtres, leur créativité interne, leur capacité à produire du neuf qui leur est propre⁵⁶⁷.

Comme nous pouvons le remarquer, cette façon de parler écarte l'arbitraire de la puissance divine, une toute-puissance qui viendrait violenter les processus naturels des choses, pourtant marqués du sceau de l'aléatoire et de la contingence. Il devient compréhensible que J. Arnould insiste sur la force du concept d'autotranscendance en tant qu'elle « permet d'éviter de faire appel à une énergie d'un autre ordre agissant comme par

⁵⁶⁵ J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*, p. 104.

⁵⁶⁶ J. MOLTMANN, *Dieu dans la création*, p. 265-266.

⁵⁶⁷ J. ARNOULD, *Dieu, le singe et le « big bang »*, p. 136.

miracle »⁵⁶⁸. Il reste maintenant à mieux voir ce qu'il convient d'entendre par le mot miracle.

Une bonne intelligence de cette notion demande qu'on évoque, ne fût-ce que de manière sommaire, la position tenue sur ce sujet par les deux grands monuments de la théologie chrétienne : Augustin d'Hippone et Thomas d'Aquin. Le premier définit le miracle comme « ce qui apparaît avec la qualité de l'insolite et excède tout ce que celui qui s'en émerveille attendait ou pourrait faire »⁵⁶⁹. A tout comprendre, le miracle dit ce qui ne saurait s'expliquer par la raison, ce qui retient l'attention par son aspect prodigieux⁵⁷⁰. Pour Augustin, chaque fragment de la création porte l'empreinte du miracle d'autant plus qu'il manifeste la présence de Dieu. Dans cette perspective, le miracle remplit deux fonctions majeures : l'une, théophanique et, l'autre, pédagogique en tant qu'il désigne l'intervention spéciale de Dieu dont le but est de susciter la foi de la part des témoins ou bénéficiaires. S'inspirant, pour sa part, de l'épistémologie aristotélicienne qui distingue la « cause première », entendue comme « la cause des causes », et les « causes secondes » ; et décrivant le fait miraculeux comme celui qui dépasse l'ordre de toute la nature créée, saint Thomas d'Aquin argue que « les miracles ne peuvent être produits que par la seule puissance de Dieu, car seul Dieu peut changer l'ordre de la nature, ce qui appartient à l'ordre même du miracle » (*ST*, Ia, q. 110, a. 4).

Sans verser dans un vieux débat qui a fait couler beau d'encre, il n'est pas inutile de montrer que la fameuse distinction entre la « Cause première » et les « causes secondes » doit être maniée avec prudence et finesse tant, à certains égards, la notion de « causalité, au lieu de respecter l'altérité, qui fait le tissu même de la création, compromet l'écart inaugurateur, car elle "restitue à une série" »⁵⁷¹. Elle apparaît également comme un concept étroit, avec le risque d'enfermer indûment « Dieu en un rôle qui ne lui fait pas justice »⁵⁷². Cela ne signifie pas qu'il faut faire fi de la notion de causalité.

En fait, dans la mesure où le miracle est perçu comme ce qui va au-delà des forces de la nature, il est logique de se poser des questions comme celles-ci : comment Dieu agit-il dans la nature ? Dieu, conçu comme « Cause première », quel rapport entretient-il avec les

⁵⁶⁸ J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*, p. 104.

⁵⁶⁹ Saint AUGUSTIN, cité par J. ARNOULD, *Les moustaches du diable*, p. 196.

⁵⁷⁰ Pour désigner l'action de Dieu, la Bible fait usage d'un langage qui porte trois significations principales : le prodige (ce qui suscite l'admiration, l'étonnement, l'émerveillement), les œuvres de Dieu (ce qui est impossible à l'homme) et le signe. Dans les évangiles, chez saint Jean en particulier, le miracle est plus un signe qu'un événement spectaculaire.

⁵⁷¹ A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. IV : *Le cosmos*, p. 69.

⁵⁷² Ibid, p. 67.

causes secondes ? Interrompt-il les lois dans la nature ? Quelle part revient à la nature et, finalement, à l'homme ? J. Arnould ose une réponse cristallisée dans la notion « liberté ». Il écrit précisément :

« A travers la question du miracle, nous voici ramenés à celle de la liberté, tant celle de l'agir de Dieu que celle de l'homme ; à celle aussi de la (possible) conception des rapports entre Dieu et le monde »⁵⁷³.

Il apparaît donc que le miracle renvoie à la question de la liberté aussi bien du côté de l'agir de Dieu que du côté de l'homme. Il relève des rapports entre Dieu et le monde. Il est au service de son destinataire, dans le juste respect de sa liberté. Loin de supplanter l'effort ordinaire de la nature ou de l'homme, il révèle la face cachée de l'action de la nature voire l'action humaine et, en tant que tel, il reste dans l'espace des possibles. Le théologien rédemptoriste François-Xavier Durrwell (1912-2005) nous en donne une interprétation plus ou moins claire. En régime chrétien, affirme-t-il, le détenteur du charisme de miracle « ne perturbe pas l'ordre, il exerce le don qui lui est accordé dans la plus grande conformité aux lois de ce monde, car il opère le miracle dans la communion à celui qui est le cœur du monde. Ainsi les fils de Dieu peuvent-ils partager, dans le Christ, le pouvoir du Père sur la création »⁵⁷⁴. Une fois de plus, c'est la liberté et le respect des lois de la nature qui sont mis en évidence. Il s'ensuit que si la création peut se définir en termes de *miracle de Dieu*, on ne saurait le comprendre sur un horizon mécanique. Dieu ne force rien. Bien au contraire, il tient compte des possibles inscrits à l'intime de la nature. Complétons cet exposé avec A. Gesché qui, donnant une nouvelle clé de lecture de la notion de causalité divine à travers la formule « Dieu comme Cause, fait que les choses se font comme elles se font », esquisse quatre propositions : (1) la création n'est pas la fabrication des choses toutes faites, (2) les choses se font comme elles se font, (3) c'est en Dieu que se trouve l'origine, la raison des choses et donc leur cause, mais en les provoquant au devenir, (4) Dieu a voulu un *cosmos* (un monde ordonné, harmonieux) qui ne soit pas pure dictée, mais espace des possibilités internes et de liberté inventive⁵⁷⁵.

Avec de pareilles considérations – et c'est important de le relever – on accède à une nouvelle appréhension des questions qui touchent à l'idée que l'on se fait de la prière, de son

⁵⁷³ J. ARNOULD, *La moustache du diable*, p. 199.

⁵⁷⁴ F.-X. DURRWELL, *Le Père. Dieu en son mystère*, Paris, Cerf, 1987, p. 124.

⁵⁷⁵ Cf. A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. IV : *Le cosmos*, p. 71-76. Le concept *cosmos* désigne ce qui est harmonieux, ordonné. Le monde est un *cosmos*, un tout bien ordonné. En ce sens, il est accessible à la raison. L'ordre du monde n'est pas une apparence.

efficacité. Il y a lieu de répondre, d'une manière nouvelle, à des questions que l'on se pose au sujet de la présence du mal, de la souffrance. En effet, quand, devant la souffrance, la maladie, la mort d'un être cher,... on s'exclame : « Qu'est-ce que j'ai fait au Bon Dieu pour mériter tout cela ? », « où est Dieu, et pourtant je prie ? », c'est toute une conception de Dieu qui est ici interrogée, un Dieu parfois rendu coupable de non-assistance de personne en danger. Le soubassement de ces questions est celui d'un Dieu conçu comme le *Maître du hasard*, devant intervenir directement dans le cours des choses, le corriger, le réorienter. La conclusion, à notre sens, la plus importante qui se dégage de l'énoncé que « Dieu prend au sérieux l'autonomie de la création » est le passage de la représentation d'un Dieu qui ne serait que celui d'une théodicée justificatrice et auteur d'un « meilleur des mondes possibles ». On passe d'un « Dieu capricieux, rendant finalement la création inintelligible et toute l'action humaine inutile »⁵⁷⁶, à un Dieu qui se révèle comme l'amour présent en toutes choses, et qui serait à l'œuvre comme tel à chaque instant et dans toute situation⁵⁷⁷. L'action de Dieu est celle de la suscitation des possibles inscrits dans la nature.

Telle est, pour l'essentiel, la ligne dans laquelle J. Arnould tente d'articuler son propos sur l'action de Dieu dans la création. Qu'en pensent J.-M. Maldamé et G. Martelet ? Commençons d'abord par interroger le point de vue de J.-M. Maldamé en la matière.

5.2.2. L'action de Dieu dans la création d'après J.-M. Maldamé

Dans sa quête d'une herméneutique de l'agir de Dieu dans un paysage désormais investi par le paradigme de l'évolution, J.-M. Maldamé fait une observation :

« Le changement dans les faits invite à penser l'action de Dieu non plus comme une intervention qui brise le cours des événements et leurs enchaînements, mais comme un accompagnement au sein du même processus »⁵⁷⁸.

Ainsi, la reconnaissance de la différence, de la distance et de la singularité de l'acte créateur s'impose comme une condition préalable dans toute tentative d'élucidation de l'agir

⁵⁷⁶ C. MONTENAT, L. PLATEAUX et P. ROUX, *Pour lire la création dans l'évolution*, p. 36.

⁵⁷⁷ M. KEHL, « *Et Dieu vit que cela était bon* », p. 370.

⁵⁷⁸ J.-M. MALDAMÉ, « Dieu et la théorie de l'évolution (III) », in *Points de repère*/samedi, 25 septembre 2004, www.domuni.com, 29/11/2010, p. 1 sur 4.

de Dieu dans la création. Pour bien conduire sa démarche, l'auteur met en place quelques principes directeurs qui mobilisent une réflexion en la matière.

i. Des principes clés dans la compréhension de l'action de Dieu

Pris dans leur ensemble, nous dégagerons trois principes majeurs :

(1) *Il y a une hiérarchie des causes.* Il est un fait qu'il existe une diversité de causes. Mais faut-il encore se demander si ces causes sont d'un même ordre et donc identifier la nature de rapport qui les lie entre elles. D'où l'importance d'effectuer une distinction entre ce qui est réellement cause et ce qui, sans quoi, la cause ne serait pas. Pour y parvenir, J.-M. Maldamé s'appuie sur un extrait de *Phédon* (97c-99b) de Platon où Socrate explique à ses amis pourquoi il accepte d'affronter ses juges plutôt que de fuir pour l'exil. La vraie raison, à en croire le philosophe d'Athènes, serait d'ordre spirituel (la décision prise en conscience) et non d'abord d'ordre physique. De là, J.-M. Maldamé dit « reconnaître deux ordres de causalité : d'une part, l'ordre de la causalité des phénomènes décrits par les faits et les lois qui les régissent, et, d'autre part, l'ordre de la causalité première qui rend raison de leur sens »⁵⁷⁹. Au total, cette démarche évite deux écueils : le ravalement de tous les êtres au même plan ontologique et la tentation de définir l'agir de Dieu en termes d'interaction. Ce concept, signifiant *concours de forces*, établit un contraste formel avec l'action de Dieu. D'où vient sa faiblesse dans la désignation de l'action de Dieu ? Elle réside dans le fait que, « tant en physique, en chimie qu'en biologie, les éléments actifs sont du même ordre et collaborent entre eux, comme en mécanique classique les forces se composent entre elles. Seule, l'action de Dieu est capable de s'unir à une autre sans la dénaturer »⁵⁸⁰. Il en est ainsi car Dieu ne fait pas nombre avec les créatures.

Dans le même ordre d'idée, le terme *intervention* paraît équivoque aux yeux de J.-M. Maldamé. A l'évidence, ce terme désigne une action qui vient de l'extérieur. Il traduit de façon implicite le caractère arbitraire d'un Dieu qui interviendrait à l'occasion pour remettre les choses d'aplomb. Il donne l'impression que Dieu est inactif par moment. Du coup, son emploi impose la vigilance. Voilà pourquoi l'auteur de *Science et foi en quête d'unité* propose de penser le mode d'action de Dieu dans la création à partir de l'analogie classique

⁵⁷⁹ J.-M. MALDAMÉ, « L'évolution et la question de Dieu », p. 553 ; cf. ID, *Le Paraclet*, p. 105.

⁵⁸⁰ ID, *Science et foi en quête d'unité*, p. 257.

de la musique où s'illustre une parfaite synergie entre le musicien et l'instrument. Cette représentation a le mérite de répondre aux embarrassantes questions toujours actuelles que pose la théodicée. Dans la mesure où elle incarne l'idée de *coopération*, cette approche « permet de comprendre ce qui advient dans la vie qui est tout à la fois le fruit de l'action des facteurs (...) étudiés par l'anthropologie et d'un principe transcendant. Parce que ce principe est d'un autre ordre et parce qu'il n'intervient pas comme un élément du monde, il faut reconnaître que tout est de Dieu et que tout est de la nature »⁵⁸¹. De là découle le deuxième principe.

(2) *Reconnaitre la transcendence de Dieu.* La pensée biblique, en effet, fait usage d'un langage technique. Précisément, elle fait appel au verbe *bara*, préféré aux schèmes démiurgiques connotés par les verbes faire, fabriquer, produire, façonnier, appeler. Le verbe *bara* dit « qu'une action se fait par la parole »⁵⁸². Il interdit d'inscrire l'action de Dieu dans le jeu des causes physiques comme si Dieu en était une parmi tant d'autres. Il ne peut pas être ramené dans le domaine physique ; il n'y opère ni comme une des composantes ni comme un moment du monde, mais comme celui qui pose tous les êtres⁵⁸³ dans leur être et dans leur existence par la parole. Ainsi la création suppose-t-elle distance, séparation, écart, distinction, altérité entre Dieu et les êtres du monde. De même, en l'appelant *Saint*, le langage biblique qualifie l'être de Dieu dans son altérité radicale par rapport à la créature. Ce langage dit que Dieu n'a rien de commun avec la créature ni avec la création. Il évite une réelle menace : le panthéisme. Distinct et séparé du monde, Dieu transcende les êtres du monde, mais sans les écraser ni fausser les lois de la nature.

(3) *La transcendence de Dieu ne fausse pas les lois de la nature.* Cet énoncé est assorti de quelques présupposés : ne jamais voir l'action de Dieu comme une transformation, mais comme une production totale de l'être ; poser la conceptualité de la contingence comme un préalable indispensable ; entendre l'action de Dieu comme celle qui accompagne le devenir dans le jeu des possibles, mène chaque chose à son avènement.

Le recours à la notion de *sagesse* est, à ce point, fondamental dès lors qu'elle implique l'ordre des éléments et la proportion entre les causes et les faits et, somme toute, fait place à la contingence. « Créer, dira A. Gesché, ce n'est pas tout dicter et disposer d'avance, mais

⁵⁸¹ J.-M. MALDAMÉ, *En travail d'enfantement : Crédit et évolution*, p. 112-113 ; ID, *Science et foi en quête d'unité*, p. 257.

⁵⁸² ID, *Le Paraclet*, p. 111.

⁵⁸³ ID, *Le Christ pour l'univers*, p. 80 ; ID, *Science et foi en quête d'unité*, p. 197.

ouvrir un champ et un espace d'autonomie »⁵⁸⁴. Il n'y a pas de place à l'arbitraire. Il y a là une manière ferme d'exclure toute identification de Dieu avec un grand horloger ou un ingénieur censé transformer une donnée initiale. En ce sens, J.-M. Maldamé voit juste en disant que *bara* opère une coupure théologique avec d'autres verbes tels que faire, fabriquer, produire, façonner, appeler, auxquels l'Ecriture recourt pour qualifier l'acte créateur de Dieu. Evidemment, quand on regarde la chose de près, il résulte de ces verbes des représentations anthropomorphiques qui font du Créateur l'artisan, le potier ou le sculpteur. Or la création est autre chose que cela. A strictement parler, elle n'est ni une « mise en ordre des éléments du monde » faite de manière mécanique, ni un « moment initial du monde qui sort du néant et qui se met en branle à l'initiative de Dieu qui l'a disposé pour le mieux »⁵⁸⁵.

La création est acte, œuvre de Dieu. Justement, comme le souligne fermement un texte de la *Création par évolution*, la singularité de l'action de Dieu est de ne pas être « vue comme celle d'un maître dominateur du haut de son éternité, voyant et prévoyant toute chose de manière absolue et infaillible, mais au contraire de celui qui respecte l'ordre qu'il fonde et qui définit une nature. Dieu n'est pas celui qui ruse pour mener le monde à son insu. Dieu est celui qui appelle. Il attire à lui et son appel crée un espace ; plus on répond à cet appel, plus cet espace de liberté grandit »⁵⁸⁶. La richesse de ce texte est hors de commentaire. L'action de Dieu revêt, entre autres, des caractéristiques suivantes : elle est une action non déterminée d'avance, qui respecte les lois présentes dans la nature, ne brise pas les règles que Dieu lui-même a établies et ne fausse pas le cours du temps. Dieu prend au sérieux la temporalité inscrite dans son œuvre. L'action de Dieu s'opère suivant les mécanismes reconnus par la théorie de l'évolution. Dans cette optique, J.-M. Maldamé peut alors postuler que « tout est de la nature et (...) tout est de Dieu, puisque les ordres de causalité ne sont pas exclusifs. L'action de Dieu consiste à donner aux êtres ce qu'ils sont. En leur donnant d'être, Dieu leur donne d'agir selon leur nature propre »⁵⁸⁷. Propos qui, il est vrai, renvoie dos à dos les scientifiques athées et les créationnistes. Nous notons que cette façon de penser, l'auteur la partage avec Thomas d'Aquin⁵⁸⁸. Il est rejoint également

⁵⁸⁴ A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. IV : *Le cosmos*, p. 72.

⁵⁸⁵ J.-M. MALDAMÉ, *Science et foi en quête d'unité*, p. 249.

⁵⁸⁶ ID, *Création et évolution*, p. 262.

⁵⁸⁷ ID, *En travail d'enfantement : Création et évolution*, p. 113.

⁵⁸⁸ Dans sa *Somme contre les Gentils*, nous lisons un texte particulièrement intéressant où saint Thomas dit que « le fait que Dieu puisse produire par lui-même tous les effets naturels ne rend pas superflu qu'ils soient produits par d'autres causes. Car cela ne témoigne pas de l'insuffisance du pouvoir divin, mais de l'immensité de sa bonté, qui lui fit vouloir communiquer aux choses sa ressemblance, non seulement quant au fait d'être, mais aussi quant au fait d'être cause d'autres choses » (SCG, chap. 70, §7)

par Dominique Lambert. En effet, prenant pour point de repère les catégories thomasianes comme celle de *causa causarum*, ce penseur belge voit Dieu comme celui qui « donne aux causalités mondaines de se développer suivant leur potentialités propres [sic], en respectant y compris leur "déterminisme", mais suivant les chemins non fixés d'avance »⁵⁸⁹.

La valeur de cette approche est de nous montrer que l'action de Dieu tient compte des potentialités inhérentes à la nature. Cette réflexion serait d'un apport très riche dans l'approfondissement de la doctrine de la création. Notons également que J.-M. Maldamé ne se contente pas seulement de décrire l'action de Dieu le Père ou Dieu dans son unicité même si, par ailleurs, nous avons bien conscience de voir les deux autres Hypostases au travers de la doctrine de la périchorèse. Mais partant de la théologie de la Trinité économique, il esquisse une proposition théologique qui met en avant l'action de la troisième Hypostase dans la création et qui, somme toute, se montre plus accueillante à la vision scientifique du monde.

ii. L'action de l'Esprit dans la création

D'une manière particulière, J.-M. Maldamé élabore une réflexion théologique sur l'action de l'Esprit dans la création à l'image de son action auprès des Prophètes, dans l'Eglise et dans la vie du chrétien. Il lui consacre un livre entier : *Le Paraclet. L'Esprit qui donne vie*.

Sur ce point précis, l'auteur recourt au deuxième verset du premier chapitre du livre de la Genèse où nous lisons que le souffle ou l'Esprit de Dieu planait, tournoyait... A en croire J.-M. Maldamé, l'emploi du verbe « planer » est théologiquement riche en significations. Il vaut la peine de le citer longuement pour mesurer la pertinence de son propos :

[Ce verbe] « se réfère à l'attitude de l'oiseau qui se tient au-dessus du nid de ses petits. Il ne pèse pas sur eux, mais il est présent et les entoure de sa force et de sa vie. Cette image est ici appliquée à l'Esprit de Dieu ; elle permet de reconnaître que l'Esprit est dit créateur en un sens qui correspond à sa nature. L'Esprit n'est pas pensé comme une force mécanique, mais comme l'auteur d'une action qui doit se dire dans le langage de la vie selon les deux expériences fondamentales inscrites dans la racine hébraïque *rûach* et qui désigne le souffle quand il évoque une

⁵⁸⁹ D. LAMBERT, *Science et théologie*, p. 111.

relation intime de communion. L'image de souffle désigne ce qui est à l'intime comme source de la vie, le secret de la vie. Le terme esprit qui, comme nous l'avons vu⁵⁹⁰, désigne ce qui en humanité préside à l'action, convient à cette image pour dire un geste rempli de respect. La référence au propre de l'action de l'Esprit corrige toute violence, parce que l'Esprit respecte ce qui est puisqu'il agit à l'intime de l'être »⁵⁹¹.

Cet extrait de *Le Paraclet. L'Esprit qui donne vie*, fait valoir un mot fort intéressant. Il s'agit du terme *respect* qui, à l'évidence, se conjugue avec la liberté, l'autonomie. Au-delà, nous voyons exprimée l'idée que l'Esprit respecte les lois et les potentialités inscrites dans l'intime de la nature. Pour souligner davantage cette perspective, J.-M. Maldamé va s'appuyer sur un couple conceptuel analogique qui relève de l'expérience biologique et de l'expérience biblique : *l'inspiration* et *l'aspiration* ou le désir.

D'un point de vue physiologique, nous pouvons définir l'*inspiration* comme la phase de la respiration au cours de laquelle l'air rentre dans les poumons. Nous le savons, l'air emplit les poumons sans violence, irrigue les nerfs, pour maintenir le corps en vie et lui communiquer de l'énergie. Dès que l'air cesse de les ravitailler, le corps cesse de fonctionner, il est gagné par l'inertie. De manière semblable, en régime biblique, l'*inspiration* dit l'action par laquelle l'Esprit divin se saisit de quelqu'un, suscite en lui la capacité de voir, de parler, de communiquer des réalités enfouies ou ignorées. Dans tous les cas, le sujet inspiré ne perd pas l'usage de ses facultés intimes, à moins d'être en proie à des hallucinations ou à des délires démentiels. Nous pourrions, à ce sujet, évoquer l'histoire de l'écriture de la Bible pour montrer combien l'Esprit respecte la liberté et les capacités personnelles du sujet inspiré. En fait, l'*inspiration* suppose la liberté de la part de l'Esprit de Dieu (le vent souffle où il veut : Jn 3, 8) et de la part du destinataire. Il devient un peu plus clair que, en étendant son champ d'application au travail de l'Esprit Saint dans la création, l'*inspiration* vienne à qualifier l'action de ce dernier en termes de la suscitation des capacités nouvelles qui, pour ainsi dire, s'effectue sans violence ni contrainte. L'auteur de *Le Paraclet* a de bonnes raisons d'affirmer, en parlant justement du mode d'action de l'Esprit dans la

⁵⁹⁰ En examinant la pertinence de la conceptualité de l'émergence dans la première partie de ce travail, nous avons vu que G. Martelet et J.-M. Maldamé préfèrent à la notion de l'*esprit* à l'*âme*. A ce sujet, lire la note 333, p. 115.

⁵⁹¹ J.-M. MALDAMÉ, *Le Paraclet*, p. 166.

création, que c'est une action qui respecte ce qui est « inscrit dans l'intime de l'être en suscitant des capacités nouvelles »⁵⁹².

Le deuxième terme auquel le théologien français se réfère pour décrire l'action de l'Esprit Saint dans la création, c'est la notion d'*aspiration* qui évoque la soif, le vouloir-être, le désir de vivre, de réaliser pleinement ses potentialités intimes. Car, « aspirer à » signifie exprimer le vœu, désirer, vouloir vivre, grandir, développer les facultés qui permettent de se réaliser, d'être pleinement soi-même. Naturellement, pareil mouvement n'est jamais imposé du dehors, il est un dynamisme intérieur. Il n'y a qu'à constater que, dans la Bible, le travail de l'Esprit est de promouvoir, de susciter le désir, l'aspiration, au sens où, ainsi que l'écrivit J.-M. Maldamé, « il donne à un être le désir de parvenir à sa plénitude au-delà de l'état présent »⁵⁹³.

A l'examen, on verra que cette approche s'inscrit fort bien dans la grande tradition théologique. Elle met en évidence le rôle que la tradition théologique a toujours assigné à l'Esprit Saint, celui d'être la force unificatrice de l'amour⁵⁹⁴ et cela, dans le respect des potentialités présentes à l'intime de l'être et dans le respect des degrés de liberté de ce dernier. Il demeure raisonnable que, abordant le problème de l'avènement de l'être humain, J.-M. Maldamé postule dans une formule qui tranche : « C'est en donnant de désirer que l'Esprit fait l'homme humain et non en lui attribuant *a priori* un destin fixé d'avance »⁵⁹⁵.

La note haute de cette ligne de réflexion est de nous montrer combien l'agir de l'Esprit se désolidarise à tous points de vue de la violence ou de la force. L'Esprit n'abuse pas de son autorité, il ne s'impose pas⁵⁹⁶. Son action est de susciter les capacités de l'être, d'accompagner les possibles disponibles vers leur accomplissement, d'appeler le vivant à un *plus-être* et même à ressembler à Dieu. Si cette lecture est correcte, comment, dès lors, ne pas parler de la création par évolution ?

⁵⁹² J.-M. MALDAMÉ, *Le Paraclet*, p. 168.

⁵⁹³ Ibid, p. 169.

⁵⁹⁴ Karl Schmitz-Moormann développe une réflexion similaire. Dans son approche, il présente la création comme un appel d'amour vers l'unité et vers un niveau plus élevé que l'Esprit de Dieu adresse aux éléments de la nature. L'Esprit est la force conductrice de la création et, peut-on dire, de l'évolution. Pour plus de détails, nous vous renvoyons à K. SCHMITZ-MOORMANN, *Teología de la creación de un mundo en evolución* (trad. espagnole de Noemí Pérez), Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino, 2005, p. 217.

⁵⁹⁵ J.-M. MALDAMÉ, *Le Paraclet*, p. 168.

⁵⁹⁶ C'est, en substance, ce qui est exprimé dans Ap. 3, 20 : « Voici, je me tiens à la porte et je frappe ; si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui pour souper, moi près de lui et lui près de moi ».

Au point où nous sommes arrivés, il nous paraît indiqué de relever quelques incidences théologiques qui découlent des considérations que nous venons de développer à partir des réflexions de J.-M. Maldamé sur la question qui nous préoccupe.

iii. Les implications théologiques de cette approche

Nous venons d'évoquer des principes impliqués dans une herméneutique de l'action de Dieu dans la création selon J.-M. Maldamé. De même, nous venons de parler de l'action de l'Esprit dans la création fondée sur le verbe *planer*, appuyé, à son tour, par le couple conceptuel analogique *inspiration* et *respiration*. Essayons maintenant d'interroger leurs enjeux théologiques. Qu'est-ce que ces réflexions que nous venons d'amorcer ont vraiment d'intéressant dans l'intelligence théologique du mode d'agir créateur ?

(1) Au nombre d'intérêts décisifs de cette approche telle que conduite par J.-M. Maldamé, nous évoquerons, en premier lieu, la présentation du mode opératoire divin en termes d'« une présence qui accompagne et respecte les degrés de liberté qui sont donnés à chaque instant »⁵⁹⁷. Cette présence ne s'effectue pas n'importe comment. Son cadre est bien défini : elle est dite réelle, mais discrète, respectueuse de l'autonomie des créés et est coextensive à tous les processus qui apparaissent dans le devenir des créés. Cette manière de penser l'action de Dieu permet à la théologie de considérer d'une manière nouvelle les notions de *creatio continua* et de *providence* en ce sens où « la reconnaissance de l'action créatrice ne se fait pas contre l'autonomie ni les statuts des créatures, mais elle leur donne un fondement métaphysique »⁵⁹⁸.

(2) Le deuxième apport significatif de cette approche repose sur le caractère extensif des trois principes herméneutiques relevés ci-dessus. Leur champ d'application ratisse large. Il s'étend à toute la création, y compris à celle de l'humain. La conceptualité de *l'émergence* que nous avons développée dans la première partie de ce travail rend compte de la compréhension de l'action créatrice comme accompagnement, suscitation, présence de Dieu à chaque être en tout ce qu'il est, chacun dans sa singularité. Il devient compréhensible que, parlant justement de la figure biblique de la création d'Adam, J.-M. Maldamé soutienne que « c'est la matière, la "glèbe féconde" (*adamah* en hébreu), que le souffle de Dieu vient

⁵⁹⁷ J.-M. MALDAMÉ, *Le Paraclet*, p. 170.

⁵⁹⁸ ID, *Création par évolution*, p. 231.

animer ; ainsi avec la personne humaine, la matière accède à un mode de vie qui transcende la vie animale, puisque le souffle qui lui est donné fait de l'être humain une image de Dieu »⁵⁹⁹. Quitte à savoir ce qu'il faut entendre derrière l'expression « l'être humain, image de Dieu ». Nous y reviendrons dans la troisième partie de ce travail. Pour le moment, retenons qu'à travers ce texte de l'auteur, il ressort qu'avec l'homme, la matière franchit un seuil décisif puisque, sous la suscitation de l'Esprit, émerge un être libre, capable d'une relation personnelle et réciproque, un sujet capable de connaissance et d'amour. Cette posture s'entendrait mieux en prenant en compte ce que nous avons dit ci-dessus en parlant de l'agir de l'Esprit. Ce dernier, avons-nous tenu à le relever, agit à l'intime de la créature et l'appelle à son achèvement. Ainsi l'Esprit a-t-il pu, peu à peu, conduire l'être humain à se rendre *capax Dei*, capable d'une relation avec Dieu, à devenir un être parlant et pensant.

Est-ce là une manière implicite d'introduire un anthropocentrisme démesuré ? Loin de là ; J.-M. Maldamé ne vise à rien de moins qu'à rétablir la vérité théologique de l'énoncé selon lequel « Dieu fait l'homme autrement que les autres vivants »⁶⁰⁰. Mais alors nous pouvons nous demander si ce propos s'appliquait à tous les degrés de *l'homo* et, par-delà, à tous les processus allant des formes simiennes (en passant par l'australopithèque, les hominidés) à l'homme moderne, la réponse est : comment en serait-il autrement dès lors que la création, entendue comme un acte de Dieu, se dit en termes de relation coextensive à toute la durée des créatures, d'une présence permanente dans tous les processus qui apparaissent dans le devenir des créés ? Notre théologien est plus explicite. En effet, écrit-il dans un langage qui ne compose ni avec le déisme ni avec le matérialisme, l'acte créateur « n'a pas été posé une fois pour toutes, pour l'insaisissable premier être humain, il est vécu par tout être humain qui s'accomplit en assumant une histoire biologique où son humanité advient à elle-même, tant dans le processus d'embryogenèse que dans le processus éducatif et tout au long de sa vie »⁶⁰¹. Cette position est d'une importance capitale pour notre propos. Deux implications majeures peuvent être dégagées. Tout d'abord, il apparaît qu'en abondant dans ce sens, notre théologien se distancie d'une tradition théologique qui, pour insister sur la spécificité de l'humain, met l'accent sur l'idée que son âme est une création directe de Dieu. Or, comme il ne cesse de le répéter, l'acte créateur se veut un appel, une invitation faite à tous les êtres créés, inscrits dans le temps, à accomplir leur chemin d'existence⁶⁰². Ensuite,

⁵⁹⁹ J.-M. MALDAMÉ, *Le Paraclet*, p. 168.

⁶⁰⁰ ID, *Science et foi en quête d'unité*, p. 263.

⁶⁰¹ ID, « En quête du propre de l'Homme », p. 303.

⁶⁰² Ibid, p. 305.

et en soubassement de ce qui précède, nous notons que dès les premiers instants et tout au long de ses étapes successives, l'espèce *homo* était connue de Dieu. Chaque être a bénéficié de son regard avenant. Voilà qui conduit J.-M. Maldamé à parler de ce que, légitimement, il appelle l'*action spéciale* de Dieu pour la création de l'humanité.

A ce niveau, qu'il trouve théologiquement justifiées l'introduction de la notion de finalité (la téléologie) et la thèse que « l'œuvre de Dieu, en son achèvement, éclaire sa genèse »⁶⁰³, ou encore que « l'accomplissement éclaire le chemin parcouru »⁶⁰⁴, cela nous paraît fondé. Evidemment, si le long chemin de la vie était un long fleuve, en remontant le cours depuis le delta où est arrivé l'homme moderne, le croyant découvrira l'action de Dieu à l'œuvre à chaque moment de la vie. Il reconnaîtra qu'à chaque fois émerge une nouveauté qui fait la différence et s'inscrit dans une logique de continuité-discontinuité. Dans cette optique, on est amené à voir en l'homme le sommet des processus évolutifs des vivants. Corrélativement, la création de l'homme peut se dire en termes d'achèvement, d'accomplissement, s'il faut entendre cette notion au sens de la réalisation de tout ce qui était déjà là, c'est-à-dire en puissance.

(3) Enfin, nous notons une bonne intelligence de l'affirmation chrétienne de création de l'âme par Dieu à partir de la notion d'*accomplissement*. Cette notion est très présente dans le Nouveau Testament, particulièrement dans les Evangiles, pour désigner la venue du Messie comme moment de réalisation des promesses du salut. Le Christ Jésus accomplit, réalise ce qui a été promis, annoncé, attendu. Mais cette réalisation apporte une nouveauté qui fait la différence, c'est-à-dire elle n'est pas une copie conforme aux attentes des uns et des autres. En ce sens, la réflexion sur la création de l'homme par Dieu en termes d'accomplissement à l'aune de la théorie de l'évolution laisse entendre que la création « ne détruit rien ; elle assume tout ce qui était déjà là, en puissance ; mais elle fait davantage en produisant du neuf »⁶⁰⁵.

La notion d'accomplissement rend raison de l'affirmation chrétienne de la création de l'homme par Dieu. Laissons parler le théologien dominicain lui-même :

« Ainsi la création de l'homme est-elle spécifiée par l'avènement d'une âme dont les aptitudes ne sont pas celles de ses prédecesseurs sur le phylum qu'il occupe. Il y a un accomplissement parce que l'action créatrice de Dieu donne l'existence à un être qui a

⁶⁰³ J.-M. MALDAMÉ, *Le Christ et le cosmos*, p. 137.

⁶⁰⁴ ID, *Création par évolution*, p. 250.

⁶⁰⁵ Ibid, p. 249.

des aptitudes que les autres vivants n'ont pas. La théologie reconnaît explicitement cette dimension en disant que l'être humain est *capax Dei*, capable d'une relation à Dieu qui transcende toute autre capacité d'action, de connaissance et d'amour. L'action spéciale de Dieu n'est seulement l'unification de ce qui était dispersé, mais l'apport d'une dimension nouvelle. La continuité reconnue au plan biologique par la reconstitution de l'histoire de la vie n'impose pas qu'entre les "animaux supérieurs" et l'espèce humaine, on ne puisse reconnaître une différence de nature et non de degré. L'âme humaine est créée par Dieu comme ce qui inaugure une tout autre dimension de l'être »⁶⁰⁶.

Autant cette réflexion met en évidence la création continuée, autant elle permet de cerner la spécificité humaine à l'intérieur du cadre d'un univers en cours de déploiement. Somme toute, elle permet de surmonter les travers du propos de Pie XII qui pense le corps sans l'âme et vice-versa. En effet, comme nous l'avons déjà relevé, cette posture réintroduit le dualisme, entretient une rupture entre un corps inséré dans la temporalité et une âme non liée au temps (à l'ensemble des processus de l'hominisation) et accorde peu ou pas d'intérêt à connecter les êtres humains à l'histoire de l'univers. Cette position magistérielle de l'infusion directe par Dieu d'une âme immortelle en chaque homme conçoit la manière d'agir de Dieu dans la création comme une intervention particulière relevant du miracle, une interruption des lois de la nature. Le propos de J.-M. Maldamé est habité par le souci de nous affranchir d'une lecture concordiste des récits des premiers chapitres de la Genèse. Justement, loin de répondre aux questions d'ordre scientifique, le soubassement de ces récits exprime l'Alliance conclue entre Dieu et le peuple élu pour le bien de toute l'humanité et de toute la création.

Ainsi exprimée, cette manière de penser semble établir le dialogue entre les propos scientifiques et les discours théologiques. De manière plus limpide, elle répond au vœu de notre théologien qui part en quête d'unité entre science et théologie. C'est non sans raison qu'au nombre de ses principaux écrits on en trouve deux qui portent les titres de *Science et foi en quête d'unité* et de *Création par évolution*. Ici et là, l'auteur insiste sur la nécessité d'instaurer un dialogue entre les instances qui s'enrichissent de leurs différences.

Dans tous les cas, une question sur laquelle il convient de se réinterroger porte sur ce que signifie « être homme » dans la tradition biblique et chrétienne. Nous venons de présenter la conception de l'action de Dieu dans la création selon J. Arnould et d'après J.-M.

⁶⁰⁶ J.-M. MALDAMÉ, *Création par évolution*, p. 249-250.

Maldamé. Dans les quelques lignes qui vont suivre, nous verrons comment, pour sa part, G. Martelet se situe par rapport à cette question.

5.2.3. *La conception de l'action de Dieu dans la création selon G. Martelet*

G. Martelet fait usage d'une expression à connotation « commerciale » pour décrire la nature de la relation qui existe entre la création (la nature) et Dieu. Il considère la « nature comme sous-traitance de Dieu »⁶⁰⁷. Malgré le sens équivoque inhérent à toute métaphore, cette formulation qualifie l'autonomie de la nature et voit Dieu comme celui qui accorde à cette dernière un espace d'autonomie. Elle reconnaît à la nature une capacité créatrice. Ailleurs, G. Martelet qualifie la nature de *pourvoyeuse de notre identité* ou d'*immense sacramental*⁶⁰⁸.

Au centre de cette réflexion, figure la question de l'autonomie du créé. Citant en passant saint Thomas d'Aquin et Dante Alighieri qui concevaient la création comme l'art de Dieu, mais un art tel qu'il est sans analogie avec la manière dont s'exerce le nôtre ; reprenant également Martin Heidegger qui appelle à « laisser être l'étant » ainsi que Pierre Teilhard de Chardin pour qui Dieu ne fait pas les choses mais « fait se faire les choses », G. Martelet peut s'interroger : « Un des secrets du Créateur ne serait-il pas que lui aussi, lui d'abord, laisse se faire les choses ? »⁶⁰⁹.

C'est dans la *Libre réponse à un scandale* que nous dégageons quelques tentatives de réponse du théologien jésuite. Dans l'ensemble, notre penseur aborde la création comme élan, semaines, engendrement, ouverture d'ouvertures nouvelles. A ses yeux, la Bible donne à lire l'acte créateur comme un déploiement, modestement symbolisé dans le semainier des six jours mais ouvrant aussitôt sur l'histoire de l'homme ; le temps est une bénédiction⁶¹⁰. Pas plus que le terme d'*élan* ne rappelle *l'élan vital bergsonien*, celui de *semaines* ne devrait se lire à la lumière de la vision stoïcienne. Les termes *ouverture d'ouvertures nouvelles*, *déploiement* et *bénédiction* présentent un grand intérêt. Ils évoqueraient les structures dissipatives dont parlent Ilya Prigogine et Isabelle Stengers. En effet, puisqu'il est bénédiction, le temps n'est plus la répétition continue des actes divins primordiaux. Il

⁶⁰⁷ G. MARTELET, L. AVAN, A. DALEUX et J. MASUREL, « Matière, esprit et évolution », in *Teilhard de Chardin aujourd'hui*, n° 22 (juin 2007), p. 46.

⁶⁰⁸ G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale*, p. 133.

⁶⁰⁹ ID, « Ce que créer veut dire », p. 821.

⁶¹⁰ ID, *Libre réponse à un scandale*, p. 127.

« permet au monde d'avancer et de prendre le large, à la vie d'apparaître, à l'homme de grandir »⁶¹¹. N'importe quel moment devient un moment décisif car il illustre l'action et le vouloir de Dieu qui accompagne l'univers. Avec ce regard, il devient clair que G. Martelet appréhende la création comme un crédit absolu fait au monde par Dieu et donc, à l'énergie ou à la matière pour qu'elle compose un univers. Dieu la soutient sans la supplanter. Justement, le respect, de quelque manière, infini qu'il porte à toute la nature l'empêche de supplanter cette dernière⁶¹².

Comme on peut s'en rendre compte, la perspective *marteliennne*, comme d'ailleurs celles de J. Arnould et de J.-M. Maldamé, se situe aux antipodes de l'idée d'un Dieu qui, à la manière *d'un grand seigneur*, lancerait les dés à sa guise. L'auteur voit en la création un jeu d'autonomie, une arborescence où se déplient les virtualités de la vie. Dans son acte créateur, Dieu donne libre cours au *non-Dieu*, au tout autre que Lui. Il n'agit pas sur les choses par violence. Il ne prend pas leur place. Ainsi, recourant au langage analogique, G. Martelet se représente Dieu comme « une puissance qui ne dirige qu'en se laissant aussi conduire par les modulations qu'enfante le réel, par inertie ou par vivacité ». En définitive, l'auteur compare Dieu à un grand musicien qui, conduisant son orchestre, laisse aller un soliste le long de sa partie, se contentant des signes infiniment discrets pour signifier sa présence⁶¹³. De ces deux métaphores il ressort l'idée que Dieu agit en synergie avec les potentialités inscrites dans l'être du créé. Il respecte l'autonomie de la création. En ce sens, son action n'est jamais une violence des lois propres aux éléments de la création (la nature).

Il est bien vrai aussi que le théologien jésuite n'ignore pas les ambiguïtés du langage analogique, surtout quand il s'agit de Dieu ; analogie entendue comme un discours indirect qui, comme la métaphore, renvoie au-delà de lui-même. Dans tous les cas, toute sa problématique est de tenter de réduire, au mieux, le fossé qui sépare le discours scientifique de la théologie. A ce titre, il milite pour une réflexion théologique sur la création qui ne se prive pas des acquis de la science moderne sur l'évolution de l'univers et de la vie. Mais une question demeure : qu'en est-il de cette action dans le cas de l'homme ? La position de G. Martelet est sans appel : Dieu chemine avec l'homme. Il le fait dès le degré infime de notre état naissant. Il « nous prend au plus bas de la colline humaine et nous suit pas à pas jusqu'aux "sapiens sapiens", sans négliger aucun des "néandertaliens" de l'histoire »⁶¹⁴. Ce

⁶¹¹ G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale*, p. 128.

⁶¹² Ibid, p. 128.

⁶¹³ ID, « Ce que créer veut dire », p. 821.

⁶¹⁴ ID, *Libre réponse à un scandale*, p. 84.

qui, en d'autres termes, revient à dire que Dieu est présent en tout temps, dans tous les moments lents et divers de gestations personnelles et sociales. Tout en demeurant le Tout-Autre, son action est un accompagnement, un appel.

Au point où nous sommes arrivés avec notre étude, nous pouvons relever, enfin, quelques constantes : Dieu agit à partir de l'étant antérieur de manière à faire naître le meilleur ; il respecte profondément la nature et la liberté de chaque être (2 Co 3, 17 ; Jn 15, 15). Autrement dit, la création échappe à la logique de l'autorité qui commande, exige et impose. L'homme est solidaire de l'histoire des autres vivants et de toute la nature. Ce disant, il n'y a pas de difficulté à dire que l'avènement de l'homme s'inscrit dans le processus général de l'évolution. La représentation que nous avons de Dieu ici est celle d'un Dieu engagé en toute discrétion dans l'histoire de la nature. Cette approche est d'une importance capitale et nous semble prometteuse. Elle recadre certaines représentations théologiques cristallisées autour de la figure d'un Dieu Tout-Puissant, qui agirait avec violence sur la nature/création, dirigeant l'ordre de l'univers à sa guise. Loin d'être une puissance extra-mondaine et qui, du haut de ses cieux sereins, commanderait le cours des événements à la manière d'un capitaine de navire, nous sommes conduits à l'image d'un Dieu qui accorde à la nature le pouvoir de devenir soi, un Dieu qui ouvre un espace d'autonomie à ses créatures.

Quelques questions se posent. Cette approche est-elle propre à G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould ? Plus largement encore, est-elle de frappe théologique propre au seul univers catholique francophone ? Cela ne nous semble pas le cas. Cette approche prend forme dans les travaux d'autres théologiens catholiques. A titre d'illustration, nous évoquerons Alexandre Ganoczy, théologien hongrois et ancien professeur à l'Institut catholique de Paris, puis aux Universités allemandes de Münster et de Würzburg. Enfin, loin de tout concordisme factice, il s'avère tout aussi indiqué de se demander jusqu'à quel point cette approche plongerait ses racines dans la mentalité biblique.

Avant d'aborder le statut ou l'ancrage biblique d'une pareille approche pour qu'elle mérite le qualificatif de théologique et de chrétien, nous nous devons, en premier temps, d'examiner la contribution du théologien hongrois A. Ganoczy.

5.3. Un regard d'ailleurs : penser la création comme ontologie des structures, selon Alexandre Ganoczy

Le théologien hongrois, Alexandre Ganoczy, construit une analogie qui lui permet de penser l'action de Dieu dans la création. Il la qualifie d'*ontologie des structures*. Que signifie-t-elle ? Quelle est sa pertinence ? Quels sont ses tenants et ses aboutissants ? Ces questionnements cachent un véritable enjeu. Notre souci ici est de montrer comment l'approche théologique conduite par les théologiens sur qui nous consacrons l'essentiel de ce travail trouve écho chez des théologiens étrangers⁶¹⁵.

D'entrée, effectuons le décryptage sémantique de l'expression « *ontologie des structures* » et ses propriétés.

5.3.1. Approche notionnelle et propriétés

La réflexion d'A. Ganoczy s'appuie sur les travaux d'Heinrich Rombach, professeur de philosophie à l'université de Würzburg. Cependant, il évoque Nicolas de Cues considéré par lui comme l'initiateur de cette ligne de pensée dans son questionnement sur la nature du rapport liant Dieu au monde. Pour A. Ganoczy, comme pour H. Rombach, la structure s'oppose à la substance qui, pourtant, « se caractérise par la généralité, la permanence, l'immutabilité, l'indépendance vis-à-vis de toute chose ou de tout événement accidentel »⁶¹⁶. Là où il convient de penser l'interaction entre les phénomènes et les entités, le substantialisme pense les entités isolées, séparées. Dans ces conditions, la substance renvoie à un univers de pensée où l'idée de hasard ou la contingence n'a pas de place. Il en va tout autrement de la structure. Du latin *struere*, cette notion fait appel à l'imprévu et à la liberté. Elle désigne « un ensemble dynamique qui ne cesse de se renouveler, de s'enrichir en formes et en modes de vie »⁶¹⁷. Comme on peut le constater, on voit que cette affirmation met l'accent sur quelque chose qui se construit, se fait, s'organise. Manifestement, elle écarte tout ce qui s'apparente à du déjà construit. Telle est la pierre de touche de ce concept.

⁶¹⁵ Reste vrai qu'Alexandre Ganoczy connaît le milieu théologique français. Ce, non seulement en tant que théologien catholique, mais surtout pour deux raisons principales. D'abord, pour avoir été professeur à l'Institut Catholique de Paris ; ensuite, parce qu'il habite la région d'Aix-la-Chapelle. En dépit de cette proximité, il nous semble appartenir à une autre aire théologique.

⁶¹⁶ A. GANOCZY, *La Trinité créatrice*, p. 172.

⁶¹⁷ Ibid, p. 177.

On perçoit sa proximité, sa connivence avec la conceptualité de l'événement. Pour ce théologien hongrois qui reprend R. Rombach, « la structure n'est qu'en devenir, qu'en se produisant ici et maintenant. Le structural n'est pas étant mais devenir »⁶¹⁸. Qu'est-ce à dire ? Ces propos engagent un type de réflexion qui a son sens dans la dynamique du devenir, la notion d'histoire étant, ici, centrale. L'auteur de *La Trinité créatrice* cite de nouveau H. Rombach pour préciser que « le type d'être qui se constitue dans la structure est celui du "il y a". Un moment donne l'autre moment. Le contenu objectif de chaque moment est déterminé par cette donation »⁶¹⁹. Avec une telle approche, on se trouve devant une ontologie plus attentive à la notion d'avoir, de don, qu'à la notion d'être. Elle invite à repenser le concept d'être, notion trop statique.

De fait, la notion de structure présente, entre autres, les caractéristiques suivantes : la relation (ontologie relationnelle), l'autonomie et l'autocréativité, l'ordre et son déploiement dans un champ au sens d'espace propre où les moments se déterminent à partir de leur entre-deux, la production par « autogenèse ». Il ressort de cette dernière caractéristique que la structure se constitue et se fait par son pouvoir propre et que son accession à l'être passe à la fois par un comportement corrélatif et des actes concréatifs⁶²⁰. Il devra être bien clair ici que l'apparition du soi ou de l'être se conçoit, non comme le produit d'une génération spontanée ou du processus arbitraire et encore moins comme soumis aux lois extérieures ou contraignantes, mais comme celui d'une corrélation de plusieurs moments, la structure étant à elle-même sa propre loi. Ce dynamisme interne, H. Rombach le désigne par le concept de « concréativité », c'est-à-dire un acte créatif et créant à la fois. Il dit « le jaillissement originel ».

Devant la question du comment une structure se produit et se développe, A. Ganoczy qui, en fait, s'appuie sur H. Rombach, lui reconnaît trois étapes : le déploiement (ascension, déroulement, évolution), la culmination et le repliement (descente, enroulement). Une question plus essentielle reste posée : cette approche ne consacre-t-elle pas le monisme matérialiste étant donné que la structure ne se réalise que par autogenèse ? La réponse d'A. Ganoczy est, à cet égard, déterminante. La structure, précise-t-il, « n'est pas autocréatrice ou même autogénétique hors de la décision libre du Créateur sans laquelle aucune autoréalisation n'est pensable »⁶²¹. Le démon du réductionnisme matérialiste est, non

⁶¹⁸ A. GANOCZY, *La Trinité créatrice*, p. 179.

⁶¹⁹ H. ROMBACH, cité dans A. GANOCZY, *La Trinité créatrice*, p. 180.

⁶²⁰ A. GANOCZY, *La Trinité créatrice*, p. 181.

⁶²¹ Ibid, p. 197.

seulement écarté, mais également dénué de fondement. Ainsi s'entend le souci de l'auteur : trouver un langage qui met en lumière « la foi en un Dieu qui veut une histoire de la matière et de la vie, qui lui donne libre cours, qui la laisse s'organiser par étapes et selon ses propres lois »⁶²². Aussi le paradigme de l'ontologie des structures se révèle-t-elle apte à fonder la notion chrétienne de création continue.

Mais qu'est-ce que la création, selon A. Ganoczy ? Comment conçoit-il l'action de Dieu dans la création dans la perspective d'ontologie des structures ?

5.3.2. Penser l'action de Dieu dans la création à partir de l'ontologie des structures

Le nœud de la question porte sur la manière de penser et d'exprimer la relation entre Dieu et les créatures. D'emblée, le théologien hongrois prend ses distances vis-à-vis de l'idée de créations séparées. Selon lui, Dieu agit dans, avec et par la nature. Cette synergie est rendue par le concept *rombachien* de *concréativité* que l'auteur exorcise de ses relents panthéistes et réductionnistes. Il en fait le lieu géométrique de concrétisation et de vérification du rapport de Dieu avec la nature dans l'acte de créer. La force évocatrice de ce concept « consiste en ce que le Créateur produit "la nature avec la nature". Mais cette synergie qui entraîne le Créateur jusqu'à être un moment de l'autogenèse créée (par exemple dans l'Incarnation) et à cogénérer ce qui se génère, résulte d'une initiative divine »⁶²³. La raison est simple : « créer-avec présuppose être-avec et être-avec n'est pensable que grâce à être-différent »⁶²⁴.

Pour A. Ganoczy qui, comme nous l'indiquions précédemment avec les français G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould, conçoit la création comme une donation de potentialités, la créature est habitée d'un pouvoir immanent, capable de s'organiser, de se structurer, ou même d'*évoluer* conformément à ses potentialités. Toutefois, avance-t-il, ce pouvoir n'existe qu'en vertu d'une donation du Créateur tri-un, auteur de toutes les potentialités, « un Créateur à la fois transcendant et immanent jusqu'à s'identifier avec le monde créé, jusqu'à en être la *quidditas absoluta* ; un Créateur créant en coopération avec son image tout un monde de coopérants »⁶²⁵. Non seulement il y a là un rejet sans

⁶²² A. GANOCZY, *Christianisme et neurosciences*, p. 27.

⁶²³ ID, *La Trinité créatrice*, p. 200.

⁶²⁴ Ibid, p. 200.

⁶²⁵ Ibid, p. 212.

concession du fantôme du panthéisme et du réductionnisme, mais, réciproquement, se dessine une mise en garde contre « le transcendentalisme substantialiste, qui fait de Dieu un en-soi et une cause première projetés dans une sphère inaccessible »⁶²⁶.

Un des points forts de cette réflexion consiste précisément dans le rejet d'un certain type de « Créateur », séparé et isolé de son œuvre. D'où ces deux exigences chez l'auteur : l'appel à prendre au sérieux le caractère co-inventif de la créature et la mise en relief du caractère asymétrique de la relation entre Dieu et la créature. Il en découle une nouvelle interprétation de l'action de Dieu. Dans la mesure où il promeut la liberté, le mode d'agir de Dieu ainsi esquisssé n'a rien de commun avec le comportement d'un saltimbanque. Il se veut persuasion, acceptation de conditionnement mutuel.

Dès lors, le croyant peut déclarer que « le Dieu de la Genèse crée les choses de la nature en « collaborant » avec la nature en devenir. Il crée ainsi surtout l'homme à qui il donne, en Gn 1, 27, une vocation de concréativité pour tout ce qui concerne la création continue »⁶²⁷. C'est avec raison qu'A. Ganoczy considère la création continue comme une genèse.

5.3.3. La création continue comme genèse

A moins d'être un partisan du fondamentalisme pur et dur, la théologie catholique éclairée reconnaît qu'à la différence de la *creatio originalis*, la *creatio continua* suppose une part active du créé. Par ailleurs, sans séparer leurs signifiés, la tradition théologique distingue la création et la conservation dont le lien interne est assuré par le concept de *creatio continua*, les rattachant au même acteur ultime : Dieu qui, par son acte créateur, donne à la nature et à tout ce qu'elle renferme son propre champ de possibilités et de virtualités. La création première est, répétons-le, un « produire sans condition préalable ».

Dès l'instant qu'elle se définit, selon Rombach, comme « "développement de ce qui était déjà présent", "déploiement", "évolution", "augmentation", "accroissement", "réussite", "reconstruction", "surimpression" »⁶²⁸, la genèse suppose des conditions préalables et la conjonction d'un ensemble de facteurs. Des remarques s'imposent. Tel qu'il est employé ici, le terme *genèse* n'a rien à voir avec l'idée chrétienne de *creatio originalis*. Au contraire, il

⁶²⁶ A. GANOCZY, *La Trinité créatrice*, p. 202.

⁶²⁷ Ibid, p. 244.

⁶²⁸ Ibid, p. 255.

représente un cadre approprié à partir duquel il convient de penser la notion de création continue. Ce terme déploie une thématique qui laisse transparaître des éléments essentiels capables de justifier un tel rapprochement.

Tout d'abord, on s'éloigne de la conception d'une totalité déjà constituée et de cette autre conception d'origine stoïcienne où la matière cacherait implicitement en elle la vie qui attend de se déployer. La création de la nouveauté est le caractère le plus propre de l'ontologie des structures. Ici, toute organisation est redevable aux processus évolutifs et implique la nouveauté. Propos qui sonne comme un rejet de l'idée d'automatisme causal dans la croissance et du déterminisme linéaire au profit de la synergie asymétrique entre le Créateur et la créature dans la réalisation des potentialités créées.

Ensuite, on se trouve devant un appel qui consiste à se méfier de « la conception d'un Dieu qui serait cet agent supérieur ultime déterminant le fonctionnement d'une série des causes secondes, efficientes et finales »⁶²⁹ et, partant, à éviter de le considérer « comme cause première, sans l'action de laquelle la chaîne des causes secondaires ne saurait être efficace »⁶³⁰. Enfin, s'affirme une formule lapidaire de portée théologique : « l'autogenèse ne se fait pas en pure immanence »⁶³¹. C'est dire que la genèse, bien qu'autocréative, est d'abord et avant tout créée. Elle suppose l'action de Dieu qui n'est pas une violence faite au cours normal des choses. On comprend que la création oscille entre la stagnation, l'échec ou la production de quelque chose de qualitativement nouveau.

J.-M. Maldamé a dit : « Tout est de la nature et tout est de Dieu ». Remarquons tout de suite qu'à la différence de la démarche du scientifique ou du philosophe, le croyant s'appuie sur une affirmation jamais démentie, et toujours à réentendre, à savoir, « la Trinité créatrice s'avère absolue en tant qu'elle "s'identifie" librement avec des structures créées, quand, où et comment elle le veut »⁶³². Cette formulation est importante dans une démarche théologique, faute de quoi cette dernière cesse d'être une lecture croyante, c'est-à-dire une *théo-logie*. L'action de l'Esprit Saint dans l'Eglise illustre d'une manière paradigmique la synergie, la syngénèse ou, si l'on veut, la concréativité en question. En effet, « considéré sous l'aspect de ses effets visibles et historiquement vérifiables, le Pneuma peut être compris comme cet Absolu qui, étant le *non aliud*, opère à l'intérieur et de l'intérieur du relatif. Aussi l'autogenèse ecclésiale est-elle une genèse *sui generis* par laquelle des structures

⁶²⁹ A. GANOCZY, *Christianisme et neurosciences*, p. 319.

⁶³⁰ Ibid, p. 319.

⁶³¹ Id, *La Trinité créatrice*, p. 257.

⁶³² Ibid, p. 258.

individuelles et collectives, religieuses et culturelles diverses entrent dans la structure dynamique englobante de la création continue »⁶³³.

Les agencements de cette approche sont-ils compatibles avec les intuitions de la tradition biblique, tout concordisme étant exclu ?

5.3.4. La pertinence théologique de cette approche

Au cœur des réflexions d'A. Ganoczy se trouve une affirmation qui a valeur de thèse : l'ontologie structurale a la prétention d'éclairer la foi à la Trinité créatrice parce qu'elle est plus proche de la pensée biblique qui la véhicule⁶³⁴ et de la tradition chrétienne. Ainsi lui confère-t-il le statut de partenaire privilégié de la théologie de la création.

Comment et sur quoi se fonde cette prétention ? Les premiers éléments de réponse sont à chercher du côté des occurrences du verbe *bara*. Pour s'en convaincre, il suffit de lire le Deutéro-Isaïe pour découvrir que le *bara* désigne, non seulement l'acte inaugurant les premières origines du monde, mais encore le processus historique de son développement : « notamment la naissance du peuple d'Israël (Is 43, 1), tout un éventail d'événements positifs et négatifs (45, 7), l'histoire avançant laborieusement vers un salut et son achèvement à venir (41, 20 ; 42, 5). Le *bara* de Dieu est incessant »⁶³⁵, conclut A. Ganoczy. D'autres occurrences de ce verbe renvoient à des êtres vivants ou inertes. C'est, entre autres, la terre qui se désertifie, la fertilité de la terre, une oasis qui croît, etc.

Il n'en va pas autrement de l'emploi de ce verbe dans le livre de la Genèse. Si une certaine lecture conçoit *bara* comme impliquant avant tout l'acte qui fait surgir les toutes premières potentialités, c'est-à-dire l'origine des origines, on notera également que, d'après A. Ganoczy, ce verbe traduit le caractère propre de ce qui se produit au présent, toujours et partout. Aussi l'auteur en infère-t-il que les récits de la Genèse racontent « des lois naturelles, par exemple celles de la fécondité que le Créateur assigne à l'homme et aux animaux par une bénédiction identique du Créateur »⁶³⁶. Ces évidences vérifiables à n'importe quel moment de l'histoire commune des êtres et des humains, la foi les relie « à

⁶³³ A. GANOCZY, *La Trinité créatrice*, p. 258-259.

⁶³⁴ Ibid, p. 216.

⁶³⁵ Ibid, p. 251.

⁶³⁶ Ibid, p. 252.

l'ontologie de l'activité créatrice et conservatrice permanente de Dieu ». C'est ce que J. Arnould désigne par « lois conséquences ».

La richesse du projet théologique d'A. Ganoczy se résume dans l'herméneutique de la création comme genèse. De fait, son élaboration se veut être attentive à la dynamique de la nature dans sa créativité permanente, aspect aujourd'hui mis en exergue par le paradigme de l'évolution. La reprise herméneutique de Col 1, 17 et de Jn 5, 17 ferait écho à cette approche qui ne manque pas de lien avec la pensée augustinienne et thomasienne. Il faut, là encore, se rappeler la formule augustinienne d'un Dieu créant *cum tempore et non in tempore*. On sait, pour sa part, que saint Thomas insiste sur l'indépendance relative des créatures⁶³⁷.

Dans la mesure où sa réflexion théologique se montre soucieuse de l'histoire, la ligne de pensée d'A. Ganoczy se rejoint avec celle de G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould. A l'instar de ces derniers, il affirme clairement que la création divine se réalise dans et par le processus naturel de l'évolution. Ce qui, en définitive, le conduit à interpréter l'histoire de la nature, son devenir et son *auto-organisation* comme l'œuvre du Créateur⁶³⁸. Dieu guide, accompagne le créé sans l'écraser ni l'absorber.

Ce développement nous fait transiter logiquement vers la question que nous avons laissée en suspens : celle de savoir si l'approche théologique suivie par nos auteurs a des attestations bibliques pour qu'elle mérite le qualificatif de théologique et de chrétien.

5.4. Des éléments d'inspiration biblique

Notre effort ici est de montrer que, à côté des représentations de Dieu trop marquées par ses *hauts faits* et où l'on accentue sa *potestas absoluta*, il existe d'autres représentations qui exprimeraient la discréption de Dieu dans son rapport avec la créature. Des telles représentations, estimons-nous, constituerait une sorte de caisse de résonance grâce à laquelle peuvent apparaître des connivences entre la théologie de la création et le paradigme de l'évolution. Notre propos s'effectuera autour de deux axes : l'image de Dieu caché et la thématique de l'incarnation-kénose.

⁶³⁷ Cf. THOMAS d'AQUIN, *SCG*, III 21, 69-70; *ST.*, I, q.105, a.5. Selon le docteur angélique, ce serait ignorer sa bonté et sa puissance que de nier que Dieu ait réellement pu communiquer aux créatures une capacité propre d'agir.

⁶³⁸ A. GANOCZY, *Christianisme et neurosciences*, p. 319.

5.4.1. La thématique du Dieu caché

Entendu comme « union qui différencie et une différence qui sans cesse unifie »⁶³⁹, l’amour vrai n’absorbe pas la personne aimée. Il implique une distance et, comme tel, il suppose la liberté. Il laisse l’autre se réaliser et développer ses potentialités. En fait, « il n’y a pas d’amour au sens plein du terme sans une réelle liberté, sans une distance qui laisse-être l’autre »⁶⁴⁰. L’amour ne saurait être une contrainte sans se renier lui-même. Le Deutéro-Isaïe a eu à le constater en son temps à propos d’un Dieu qui laisse son peuple libre se détourner de son Alliance : « Vraiment, tu es un Dieu caché » (Is 45, 15). Admirable aveu d’une prise de conscience !

Telle est la problématique récurrente de la théologie de l’Alliance. D’aucuns parlent du retrait ou de l’*auto-limitation* de Dieu⁶⁴¹. Nous jugeons cette expression distordue dans l’intelligence théologique de l’agir créateur, et cela à plus d’un titre. D’abord, parce que la notion d’*auto-limitation* porte une connotation spatiale (Dieu se situera dans un espace). A la place, nous parlerions plutôt du *renoncement de Dieu à son pouvoir* par amour laisser la création exister. Ensuite, et dans le même ordre d’idée, parce que la création tend à s’identifier à un espace situé vis-à-vis de Dieu. Penser ainsi, n’est-ce pas compromettre la relation de Dieu avec ses créatures ? Cette façon de parler ferait de Dieu un étranger à la création. Enfin, cette position serait une excuse facile devant l’éternelle question de la théodicée sur la présence du mal. Nous n’allons pas traiter de cette question vu sa complexité. Elle est largement abordée par nos trois théologiens⁶⁴². Mais qu’il suffise d’en dire un mot, reprenant实质iellement la posture de J.-M. Maldamé.

Dans *Le scandale du mal. Une question posée à Dieu*, le théologien de Toulouse appréhende le mal en termes de privation, de manque. Le mal, argue-t-il, « est l’absence de ce qui devrait être, pour qu’un être soit purement et simplement bon »⁶⁴³. Il est une

⁶³⁹ D. LAMBERT, « Teilhard et la Bible », in *Bible et sciences. Déchiffrer l’univers*, Bruxelles, Lessius, 2002, p. 138.

⁶⁴⁰ ID, *Sciences et théologie*, p. 48-49.

⁶⁴¹ Cette thématique occupe une place importante dans les développements théologiques de J. MOLTmann, particulièrement dans *Dieu dans la création* (p. 120-128) et également dans *Le rire de l’univers. Traité du christianisme écologique*, Paris, Cerf, 2004, p. 56-59. Il se sert de la doctrine cabalistique juive de *zimzum* avancée au XVII^e siècle par le rabbin Isaac Luria, qui dit que « le Dieu tout-puissant et omniprésent retire sa présence et retire sa puissance » pour créer le monde. Ce mot signifie « concentration » ou « contraction », un repli sur soi-même.

⁶⁴² Lire : G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale* ; J.-M. MALDAMÉ, *Le scandale du mal. Une question posée à Dieu*, Paris, Cerf, 2001 ; J. ARNOULD, MALDAMÉ, *La théologie après Darwin*.

⁶⁴³ J.-M. MALDAMÉ, *Le scandale du mal. Une question posée à Dieu*, p. 74.

négativité, l'absence de ce qui est requis pour l'intégrité du sujet. Mais s'il n'est que négativité, alors quelle est sa source ? Qu'est-ce qui le produit ? A cela J.-M. Maldamé répond : la production du mal « est liée à l'interdépendance des éléments de l'univers. Chaque être vivant est dépendant des autres. Il contribue à leur bien en réalisant son propre bien ; mais cette corrélation a des limites ; un manque de régulation peut la fausser »⁶⁴⁴. Mais comment rendre raison de telles limites sans nier la bonté et la toute-puissance de Dieu ? Doit-on postuler que le monde a été créé imparfait ? Cette double question appelle deux réponses complémentaires. Nous tirons la première de ce même livre. S'appuyant sur la distinction entre le verbe *vouloir* et le verbe *permettre*, l'auteur argumente ainsi : « Dieu veut le bien et, en aucun cas, il ne veut le mal. Mais en voulant le bien, et parce qu'il donne une réelle autonomie à la création, il permet que le mal se produise. Dieu n'intervient pas pour empêcher la créature autonome et responsable de faire le mal. S'il intervenait, il fausserait la réalité à la racine même de son être »⁶⁴⁵. La question du mal engage la responsabilité et l'autonomie de la créature. Par ailleurs, la deuxième réponse qui vient en appui à cette perspective, nous la retrouvons dans *Création et providence*. Du point de vue de l'auteur, il est malencontreux d'avancer que le monde a été créé imparfait ; il a plutôt été créé inachevé. Son inachèvement « ouvre le champ du possible. Il y a donc place pour le succès, mais aussi pour l'échec, pour la vie et pour la mort. Rien n'est écrit à l'avance et ce sont les êtres qui réalisent eux-mêmes leur projet de vie. Avec l'humanité apparaît une dimension nouvelle, la liberté qui est la capacité de dire oui et de dire non »⁶⁴⁶.

A notre jugement, l'idée d'une création en Dieu, pour reprendre le théologien allemand E. Kehl, n'a de sens que parce que et dans la mesure où Dieu est pur *amour* et parce qu'il accorde de l'espace qui libère. Pour l'être, Dieu n'a pas besoin de commencer par se limiter. En tant que pur amour et rien d'autre qu'amour, il ne peut accorder depuis toujours à l'autre que lui-même, c'est-à-dire au monde fini, cet espace dont il a besoin afin de pouvoir exister, sans avoir à limiter pour autant sa grandeur et sa puissance ; et cela, précisément, sans que ce monde se dissolve dans le divin⁶⁴⁷.

Cela supposé, tout indique que Dieu est présent au monde, mais d'une présence décidément bien peu envahissante. Il laisse les êtres se développer dans les limites de leurs potentialités. C'est dans la foi ou la confiance que l'homme entre en relation avec Dieu, une

⁶⁴⁴ J.-M. MALDAMÉ, *Le scandale du mal. Une question posée à Dieu*, p. 91-92.

⁶⁴⁵ Ibid, p. 98.

⁶⁴⁶ ID, *Création et providence*, p. 169.

⁶⁴⁷ M. KEHL, « *Et Dieu vit que cela était bon* », p. 339-340.

relation sans contrainte. Cette approche nous paraît trouver dans la littérature biblique son moteur et son lieu de résonance. Pour plus de précisions sur ce point, nous aimerais nous appuyer sur les analyses de Jacques Trublet et dégager deux traits marquants. Un premier élément porte sur la section 2 S 6-1 R 2 en rapport à la succession de David. Que constate-t-on ? Le tableau historique qui ressort de cet ensemble est celui d'un récit construit sur fond d'intrigues politiques et de passions amoureuses qui entraînent des désordres et où, apparemment, Dieu semble absent⁶⁴⁸. On aurait presque envie de dire que l'histoire est, à ce point de vue profane. La clé d'interprétation de cet ensemble nous semble être l'idée que Dieu demeure présent à l'histoire, mais sans contraindre l'homme ni manipuler le cours normal des événements. Au lieu d'une toute-puissance théocratique et écrasante, on découvre le silence et l'invisibilité. Justement, parce qu'il n'est pas ce « Dieu-espion » et paternaliste que stigmatisait à bien des égards Jean-Paul Sartre. Il est providentiellement présent, mais d'une présence discrète, respectant l'histoire et la nature.

Ce thème, celui de la discréption de Dieu, n'est jamais traité avec plus de finesse que dans les traditions sapientiales. Ici, remarque Jacques Trublet avec justesse, la présence de Dieu devient plus discrète, il laisse la nature agir selon ses lois et les hommes selon leurs désirs⁶⁴⁹. Au passage, ce théologien jésuite prend soin de citer Is 28, 24-29. Alors que Gn 27, 20 et Dt 11, 14-15 soulignent les interventions spectaculaires de Dieu dans l'histoire et dans la nature, il n'en est rien en Is 28, 24-29. Ici, l'action de Dieu se montre discrète, respectueuse de la nature et de ses éléments. Dieu y est comparé à un laboureur qui laisse le temps à son champ pour faire pousser les semences.

Considérée à sa juste valeur, cette posture donnerait une meilleure intelligence de l'acte créateur et un sens plus riche à l'idée même de Dieu. Trois points mettent en évidence la fécondité d'une telle approche. Tout d'abord, elle nous défait de l'image d'un Dieu souverain et puissant, d'un Dieu entendu comme un *concepteur cosmique*, qui dirigerait les destinées du monde et de chaque être selon sa volonté ; un Dieu intervenant à son gré dans le cours de l'histoire et conduisant inexorablement cette dernière vers les fins prévues par Lui. Ensuite, elle nous affranchit d'une conception extrinséciste de l'agir de Dieu. Enfin, elle déplace notre regard de l'image d'un Dieu artiste qui, par avance et avant tous les temps, aurait structuré l'ordre fondamental de la création vers un Dieu qui ouvre un espace de

⁶⁴⁸ J. TRUBLET, « La science dans la Bible. Méthode et résultats », in *Bible et sciences. Déchiffrer l'univers*, p. 51.

⁶⁴⁹ Ibid, p. 53.

liberté à ses créatures. Les églises africaines de mouvance pentecôtiste⁶⁵⁰ dont la rhétorique est, en général, centrée sur le thème des miracles ont beaucoup à apprendre ici. Le Dieu biblique n'est-il pas un Dieu caché (Is 45, 15), un Dieu qui vient dans une brise légère (1 R 19, 12), qui se joint *incognito* à ses disciples (Lc 24, 15) ?

En ce sens, B. Souchard a raison quand il dit que Dieu « est respectueux de la nature qu'il veut faire mouvoir à partir du meilleur qui est en elle »⁶⁵¹, prenant le risque de s'abaisser, c'est-à-dire de se renoncer à lui-même. L'incarnation-kénose ne rend-elle pas compte de ce mode d'agir d'un Dieu en harmonie avec les lois de la biogenèse ?

5.4.2. *La thématique de l'incarnation-kénose ou la vulnérabilité de Dieu*

Alors que d'autres religions, tel l'Islam, nous présentent un Dieu tout-puissant devant qui il faut se prosterner mais qui, dans sa magnificence, reste loin des hommes, le christianisme nous révèle un Dieu très proche des hommes dont l'événement le plus significatif est le mystère de l'incarnation. Cette dernière qualifie l'engagement, l'entrée du Fils de Dieu dans notre cosmos et dans notre histoire, son passage de l'éternité à la temporalité. L'évangile de Jean l'exprime de la manière la plus remarquable et la plus pénétrante : « Et le Verbe est devenu chair, et il a séjourné parmi nous » (Jn 1, 14)⁶⁵².

Le verbe *devenir* est très évocateur et, à ce titre, mérite d'être pris au sérieux. Car, comme le rappelle le théologien jésuite Jean Galot, « devenir, ce n'est pas s'adjoindre simplement quelque chose d'autre, mais se l'approprier de manière à le faire entrer dans son expérience essentielle. Devenir, c'est être engagé au plus profond de soi-même dans ce que l'on devient »⁶⁵³. En ce sens, le mystère de l'incarnation exprime le paradoxe de Dieu, sa folie, sa soumission libre à la loi de la nature pour rejoindre l'humanité. Deux affirmations centrales le soulignent avec emphase : « le Verbe est né d'une femme selon une génération humaine authentique » ; « il est vraiment mort et il a été mis au tombeau ». Autrement dit, celui qui est dans la condition divine est entré dans le devenir humain, devenir qui débouche

⁶⁵⁰ En République démocratique du Congo, ces églises sont généralement appelées les « églises de réveil ».

⁶⁵¹ B. SOUCHARD, « Temps, espace et hasard dans la notion de création matérielle », p. 150.

⁶⁵² Voir *La Bible Osty*, Paris, Seuil, 1973.

⁶⁵³ J. GALOT, « Dynamisme de l'Incarnation. Au-delà de la formule de Chalcédoine », in *NRT* (mars 1971), p. 232.

sur la mort⁶⁵⁴. Justement, se trouve ici soulignée la radicalité d'un Dieu qui tient compte de l'ordre naturel des choses, partage « en silence notre expérience historique, non seulement en ce qu'elle a d'exaltant, mais aussi de peineux, de tragique et bien souvent d'innocemment intolérable »⁶⁵⁵. S. Paul, dans un langage technique qui est le sien, parle de kénose-abaissement de Dieu (Ph 2, 6-11). Cette notion signifie le dépouillement par le Fils de tous les priviléges divins en s'inscrivant dans une œuvre secrètement habitée par la mort.

Exprimant l'engagement libre de Dieu dans l'histoire, l'incarnation illustre à quel point Dieu prend au sérieux les lois de la nature, en particulier celles de la cosmogénèse et de l'ontogenèse et donc, les délais de maturation des êtres qu'il a lui-même posés. Bien entendu, parce qu'elle est l'acte par lequel Dieu recrée le monde, on la perçoit comme le reflet du mode d'agir de Dieu dans la création ; un mode qui, en définitive, est ancré dans la temporalité. Dieu s'insère dans l'histoire, il y agit sans effraction. Il en est ainsi de l'action des sacrements de l'Eglise.

Comme on peut s'en rendre compte, cette posture traîne derrière elle quelques enjeux anthropologiques importants et soulève quelques questions de fond. Affirmer que l'homme vient au terme de la cosmogénèse implique-t-il nécessairement la remise en cause de la dignité humaine ? Finalement, la question n'est-elle pas de savoir ce qu'est être homme dans la tradition biblique et chrétienne ?

Concluons ces développements. L'horizon d'investigation de cette section a consisté à vérifier la présence des données scripturaires susceptibles de valider une approche théologique en accord avec le discours scientifique. Cette option nous paraît justifiée, d'autant plus que si la théologie a pour tâche d'éclairer les données de la foi, il reste tout à fait vrai que « l'exercice de la raison qu'elle implique ne devrait jamais la couper des textes scripturaires destinés à l'inspirer et à la féconder »⁶⁵⁶.

Le questionnement sur le mode d'agir ou la conception de l'action de Dieu dans la création exige que soit élucidée une question encore plus fondamentale. Il s'agit, d'après les théologiens que nous étudions, d'opérer une distinction entre les concepts de *commencement* et *d'origine*, deux notions souvent utilisées l'une pour l'autre.

⁶⁵⁴ J. GALOT, « Dynamisme de l'Incarnation », p. 131.

⁶⁵⁵ G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale*, p. 43.

⁶⁵⁶ J. GALOT, « Dynamisme de l'Incarnation », p. 230.

5.5. Une distinction conceptuelle fondamentale : origine et commencement

D'ordinaire, lorsqu'on parle de la création, on évoque deux termes : le commencement et l'origine. Ce qui donne lieu à des contresens. D'où l'intérêt à cerner leurs résonances possibles. Cette étude permet de sortir de toute équivoque entre la notion théologique de création et la notion scientifique d'évolution.

5.5.1. Le commencement : notion, configurations problématiques

Si, d'emblée, le commencement renvoie à un moment précis considéré comme premier dans une série successive d'événements, et si, comme tel, il est directement lié à des représentations spatio-temporelles et chronologiques, l'intelligence de cette notion n'est pas aussi facile. Le commencement est l'une des notions les plus banales, mais aussi des plus obscures.

L'exégète jésuite Pierre Gibert introduit la distinction entre commencement relatif et commencement absolu⁶⁵⁷. Le commencement absolu est celui dont tout témoignage est absolument impossible à défaut de tiers ou de témoin direct. Ainsi en est-il de la naissance de l'univers. A l'inverse, le commencement relatif est celui qui nous est attesté par des rapportages directs de témoins. L'exemple type, c'est celui de la connaissance des circonstances de notre naissance. Celle-ci ne nous est connue que par le témoignage des parents, des personnes présentes, les fiches de la maternité ou des documents établis par des officiers d'état civil. Qui peut raconter sa propre naissance ?, se demande l'exégète jésuite avant de tirer une inférence qui paraît évidente : tout commencement, qu'il soit relatif ou absolu, demeure insaisissable comme tel⁶⁵⁸. La raison se trouverait dans le postulat « qu'aucun événement n'est jamais séparé de celui qui le précède et le cause, ni de ses effets et implications subséquentes »⁶⁵⁹. Chaque fait est en relation avec d'autres faits qui le précèdent et dont il apparaît comme dérivé. On comprend qu'en son temps Charles Darwin résiste à la tentation de partir en quête du tout premier commencement et, concomitamment,

⁶⁵⁷ Cf. P. GIBERT, *L'inconnu du commencement*, p. 21-29.

⁶⁵⁸ Ibid, p. 23.

⁶⁵⁹ J.-M. MALDAMÉ, *Création et providence*, p. 126.

avance que « le mystère du commencement de toutes choses est insoluble pour nous ; c'est pourquoi je dois me contenter de rester agnostique »⁶⁶⁰.

La conscience du commencement ne peut être que le fruit d'une décision et, en tant que telle, elle relève d'un *déjà-là*⁶⁶¹. C'est dire que le commencement garde un caractère hypothétique et relèverait, en partie, du domaine de la construction intellectuelle. A partir de ce que l'on connaît déjà de la réalité, on en construit des modèles explicatifs, on essaie de remonter au passé. Hubert Reeves, tout scientifique qu'il soit, partage cet avis quand il compare « le travail des astrophysiciens à celui des préhistoriens qui appuient toute description du passé sur des vestiges qui sont autant de témoignages. Ils cherchent des fossiles, à partir desquels ils peuvent tenter de reconstituer les conditions qui prévalaient à la période qu'ils veulent décrire »⁶⁶². Qu'est-ce que cela veut dire sinon que la quête du commencement du monde ou celui de l'humain échappe, par son caractère même, aux critères de l'investigation empirique ?

Prétendre qu'« au commencement, il y eut une explosion »⁶⁶³ et, partant, admettre que le big bang a eu lieu il y a 13, 7 milliards d'années c'est, en retour, s'attendre à la question : « Qu'y avait-il quelques secondes plus tôt » ? Et J. Arnould de répondre : « Le point zéro de l'évolution cosmique n'est en effet qu'une limite, la borne inférieure du temps qui nous est accessible »⁶⁶⁴. Malgré les tentatives des scientifiques à vouloir rendre compte du commencement du monde, un inconnu subsiste toujours. Notre intelligence bute à ce qu'on appelle le *mur de Planck* du commencement.

Dans tous les cas, il importe, aussi bien scientifiquement, philosophiquement que théologiquement, de distinguer le modèle scientifique de la singularité initiale de l'univers, autrement dit le *big bang*, du commencement du temps dans la création divine. J.-M. Maldamé est formel : la réduction ou l'identification de l'une à l'autre induit quatre erreurs⁶⁶⁵ qui mutilent la vérité :

(1) L'erreur scientifique. Chaque champ de la réalité a son modèle, son approche qui ne saurait s'étendre sur tous les champs de la réalité. La méconnaissance des limites de la validité de chaque modèle scientifique est une grave erreur scientifique.

⁶⁶⁰ C. DARWIN, extrait d'*Autobiographie* cité par J. ARNOULD, *Choisir l'humain, courtiser la terre*, p. 76.

⁶⁶¹ Cf. P. GIBERT, *L'inconnu du commencement*, p. 49.

⁶⁶² H. REEVES, *Chroniques des atomes et des galaxies*, Paris, Seuil, 2007, p. 73.

⁶⁶³ S. WEINBERG, *Les Trois Premières minutes de l'univers*, Paris, Seuil, 1978, p. 14.

⁶⁶⁴ J. ARNOULD, « Face à la biologie, Dieu et l'homme », p. 99.

⁶⁶⁵ J.-M. MALDAMÉ, *Le Christ et le cosmos*, p. 131-132.

(2) L'erreur épistémologique. Assimiler le modèle scientifique de la singularité initiale de l'univers au commencement du temps dans la création divine, c'est confondre l'hypothèse et la théorie, ce qui est scientifiquement prouvé et ce qui ne l'est pas. C'est aussi ignorer des limites imposées par des concepts de la physique.

(3) L'erreur métaphysique : c'est quand on ignore que la conceptualité issue de l'astrophysique est incapable de se prononcer en matière de causalité.

(4) L'erreur théologique. En réalité, la création dit la relation entre Dieu et le monde, un acte irréductible à la position d'un commencement temporel ou à la mise en place de conditions initiales. La Bible n'est pas un corpus des sciences naturelles. On tombe dans l'erreur lorsqu'on cherche à donner à la création un autre contenu ou à trouver une vérité d'ordre expérimentale, objectivable.

Non seulement le commencement de toute chose est inatteignable, mais ni « la science ni la philosophie ne peuvent assurer que le monde a eu un commencement »⁶⁶⁶ ou s'il est ahistorique. N'est-ce pas dans cet élan d'esprit que, parlant du *commencement* dans l'optique des premiers chapitres de la Genèse, Armand Abécassis propose de le penser dans son acception hébraïque où, justement, cohabitent « les idées de projet, de finalité, de signification »⁶⁶⁷ ? La question du sens dans sa double occurrence de *signification* et de *direction* surgit dans toute son innocence.

Visiblement, il en va du commencement absolu de l'humain comme du début empirique de l'univers. L'interrogation de G. Martelet est, ici, d'actualité. Qui, se demande-t-il, peut « affirmer à quel moment, à quel endroit précis et sous quelle modalité déterminée et déterminable, l'humanité est apparue pour la première fois, en franchissant le seuil qui sépare l'hominisation de l'humanisation ? »⁶⁶⁸. Peut-être convient-il de répondre, comme l'avait déjà fait C. Darwin en son temps, que « nous ne possédons que le dernier volume des *Archives géologiques* et, de plus, ce volume est fort incomplet »⁶⁶⁹. Peut-être faudrait-il se contenter de lier l'apparition de l'humanité à des critères retenus, tels que les outils, l'art, l'organisation sociale, la morphologie, le rapport à l'invisible et à l'au-delà, la pensée, etc. Mais là encore, qui ignore que l'interprétation de ces critères repose essentiellement sur une

⁶⁶⁶ H. DUMERY, *Philosophie de la Religion*, Paris, PUF, 1957, p. 80.

⁶⁶⁷ A. ABÉCASSIS, *A Bible ouverte*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 28.

⁶⁶⁸ G. MARTELET, *Evolution et création*, p. 124.

⁶⁶⁹ C. DARWIN, *L'origine des espèces*, p. 452.

certaine « conception que l'on a de l'identité de l'homme »⁶⁷⁰, critères qui engagent la responsabilité de l'interprète : scientifique (paléontologue) ou philosophe ?

Vu l'impossibilité de saisir le premier moment où s'inscrit le début empirique de l'univers et de l'identité ontogénique et phylogénique de l'être humain, ne faut-il pas se rallier à la thèse de G. Martelet pour qui « le meilleur point de départ pour saisir le mystère de l'être en son jaillissement n'est donc pas celui qui, pour la représentation, est le plus initial et qu'on appelle le début, mais bien celui qui est le plus pénétrant par l'accès qu'il nous ouvre à la racine de l'être actuel du monde »⁶⁷¹ ? Ce début protologique qui, chronologiquement nous échappe, la Bible, à travers les récits de Gn 1 et 2, « l'atteint par une rétro-vision à partir du présent »⁶⁷², c'est-à-dire à partir d'une situation existentielle donnée. Cette réflexion sollicite une autre instance de jugement, celle qui transcende le mélange de continuité et de discontinuité bio-chimiques, thématisées par la vision évolutionniste dominante.

Le penser, n'est-ce pas s'ouvrir à la notion de création qui, bien entendu, ne vient ni « dans les limites de la simple raison » humaine, ni combler le « trou d'incomplétude » de Gödel par Dieu ? Nous y découvrons, non seulement le cadre de la question, mais aussi la densité même de la notion chrétienne de création par rapport à la représentation scientifique sur la genèse de la vie dans ce qu'elle a d'opaque. Sans écarter l'idée de surgissement ou d'un commencement empirique, la création affirme avant tout la dépendance dans l'être, la relation par laquelle Dieu soutient le monde ou le vivant dans l'existence, en leur conférant l'être. Or, la particularité de l'existence, c'est d'être irréductible à un donné pour autrui. Elle est, pour reprendre le philosophe Emmanuel Levinas, « la seule chose que je ne puisse communiquer ; je peux la raconter, mais je ne peux partager mon existence »⁶⁷³.

Pour entrer dans l'intelligence de cette approche, G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould s'appuient sur la notion d'*origine* en tant qu'elle sous-tend les occurrences de fondement, de fondation, et également en tant qu'elle s'offre comme une instance de donation de sens. Voyons ce qu'il en est de la pertinence de ce concept.

⁶⁷⁰ J.-M. MALDAMÉ, *Le péché originel. Foi chrétienne, mythe et métaphysique*, p. 214.

⁶⁷¹ G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale*, p. 15.

⁶⁷² Ibid, p. 16.

⁶⁷³ E. LEVINAS, *Ethique et infini. Dialogue avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard, 1982, p. 50.

5.5.2. La notion d'origine et ses résonances

Que faut-il entendre par *origine*? Quelles configurations problématiques organise autour d'elle le débat épistémologique? Quelles en sont les implications théologiques?

Vouloir appréhender le terme *origine*, c'est avant tout tenter de saisir les occurrences qu'elle mobilise. Cette notion, nous le précise J. Arnould, fait la synthèse de deux idées : l'*originel*, en tant qu'il désigne ce qui est posé comme le point de départ d'un processus historique, et l'*original*, qui, à son tour, évoque ce qui donne la singularité, l'identité particulière, l'*originalité* ici et maintenant⁶⁷⁴ du vivant, de l'être humain en particulier. Sans écarter purement et simplement l'idée d'un commencement prise dans son épaisseur temporelle ni la réduire à cette dernière, la notion d'origine a la particularité de s'intéresser avant tout à la source, au principe fondateur de l'être, à la cause d'un phénomène donné⁶⁷⁵.

Conçue sous cet angle, la notion d'origine échappe à la science, tout comme la question « d'où venons-nous? ». C'est une immense question philosophique. Si bien que, pour J.-M. Maldamé, parler de l'origine équivaut à parler d'un « acte qui ne saurait s'inscrire comme une singularité dans la série des événements qui tissent le cours du temps et des transformations. L'origine n'est pas un événement parmi d'autres. L'origine est la condition constitutive de tout le cours de la durée. Elle est de chaque instant, sans se limiter au premier. Elle n'est pas objectivable dans l'ordre de la mesure ou de la représentation physico-mathématique »⁶⁷⁶. L'origine dit quelque chose de chaque instant, qui ne se limite pas au premier instant, mais transcende le cours des événements. Elle est moins un acte passé qu'actuel.

Il est ainsi compréhensible que, se servant de la terminologie chère aux linguistes, G. Martelet préfère le synchronique au diachronique. Le synchronique, qui est synonyme d'origine, dit l'actuellement fondamental, « l'*actualité* ou mieux encore la condensation des contenus du temps sous l'aspect du présent »⁶⁷⁷. Il désigne l'être dans son actualité. A l'inverse, le diachronique – l'équivalent chez G. Martelet de commencement – dit le *chronologiquement premier*, du reste, inatteignable et difficilement représentable.

Faudrait-il voir dans cette préférence comme un appel fait au croyant (au théologien) à renoncer à la quête du commencement, une invitation à mettre fin à toute forme de recours

⁶⁷⁴ J. ARNOULD, *Dieu, le singe et le « big bang »*, p. 92; ID, « Face à la biologie, Dieu et l'homme », p. 101.

⁶⁷⁵ ID, *La théologie après Darwin*, p. 92.

⁶⁷⁶ J.-M. MALDAMÉ, *Création et providence*, p. 128 ; ID, *Science et foi en quête d'unité*, p. 240.

⁶⁷⁷ G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale*, p. 14.

au passé ? Ou devrait-on la concevoir plutôt comme une façon de mettre en relief le caractère hypothétique, voire secondaire, d'une remontée à l'état immémorial ? De même qu'il est impossible de connaître avec une certitude absolue le point zéro de l'évolution qui, notamment, conduit à l'homme, malgré l'énorme quantité de données aujourd'hui mise à jour par la paléoanthropologie et la biologie, de même, l'idée juste de ce qui s'est passé réellement au *premier-matin-de-la création* où n'existe aucun témoin direct, laisse entier le mystère. Et l'interrogatoire de Dieu à Job est là pour nous le rappeler : « Où étais-tu quand je fondais la terre ? » (Jb 38, 4). On comprend que, de son côté, J. Arnould se prenne à estimer de beaucoup préférable l'approche qui conduit à porter le regard sur ce qui fait notre originalité, notre singularité *hic et nunc*, par rapport à la quête d'un énigmatique commencement. C'est donc cela penser l'origine dans sa contemporanéité⁶⁷⁸. Cet énoncé veut tout simplement dire que nous sommes les contemporains de notre origine.

Qu'est-ce qui justifie un tel plaidoyer en faveur du synchronique et, plus largement, de l'origine ? Et J. Arnould de répondre : « Préférer l'origine au commencement, c'est accepter de laisser ouverte la question du sens »⁶⁷⁹. Tant il semble vrai que l'origine a parti pris avec la question « d'où venons-nous ? », alors pourquoi ne pas reconnaître le lien entre la notion d'origine et le concept biblique de création qui, il faut le dire, déborde toute effectuation objectivable ? Dite en termes de don, de relation, de totale dépendance de la réalité créée (le cosmos, tous les vivants) vis-à-vis du Créateur, la création invite à accueillir la vie et, par-delà le monde, comme un don gratuit dont la source défie toute raison humaine. La richesse de cette grille de lecture est telle qu'elle permet d'éviter la confusion et un mélange de genre entre l'être et le temps qui, assez souvent, conduisent à deux gravissimes erreurs : le *discordisme* entre la création et l'évolution, et le *concordisme* entre la création et le big bang ; attitude que l'abbé Georges Lemaître (un des fondateurs de cette théorie) et des scientifiques comme Albert Jacquard n'hésitent pas à dénoncer⁶⁸⁰.

L'heure est venue de conclure ce long développement sur la manière dont nos auteurs s'efforcent d'esquisser la conception l'action de Dieu dans la création, à la lumière de la nouvelle vision du monde dominée par le paradigme de l'évolution.

⁶⁷⁸ J. ARNOULD, *Dieu, le singe et le « big bang »*, p. 93 ; ID, « Face à la biologie, Dieu et l'homme », p. 101.

⁶⁷⁹ ID, *Dieu, le singe et le « big bang »*, p. 93.

⁶⁸⁰ Pour plus de précisions, mentionnons ce qu'écrit Albert Jacquard au sujet du big-bang : « L'événement fondateur de notre cosmos ne peut être considéré comme une étape parmi d'autres dans le déroulement du temps ; il a un statut logique scientifique ; il est le seul à ne pouvoir être situé sur une échelle de la durée ; ce qui constraint à le considérer comme un pseudo-événement. Il n'est pas possible de l'assimiler à une création, un mot qui évoque un véritable événement » (A. JACQUARD, *Dieu ?*, Paris, Stock-Bayard, 2003, p. 76).

Associée assez souvent à la catégorie de la puissance (la toute-puissance de Dieu), la notion judéo-chrétienne de la création finit par introduire l'idée de Dieu entendu comme un ingénieur cosmique, de comprendre son action comme une intervention miraculeuse, qui dépasse ou transgresse l'ordre naturel des choses. L'image de Dieu qui se révèle est donc celle d'un éminent superviseur des lois physiques et de correcteur de la trajectoire de l'histoire. Il en découle l'image d'une nature ou d'une création enfermée, sans autonomie réelle ni créativité. La création s'entend comme un acte qui se limite au commencement dans le temps.

Sans s'écartez de la tradition biblique et théologique, G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould appréhendent la création en termes de don de l'être, de relation, d'événement. L'articulation de ces concepts classiques avec la nouvelle conceptualité scientifique dominée par le paradigme de l'évolution éclaire la réflexion théologique sur la notion judéo-chrétienne de création. Il en résulte la compréhension de la création comme un acte au présent, un processus permanent, une création continue, qui fait apparaître des formes nouvelles. Il s'ensuit que Dieu respecte la temporalité qui fait l'être des créatures ; donc il crée un monde en évolution. Il oriente les créatures vers l'optimum sans fausser le jeu ou l'interaction des éléments entre eux, où l'aléatoire caractérise les rencontres. Le dogme chrétien de l'incarnation est, à ce propos, paradigmatic. Dieu se révèle dans une personne humaine. Il vient comme un petit enfant, qui naît, grandit, agit, meurt comme tout homme. Les Evangiles racontent sa manière de faire. Autant certains de ses actes sont qualifiés de *miracles*, autant ces derniers manifestent moins sa superpuissance que sa capacité de se laisser affecter par les situations et les personnes rencontrées.

La distinction conceptuelle entre le commencement et l'origine, ou le recours à la distinction linguistique entre la diachronie et la synchronie évite le malentendu consistant « à expliquer la création *ex nihilo* à partir des "fluctuations du vide quantique" »⁶⁸¹ ; une explication qui entretient la confusion entre l'être et le temps ou entre l'origine et le commencement physique⁶⁸². Au total, c'est la notion biblique et chrétienne de la création qui en sort renforcée et honorée.

⁶⁸¹ T. MAGNIN, *Devenir soi à la lumière de la science et de la Bible*, p. 212.

⁶⁸² C'est dans ce malentendu que s'enfoncent des scientifiques comme Stephen Hawking. L'atteste, cet extrait tiré d'*Une brève histoire du temps* : « Tant que l'univers aura un commencement, nous pouvons supposer qu'il a eu un créateur. Mais si réellement l'univers se contient tout entier, n'ayant ni frontières ni bords, il ne devrait avoir ni commencement ni fin : il devrait simplement être. Quelle place reste-t-il alors pour un créateur ? » (p. 179). L'auteur limite l'acte créateur à l'éventuel instant du commencement.

Comment concilier cette représentation d'un Dieu respectueux des lois présentes dans la nature marquée par l'aléatoire et la contingence, avec l'idée chrétienne du dessein divin ? En d'autres termes, comment articuler le plan divin et la dimension historique inscrite dans l'univers ? Ces questions constitueront le fil rouge de nos réflexions au cours du sixième chapitre.

Chapitre 6 : Quel regard porté sur le sens en théologie ?

Dans la tradition biblique et chrétienne, la création est un acte de Dieu. A ce titre, elle n'a pas sa fin en elle-même, mais en Dieu. Le lecteur de la Bible est sensé découvrir un plan orienté, une Genèse et une Apocalypse. Faut-il, pour autant, déduire que ce dessein divin répondrait à un plan global écrit d'avance ? Ou encore, faut-il supposer que le Créateur, dans sa sagesse, a parfaitement ordonné et prévu chacune de grandes étapes du déroulement de l'histoire du monde, de la vie et de l'humanité ? Or, de son côté, la culture scientifique nous présente le cosmos comme un ensemble non saturé traversé d'aléatoire et de contingence, où il n'y a ni objectif donné et déterminé d'avance, ni point *Oméga*. Dès lors, comment fonder, justifier l'eschatologie chrétienne dans un monde fortement marqué par la vision évolutionniste, dominée par l'histoire ? Et pourtant, il faut arriver à confesser la « nouvelle création » en Dieu telle que l'enseigne le livre de l'Apocalypse.

Face aux positions d'une certaine théologie naturelle marquée par l'oubli de la nature comme forme et comme vie, ainsi qu'aux positions de *l'Intelligent Design* qui interprète l'ordre dans l'univers en termes de *réglage*, il conviendrait de décliner la création comme une dialectique d'ordre et de contingence, une cohérence ouverte ; oser y reconnaître l'existence des chemins inédits où viennent s'inscrire la singularité, une espérance et une attente. Il s'avère que cette manière d'aborder la création rime bien avec la conceptualité du jeu qui se signale par la combinaison de règle et d'autonomie, la non-contradiction entre le hasard et la finalité. Au centre, on retrouve le souci d'une réelle articulation entre le sens et l'aléatoire/contingence dans la création. Il s'agit, finalement, d'ouvrir l'espace à l'avenir qui, il est vrai, est fait de plages et d'indétermination.

Tel semble l'horizon heuristique qui mobilise les efforts des théologiens que nous étudions et qui, à bien dire, focalisera notre attention autour de deux axes majeurs. Le premier axe considère la création comme jeu. Il cerne les enjeux de cette conceptualité. Le deuxième axe visite la question de l'eschatologie.

6.1. Penser la création en termes de jeu

La question de la finalité ou du dessein dans son acception chrétienne semble être mise à mal par la théorie de l'évolution. Le traitement de cette problématique dans une approche théologique à l'écoute des sciences conduit à l'usage de la symbolique du jeu. J. Arnould est, des trois théologiens que nous étudions, le seul à développer cette thématique⁶⁸³. Quel est l'apport de cette conceptualisation dans l'élucidation de la notion du dessein divin dans la création ? Quelle est sa pertinence, sa fécondité en théologie ? Deux points s'invitent dans l'élucidation de notre propos : identifier les caractéristiques générales de l'ontologie du jeu et interroger leurs apports significatifs dans la clarification de la conception chrétienne du plan divin dans la création.

6.1.1. Les caractéristiques du jeu

En effet, souvent entendu comme activité physique ou intellectuelle visant au plaisir, à la distraction de soi et des autres, le jeu met en évidence trois éléments : le jouet (le matériel avec lequel on joue), la chose à laquelle on joue et l'acte même de jouer. Dans son *Penser la création comme jeu*, François Euvé relève six caractéristiques du jeu déjà proposées par le sociologue et critique littéraire français Roger Caillois (1913-1978) dans *Les jeux et les hommes*. Le jeu se présente comme une activité *libre*, séparée (circonscrite dans les limites d'espace et de temps), incertaine (l'issue n'est pas connue à l'avance), improductive (qui ne produit ni biens, ni richesses), réglée (elle est soumise à des règles qui suspendent les lois ordinaires) et fictive (accompagnée d'une conscience fictive de la réalité seconde).

Le jeu suppose au moins un joueur. L'une des particularités de ce dernier est d'être en face d'une variété de possibilités de choix. Mais d'où lui vient une telle caractéristique ? Il en est ainsi car le jeu laisse des marges, des plages à la créativité du joueur. Il y a de

⁶⁸³ Deux précisions s'imposent. D'abord, cela ne veut nullement dire qu'on ne peut trouver aucune référence à cette thématique chez G. Martelet ou chez J.-M. Maldamé. Ensuite, dans un horizon élargi, on notera que J. Arnould n'est pas le seul à aborder cette thématique. Bien d'autres penseurs avant et après lui s'y attèlent avec un grand bonheur. Citons, à titre indicatif : J. HUIZINGA, *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard, 1951 ; R. CAILLOIS, *Les Jeux et les Hommes*, Paris, Gallimard, 1957 ; J. MOLTMANN, *Le Seigneur de la danse*, Paris, Cerf-Mame, 1972 ; J. HENRIOT, « Jeu », in *Encyclopédie philosophique*, Paris, PUF, 1990, p. 1390-1396 ; A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. IV : *Le Cosmos* ; F. EUVÉ, *Penser la création comme jeu*. Par ailleurs, pour être plus ouvert, nous compléterons le regard de J. Arnould avec des éléments empruntés à l'un ou l'autre auteur.

l'imprévisible, de l'improvisation, du risque dans la prise de décisions. Cela, tous les joueurs le savent. J. Arnould le note fort bien. Le jeu, explique-t-il, unit dans « un équilibre instable et paradoxal, deux groupes notionnels : celui des concepts de liberté, d'ouverture, d'espace vide, de fonctionnalité, et celui d'ajustements, d'ordre, de contact, voire de clôture »⁶⁸⁴. Dans le jeu, on nage en plein paradoxe.

Plus exactement, que pouvons-nous retenir de cette concaténation d'éléments formellement paradoxaux ? Nous venons de le voir, le jeu est une activité *libre*. Les joueurs trouvent espace et droit de liberté et d'inventivité. Chacun peut exploiter ses talents, prendre ses propres initiatives. Que faut-il entendre par là sinon que le jeu comporte deux traits marquants, tels que le respect des partenaires engagés et le rejet de la nécessité et du déterminisme absolu ? Il s'avère que le jeu repousse toute contrainte. Mais s'il en est une, celle-ci serait tout simplement une contrainte sans contrainte, qui n'est rien d'autre que l'envie de bien jouer dans le respect des règles. Pas à pas, on mesure les enjeux de ce propos dans une herméneutique de la nature au regard de la conceptualité scientifique qui voit en elle une dynamique intérieure et une autonomie d'invention.

De même qu'un jeu sans liberté est impensable, de même un jeu sans règles devient-il inconcevable. C'est avec raison que F. Euvé attribue au jeu la particularité de « pouvoir *conjoindre de manière créatrice règle et liberté* »⁶⁸⁵. Il se trouve que le joueur reste partie prenante d'un ensemble de règles qui ne viennent pas asphyxier ses initiatives personnelles. Bien au contraire, le jeu sauvegarde l'inattendu, l'inédit, car le joueur ne domine pas les enjeux de l'issue de la partie. Le temps est prodigue. Il « est un enfant qui pousse des pions »⁶⁸⁶, le rappelait judicieusement le philosophe ionien Héraclite (né vers 544-541 et mort vers 504 ou 501).

On voit à quel point cette formulation illustre l'idée d'imprévisibilité qui, à son tour, prend au sérieux le hasard. Revenant sur ce sujet, J. Arnould allègue que « l'idée du jeu permet de souligner les notions de risque, de mise plus ou moins hasardeuse, de choix accompli dans des conditions de relative incertitude ; elle invite à prendre davantage en compte un àvenir que le joueur ne maîtrise pas, dont il ne peut guère espérer le maximum,

⁶⁸⁴ J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*, p. 151. Dans le même ordre, F. Euvé, qui s'inspire de Roger Caillois, confère au thème du jeu six caractéristiques fondamentales, à savoir la liberté, la séparation, l'imprévisibilité, l'improductivité, la règle et la fictivité (cf. F. EUVÉ, *Penser la création comme jeu*, p. 263-275). Notre analyse essaiera de mettre ensemble tous éléments dans un discours cohérent.

⁶⁸⁵ F. EUVÉ, *Penser la création comme jeu*, p. 271. C'est lui-même qui le souligne.

⁶⁸⁶ Fragment 52 d'Héraclite, cité dans J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*, p. 151.

mais le plus souvent et tout au plus, un optimum »⁶⁸⁷. Ce propos met en avant l'une des dimensions centrales de la nature du jeu : celle de renfermer une part d'imprévu, d'aléatoire, de hasard. Ce qui est souligné ici, c'est l'absence d'assurance et de garantie préalable sur le résultat final. D'où cette question de J.-M. Maldamé : « Qu'est-ce que jouer, sinon ne pas savoir d'avance qui sera le vainqueur ? »⁶⁸⁸. Ici, se brise le règne des évidences. Les footballeurs savent ce que valent les pronostics sur une rencontre sportive entre deux clubs. Ce n'est jamais évident que le partant favori soit le vainqueur de la partie.

Mais il faut encore en venir à la question relative à l'utilité du jeu. Dès lors qu'on le définit comme un « espace de clôture » (J. Arnould) ou comme « une totalité close sur elle-même » (F. Euvé), faut-il en déduire que le jeu est dépourvu de toute fonction parce qu'il est voulu pour lui-même ? Serait-il sans utilité ? Si tel était le cas, alors pourquoi joue-t-on ? En effet, si la question ainsi formulée suscite un grand intérêt, la réponse l'est davantage. De l'avis de J. Arnould, la réponse adéquate est la suivante : le joueur « joue parce qu'il joue. Le parce que disparaît dans le jeu. Le jeu est un faire sans pourquoi. Le jeu se suffit à lui-même »⁶⁸⁹. C'est librement et sans nécessité que le joueur joue. La raison en est que si le jeu devait avoir une utilité, une intention extérieure, sa raison d'être se verrait travestie et, symétriquement, il se rendrait inapte à offrir à l'homme ce qu'il attend de lui : l'enchantedement, la satisfaction, l'expérience de liberté.

Mais alors, n'est-il pas imprudent et illogique de prétendre que le jeu évolue en dehors du mécanisme des intérêts dès lors que l'on voit les gagnants accumuler des sommes astronomiques ? De manière récurrente, J. Arnould et bien d'autres auteurs donnent la même réponse, à savoir le jeu ne répond à aucun besoin, il n'a ni utilité pratique ni intention. S'il en a une, celle-ci s'associe au plaisir. Le jeu évoque la gratuité. Si elle est bien cernée, la victoire au jeu semble plutôt s'associer à l'honneur. L'argument s'établit comme suit : par « la victoire au jeu, l'homme manifeste sa supériorité, et obtient par-là, aux yeux d'autrui, considération et honneur »⁶⁹⁰. Tel qu'il vient d'être ébauché, il s'avère que la fin du jeu est « immanente à lui-même ». Plus exactement, « le jeu se donne son propre but dans l'accomplissement duquel le joueur trouve sa satisfaction »⁶⁹¹.

⁶⁸⁷ J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*, p. 152.

⁶⁸⁸ J.-M. MALDAMÉ, *Création par l'évolution*, p. 216.

⁶⁸⁹ J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*, p. 150.

⁶⁹⁰ F. EUVÉ, *Penser la création comme jeu*, p. 269.

⁶⁹¹ Ibid, p. 268.

Que vaut cette réflexion dans le cadre d'une herméneutique théologique de la création ? Quelles sont les incidences théologiques du penser la création comme jeu à la lumière d'une vision du monde fortement marquée par le paradigme du devenir ?

6.1.2. Les enjeux symboliques de la thématique du jeu

La thématique du jeu en théologie est ancienne. Elle s'enracine dans l'héritage biblique et patristique⁶⁹². De l'inventaire des caractéristiques significatives dressé ci-dessus, nous relevons deux idées force : Dieu crée par plaisir et en toute gratuité ; il crée un monde autonome qui cache un ordre ou un sens qui n'est pas l'application mécanique d'un projet prévu d'avance. Examinons un peu plus en détail ce qu'il en est des enjeux théologiques de ces deux idées.

i. Dieu a créé le monde par plaisir et en toute gratuité

Dans une perspective judéo-chrétienne, nous l'avons vu, la création se définit comme don de Dieu. Bien évidemment, la foi chrétienne ne nous dit nullement pourquoi Dieu a créé le monde et pourquoi il l'a créé ainsi. On comprend que ceux qui pensent la création sous le prisme du jeu disent que celle-ci est sans pourquoi.

Ce propos introduit deux éléments clés. D'une part, il nous rappelle que la création relève de la gratuité et de la prodigalité. Ainsi conçue, la création s'inscrit en faux contre l'idée de la nécessité. D'autre part, se dégage l'idée que la création laisse entrevoir une part d'inexpliqué. Autant elle se prête ou s'ordonne à la contemplation et à l'émerveillement, autant illustre-t-elle les limites de la raison dans l'intelligence du pourquoi du monde. Dans tous les cas, rien n'autorise de conclure à la vacuité ou à l'inutilité de toute explication par ordre et raison.

Dans ce contexte, associer la création au jeu, revient à mettre en évidence son incompatibilité avec l'idée de nécessité. C'est, en fait, ouvrir un champ très vaste et, partant,

⁶⁹² Les textes tels Pr 8, 23-31 ; Ps 104, 26 ; Jb 40, 15-41, et les Pères ou écrivains ecclésiastiques comme Tertullien, Origène, Clément d'Alexandrie, Grégoire de Nazianze, Maxime le Confesseur, associent avec intérêt le jeu à la création.

la présenter comme « un espace ouvert par la gratuité et à la gratuité »⁶⁹³. Trois notions significatives se rattachent à cette idée : la *non-nécessité*, la *liberté* et la *gratuité*. Le refus de penser la création en termes de nécessité repose sur l'affirmation que « tout ce que Dieu a créé ne participe pas du caractère absolu ou nécessaire de son être »⁶⁹⁴. Si le rapport entre Dieu et la création était nécessaire, Dieu ne serait pas libre⁶⁹⁵. De ce fait, il ne serait pas non plus le fondement de notre liberté. Mais de là en conclure que Dieu crée à la sauvette ou d'une manière arbitraire, n'est-ce pas verser dans un autre extrême ? N'est-ce pas une autre manière de nier sa liberté ? Deux questions qui gardent leur pertinence.

Des textes bibliques tels qu'Is 62, 4 et Lc 22, 15 nous font découvrir Dieu comme un Dieu désirant. Le non-dit de cet angle d'approche n'est-il pas que Dieu crée le monde par désir et que, en retour, il inscrit ce dernier dans la dynamique du désir ? Si elle est bien comprise, cette interprétation n'implique-t-elle pas, ainsi que le pense F. Euvé, « que le monde ne possède pas son fondement en lui-même et par lui-même, mais que sa seule raison d'être est dans le vouloir gratuit du Créateur »⁶⁹⁶ ? En ce sens, la création est loin de ressembler à « un récit plein de bruit et de fureur dit par un fou », pour reprendre le vers du célèbre poète et dramaturge anglais William Shakespeare. Si bien que théologiquement lire la création comme œuvre de Dieu, c'est la savoir sensée, lieu de sens et d'histoire, mais aussi et surtout y déchiffrer un « geste de gratuité et d'amour, non point de calcul, mais de grâce »⁶⁹⁷. Un tel horizon de lecture est présidé par une idée qui a toute son importance : Dieu crée par plaisir ; il trouve sa joie en créant le monde, et la communique à ses créatures.

Y a-t-il antinomie entre la conception d'une création supposée pensée, habitée par un vœu ou un dessein et l'idée d'une création libre et autonome ? Finalement, la question ici ne consiste-t-elle pas dans « le comment articuler l'autonomie de la création avec l'idée de dessein ou de la finalité », idée capitale pour les chrétiens ?

⁶⁹³ A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, IV : *Le cosmos*, p. 145.

⁶⁹⁴ J.-M. MALDAMÉ, *Création par l'évolution*, p. 233-234.

⁶⁹⁵ Ainsi que le note Adolphe Gesché, qui se situe dans la tradition thomiste, Dieu n'a pas besoin de la création pour être. Il n'existe pas de lien ontologique, constitutif, entre Dieu et Créeur. En somme, écrit-il, « le terme "créateur" ne définit pas Dieu et n'en est même pas le nom propre (s'il en a un de connu, c'est celui de Père). Dieu "est" créateur au sens grammatical et logique du verbe être, car effectivement Dieu a créé ; mais il n'est pas créateur au sens ontologique du verbe "être" et où le terme créateur dirait alors sa définition, sa nature, son être. La création est un acte (libre) de Dieu, non ce qui le constitue, et qu'il soit créateur le qualifie, mais ne l'exprime point » (A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. IV : *Le cosmos*, p. 39).

⁶⁹⁶ F. EUVÉ, *Penser la création comme jeu*, p. 132.

⁶⁹⁷ Ibid, p. 148.

ii. La création se situe dans l'entre-deux d'un plan divin et d'autonomie

L'approche scientifique s'occupe de la tension irrésistible des vivants et du cosmos vers l'autoéquilibre, la conservation de la forme (l'ontogenèse) et de leur tendance vers l'irréversible complexification (la phylogénèse). On est devant un ensemble de processus qui résulteraient des seuls mécanismes évolutifs fortuits, dus principalement à la sélection naturelle et à l'adaptation, donnant lieu à un projet qui n'en est pas un. Il y a là comme un semblant de projet lié à l'existence d'un programme génétique, appelé *téléconomie* ou la finalité interne, opposée à ce qui ressemble à un dessein préétabli et présidé par un principe extérieur. Car, par hypothèse, il n'y a pas de causes finales pour en diriger le cours.

Mais n'aurait-on pas tort, en vertu d'un tel principe qui n'est qu'une option, de se refuser à interpréter les phénomènes biologiques, paléoanthropologiques et cosmologiques, tel que Teilhard de Chardin en avait eu l'intuition, c'est-à-dire comme révélant l'action de Dieu toujours à l'œuvre au sein du monde minéral pour l'appeler à la vie et accompagner, appeler, d'un même mouvement, le monde vivant à l'esprit⁶⁹⁸? La science elle-même ne recourt-elle pas à un langage anthropocentrique et métaphorique, avec des expressions comme *programme génétique, scénario*? Ne découvre-t-on pas un sens sur fond de non-sens apparent? Comme on peut le voir, ce questionnement sollicite un autre type de regard, celui qui étreint les choses dans leur totalité, qui s'ouvre pour ainsi dire à un niveau supérieur, au signifié. Ainsi en est-il du regard théologique et chrétien. Celui-ci, parce qu'il se trouve lui-même impliqué et engagé, pressent une présence cachée au creux de l'absence, déchiffre l'invisible par-delà le visible, une signification au-delà du phénoménal.

Souscrire à cette démarche, c'est, comme le fait remarquer J.-M. Maldamé, trouver « la question du sens dans le processus évolutif, sans qu'il soit nécessaire de nier le caractère aléatoire des phénomènes singuliers »⁶⁹⁹. Deux affirmations directrices s'en dégagent. La première fait ressortir un des points centraux de la foi chrétienne : la présence du projet, du dessein de Dieu dans la création. Ainsi donc, lire la Bible comme œuvre de Dieu, c'est « discerner dans le déroulement de l'histoire le dessein de Dieu, inscrit dans l'histoire »⁷⁰⁰. C'est dire que tout événement est un mouvement porteur d'un sens, qu'il « s'inscrit dans un

⁶⁹⁸ Evidemment, il n'est pas question d'adopter sa conception orthogénique, où la matière est orientée vers l'émergence de l'esprit. L'une des particularités teihardiennes est celle d'une évolution conçue comme un processus irréversible, orienté vers toujours plus de conscience, convergeant vers le point Oméga.

⁶⁹⁹ J.-M. MALDAMÉ, *Création par l'évolution*, p. 235.

⁷⁰⁰ ID, *Le Paraclet*, p. 183.

processus d'ensemble et prend place comme partie dans un tout, selon des enchaînements qui ne prennent leur sens que par rapport à une totalité de sens et un accroissement. Présidant à cette transformation, il est une force, une énergie qui transcende le seul enchaînement des interactions et le caractère fortuit des liens »⁷⁰¹.

La deuxième affirmation plaide en faveur de l'articulation du dessein de Dieu et de la plasticité de la création dans un énoncé qui honore dans un même mouvement la foi et la culture scientifique. Autant dire que la reconnaissance du projet de Dieu n'éclipse pas l'autonomie de la création ou la contingence des phénomènes. Du coup, cette double affirmation oblige à penser toute réalité créée comme une réalité à la fois ordonnée et ouverte au jeu des possibles.

Concevoir le monde comme une création marquée par une précédence nommée projet créateur divin, c'est admettre que le monde n'est jamais en face d'un chaos. Il n'est ni un ensemble neutre ni le fruit spontané d'une force informelle. Mais la reconnaissance d'un tel projet ne conduit pas forcément à la postulation que tout fonctionne exactement selon un ordre prévu et fixé d'avance et une fois pour toutes. Ce qui s'apparenterait à la prédestination du monde et ferait de celui-ci une mécanique parfaitement et définitivement réglée. Dans quel cas l'autonomie reconnue à la création ne se révélerait-elle pas comme une simple supercherie ? J. Arnould attire notre attention :

« Si la théologie est telle que la finalité du monde, les structures permanentes de son histoire lui sont évidentes, alors elle s'est trompée d'objet et n'a fait qu'appliquer la contrainte d'un *a priori* transcendental à un *a posteriori* catégorial »⁷⁰².

Ce serait une erreur que de penser le déroulement de l'histoire comme quelque chose de défini par avance. Le recours, comme le propose J.-M. Maldamé, à la figure biblique de « sagesse »⁷⁰³ que l'on devra compléter par celle « *d'un Dieu-Amour* qui laisse le champ libre à l'autonomie et à la liberté de la créature »⁷⁰⁴, semble la voie la mieux indiquée dans la lecture du regard de Dieu sur le monde. En effet, la « sagesse » met en évidence l'ordre des éléments, de même que la proportion entre les causes et les effets. Elle dit que le monde est bien *cosmos* et non un chaos, il est à la fois ordonné et ouvert. Il dialectise la légalité et

⁷⁰¹ J.-M. MALDAMÉ, *Le Paraclet*, p. 186.

⁷⁰² J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*, p. 171.

⁷⁰³ Cf. J.-M. MALDAMÉ, *Création par l'évolution*, p. 229-230.

⁷⁰⁴ F. EUVÉ, « John HAUGHT, un théologien face à l'*ID* », in *Connaître*, n° 27-28, (septembre 2007), p. 159.

l'imprédictibilité. Justement, le regard intéressé sur le Pr 8, 22-31 révèle l'articulation de la finalité et de l'aléatoire en termes de jeu⁷⁰⁵. La création y est vue, non pas comme « une grande mécanique au fonctionnement réglé une fois pour toutes », mais plutôt comme un jeu non entièrement réglé, mais largement ouvert à une spontanéité, à l'imprévu, à une prodigalité génératrice de désordre et de création à la fois. Un pas significatif semble s'effectuer : on passe « de l'image de *l'architecte*, qui évoque un travail sérieux, à l'image d'une *petite fille* qui joue devant son Père et fait ses délices jour après jour »⁷⁰⁶.

Ce regard est également celui du livre de la Sagesse, qui se signale par la mise en relief de la plasticité des éléments de la nature. Aussi porteurs du salut que soient ces éléments et même si tout semble donner l'impression de se construire selon un ordre merveilleusement établi, le sage ne recourt guère aux interventions musclées de Dieu qui viendraient briser l'ordre des choses. Rien non plus ne semble être fait d'une façon permanente et réglée à l'origine. De là cet enseignement qu'exprime J. Arnould : pour aussi évidente que soit l'affirmation que le monde est créé par Dieu et qu'il est traversé de part en part par un vœu amoureux, le croyant n'ajoute rien à ce qu'est le monde, en réalité. Le moins qu'il puisse faire, c'est tout simplement « relire, à la lumière de la foi et de la Révélation, les événements qui constituent le vivant et son histoire pour dire qu'ils prennent sens, tels qu'ils apparaissent, dans le cadre de la relation de Dieu avec ses créatures »⁷⁰⁷.

Le regard de Dieu respecte l'histoire et la temporalité. A l'appui de cette thèse, on n'a qu'à explorer la distinction qu'établit J.-M. Maldamé, en français, entre les verbes « 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 »⁷⁰⁸. Les développements que nous avons amorcés sur Gn 1 nous ont révélé le déploiement de la puissance divine comme une maîtrise qui s'exerce sans destruction ni violence. L'on note clairement que si l'initiative de la création vient de Dieu, ce dernier laisse au créé la possibilité de faire le reste, en toute liberté et en toute autonomie. Ce que nous voulons montrer ici, c'est que le cosmos n'obéit pas à Dieu comme une instance supérieure intimant des ordres, mais plutôt comme une Sagesse informatrice.

⁷⁰⁵ Le théologien jésuite François Euvé aborde la question en long en large. Il lui consacre la majeure partie du cinquième chapitre intitulé *Elaboration d'un concept de jeu dans la théologie biblique de la création* (cf. F. EUVÉ, *Penser la création comme jeu*, p. 151-178).

⁷⁰⁶ G. LAFOND, *L'éveil du regard. Origine et destinée de la création*, Paris, Lethielleux, 2010, p. 162.

⁷⁰⁷ J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*, p. 172.

⁷⁰⁸ J.-M. MALDAMÉ, « Hasard ou dessein de Dieu ? », p. 81.

Cette piste n'a jamais été aussi exploitée comme l'ont fait les partisans de la lecture pneumatologique de la création. Une de leurs particularités est la mise en perspective de la *transcendance* de Dieu et son *immanence* dans la création. Nous nommons Jürgen Moltmann. Dans son *Dieu dans la création*⁷⁰⁹, le théologien protestant distingue le *panenthéisme* (Dieu est en tout) du *panthéisme* (tout est Dieu). Dans un langage qui croise la culture scientifique, Hans Küng cerne, pour sa part, le mode opératoire de l'Esprit Saint dans la création. Celui-ci, avance le théologien suisse, agit « de l'intérieur comme la Réalité dynamique la plus réelle, dans le processus d'évolution ambivalent du monde qu'il rend possible, traverse et achève ». Il opère « constamment comme Celui qui maintient dans le sens de la création et de l'accomplissement le système des lois et du hasard, et il le fait comme Celui qui guide le monde dans l'immanence au monde et dans la supériorité au monde – omniprésent même dans le hasard et l'accident – en respectant totalement les lois de la nature dont il est lui-même l'origine. Il est lui-même celui qui inclut tout négatif, tout sens et toute origine du processus du monde »⁷¹⁰. Il le fait sans porter atteinte au rythme naturel des créatures à chaque niveau élémentaire.

Tout comme le jeu est régi par une *dialectique de règle et de liberté* où chaque joueur est invité à faire preuve d'inventivité et de créativité, ainsi la création se distingue-t-elle par le fait « d'être sensée, mais non nécessaire ». Elle se déploie, se meut dans l'entre-deux d'un plan divin et de la liberté du créé, comme un espace qu'ouvre le jeu des possibles. Une création strictement prédéterminée où Dieu se chargerait de « faire lever le soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et sur les injustes » (Mt 5, 45) – s'il faut considérer ce texte dans sa littéralité – est impensable. Ainsi prend sens l'affirmation que Dieu « crée le monde par le fait qu'il lui confère la liberté et la capacité d'exister et d'agir de façon autonome »⁷¹¹. La notion chrétienne de création ouvre le temps à une histoire possible. Pierre Gisel se fait fort d'écrire : « Parce que la création et Dieu ne se tiennent pas l'un en face de l'autre en rapport de nécessité mais de liberté, la création apparaît être de l'ordre de l'histoire »⁷¹².

Une fois encore, nous voyons comment cette réflexion honore la pertinence du paradigme de l'évolution. Il convient de creuser cette approche en revenant sur un point déjà

⁷⁰⁹ Cf. J. MOLTMANN, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*.

⁷¹⁰ H. KUNG, *Petit traité du commencement de toutes choses*, p. 195.

⁷¹¹ M. KEHL, « *Et Dieu vit que cela était bon* », p. 391.

⁷¹² P. GISEL, *La création. Essai sur la liberté et la nécessité*, p. 125.

effleuré, à savoir la prise en considération de la conceptualité de la contingence et ses implications dans une lecture chrétienne de l'histoire du salut.

iii. L'histoire du salut s'effectue entre la détermination et l'indétermination

Chez J.-M. Maldamé et J. Arnould transparaît la représentation que voici de l'histoire du salut : en tant qu'*alliance et promesse*, l'histoire du salut se donne à lire comme lieu de détermination et d'indétermination, espace de flottement et de contingence. Quel est le niveau de validité de cette thèse ? Que faut-il entendre par là ?

Penser le cosmos d'un point de vue biblique, c'est le référer à Dieu comme l'Alpha et l'Oméga. C'est, en d'autres termes, le penser comme investi d'un dessein divin qui, pour emprunter les mots à Roger Klaine, est habituellement rendu par trois termes techniques : la justice (*tsédâqâ*), la bénédiction (*béraka*) et le jugement ou le droit (*mispâth*) de Dieu⁷¹³. Ici, le mot justice va au-delà des seules considérations éthiques. Remarquons que « quand l'Ancien Testament parle de la "justice de Yahweh", il a plutôt en vue la conduite de Dieu en rapport avec cette solidarité établie entre lui et son peuple »⁷¹⁴. Ainsi, dans la Bible, la justice semble être investie d'« une portée cosmique : c'est l'ordre du monde qui est voulu et réalisé par Dieu »⁷¹⁵. Ce qu'en tout cas nous pouvons en déduire, c'est la conviction que c'est Dieu qui oriente l'histoire d'après une suite linéaire d'actes sauveurs ; c'est lui qui en assure la continuité et la finalité des événements temporels ; c'est lui qui remplit la succession des moments par ses actes et par sa providence⁷¹⁶.

Que Dieu ait la maîtrise sur les événements et les mène dans un *telos*, dans une direction donnée et assignée par lui et qu'il pousse le cosmos vers le meilleur, cela est hors de doute. Cependant, il est hors de question d'interpréter cela à la manière d'un finalisme providentialiste, comme si Dieu avait réglé au millimètre près le devenir de l'histoire de l'univers. Ce devenir reste marqué par la contingence et la survenue fortuite des faits. Les membres de la *Commission Théologique Internationale* de 2004, dans une grande ouverture d'esprit qui est la leur, ont vu juste en disant que « la vraie contingence de l'être créé n'est

⁷¹³ R. KLAINE, *Le destin de l'univers*, p. 90.

⁷¹⁴ W. ZIMMERLI, *Esquisse d'une théologie de l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1990, p. 165.

⁷¹⁵ J. VERMEYLEN, *Le Dieu de la promesse et le Dieu de l'Alliance*, Paris, Cerf, 1985, p. 98.

⁷¹⁶ J.-M. van CANGH, « Temps et eschatologie dans l'Ancien Testament », J.-L. LEUBA (dir.), *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris, Cerf, 1994, p. 19.

pas incompatible avec une Providence divine intentionnelle. L'issue d'un processus naturel vraiment contingent peut même rentrer dans le plan providentiel de Dieu pour la création » (n° 69).

Propos qui semble trouver écho favorable dans les travaux du théologien allemand, Medard Kehl qui, traitant du rapport entre « Hasard et finalité », en déduit leur non-contradiction. Il écrit avec à-propos que « dans l'Ancien Testament, Dieu est présent d'abord dans les interventions salvifiantes, c'est-à-dire dans l'Alliance, et le Nouveau Testament n'est rien d'autre qu'une série d'interventions salvifiantes contingentes de Dieu »⁷¹⁷. Comment ne pas trouver dans ce propos la volonté d'articuler une des catégories conceptuelles de la vision évolutionniste, à savoir la *contingence*, et un des traits constitutifs de la foi biblique, à savoir la présence de Dieu dans le cours des événements historiques ? Bien entendu, en présentant Dieu comme celui qui agit dans l'histoire, la Bible met en évidence le caractère contingent de ses actions. Comment ne pas mentionner, ici, des faits tels l'élection d'Abraham, la sortie d'Egypte, l'envoi des prophètes, la naissance de Jésus-Christ, l'envoi de l'Esprit Saint ? Evidemment, tout cela aurait pu aussi bien ne pas avoir eu lieu. Encore faut-il avouer que ce sont ces événements contingents dans leur principe qui, du point de vue chrétien, instaurent un sens⁷¹⁸.

Au fond, cet abord de choses fait état d'imprévu, d'indéterminé, d'écart entre l'avant et l'après dans la dynamique de l'univers. L'histoire plaide en faveur de la nouveauté qui se pense à partir de registres culturels disponibles. C'est le cas du prophète Osée qui décrit cette nouveauté en termes de nouvel exode (Os 2, 16 ; 12, 10.14) ; Isaïe parle d'un nouveau David et d'une nouvelle Sion (Is 1, 26-27 ; 11, 1-9). Le sous-entendu ici est que l'écoulement de l'histoire du salut est largement immergé dans l'entre-deux de la contingence et du dessein divin. L'élection de Salomon devant ses trois demi-frères Amon, Absalon et Adonis, fils aînés et légitimes de David est très illustratif. L'arbitraire d'une telle élection est tel que, non seulement Salomon est le benjamin, mais encore et surtout il est issu d'un union illégitime entre David et Bethsabée (2 S 12, 24b-25). C'est dire qu'il n'y a rien de précis et de définitivement clos d'avance. On en dira autant de la théologie des promesses messianiques⁷¹⁹. Que voit-on ? Quand Dieu échoue avec le peuple élu, il relance la partie et

⁷¹⁷ M. KEHL, « *Et Dieu vit que cela était bon* », p. 463.

⁷¹⁸ Ibid, p. 455.

⁷¹⁹ Les représentations d'Israël en la matière étaient variées et plurielles, tant il est vrai que l'essentiel restait cristallisé autour de la figure de David, paradigme du roi-messie. Il apparaît à l'évidence que ce paysage s'appréteait à des conflits d'interprétation et à des tensions internes entre l'imaginaire collectif au sujet du messie attendu et sa réalisation à travers des figures historiques. L'avènement-événement Jésus-Christ en tant

la joue autrement avec le *petit reste*. De ce dernier, il recourt à un seul homme, Jésus de Nazareth.

Les réflexions engagées ici viennent attester le croisement que fait J. Arnould entre deux notions clefs, relevant de deux épistémologies différentes, l'une scientifique et l'autre théologique. Il s'agit de la *sélection* et de l'*élection*. Où loge l'originalité d'une telle approche ? La *sélection*, rappelons-le, dit qu'« au sein d'une même espèce tous les individus sont différents et la nature favorise la survie et la multiplication des individus qui jouissent d'un quelconque avantage »⁷²⁰ concourant au bien de l'individu et de la communauté. Si elle est bien comprise, cette notion contribuerait à l'intelligence de la notion biblique d'élection qui, prise à la lettre, fait passer Dieu pour un décideur arbitraire. Lue à partir de ce ressort, l'élection signifie que rien n'est arrêté de toute éternité, que l'ordre voulu par Dieu se réalise dans les méandres du possible sous l'action de sa grâce, que Dieu saisit les occasions qui se présentent pour les faire servir à son dessein.

Ainsi, à la lecture de l'histoire tumultueuse du peuple hébreu, on conviendra avec J. Arnould que l'élection de ce peuple, comme d'ailleurs celle du chrétien d'hier et d'aujourd'hui, s'est effectuée et s'effectue à l'intérieur de « la détermination et de l'indétermination qui marquent toute l'histoire, personnelle ou collective. Autrement dit, Dieu élit parce qu'il n'a pas tout déterminé d'avance, parce que son projet à l'égard de l'humanité n'est pas un plan préétabli qui se déroulerait, étape après étape : seuls les dix commandements sont gravés sur la pierre (...), l'histoire du peuple élu reste encore à tracer et, pour commencer, dans la poussière des chemins d'exode. Il y a élection, parce que l'histoire humaine se construit sans cesse, à travers bien des aléas, des tentatives avortées, des impasses, mais aussi d'imprévisibles réussites »⁷²¹. L'élection est immergée dans la détermination et l'indétermination. Elle ne peut se confondre avec le mécanisme de hasard, de l'arbitraire ou de déterminisme. Ainsi que l'écrit encore J. Arnould, « l'élection de Dieu, telle que l'Ecriture nous révèle, n'est pas un simple mécanisme de sélection au hasard ou de déterminisme, mais bien l'intérêt de Dieu pour une créature au sein de la création »⁷²².

Cette considération corrige notre langage commun, notamment lorsque nous parlons du cheminement de la vie de chacun. Assez souvent, on pense que telle ou telle autre personne aurait été destinée à être ceci ou cela, que son histoire serait irrévocablement

que point culminant des attentes messianiques est mieux connu. Tout ce que nous pouvons en dire est que sa venue au monde inscrit quelque chose d'inattendu, d'imprévu, une nouveauté.

⁷²⁰ A. BOURGUIGNON, *L'homme imprévu*, p. 83.

⁷²¹ J. ARNOULD, *Dieu, le singe et le « big bang »*, p. 172 ; ID, *La théologie après Darwin*, p. 280-281.

⁷²² ID, *Le créationnisme*, p. 111-112.

tracée, quoiqu'il arrive. Dans le fond, on retrouve le récit de la vocation de Jérémie où Dieu lui dit : « Avant même de t'avoir formé dès le ventre maternel, je t'ai connu ; avant même que tu sois sorti du sein, je t'ai mis à part. Et je t'avais établi prophète des nations » (Jr 1, 4-5) ; ou encore, cette parole où Isaïe se dit être façonné par Dieu dès le sein de sa mère pour être son serviteur (Is 49, 5). Ainsi y aurait-il comme une nécessité imposée a priori à l'ordre des choses ou à la volonté humaine. On dira, en langage leibnizien, qu'il y a une « harmonie préétablie », « tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes ».

Face à une telle vision qui laisse planer l'ombre du fatalisme, J.-M. Maldamé introduit trois termes, dont les deux premiers relèvent du registre philosophique, alors que le dernier est du domaine de la foi : le *destin*, la *destinée* et la *vocation* ; termes qui, dans le langage courant, s'inscrivent dans le registre de ce qui est irrémédiable, inflexible et auquel l'homme et, par-delà, le monde, se soumettraient indépendamment de leur vouloir. L'auteur de *Le Christ et le cosmos* montre que ces notions se déploient dans une circularité dynamique faite d'ordre (le déterminé), de liberté et de contingence⁷²³. L'intention de l'auteur est de nous aider à déporter notre regard d'un Dieu ingénieur cosmique à un Dieu dont les voies et les projets sont insondables (Jb 11, 7 ; Is 40, 28 ; Rm 11, 33), à un Dieu de promesses. Or, nous le savons, qui dit promesse dit une part d'excès. Sa réalisation s'inscrit dans l'espace des possibles : « Il arrive que ce qui est prévu et réfléchit soit contrarié dans sa réalisation, que ce soit par un changement des circonstances ou bien par les conséquences même de ce qui

⁷²³ Pour bien dire, J.-M. Maldamé se refuse à prendre le concept de destin dans le sens où il renverrait à l'action d'un pouvoir supérieur qui fixerait de manière inexorable le cours de la vie de l'homme, soit dans le sens d'un événement ou d'une nécessité a priori qui se déroulerait selon un ordre qui échappe à la liberté humaine. Le destin n'est pas une fatalité. Il dit simplement que la liberté humaine est un seuil décisif de l'avancée de la vie ; que cette liberté n'est pas une totale autonomie, mais une intégration de la richesse des possibilités dans une forme de vie qui est conscience de soi et ouverture sur autrui. De sorte que « ce qui est irréversible dans la figure singulière est le signe d'une qualité d'existence qui justifie les déterminations prises au cours du passage du temps ». Il y a là comme une circularité déterminisme-contingence-liberté. De son côté, la notion de destinée nomme le rapport au temps où se corrélatent la diversité et l'unité transcendance, caractéristique de l'humanité. En d'autres termes, elle dit que l'acte de la vie humaine s'effectue dans l'entre-deux de la diversité et de l'éparpillement dans les enchaînements des phénomènes ou événements de la vie (la cosmogénèse et de la biogenèse). Pour sa part, la notion de vocation dit la volonté de Dieu pour l'homme ou pour l'humanité sans faire offense à la liberté humaine. Ainsi, par exemple, quand il parle de la vocation pour l'humanité, le croyant veut tout simplement attester que le cosmos n'est pas là d'emblée, sans finalité et uniquement selon les nécessités de la matière et la croissance de l'entropie. Isaïe, entre autres prophètes, annonce une réconciliation universelle. Ce qui laisse dire que la cosmogénèse va vers l'achèvement par la médiation du Messie Ressuscité. Mais toujours est-il que les conditions de l'effectuation de cette fin ne se présentent pas comme un scénario écrit d'avance et de manière mécanique (cf. J.-M. MALDAMÉ, *Le Christ et le cosmos*, p. 252-255).

est réalisé. Le vouloir premier ne change pas ; le sujet responsable assume les éléments nouveaux, même s'ils lui étaient étrangers »⁷²⁴.

Ainsi, là où l'on croit lire un point d'appui inscrit depuis toujours en toutes lettres, se cache plutôt une promesse d'avenir dont le chemin vers l'accomplissement est parsemé de méandres. Rien, dans l'Ecriture, ne s'enferme dans un schéma tout tracé qui serait comme le déploiement du même et qui, en fait, cacherait l'illusion inconsciente qui ferait oublier la responsabilité de l'homme. Au contraire, elle ouvre un avenir qui reste irréductiblement contingent, imprévisible, ouvert aux possibles. Nous relevons tout de suite la pertinence de ces réflexions. Tout d'abord, elles résonnent comme un appel à prendre l'histoire au sérieux. Ensuite, elles semblent croiser la sensibilité scientifique contemporaine et nous situent devant une herméneutique ouverte à la conceptualité, mise en place par le paradigme de l'évolution au travers de la thématique d'aléatoire et de contingence. Ainsi en est-il de l'évolution cosmique prolongée dans la biogenèse et l'anthropogenèse, particulièrement dans ce que J.-M. Maldamé appelle le *douzième palier*, c'est-à-dire *l'avènement de l'Esprit* qui « donne une vision dynamique de la création habitée par la tension vers une plénitude »⁷²⁵.

L'un des enseignements essentiels à tirer ici est qu'il faut éviter tant la confusion que le divorce entre la démarche croyante et la perspective scientifique. Néanmoins, une différence essentielle reste maintenue. L'approche scientifique, quant à l'avenir, « nous laisse, en ce qui concerne l'homme sur une perspective bien bouchée, et en ce qui concerne le cosmos, sur un inéluctable futur de nuit et de glaces »⁷²⁶. Ce rappel nous conduit à une question théologique profonde, qu'il faut cerner de plus près, tout en restant à l'écoute de la démarche scientifique : celle du sens final de tout processus.

6.2. La question du sens final de tout processus

Quel est le sens final de tout processus ? Posons la question autrement. Dès l'instant que le cosmos – la vie – se pense en amont en termes de création ou de don, ne va-t-il pas de soi que, en aval, il s'interprète en termes d'eschatologie ou de transfiguration ? Ces questions dessinent l'axe fondamental de la foi chrétienne exprimée dans le *Credo de Nicée*-

⁷²⁴ J.-M. MALDAMÉ, *Le scandale du mal. Une question posée à Dieu*, p. 96.

⁷²⁵ ID, *Le Paraclet*, p. 164.

⁷²⁶ G. LAFONT, *Dieu, le temps et l'être*, p. 142.

*Constantinople*⁷²⁷ ; axe qui, bien entendu, oriente l'humanité dans une dynamique d'attente d'une pure éternité en Dieu au terme de tout processus. Là, réside la particularité du message biblique. Cette ligne, nous la retrouvons exprimée chez G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould qui, chacun à sa manière, adoptent, en la corrigéant, l'expression teilhardienne du Christ cosmique. J.-M. Maldamé et J. Arnould vont s'appuyer davantage sur l'expression biblique de la « nouvelle création ».

Une remarque s'impose au préalable : de même que le commencement est rebelle à toute saisie, la fin dernière demeure hors de prise et ne saurait être la répétition des figures anciennes déterminées par avance.

6.2.1. *La foi chrétienne entretient l'espérance et ouvre un avenir*

A l'opposé de la conception hésiodique du temps qui, répétitivement et absurdelement cyclique, ce pseudo-changement qu'encensait Friedrich Nietzsche (1844-1900) et qui, somme toute, entraîne la « réduction du réel et de l'homme lui-même au seul cycle de la nature »⁷²⁸ et renvoie l'homme à ses propres angoisses, la tradition biblique installe une lecture linéaire du temps. Ici, se fait l'expérience d'un Dieu de l'histoire, un Dieu tourné vers l'avenir et confessé comme principe et horizon ultime de tout (Is 44, 6). Ainsi, en parallèle aux hypothèses et scénarios scientifiques d'un univers voué à disparaître dans le froid, dans la déflagration cosmique ou dans une sorte d'entropie maximale (l'homogénéisation totale de toutes les températures) et qui, comme tels, débouchent sur un fond de fatalisme et de pessimisme, le langage biblique offre deux avantages. D'un côté, il écarte tout amalgame entre la fin naturelle de l'univers et l'eschatologie au sens théologique. De l'autre côté, il invite à lire la cosmogénèse et la biogénèse comme « la préface d'une histoire de la vie éternelle »⁷²⁹. Au regard de la littérature néotestamentaire, cette histoire trouverait son sceau et son éclairage dans la personne du Christ Jésus.

⁷²⁷ Cet axe se résume dans cet article de foi, à savoir « Je crois en la résurrection de la chair et en la vie éternelle ».

⁷²⁸ G. MARTELET, *Evolution et création*, p. 224.

⁷²⁹ J.-M. MALDAMÉ, *Le Christ et le cosmos*, p. 255. Sans doute que quelques passages dits apocalyptiques dans les synoptiques (Mt 24, 29 s ; Mc 13, 24 s ; Lc 21, 25s), dans 2 P 3, 10 s et dans l'Apocalypse johannique (Ap 6, 12-17 ; 8, 6 s décrivent la fin du monde en des termes analogues aux projections scientifiques actuelles. A vrai dire, ces scénarios ne révoquent pas les acquis de l'alliance noachique (Gn 8, 21-22 ; 9, 8-17). La promesse d'« un ciel nouveau et une terre nouvelle » (Ap 21, 1) où « habitera la justice » de Dieu (2 P 3, 13) au

Sur ce fond, la question de savoir si l'histoire de l'humanité a un sens devient une non-question. Sa pertinence, s'il y en a une, est de nous aider à bien peaufiner la justification du sens de l'histoire. C'est dans cette perspective que l'on voit J.-M. Maldamé consacrer un argumentaire décisif et il faut en donner les axes majeurs. En effet, développant un argument, tributaire dans ses grandes lignes de la littérature paulinienne et de l'Apocalypse johannique, il répond à la question de savoir si l'histoire de l'humanité a un sens en ces termes :

« L'histoire de l'humanité a eu un commencement et qu'elle aura [sic] une fin qui ne sera pas son anéantissement, mais comme le dit saint Paul, son accomplissement dans le Christ, "image du Dieu invisible", puisque "par lui tout a été créé, pour lui et en lui. Il est le premier-né d'entre les morts" (Col 1,15-18) »⁷³⁰.

Dans le Christ, s'éclaire un avenir qui n'est pas une réduction à un état chaotique, à l'absurdité. Le temps qui coule s'ouvre à un espace capable d'accueillir un monde que Dieu recueille. Les Ecritures se prêtent à cette lecture. L'Apocalypse de Jean est, à cet égard, très évocatrice (Ap. 1, 18 ; 22, 13). Dans l'ensemble, les textes du NT voient en Jésus-Christ ressuscité le lieu où le cosmos, dans sa finitude, puise son immense matrice d'espérance, où tout gémit, trouve sa plénitude et son achèvement et tout converge vers lui comme un effet de sa promesse (Rm 8, 19-22). Ce que Teilhard de Chardin désignait comme le *Point de convergence* ou le *Christ Récapitulateur*. Dès lors si, d'emblée, la mort se présente comme le lieu d'attestation de « l'absurdité d'être jeté dans l'être sans l'avoir demandé et sans pouvoir y rester »⁷³¹, la notion judéo-chrétienne de *création* interdit de penser que « dans la mort, le rideau qui se lève ne se lève pas sur rien »⁷³². A strictement parler, cette notion a le dernier mot. Elle évacue la conscience de l'absurdité de la vie, où tout apparaît sans raison et disparaît de même sans laisser d'adresse.

La vie s'ouvre sur un avenir. C'est aussi, pour l'essentiel, la thèse que soutient J. Arnould. En effet, au terme d'un bref commentaire sur la *Seconde épître de Pierre* effectué dans son *Dieu, le singe et le « big bang »*, J. Arnould insiste sur le fait que l'histoire s'ouvre

centre desquels se trouvera la Jérusalem nouvelle, la « cité de Dieu parmi les hommes » (Ap 1, 1-5) réactive l'espérance du salut.

⁷³⁰ J.-M. MALDAMÉ, *Le Paraclet*, p. 189-190.

⁷³¹ G. MARTELET, *Evolution et création*, p. 234.

⁷³² Ibid, p. 235. Pour G. Martelet, il existe en l'homme quelque chose dont la mort planétaire ne saurait avoir raison. L'homme, dit-il, lance un double défi à la nature : le premier, c'est le fait qu'il y apparaît comme un *roseau pensant* et le second, c'est le fait qu'il disparaît comme un *roseau transcendant*.

sur un « temps de l'attente », d'une « promesse de salut »⁷³³. L'Apocalypse de Jean parle de *nouvelle création*. La toile de fond de la question est de savoir ce qu'il en est exactement de cette nouvelle création. Que faut-il entendre par là ? Implique-t-elle une cassure brutale ? Est-elle synonyme d'une simple répétition de l'ancien monde, une simple restauration du même, de sorte que rien de radicalement nouveau n'y apparaît ? Ces questions présentent un intérêt considérable. La réponse de J. Arnould semble apporter un nouvel éclairage à la compréhension de l'espérance croyante qui n'est pas une histoire préprogrammée à l'origine :

« La nouveauté qui est inscrite au cœur de la création ne peut être réduite à un donné de la nature ou à un produit de l'histoire. Ni *donum*, ni *fatum*, mais à proprement parler un *novum*. Telle est la radicalité à laquelle nous invite la foi en un Dieu créateur, celle-là même qui a été à l'origine de la doctrine de la création ex *nihilo* »⁷³⁴.

Ce qui est nettement intéressant ici, c'est de remarquer que l'auteur se refuse à entendre la nouvelle création, pas plus que l'histoire d'ailleurs, comme une simple répétition des événements antérieurs, ou encore comme une rupture totale avec le passé. La création nouvelle inscrit la nouveauté. Il y a prolongement, dépassement et accomplissement entre l'ordre ancien et le monde nouveau. Qu'est-ce que le présent si ce n'est « la réalisation effective d'une possibilité parmi d'autres, sans que cette possibilité épouse le champ du possible »⁷³⁵ ? note J.-M. Maldamé pour sa part. Riche de l'héritage de la tradition chrétienne fondée sur la Parole, J. Arnould voit dans la notion de nouveauté trois caractéristiques : la dimension sacrale (le nouveau entretient un rapport particulier avec le sacré : Dt 20, 5 ; Lv 26, 10) ; l'inscription dans une dialectique de continuité-discontinuité (pas de rupture brutale, pas non plus de nouveauté radicale) ; et, enfin, le débordement ou l'imprévisibilité, et l'ouverture à l'eschatologie (Is 65, 17-18) que Gabriel Vahanian rend par l'expression « événement de Dieu »⁷³⁶, et qu'il convient d'appeler, en langage biblique, l'achèvement, la plénitude.

Deux mots viennent d'être prononcés : *événement* et *plénitude*. Aussi, pour bien conduire notre réflexion, il nous semble important d'interroger leur teneur et leurs

⁷³³ J. ARNOULD, *Dieu, le singe et le « big bang »*, p. 134.

⁷³⁴ Ibid, p. 136-137.

⁷³⁵ J.-M. MALDAMÉ, *Création et providence*, p. 186.

⁷³⁶ G. VAHANIAN, cité dans J. ARNOULD, *Dieu, le singe et le « big bang »*, p. 141.

implications théologiques. Autant dire que cette démarche permet de mieux cerner les contours sémantiques de l'idée de nouvelle création. Nous avons déjà visité la notion d'événement. J.-M. Maldamé apporte un peu plus de précision sur la compréhension de la notion de plénitude. Entrecroisant la théologie de l'histoire, développée particulièrement par Irénée de Lyon, avec les apports de la nouvelle conceptualité scientifique, il fait appel à la notion chrétienne d'*accomplissement*, bien présent dans les Evangiles, ou la *récapitulation*, notion paulinienne. Cette notion dit que « le monde nouveau ne prend pas purement et simplement la place de ce qui a été dans le cours du temps. Le temps n'est pas aboli ; il est accompli. Il est une réalisation des possibilités déjà présentes dans la première création »⁷³⁷. La plénitude est portée par l'idée de qualité. Elle dit que l'ancien monde est non seulement maintenu en l'état, mais aussi et surtout surqualifié et rempli de sens. Au reste, il y a la continuité dans la discontinuité.

Dira-t-on que cette façon de parler laisse entendre que « l'histoire de l'univers est finalisée »⁷³⁸ ? Cela n'est vrai, toutefois, qu'en apparence. L'idée dominante qui ressort de la pensée des auteurs que nous étudions est que la figure de ce monde nouveau, objet d'espérance, n'est pas dessinée d'avance. Pour ne citer que lui, J.-M. Maldamé parle de surprise, appelée *émerveillement* en langage chrétien. Il compare le monde nouveau au visage d'un enfant à naître. Celui-ci « est attendu ; on peut même en savoir quelque chose par échographie, mais son visage est une surprise. Non seulement le visage de sa naissance, mais celui qui s'éveille peu à peu »⁷³⁹.

De ce qui précède, quelques éléments sont à retenir :

(1) La foi chrétienne s'ouvre à un avenir : la venue d'une création nouvelle, du Royaume de Dieu. Mais cette création nouvelle en Dieu prend figure dans notre aujourd'hui, dans l'histoire des hommes ; sa réalisation s'inscrit dans la dialectique du déjà-là et du pas encore-là. Le message évangélique ne nous rappelle-t-il pas insistance en disant que le Royaume est là, mais il est encore à recevoir dans les contingences et les déterminismes historiques ?

(2) L'espérance d'une nouvelle création relève d'une décision de foi, qui n'est ni une valeur-refuge des gens qui n'ont plus les pieds sur la terre ni une simple projection de nos désirs. Elle alimente et affermit chez le croyant la conviction que « la mort qu'il voit et par laquelle il passera a un sens, l'absurdité qu'il constate dans le vivant et son histoire a un

⁷³⁷ J.-M. MALDAMÉ, *Création et providence*, p. 188.

⁷³⁸ F. EUVÉ, *Darwin et le christianisme*, p. 181.

⁷³⁹ J.-M. MALDAMÉ, *Création et providence*, p. 190.

sens. Car, en tout cela, le Christ est le vainqueur et le maître. Avec le Christ, la vie est passée de l'autre côté de la mort ; la mort n'est plus la fin de la vie »⁷⁴⁰.

(3) La nouvelle création reste un point de fuite et ne saurait se présenter autrement que sous le mode d'ouverture. Car, comme le note fort bien F. Euvé, « tenir une espérance n'est pas en déterminer préalablement la figure concrète »⁷⁴¹.

(4) Logiquement, ce monde résiste à des représentations objectives. Le comment de sa réalisation concrète se dérobe à toute imagination et à toute emprise rationnelle. Le théologien du Centre Sèvres se fait fort d'attirer notre attention. Quoi qu'il en soit, insiste-t-il notre attention, « il reste possible de parler de dessein de salutaire de Dieu, à condition de ne pas le comprendre comme une sorte de programmation de l'histoire, mais plutôt comme la volonté de Dieu d'ouvrir à l'humanité et à l'univers dans son ensemble un chemin vers la vie et le bonheur, en dépit de toutes les menaces qui pèse sur cette destinée »⁷⁴². La Bible affirme que le monde connaîtra une fin, mais sans préciser quand. Dans Mt 24-25, on voit s'entremêler et se confondre deux événements : la ruine de Jérusalem (vers 70 ?) et la fin du monde. A la question « Dis-nous quand cela aura lieu et quel sera le signe de ton avènement et de la fin du monde ? » (Mt 24, 3), le Jésus marcien répond : « Quant à la date de ce jour ou l'heure, personne ne le connaît, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, personne que le Père » (Mc 13, 32).

A tout prendre, l'ensemble de la vie du Christ lui-même semble nous offrir des éléments pour penser l'eschatologie. C'est cette idée que nous allons développer dans les lignes qui vont suivre.

6.2.2. L'enracinement cosmique du Christ, un cadre pour penser l'eschatologie

La corporeité du Christ va occuper le centre de la réflexion. A cerner de près les propos de nos théologiens, et en partant particulièrement de l'enracinement cosmique du Christ, il y a lieu de désigner ce dernier comme le « Terme d'un processus qui intègre les acquis d'un cosmos en évolution ».

⁷⁴⁰ J. ARNOULD, « Evolution et finalité. Une invitation à réintroduire le Christ dans le discours sur la création », in *Communio*, XXVI, 3 (mai-juin 2001), p. 67.

⁷⁴¹ F. EUVÉ, « Darwinisme et religion : Aspects théologiques », p. 498.

⁷⁴² ID, « Le quadruple défi darwinien », in *Etudes*, t. 411 (novembre 2009), p. 495.

En écho à Gn 2, 7, Paul de Tarse désigne le Christ comme le second Adam (1 Co 15, 45), le deuxième homme (1 Co 15, 47). Le même Paul affirme que « quand vint la plénitude du temps, Dieu envoya son Fils, né d'une femme, né sujet de la loi... » (Ga 4, 4). Le Christ est d'emblée regardé comme quelqu'un qui est pleinement entré dans la condition de l'homme, soumis à toutes ses contraintes. Il s'est inséré dans la grande généalogie cosmique retracée par la théorie scientifique de l'évolution. Ceci évoqué, on perçoit du coup que son corps n'était pas différent de toute autre chair vivante. Son corps, pareil à d'autres corps, est le fruit d'une longue histoire cosmique, pétri des « poussières d'étoiles », « d'une centaine de milliards de milliards de milliards de particules élémentaires »⁷⁴³, pour emprunter les mots d'Hubert Reeves.

Dans un réalisme qui est le leur, les évangélistes soulignent, avec une unanimité symptomatique qui reflète la catéchèse primitive, la continuité du corps de Jésus avant sa mort et après sa résurrection. Qu'après sa résurrection son corps soit un corps glorifié, celui-ci ne cesse d'être un corps, tissé de la même étoffe que l'univers : « matière, énergie, unies organiquement pour faire un être singulier »⁷⁴⁴. Le Ressuscité n'a pas cessé d'être un homme pour devenir une sorte d'ange. Mais il est à remarquer que, du fait de sa résurrection, il a cessé d'être un terrien pour devenir un homme élevé au-dessus des anges et transfiguré dans la gloire de Dieu le Père.

Deux traits importants sautent aux yeux. Il s'agit de la continuité entre le corps de Jésus terrestre et celui de Jésus Ressuscité et de l'acquisition par le corps ressuscité d'une qualité bien meilleure. En effet, du fait de sa résurrection, le corps du Christ accède à un nouveau statut, celui d'un corps accompli. Or, le terme d'accomplissement, tel que le laisse entendre J.-M. Maldamé, « s'applique au temps présent pour dire, d'une part, que le possible qui est latent dans un processus est actualisé et, d'autre part, que la réalisation comporte un progrès. L'accomplissement n'est pas seulement la manifestation de ce qui était latent, c'est le don d'une richesse d'être plus grande »⁷⁴⁵. On le voit, cette notion dit que l'ancien corps n'est pas abandonné, mais transformé, porté à sa pleine réalisation, à sa phase optimale. Fort de ces deux traits indiqués ci-haut, il y a lieu d'affirmer que le nouvel Adam reprend en lui toute la création. Il la parcourt à nouveau. De fait, la résurrection-ascension du Christ fait de lui le principe germinal, le lieu d'optimisation de tout l'univers. Il devient le terme d'un

⁷⁴³ H. REEVES, *Poussières d'étoiles*, Paris, Seuil, 1994, p. 13.

⁷⁴⁴ J.-M. MALDAMÉ, *Le Christ et le cosmos*, p. 163.

⁷⁴⁵ Ibid, p. 259-260.

processus récapitulant les acquis d'un cosmos en évolution, le lieu d'effectuation et de réalisation d'un salut aux dimensions cosmiques.

C'est dans cette perspective que J.-M. Maldamé entend prendre au sérieux le statut de l'homme dans l'univers dès lors qu'il y est vu comme « la récapitulation de tout ce qui est dans la diversité du vivant »⁷⁴⁶. On mesure l'intérêt théologique d'une telle posture. Elle fait comprendre autrement l'action de Jésus qui, par sa résurrection, agit désormais dans le monde et sur ceux qui adhèrent à lui. Elle offre la clé de lecture de l'agir de Jésus entendue comme préfiguration de la fin de l'histoire, lieu épiphanique de l'amour et de la justice médiatisée par son humanité. A vrai dire, ces traits éclairent les préoccupations du dominicain Rémy Bergeret qui ne voit pas comment, dans l'appréhension de la résurrection de Jésus comme d'un acte qui achève l'histoire, on peut arriver à articuler l'eschatologie en cours et l'eschatologie déjà réalisée et y introduire l'action de l'homme, du chrétien, de l'Eglise⁷⁴⁷.

Bien plus, cette approche ouvre une nouvelle fenêtre dans l'intelligence du salut, qui s'étend désormais à la grande communauté des créatures⁷⁴⁸. Dans la foulée, les revendications anthropocentriques du salut qui tissent l'étoffe théologique de *Gaudium et Spes* (GS 3) sont appelées à céder la place à une conception cosmocentrique ou *extrahumaine* du salut. En effet, de par son enracinement dans la généalogie humaine et cosmique, et compte tenu de l'inhérence historique de son corps, le Ressuscité saisit l'univers du dedans, le fait sortir hors de lui. Il l'envahit de son éternité, lui donne d'exister selon un acte qui est sa propre identité personnelle. On voit d'une autre manière comment le Christ explique *l'homme adam*, son histoire.

Cette perspective n'est pas absente dans l'œuvre de G. Martelet. Dans son article « Ce que créer veut dire », il indique que, introduit dans la temporalité par l'incarnation, le Ressuscité devient celui en qui « Dieu se révèle capable de porter avec nous une œuvre créatrice encore inachevée dont il se fait l'ultime répondant ». Il est, ajoute G. Martelet, « celui par qui et en qui nous apprendrons à vivre avec un cœur de fils la condition difficile et souvent intolérable de notre simple création »⁷⁴⁹. Un peu plus avant, notre théologien s'efforce d'appréhender la portée significationnelle de la venue en chair du Fils de Dieu. Il développe un argumentaire christologique riche de sens. Le cadre herméneutique qu'il trace

⁷⁴⁶ J.-M. MALDAMÉ, *Création par évolution*, p. 260.

⁷⁴⁷ R. BERGERET, *A l'écoute de la science, le pape Jean-Paul II*, p. 49.

⁷⁴⁸ J.-M. MALDAMÉ, *Le Christ pour l'univers*, p. 203.

⁷⁴⁹ G. MARTELET, « Ce que créer veut dire », p. 829.

contribue à l'approfondissement de l'intelligence de l'incarnation du Fils et enrichit la thématique de la fonction cosmique du Christ. Plus justement, G. Martelet soutient que l'irruption du Fils « dans notre finitude est au regard de Dieu le complément normal de notre création. Nous faire autre que lui ne saurait lui suffire si ce n'est pour nous faire partager dans notre différence la même vie que lui »⁷⁵⁰.

Cette réflexion présente un intérêt considérable dans l'herméneutique du sens ultime de l'univers, de l'humanité en particulier. Elle jette les bases de ce que, à notre avis, il convient de qualifier d'*eschatologie par le bas*, en référence à ce que certains appellent *la christologie d'en bas*. Mais à la différence près que, au lieu de s'appesantir sur les seuls actes et gestes salutaires posés par le Christ durant son ministère public, cette approche part plutôt de sa *physicalité* en tant que fils d'Adam, c'est-à-dire en tant que son corps est pétri de limon. De là, on en vient à voir dans les actions accomplies par et en lui des actions incluant et éclairant le devenir du cosmos dans lequel il est lui-même entré. Sans doute que cette approche ouvre des perspectives extrêmement intéressantes en ceci qu'elle articule la théologie avec le discours scientifique. Dans *Sciences et théologie. Les figures d'un dialogue*, D. Lambert souligne la fécondité de cette ligne de pensée :

« On voit bien ici que la cosmologie physique offre un fondement naturel à la théologie de la création et à l'eschatologie. Seulement, ce fondement ne se donne pas immédiatement »⁷⁵¹.

Le destin du Christ, tel qu'il est esquissé ci-dessus, semble éclairer le devenir cosmique. Ce qui lui est advenu en tant que fils d'Adam et Récapitulateur de l'univers dont il est le fragment a une incidence sur tous les êtres. C'est dire que le désir de vie, d'accomplissement, de réussite qui habite tous les vivants est réalisé dans la personne de Jésus comme un possible disponible. Cela signifie que, comme lui, eux aussi entreront dans leur plénitude. C'est le principe de solidarité qui prévaut ici. Ce principe se justifie davantage au travers de la symbolique du *Christ-Tête du corps* (Col 1, 18 ; 2, 7 ; Ep 4, 11-16) ou du *Christ pierre angulaire de l'édifice* (Ac 4, 11 ; 1 P 2, 4-8).

Quoi que l'on en dise, rien ne saurait aller dans le sens d'une vision ordonnée et finalisée, ou du moins, selon ce qui apparaît comme telle, mais en termes d'une cohérence ouverte. Il y a place à l'espérance. Il en va ainsi car la particularité de la création est de se

⁷⁵⁰ G. MARTELET, « Ce que créer veut dire », p. 828.

⁷⁵¹ D. LAMBERT, *Science et théologie*, p. 158-159.

définir comme jeu, mais pas n’importe lequel. La création est le jeu de Dieu. En cette qualité, elle est mue par un dessein divin. Celui-ci prend l’histoire au sérieux, respecte le « quant à soi »⁷⁵² de la nature. Il articule à la fois l’ordre, l’imprévu, la nouveauté, l’aléatoire, la contingence irréductible et potentiellement heureuse.

Un coup d’œil sur la notion d’élection, notion centrale de la foi judéo-chrétienne, l’illustre à suffisance. Cette dernière, pour le dire à la suite de J. Arnould, s’est effectuée et s’effectue à l’intérieur de *jeu des possibles*, où la liberté et la gratuité de Dieu sollicitent les potentialités internes du créé : sa situation d’accueil et d’écoute. Pour autant qu’elle est un don, la création s’ouvre à un avenir, chemine vers une fin ultime de toutes les fins en Dieu par Jésus-Christ qui, à travers sa résurrection-ascension, ouvre l’espace à la nouvelle création. Evidemment cette dernière, en tant que projet de Dieu, se dérobe à la pure objectivité.

Conclusion

Aux questions « pourquoi l’univers existe-t-il ? », « d’où vient l’humain ? », l’Ecriture répond en disant que le cosmos dans sa totalité a été posé dans l’être par Dieu, et il l’accompagne dans son devenir. Pour cela, l’Ecriture utilise un langage symbolique à travers des textes souvent imagés, dont la portée est de traduire une réflexion sur le monde, sur l’homme et sur Dieu dans un jeu de relations multiples. Réflexion qui, selon le mot d’André Wénin, « se nourrit de l’expérience du peuple d’Israël. Expérience de la sortie d’Egypte où le peuple découvre son Dieu comme un Dieu de vie et de liberté ; expérience de l’alliance qui lui révèle que ce Dieu veut entrer en relation en vue d’un bonheur partagé ; expérience du don de la Terre où éclate la fidélité de ce Dieu. Dans les récits mythiques du début de la Genèse, ces découvertes sont comme projetées aux dimensions de l’univers entier et sur l’expérience de tout humain »⁷⁵³. Ce qui est décisif ici, c’est l’expérience que, à travers ses contingences locales, Israël a faite du monde, de l’homme et de ce qu’il appelle son Dieu ; l’expérience de ce qui était là pour lui, sa création⁷⁵⁴.

⁷⁵² L’expression est d’A. Gesché. Le « quant-à-soi » du cosmos ou le *kath’ auto* veut tout simplement exprimer la consistance, l’autonomie, la réalité propre de la création (cf. A. GESCHÉ, « Un secret de salut caché dans le cosmos ? », in *Création et salut*, p. 13-43).

⁷⁵³ A. WÉNIN, *L’homme biblique. Anthropologie et éthique dans le Premier Testament*, Paris, Cerf, 1995, p. 32.

⁷⁵⁴ P. GISEL, *La Création. Essai sur la liberté et la nécessité*, p. 20.

Bien sûr qu'il est question d'une Parole inspirée, mais d'une inspiration qui n'est pas une dictée. Il s'agit donc et avant tout d'une Parole venant d'un ailleurs qui a fait une irruption soudaine dans l'histoire, le sujet humain étant doublement celui à qui la Parole se dit et celui par qui il y a révélation. Raison pour laquelle les énoncés dogmatiques du discours théologique contemporain devraient, plus que jamais, tenir compte des résultats et des travaux de l'exégèse moderne et des sciences telles que l'archéologie, la linguistique, la paléoanthropologie, la biologie. La création ne saurait se ramener à l'empiricité du début. G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould en ont perçu les enjeux. Ainsi, s'inspirant de la tradition philosophique et théologique, ils s'emploient à apprécier la création comme don de l'être (G. Martelet et J.-M. Maldamé), relation et événement (J.-M. Maldamé et J. Arnould). Trois concepts qui disent tout à la fois la gratuité, la nouveauté, un acte se réalisant au présent et coextensif à toute la durée.

Avec une telle conception, nos auteurs honorent la notion classique de *creatio continua* centrée sur le respect par Dieu de l'autonomie de la création et de la temporalité qui y est inscrite. De là se dessinent deux exigences dans une herméneutique de création telle qu'elle est conduite par nos théologiens :

(1) Définir le mode d'agir de Dieu dans la création en accord avec la vision scientifique de l'évolution. Dans une diversité d'approches, nos théologiens s'accordent pour dire le mode opératoire de Dieu en termes d'appel, d'accompagnement des potentialités inscrites dans la nature. Loin de briser ou de violenter les processus naturels des choses, pourtant marqués du sceau de l'aléatoire et de la contingence, l'action de Dieu est une présence bien réelle mais discrète, respectueuse de l'autonomie des créés et coextensive à tous les processus qui apparaissent dans leur devenir. Dans ces conditions, il n'y a pas de peine à dire que Dieu crée le monde en évolution.

(2) Effectuer une distinction conceptuelle entre le *commencement* et l'*origine* (J.-M. Maldamé et J. Arnould) ou entre le *diachronique* et le *synchronique* (G. Martelet). Le premier concept renvoie à la dimension chronologique.

Dès l'instant que la vie se décline en amont en termes de création ou de don, il va de soi que cette dernière se pense, en aval, en termes d'eschatologie. Il devient décisif que le croyant s'ouvre à un avenir et réponde à l'appel venant d'un Autre. N'est-ce pas là l'une des particularités de l'orant ou de l'homme dans l'univers biblique ?

Pour autant que les écrivains sacrés sont moins portés par le détail authentique du déroulement du passé que par la question du fondement de la vie, de l'origine telle que

déclinée ci-haut, ne serions-nous pas amenés à considérer pour essentiel la question du « qu'est-ce que être créature » ? En écho avec la théorie de l'évolution, cette lancinante question ne se muerait-elle pas à « qu'est-ce que l'anthropogenèse selon la Bible » ? Ou, que signifient hominisation et humanisation dans une perspective biblique ? Finalement, « qu'est-ce qu'être homme » ?

Ces questions méritent un examen approfondi. C'est l'objet de la troisième partie.

Troisième partie :

L'HOMINISATION-HUMANISATION

DANS UNE PERSPECTIVE BIBLIQUE

Nous avons consacré la deuxième partie de ce travail à la présentation du mode d'agir de Dieu dans la création. Nous nous sommes attardés sur quelques affirmations clefs. Nous y avons, entre autres, noté que « la création est relation », « c'est aujourd'hui que Dieu crée », « c'est *hic et nunc* qu'on est créé, qu'on devient créature de Dieu ». Nous comprenons que l'acte divin n'est ni une intervention unique qui se perdrait dans un passé inatteignable, ni une sorte de chiquenaude mettant en branle un monde dont Dieu se désintéresserait ensuite. Il dit une action continue de Dieu, la possibilité d'une succession inépuisable de genèses⁷⁵⁵. En d'autres termes, le monde biblique situe la créature devant Quelqu'un qui l'interpelle.

Il nous faut ici nous interroger sur l'anthropogenèse dans la perspective biblique. Les questions directrices se posent en ces termes : Qu'est-ce qu'être homme d'un point de vue biblique ? Quel est le chemin de l'humanisation de l'homme ? L'enjeu de ces questions est tel que, si elles sont bien cernées, elles donneraient matière au dialogue entre le message biblique sur l'homme et la manière dont la science se représente aujourd'hui son origine et son évolution dans la cosmogénèse. Il s'agit d'un dialogue qui va au-delà de l'apologétique et de simples concordismes fondés sur des convergences réelles ou virtuelles entre les données bibliques et scientifiques. L'apologétique s'enferme dans la polémique, dans la défensive, le conflit ou la prétention de se croire un savoir totalisant, un discours unitaire. Du point de vue théologique, le concordisme s'appuie sur le modèle de la hiérarchisation des savoirs où la théologie occupe l'échelon supérieur, parce qu'elle est un savoir sur Dieu. Ainsi cherche-t-on à faire correspondre ou concorder les données bibliques avec les descriptions scientifiques. En revanche, le dialogue suppose la dualité des partenaires, la reconnaissance des registres de savoir différents dans la complémentarité.

La vérité du message révélé est d'essence théologique. Sur cette affirmation prend corps une considération qui vient étoffer notre problématique : la catégorie fondamentale de l'ontologie biblique, que le théologien américain Douglas John Hall nomme la *tradition de Jérusalem*, par opposition à celle d'Athènes axée sur l'être en lui-même, est une ontologie de communion ou de relation, celle de l'*être avec*⁷⁵⁶. De fait, contrairement à la tradition philosophique grecque qui appréhende l'homme par en haut, de manière abstraite, substantialiste, la tradition biblique le cerne à partir de son horizon existentiel et dans sa relationalité multiple. Pour dire les choses autrement, c'est le fait de vivre en relation

⁷⁵⁵ Cf. R. MARTIN-ACHARD, *Et Dieu crée le ciel et la terre*, p. 24.

⁷⁵⁶ Cf. D.-J. HALL, *Etre image de Dieu. Le stewardship de l'humain dans la création* (trad. fse de Louis Vaillancourt), Paris, Cerf, 1998, p. 190.

dynamique à trois niveaux qui fonde l'être humain dans une perspective biblique : la relation avec et devant Dieu, la relation avec son semblable humain et, enfin, la relation avec le cosmos ou le créé non-humain. La relation avec Dieu est théologiquement première et la plus constitutive, au point d'établir l'équation : être homme c'est être avec Dieu, qui est source et fondement de tout être. Ce faisant, se situer hors de la dialectique « écoute-réponse », ne pas être en situation de réponse active et toujours à reprendre, c'est être un homme desséché, fini, moribond (Ps 38, 4.15).

Nous situant dans une telle logique, ne pourrions-nous pas énoncer brièvement notre hypothèse centrale en ces termes : bibliquement parlant, être humain c'est être en instance de dépendance et de dialogue avec Dieu, vivre sa situation, sa nature de créature avec ses implications éthiques ? Pour étayer notre proposition, nous procéderons à un développement en deux chapitres. Gn 2, 7 et Gn 1, 26-27 étant, traditionnellement, le point d'ancrage de l'anthropologie biblique, notre premier chapitre va devoir interroger la manière dont la Bible entend définir l'être humain. Il sera moins question de penser l'homme comme composé d'un corps et d'une âme que de le cerner sous un angle existentiel, dynamique et fonctionnel. Ensuite, comme pour reprendre à notre compte le titre de l'ouvrage de Philippe Dautais « Le cheminement de l'homme selon la Bible »⁷⁵⁷, nous tenterons d'indiquer des critères de l'être homme dans une perspective biblique. Une conclusion viendra retracer les grandes lignes de ce parcours réflexif.

⁷⁵⁷ P. DAUTAIS, *Le cheminement de l'homme selon la Bible*, Paris, DDB, 2009.

Chapitre 7 : Le statut de l'humain dans la Bible

Dans ce chapitre, nous entendons appréhender la représentation biblique de l'être humain. D'entrée de jeu, rappelons que la préoccupation centrale de la Bible n'est ni de répondre à des questions d'ordre scientifique ni de faire une description chronologique des premières minutes de l'univers. Elle « n'a rien à voir avec les explications que la paléontologie ou la préhistoire est capable de fournir sur les origines empiriques de l'homme et sur son développement culturel »⁷⁵⁸, note G. Martelet. Elle parle du dessein de Dieu, ce qui doit s'accomplir malgré les obstacles, et de l'homme dans son rapport avec Dieu et son milieu de vie. A ce titre, Daniel Lys peut qualifier l'anthropologie biblique de « théo-anthropologie »⁷⁵⁹. Nous retrouvons chez le franciscain A.-G. Hamman l'expression « théologie de l'homme »⁷⁶⁰. Dans ce contexte, poser la question « qu'est-ce que l'homme dans une perspective biblique ? », c'est accepter de le situer dans une relation de vis-à-vis avec Dieu reconnu comme l'instance fondatrice de son existence.

Dieu a pris l'initiative de se dévoiler, de se faire connaître à travers les événements de l'histoire de l'homme concret, l'apostrophant en ces termes : « Homme, où es-tu ? » (Gn 3, 9). Et l'homme de répondre par une autre question qui, le moins que nous puissions dire, est la seule, dans l'ensemble du corpus biblique, à pouvoir s'interroger sur ce qu'est l'homme d'une manière aussi nette et directe : « Qu'est-ce que l'homme ? » (Ps 8, 5). Considérer l'homme comme créature, c'est la meilleure définition qui convienne dans une optique biblique. L'homme n'existe en tant que tel que dans une *relation Je-Tu*, dans un face-à-face qui l'introduit dans une relation d'échange de Dieu appelée *Alliance*.

Ainsi se dessine le cadre du propos que nous allons développer en deux axes majeurs. Le premier s'essaie à cerner les composés psychosomatiques de l'être de l'homme. Nous entendons les appréhender d'un point de vue existentiel, c'est-à-dire dynamique, comme des métaphores vives portées par une sémantique essentiellement théologique. Le deuxième axe se propose de dégager la signification et les harmoniques théologico-éthiques impliqués dans la thématique de « l'homme image de Dieu » (Gn 1, 26-27). Ce parcours réflexif veut relever la différence et la convergence qui existent entre le processus d'*hominisation*-

⁷⁵⁸ G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale*, p. 13.

⁷⁵⁹ D. LYS, *La chair dans l'Ancien testament*, p. 143.

⁷⁶⁰ A.-G. HAMMAN, *L'homme image de Dieu*, p. 255.

humanisation d'un point de vue scientifique et les représentations de ce même processus selon la Bible. Le point d'intersection de ces deux approches se cristallisera dans la conception dynamique de l'être humain.

7.1. Les composantes psychosomatiques de l'humain : des métaphores vives au service de la raison théologique

Il nous paraît indiqué de commencer par une mise au point pour mieux saisir l'enjeu de notre sujet.

7.1.1. Quelques précisions préalables

Un mandarin, raconte-t-on dans la tradition chinoise, posa à Confucius la question suivante : « Maître, que faut-il faire lorsque tout va mal dans un Etat ? ». Confucius lui aurait ainsi répondu : « Commencer par redonner aux mots leur sens propre ».

Il va sans dire que la langue d'un peuple véhicule sa vision du monde, elle traduit son univers culturel et reflète toute une philosophie. Il est important de préciser le langage et le sens utilisés pour les replacer dans le système de leur performance propre. Une telle entreprise nous paraît d'importance. Elle permet d'arracher le langage à la démence idéologique et à la subjectivité. Elle aide à promouvoir et à éclairer le mieux possible la compréhension. Daniel Faivre ne pense pas autrement lorsqu'il écrit que « les mots ont une histoire sémantique qui les rend toujours tributaires de ceux qui les entourent, car l'ordonnancement particulier d'une phrase ou d'un texte témoigne d'une intention particulière de son auteur »⁷⁶¹.

Voilà qui nous donne la bonne façon d'aborder l'expression *métaphore vive* de notre titre. Quel est son sens ? Que vient-elle faire ici ? En effet, on reconnaît au philosophe et herméneute français Paul Ricoeur (1913-2005) le mérite d'avoir fait des métaphores un des pivots de son architecture philosophique. Il a éclairé la distinction entre les métaphores mortes, déjà sédimentées dans la polysémie admise par le lexique, et les métaphores vives,

⁷⁶¹ D. FAIVRE, *Précis d'anthropologie biblique. Image de l'Homme*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 9.

qui sont des émergences de langage, des innovations sémantiques. Ici, il y a déportements de sens du réel quotidien à l'invisible.

L'intérêt de cette démarche est de nous rappeler que dans le cadre d'une anthropologie biblique – le mot anthropologie étant à prendre dans son acception la plus large comme la conception ou l'idée de l'homme, et non au sens technique d'une science ou d'un discours savant de l'homme considéré en lui-même⁷⁶² – les substantifs hébreux doivent être appréhendés d'après l'horizon socio-culturel ou religieux qui est le leur où, justement, ils reçoivent des occurrences propres. En clair, le langage se réfère à la position du locuteur, c'est-à-dire à la contingence historique. La pertinence de ce propos conduit Hans-Walter Wolff, dans son essai *Anthropologie de l'Ancien Testament*, à assigner deux tâches pour le moins essentielles à toute tentative d'élaboration d'une anthropologie biblique. Il s'agit, avant tout, d'écouter le témoignage que l'Ecriture rend à Dieu et, ensuite, d'être attentif à son témoignage sur la nature de l'homme, les époques de sa vie et sa destinée au sein du monde qui l'entoure⁷⁶³.

Les travaux de spécialistes tels que Daniel Lys, Claude Tresmontant, Albert Gelin, l'espagnol Juan L. Ruiz de la Peña, l'allemand H.-W. Wolff, signalent l'absence d'un terme technique pour désigner l'être humain en hébreu. Ainsi remarque-t-on l'usage d'une dizaine des substantifs⁷⁶⁴, dont la plupart se rapportent aux organes du corps humain. On retiendra, entre autres termes, *adâm, basar, nephesh, neshamah-ruah, leb*.

Dans l'ensemble, deux traits dominants rythment le langage anthropologique biblique, des caractéristiques non pas juxtaposées, mais corrélatives. Le premier, c'est l'interchangeabilité. Cette marque distinctive met en relief le fait que les substantifs les plus significatifs désignant les parties du corps humain, comme le cœur, l'âme, la chair, l'esprit, voire l'oreille, la bouche ou les bras, servent soit à décrire l'humain dans sa totalité (cf. Ps 84, 3), soit à évoquer les divers aspects de l'unique sujet homme. Il n'est donc pas rare de voir des pronoms personnels remplacer les organes ou les membres de l'homme et cela, sans aucune transition. C'est le cas de Pr 2, 10 s ou du Ps 6, 3-5 qui alignent successivement les pronoms « je-mes os-mon âme-je » ; phénomène que H.-W. Wolff appelle la « *stéréométrie d'expression* ». A le croire, cette figure littéraire « pose les jalons de l'espace

⁷⁶² Il en est ainsi au sens où l'anthropologie comme science de l'homme n'a jamais été la préoccupation de l'écrivain sacré. En réalité, la Bible ne voit l'homme et ne parle de lui que dans sa relation avec Dieu.

⁷⁶³ H.-W. WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament* (trad. fse d'E. de Peyer), Genève, Labor et Fides, 1974, p. 12.

⁷⁶⁴ D. FAIVRE, *Précis d'anthropologie biblique*, p. 14.

vital de l'homme en nommant ses organes caractéristiques et décrit ainsi l'homme dans sa totalité »⁷⁶⁵.

De cela suit la conclusion que, dans une perspective biblique, les différentes parties du corps humain, de par leurs fonctions, désignent l'être humain dans son intégralité personnelle. Tout se passe alors comme si la Bible procédait par synecdoque, cette métonymie de la partie pour le tout, pour parler de l'humain. Ce qui se dégage fortement de cette réflexion est que si la rationalité scientifique perçoit les différentes parties du corps comme des parties constitutives de l'humain, les réduisant par ailleurs à des éléments biochimiques, il en va autrement du langage biblique où elles reçoivent un autre statut : celui d'être de notions *théoanthropologiques*. Ici, les organes ou membres du corps humain sont considérés comme des points de vue différents sur l'être humain reconnu comme une créature vivant en lien avec Dieu.

Le deuxième trait caractéristique du langage de l'*anthropologie* biblique, c'est qu'elle développe une conception holistique de l'homme. Il est solidaire et corrélatif au premier. En effet, comme nous venons de l'évoquer, la pensée stéréométrique propose une vue d'ensemble des membres et des organes du corps humain avec leurs capacités et leurs activités. Ce point est capital. Il constitue, pour ainsi dire, le lieu de démarcation entre la pensée hébraïque et la vision occidentale. Cette dernière est fondamentalement analytique. Elle décompose, inventorie ce qui existe, les classe, met en exergue les différences entre les parties du corps humain. Dans l'histoire, elle a débouché sur une anthropologie dualiste, conduit à l'éparpillement. A l'inverse, la pensée hébraïque se montre synthétique et symphonique. H.-W. Wolff le dit fort bien. La pensée hébraïque, affirme-t-il, offre l'énorme avantage d'embrasser « simultanément du regard un membre du corps, ses activités et ses qualités spécifiques et celles-ci servent à leur tour de caractéristiques de l'homme total. Il faut donc toujours partir du fait que l'Hébreu prononce le même mot dans les cas où nous avons besoin de termes variés. Le contexte de l'événement fait règle dans chaque cas »⁷⁶⁶.

Ces précisions étant faites, nous pouvons maintenant faire une rapide observation de quelques composantes psychosomatiques de l'être humain telles qu'elles sont agencées dans l'univers biblique afin de vérifier leur portée théologique ou leur *théoanthropocité*. Il est de voir dans quelle mesure ces composantes psychosomatiques désignent tout l'humain dans sa relation avec Dieu.

⁷⁶⁵ H.-W. WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, p. 14.

⁷⁶⁶ Ibid, p. 17.

7.1.2. La terminologie de l'anthropologie biblique : signification, enjeux théologiques

i. Une mise au point

En règle générale, à la question « qu'est-ce que l'homme ? », les scientifiques proposent une réponse de ce genre :

« L'homme est le tout dernier arrivé d'une prodigieuse aventure d'une dizaine de milliards d'années, le fruit d'une complexité croissante, depuis les particules élémentaires jusqu'aux organismes les plus sophistiqués, en passant par les atomes, les molécules, l'ADN et les cellules »⁷⁶⁷.

Autant le registre biblique reconnaît la nature proprement matérielle de l'être humain, autant se caractérise-t-il par une démarche propre, centrée sur ce qu'est l'homme dans son rapport à Dieu. Autre est la perspective de la paléoanthropologie ou de l'archéologie moderne, tout aussi différent est le regard des écrivains sacrés qui est d'abord une relecture théologique sur la vie à laquelle le scientifique n'a pas accès. En effet, conscients de l'impossibilité à atteindre la nuit des temps ou le préalable du commencement, les écrivains sacrés essaient de représenter « symboliquement leur remontée jusqu'au cœur de l'être. Ils déchiffrent l'existence historique de l'homme en la saisissant en sa genèse même, dans ce passé inobservable où elle a pris la forme que l'histoire ultérieure permet de connaître directement »⁷⁶⁸. Ainsi, à la question « qu'est-ce que l'homme ? », l'Ecriture enseigne que ce dernier « est issu de la poussière et qu'il doit retourner à la poussière » (Gn 2, 7 ; 3, 10.19.23 ; Ps 90, 3). La matière est donc la matrice substantielle de l'humain. Et pour parler de ses composantes, l'Ecriture use des images différentes et riches en signification anthropologique totalisante, mais difficilement traduisibles dans le langage physiologique de la science moderne. Les substantifs les plus significatifs sont : *basar*, *nephesh*, *neshâmâh-rûah*, *leb*. Par ailleurs, dans le Nouveau Testament, nous trouvons des mots de l'anthropologie grecque : *soma* (le corps), *sark* (la chair), *psychè* (l'âme, le psychique) et

⁷⁶⁷ T. MAGNIN, *Devenir soi à la lumière de la science et de la Bible*, p. 131.

⁷⁶⁸ P. GRELOT cité dans T. MAGNIN, *Devenir soi à la lumière de la science et de la Bible*, p. 166-167.

pneuma (l'âme ou l'esprit) que, dans la majorité des cas, les auteurs néotestamentaires emploient dans leur sémantique hébraïque⁷⁶⁹.

Pour mieux pénétrer la problématique, il s'avère important d'aller plus avant dans l'examen de ces concepts. Tenant la corrélation entre la théologie et l'anthropologie comme un des points saillants de la Bible, nous avons l'intention de montrer que ces concepts anthropologiques excèdent leur acception biologique. Ils sont au service d'une raison théologique, affirmant la relation de l'homme avec Dieu sans laquelle l'être humain ne serait qu'un cadavre, une masse d'ossements desséchés, pour reprendre la prophétie d'Ezéchiel (Ez 37). Ils apparaissent comme des métaphores vives dont l'occurrence majeure est théologique : synecdoquement, ils désignent l'homme en tant que créature, c'est-à-dire dans sa situation devant Dieu. Au total, cette ligne d'approche est valable dans son ensemble aussi bien pour l'Ancien que pour le Nouveau Testament.

Le développement de notre hypothèse nous amène à l'examen des substantifs anthropologiques les plus caractéristiques de la Bible hébraïque : *basar*, *nephesh*, *rûah* et *leb*. Nous allons les analyser pour en faire ressortir les thèmes saillants.

ii. La nephesh : l'humain dans sa potentialité

De l'avis de l'exégète allemand Hans-Walter Wolff, *nephesh* est une des notions clefs de l'anthropologie juive. Mentionnée 755 fois dans l'A.T., elle est rendue 600 fois dans la Septante par *psyche*⁷⁷⁰. Elle reçoit une palette de significations allant du cou, à la vie et à la personne.

Du substantif accadien *napishtu* et du verbe *napashu* signifiant « respirer », « souffler »⁷⁷¹, *nephesh* désigne la gorge, l'organe de respiration (Hab 2, 5 ; Jon 2, 6 ; Ps 69,

⁷⁶⁹ Cette thèse est largement soutenue par le théologien espagnol Juan L. Ruiz de la Peña. Il évoque d'autres auteurs qui, dans leurs travaux, soulignent l'inscription de la terminologie anthropologique vétérotestamentaire dans la ligne générale de celle de l'A.T. C'est, notamment, le cas de P. Volz, G. Dautzenberg, J. Schmid, K. Schubert (cf. J.-L. R. DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, p. 63). Il n'en demeure pas moins vrai qu'au fil du développement de la pensée chrétienne, cette signification originelle sera oubliée et la vision grecque dualiste aura tendance à supplanter la vision unitaire sémitique. Cela conduira à une conception erronée de la compréhension de la profession de foi chrétienne, le *Symbole des Apôtres*, à propos de la résurrection de la chair.

⁷⁷⁰ H.-W. WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, p. 29.

⁷⁷¹ D. LYS, *Nèphesh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël au sein des religions proche-orientales*, Paris, PUF, 1958, p. 119.

2 ; 105, 18) et, par métonymie, la respiration, le souffle, l'air, le vent (1 R 17, 21 ; 2 S 16, 14). Elle en vient à signifier le principe vital commun à l'humain et à l'animal (Dt 12, 23 ; Pr 8, 35-36 ; Ex 4, 19), tous deux étant dits des êtres vivants (*nephesh hayyah*) (Gn 2, 7 ; 9, 10-15). La *nephesh* exprime le dynamisme même de l'être vivant. Il s'agit moins du fait de respirer et de vivre que d'accroître sa potentialité ou de passer de moins à plus de vitalité. Car loin d'être statique, acquise une fois pour toutes, toujours en tension vers un mieux. Elle dynamisme inscrit à l'intime de l'être. Sous cet angle d'approche, nous voyons bien que *nephesh* désigne « l'haleine avec tout le sens dont est chargée notre expression "reprendre haleine", c'est la respiration au double sens de notre verbe "respirer" : remplir ses poumons d'air, et aussi être soulagé et réconforté »⁷⁷². L'haleine devient ce principe qui restaure l'allant et l'entrain et permet de se nourrir encore, de continuer le chemin, qui est ouvert, non défini d'avance.

S'associant sémantiquement au sang (Dt 12, 23), la *nephesh* désigne le propre de l'être vivant en général, et de l'humain, en particulier et, finalement, l'humain dans sa totalité portée par tout son dynamisme, l'homme *ad intra* dans son vouloir vivre, ce désir de devenir plus. C'est, entre autres, l'interprétation qu'en donne l'exégète sulpicien Albert Gelin en référence à Gn 12, 5. En règle générale, nous laisse-t-il entendre, lorsque dans le registre biblique « on veut dire "la personne vivante", on dit simplement la "nèfesh" ; ainsi quand, en Gn 12, 5, on nous montre Abram déambulant depuis le pays de l'Est jusqu'à Canaan, on dit qu'il y avait avec lui des "nèfesh", c'est-à-dire des gens, des personnes »⁷⁷³. C'est comme si ce lexème était propre à désigner l'être par le biais de la synecdoque.

En lui attribuant à la fois le sens de vie, d'être vivant, de moi (comme pronom personnel), l'Ancien Testament n'entend pas aborder la *nephesh* en termes de substance ontologique, une entité abstraite et isolée. En dépit des contacts historiques avec l'univers conceptuel hellénistique, le monde biblique se tient à mille lieues de la conception orphico-platonicienne qui débouche sur le dualisme *âme-corps*. *A contrario*, en perspective biblique, son sens porte avant tout et au premier plan sur la condition créaturale de l'humain dans son rapport avec Dieu. De sorte que la *nephesh* désigne « la condition de la créature toujours en instabilité dynamique entre le néant dont l'acte créateur l'a fait surgir et l'être auquel elle participe par la grâce de la vie qui lui a été insufflée »⁷⁷⁴.

⁷⁷² D. LYS, *Nèphèsh*, p. 121.

⁷⁷³ A. GELIN, *L'homme selon la Bible*, p. 11.

⁷⁷⁴ D. LYS, *Nèphèsh*, p. 140.

En ce sens, en disant : « Alors Yahvé Dieu modela l'homme avec la glaise du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'homme devint un être vivant », nous voyons ouvertement que Gn 2, 7 n'a aucune intention d'être en quête d'une définition abstraite, spécifique ou essentialiste de l'être humain. Ce qui aurait dû poser une réelle difficulté au texte et à la théologie de Gn 2, 19 où les animaux sont, eux aussi, qualifiés d'êtres vivants. Qu'il suffise de faire remarquer que Gn 2, 7 ne renvoie ni à l'âme dans son sens orphico-platonicien, ni non plus à un organe corporel particulier, tant il est vrai que l'homme n'a pas une *nephesh*, mais il est *nephesh* et vit en tant que *nephesh*. Nous l'avons déjà évoqué, le souci premier de l'Ecriture est d'abord et en premier lieu de situer l'homme devant Dieu. Telle est, en fait, l'originalité de la Révélation reçue par le peuple d'Israël au sein des religions proche-orientales.

Dans cette mouvance, il est possible d'oser une réponse à la question de ce qui définit l'homme. L'une des réponses possibles de l'homme biblique est que « l'humain est *nephesh* », il est le fruit de la terre et du souffle divin. Pour emprunter un langage plus proche du paradigme de l'évolution, nous dirons que l'humain est matière, mais pas n'importe laquelle. Il est une matière vivante, hissée à un degré de conscience qui ressemble au souffle du Créateur. Il n'est homme que tant qu'il manifeste cette vie. La thèse de fond ici est la suivante : d'un point de vue strictement biblique, l'humain n'est véritablement humain que lorsqu'il se reconnaît porté, vivifié par le souffle divin. Coupé de Dieu, Source de vie et d'existence, il devient une *nephesh* ruinée, perdue (Mc 8, 36). De même que la vie d'Israël est stérile, voire absurde s'il se déconnecte de Yahvé, de même l'humain devient un moribond, un cadavre en putréfaction dès qu'il perd le lien avec Dieu et la *Torah*. « Sans moi, vous ne pouvez rien faire », déclare Jésus dans les Evangiles. En définitive, il apparaît extrêmement intéressant de souligner que la *nephesh* ne va pas sans le corps/chair, le *basar*, auquel cas on tomberait soit dans le monisme (un seul principe), soit dans le dualisme (l'homme serait constitué de deux éléments de nature différente). En clair, la *nephesh* est toujours affectée du coefficient de corporeité. Ainsi *basar* et *nephesh* s'utilisent-ils indistinctement pour désigner l'homme dans sa totalité et sont-ils pris comme des notions interchangeables (Jb 14, 22 ; Ps 16, 9-10 ; 63, 2 ; 84, 3-4).

iii. Le basar : l'humain tel qu'il apparaît dans sa spatialité et dans son entité biologique

Tout comme *nephesh*, *basar* recouvre une gamme des significations. Il peut, selon le contexte, signifier : la chair animale ou humaine comprise comme un ensemble des muscles avec ou sans les os (Gn 2, 21 ; Lv 26, 29 ; Is 22, 13 ; 44, 16 ; Jb 2, 5 ; 41, 15), les liens de parenté étroite (Gn 2, 23 s ; 29, 14 ; Né 5, 8 ; Lv 18, 6), le corps dans sa fragilité et dans sa mortalité (Ps 56, 5), la personne tout entière sous l'aspect de sa corporéité ou dans son appartenance au monde (Gn 2, 24 ; Ps 38, 4) et dans sa signification qualitative, c'est-à-dire en tant que créature.

Basar s'emploie fréquemment pour désigner l'homme dans sa totalité, la personne considérée dans sa constitution quantitative, dans son aspect objectif, physique et dans son existence concrète (Ps 56, 5.12 ; Jb 34, 15 ; Jr 17, 5). D'où l'expression *kol-basar*, « toute chair » (Dt 5, 26 ; Jr 12, 12 ; 25, 31) pour signifier « tous les êtres humains »⁷⁷⁵ ou encore, « toute l'humanité » (Ps 145, 21 ; Is 45, 5-6 ; 49, 26) – équivalent de *kol-nephesh/toute âme*. Parler de *basar*, c'est aussi mettre en évidence deux caractéristiques de l'homme⁷⁷⁶. La première se résume dans ce qu'on pourrait appeler *le principe de socialité ou de solidarité*. L'homme est un être social, une chair en face d'autres chairs. En ce sens, la chair-corps de l'autre est, en quelque sorte, ma propre chair. Ainsi, *l'homme-mâle* et *l'homme-femme* forment-ils une seule chair, une communauté d'existence (Gn 2, 23-24), tout comme Joseph est la chair de ses frères (Gn 37, 27). Le corps est présence à autrui et au monde.

La seconde est ce qu'il convient de nommer la dimension *créaturelle* de l'homme (Gn 6, 3 ; Is 31, 3). Dans ce contexte, parler de corps/chair, c'est désigner l'humain dans sa fragilité, dans sa vulnérabilité intrinsèques, dans sa caducité (Ps 56, 5 ; 78, 38 s) d'autant plus qu'il n'est pas au fondement des possibilités qu'il contient. Toutefois, il serait inexact de voir dans cette fragilité ontique une quelconque dépréciation de la chair. Ce trait distinctif de la chair ne comporte aucune charge éthique et ne renvoie ni à un soi-disant caractère foncièrement pécheur de l'homme ni à son incapacité supposée congénitale de faire le bien tel qu'il sera, malheureusement, développé plus tard par des penseurs chrétiens à la suite d'Augustin d'Hippone. C'est l'opposition radicale Créateur/créature qui est, à juste titre, mise en évidence.

⁷⁷⁵ C. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Cerf, 1956, p. 94.

⁷⁷⁶ J.-L. R. DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, p. 21.

Gn 2, 7, en parlant de l'animation par Dieu de la motte d'argile qui fait de l'humain un être vivant différent de tous les autres vivants, révèle une vérité de fond. Au premier plan, se signale l'incapacité, voire le coefficient de nullité ontologique affectant *basar*, l'impossibilité qu'il y a en lui de posséder par nature le pouvoir de vie. Nous convenons avec le théologien franciscain A.-G. Hamman qu'une telle grille de lecture met en lumière le contraste entre la quasi modicité du matériel employé par Dieu (la glaise du sol) et le caractère solennel de la formule « l'homme devint un être vivant »⁷⁷⁷. Cela peut signifier deux choses. D'abord, en dépit de son corps argileux, fragile, l'humain porte en lui quelque chose de supérieur à sa matière, quelque chose de divin. Ensuite, la potentialité en l'être est un acte de Dieu. C'est Dieu qui lui donne d'exister, d'être ce qu'il est. Il en est la raison d'être, la source du souffle-animation. En toute créature et plus précisément en l'homme-*adâm-être-de-boue-tiré-d'adamah-la-terre-arable*, il n'y a de vigueur que par don, renouvellement, accomplis par le Créateur.

De cette perspective découle tout naturellement l'idée que, pour subsister, l'humain a besoin d'un renouvellement constant du souffle par Dieu, car cette réalité ne lui est pas consubstantielle. Dès que Dieu cesse de l'animer, c'est-à-dire de lui donner l'être, de le soutenir dans l'être, de l'accompagner par son acte créateur qui se déploie dans le temps, l'être de chair périt, s'endurcit, il devient cadavre, matière desséchée, poussière ; il sèche comme l'herbe (Is 40, 6) et tombe (Jr 32, 27). Tel semble être le destin de tout *basar* qui voudrait exister sans référence à Dieu. Dans tous les cas, l'homme ne peut même pas être *basar* sans l'action de Dieu. Nous l'avons déjà relevé, il existe une différence de nature entre Dieu Créateur et l'homme créature. Dieu est la source de tout ce qui est Dieu. Il fonde et porte la totalité de l'existence des vivants dans l'espace et le temps. Cette dynamique transparaît au fil des textes tels Gn 6, 3.17 ; 7, 15 ; Is 31, 3 ; Jr 17, 5 ; Dt 5, 26 ; Ez 11, 19 ; 36, 26 ; 37, 4-10. C'est avec raison que Nb 16, 22 et 27, 16 désignent Dieu comme le souffle pour tout *basar*. Pour autant que *basar* signifie l'être humain en tant qu'il est vivant, il est vrai que cette réalité ainsi désignée demeure fragile.

De la même manière qu'elle laisse entrevoir la constitution matérielle, organique ou historique de l'humain en parfaite harmonie avec les résultats des sciences qui placent ce dernier dans le mouvement de l'évolution, il faut répéter que la théologie de *basar/chair-corps* évoque la fragilité ontologique et la nécessité de la dépendance relationnelle de l'homme par rapport à Dieu. Ainsi se laisse saisir l'enjeu du parallélisme antithétique

⁷⁷⁷ A.-G. HAMMAN, *L'homme image de Dieu*, p. 11.

énoncé par le prophète Jérémie : « Maudit l'homme qui se confie en l'homme, qui fait de la chair son appui (...). Béni l'homme qui se confie en Yahvé » (Jr 17, 5.7). C'est, nous osons croire, l'idée qui transparaît en filigrane à travers la recommandation du Christ-Jésus à ses disciples déclarant : « Ne craignez rien de ceux qui tuent le corps, mais ne peuvent tuer l'âme ; craignez plutôt Celui qui peut perdre dans la gêhenne à la fois l'âme et le corps » (Mt 10, 28). Ce propos dessine à gros traits une affirmation structurante : qui se soustrait à la dépendance de Dieu, tombe dans une autonomie mortifère et illusoire décrite symboliquement par Gn 3, lieu qui cristallise la différence entre la perspective biblique et la théorie scientifique de l'évolution quant à l'idée de la mort. La théorie de l'évolution n'explique la mort que d'un point de vue biologique, comme un processus biologique naturel commun à tous les vivants. En revanche, la perspective biblique envisage la mort et d'un point de vue biologique et d'un point de vue spirituel, en tant que rupture de relation avec Dieu. Se couper de Dieu c'est se priver de la source de vie.

Insistant, pour son compte, sur ce lien de dépendance avec Dieu – ce dernier étant celui qui établit l'homme dans son être, celui de qui l'homme reçoit l'être et l'existence sans restreindre son autonomie –, Paul de Tarse s'inscrit dans cette ligne générale de la foi vétérotestamentaire. Ainsi, pour complexe que soit le sens donné à ce qu'il qualifie de « corps spirituel », la thématique du corps est constitutive de son propos. Sans doute que le changement entre le monde présent et le monde futur, ou entre le monde profane (païen) et le monde selon le Christ, porte moins sur la délivrance d'une âme hors d'un corps, ou sur la spiritualisation d'un être enfin dégagé de la matière, que sur la transformation de cette matière qui, de psychique, deviendra spirituelle. Cela met, une fois de plus, l'accent sur la relation avec Dieu qui communique à l'homme par sa potentialité.

*iv. L'humain dans son ouverture vers le haut : la *rûah**

Constitutivement, l'humain est un être ouvert vers le haut. Cette ouverture est effectuée, scellée, actuée par la notion de *rûah*, que les *LXX* ont traduite par *pneuma*, et que le Nouveau Testament a reprise sous ce nom⁷⁷⁸.

Notion polysémique et à usage multiple, la *rûah* couvre un vaste champ sémantique allant du physique au relationnel et au théologique en transitant par le biologique. Elle

⁷⁷⁸ C. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, p. 109.

désigne, entre autres, le souffle, le vent dans son insaisissable mouvement (Gn 1, 2 ; Is 7, 2), la respiration (Gn 7, 22 ; Ps 104, 25 ; Is 42, 5), l'organe qui permet à l'homme d'avoir des émotions, des sentiments et des connaissances (Jb 15, 13 ; Pr 14, 29). Elle exprime la vigueur, la force vitale de l'homme venant de Dieu et qui rend possible une relation intime entre eux. Pour résumer cette complexité et donner force à notre propos, nous trouvons chez Hans-Walter Wolff une affirmation d'une profondeur théologique inégalée :

« La plupart des textes qui traitent de la *rouah* [sic] de Dieu ou de l'homme montrent Dieu et l'homme dans une relation dynamique. Le fait que l'homme est vivant en tant que *rouah*, veut le bien et agit avec l'autorité d'un mandataire, ne provient pas de lui-même »⁷⁷⁹.

Ce texte met en valeur trois éléments de portée décisive : d'abord, la *rûah* assure la relation entre Dieu et l'homme ; ensuite, l'homme est vivant en tant que *rûah* ; et, enfin, la *rûah* vient de Dieu ; elle est un acte de Dieu, un don premier. En effet, désignant la respiration, l'air qui passe par les narines, la *rûah* est présentée comme source ou principe de vie, en sorte que l'absence de respiration implique la mort, la non-vie. La *rûah* peut être vue comme un don divin particulier, un élément créateur qui fait émerger l'homme hors du sol et l'arrache à l'animalité : Dieu souffle sur l'argile une haleine, une *neshama* qui fait de l'homme le vivant⁷⁸⁰. La *rûah-pneuma* assure le passage d'un ordre de nature à un ordre surnaturel. Ce passage est le propre de l'homme dans l'évolution des êtres vivants et c'est par là qu'il se distingue radicalement de l'ordre animal⁷⁸¹.

Il s'avère donc que sans la *rûah-esprit*, le couple *nefesh-basar* ne subsisterait pas. C'est elle qui, entendue comme une force vitale venue d'en haut, ainsi le fait remarquer le théologien et scientifique français Thierry Magnin, maintient debout l'être vivant, donne consistance au complexe psycho-physiologique *nefesh-basar*. Dieu souffle, envoie une *ruah* qui fait de l'*adam* un humain, qui fait de l'argile modelée une *néfesh* vivante, un être vivant⁷⁸². A la vérité, en mettant en lumière cette dimension, Gn 2, 7 montre paraboliquement que l'homme n'a pas de la vitalité en lui-même ; il la reçoit d'un Autre. Nous nous rallions à Albert Gelin pour qui, selon la tradition biblique, « l'homme est constitué dans sa valeur d'homme par son lien de dépendance par rapport à Dieu. Il est

⁷⁷⁹ H.-W. WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, p. 42.

⁷⁸⁰ J.-M. MALDAMÉ, *Le Christ et le cosmos*, p. 123 ; ID, *Le Paraclet*, p. 50-51.

⁷⁸¹ C. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, p. 110.

⁷⁸² T. MAGNIN, *Devenir soi à la lumière de la science et de la Bible*, p. 168.

toujours entre les mains de Dieu »⁷⁸³. Ce qui n'annule pas l'autonomie réelle de l'homme. Nous avons suffisamment souligné combien l'autonomie et la liberté des créatures restent entières dans leur ordre.

Dans tous les cas, cette ligne de réflexion aide à mieux cerner le nœud du contraste *basar-rûah* illustré, entre autres, par Is 31,3 qui, de manière paradigmatique, met en parallèle la vulnérabilité de l'homme, en tant que créature, et la souveraineté du Créateur. En qualité de *basar* ou *nefesh*, l'homme est affecté de la caducité et de la fragilité. Symétriquement, il se veut une entité centrée sur soi, une réalité ouverte dans l'horizontalité et dans sa verticalité ou sur l'infini, et donc capable d'entrer dans une relation dynamique et réciproque avec Dieu qui, par sa *rûah*, le maintient dans sa précarité connaturelle.

Il y a lieu de concevoir la *rûah/pneuma* en termes de communication de grâce venant vivifier l'être vivant (Jn 6, 63), l'humain en particulier. Elle signifie que « l'homme est homme uniquement s'il accepte la relation avec Dieu afin de recevoir la parole et le pouvoir de Dieu, et d'agir alors comme le libérateur et le messager de Dieu dans le monde »⁷⁸⁴. En soi, sans être Dieu, la *rûah* désigne Dieu en relation, communicant, insufflant, choisissant d'agir librement, de parler et d'aimer ; un Dieu se dévoilant comme le « Je » initial, faisant accéder l'homme à son amitié, l'instituant en un « tu », le constituant en un « je » capable, à son tour, de le désigner lui-même comme « Tu ». Cela revient à dire que l'homme n'est un « je » qu'après avoir été interpellé comme un « tu ». C'est justement là que s'enracine le parallélisme entre Dieu et l'homme, perspective fondamentale de l'anthropologie biblique.

D. Lys le dit dans une formule forte, à la fois dense et synthétique :

« Dans la différence Je-Tu et Tu-Je est le fondement à la fois et de l'unité et de la distinction entre la *rûah* vivante de Dieu et la *rûah* vivifiée de l'homme »⁷⁸⁵.

La *rûah* de Dieu est vivifiante et celle de l'homme est une *rûah* vivifiée. Ainsi se conçoit la relation Créateur-créature.

Pour approcher la référence sous-jacente à ce vocable dans un langage valorisant une anthropologie totalisante et proche de la conceptualité moderne, nous pourrions paraphraser Daniel Lys et affirmer que l'individu peut être désigné indifféremment par *basar* ou par *nefesh*, chaque terme indiquant la totalité de l'être vivant ; *basar* n'étant vraiment *basar* que s'il a une *neshâmâh*, s'il est animé par *rûah* ; auquel cas il est appelé *nefesh (hayyah)* ; mais

⁷⁸³ A. GELIN, *L'homme selon la Bible*, p. 17.

⁷⁸⁴ D. LYS, *La chair dans l'Ancien testament*, p. 10.

⁷⁸⁵ Ibid, p. 10.

cette dernière n'est pas la somme de *basar* et souffle (*basar* + souffle), dans la mesure où *basar* sans souffle ne serait plus *basar*, mais une viande. *Nefesh* désigne tout l'être en tant que corps vivant, l'accent étant mis sur la potentialité⁷⁸⁶. D'une manière encore plus nette, n'est-il pas possible d'emprunter les mots à Th. Magnin pour dire « que ce qui rend l'homme vivant, c'est sa biologie, son corps et son esprit, animé par la relation à Dieu. C'est la relation qui rend vivant ! L'homme est constitué dans sa valeur d'homme par son lien à Dieu entre les mains duquel il repose »⁷⁸⁷ ?

Il en ressort que dans la tradition biblique, l'homme n'est compris c'est-à-dire pensé en vérité, dans son ampleur essentielle, que relationnellement, en face de Dieu. Celui qui est animé, reçoit l'Esprit, la *rûah* de Dieu, se maintient dans sa structure existentielle. Voilà qui explique le fait que l'orant biblique remercie Dieu chaque matin du don de la vie. Au demeurant, la *rûah* de Dieu confère à l'homme des qualités nécessaires à sa croissance personnelle, à son devenir soi-même et donc à son accomplissement en humanité : la sagesse, l'intelligence, la faculté de discernement, la connaissance, la force (Is 11, 2 ; Ez 11, 5). Autant d'aptitudes qui sont en germe chez d'autres créatures, mais que l'humain réalise davantage.

De même que la vie d'Israël dépérît, devient absurde ou une non-histoire si elle est sans relation avec Dieu, de même l'être humain devient défunt, cadavre, ossements desséchés (Ez 37) dès l'instant qu'il se déconnecte de son Créateur. La proximité avec Dieu maintient l'homme debout et lui donne un cœur et un esprit nouveaux, comme dit Ezéchiel.

v. *Le leb/cœur : l'humain dans sa conscience*

Voici un autre concept physiologique le plus fréquemment utilisé et le plus largement – peut-être le plus exclusivement – réservé à l'homme (814 cas sur 858)⁷⁸⁸ : *leb/cœur* présente des extensions sémantiques extrêmement vastes. En effet, sans lui nier sa fonction proprement physiologique, celle d'un organe central et essentiel de la vie⁷⁸⁹, le *leb* biblique a cependant une signification dynamique. Son champ sémantique est au confluent des

⁷⁸⁶ D. LYS, *La chair dans l'Ancien testament*, p. 91-92.

⁷⁸⁷ T. MAGNIN, *Devenir soi à la lumière de la science et de la Bible*, p. 168.

⁷⁸⁸ H.-W. WOLFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, p. 44 ; D. FAIVRE, *Précis d'anthropologie biblique*, p. 31.

⁷⁸⁹ Cf. 1 S 25, 37 ; 2 S 18, 14 ; 2 R 9, 14 ; Os 13, 8 ; Jr 4, 19.

fonctions biologiques et mentales. Position somme toute partagée par H.-W. Wolff chez qui nous lisons : « dans la Bible, les activités essentielles du cœur humain sont de nature spirituelle et psychique. Quels actes sont-ils [sic] attribués au cœur ? »⁷⁹⁰. Cette question nous permet d’orienter notre démarche explicative.

Dans l’ensemble, la tradition biblique regarde le cœur comme le siège de la vie affective et sensitive : foyer des sentiments (Ps 25, 17 ; Pr 14, 30 ; 15, 13) et des désirs (Os 4, 11 ; Jb 31, 19), il symbolise l’intérieur de l’homme conçu comme intime et incommunicable. La saisie du champ sémantique et des fonctions propres à *leb* nous oblige à emprunter des mots de ce même H.-W. Wolff. Répondant à la question qu’il se pose concernant l’étendue et les nuances avec lesquelles l’hébreu exprime par ce mot, le siège et les fonctions de la raison, l’auteur affirme que la conception biblique de la notion du cœur « englobe tout ce que nous attribuons à la tête et au cerveau : capacité de connaître, raison, entendement, réflexion, conscience, mémoire, savoir, méditation, jugement, orientation, intelligence »⁷⁹¹, discernement et sagesse (1 R 3, 9-12 ; Pr 16, 23). A. Ganoczy va encore plus loin. Recourant à une expression un peu technique, il en vient à affirmer que, dans la tradition biblique, le cœur assume « des fonctions néocorticales »⁷⁹². Ces fonctions, constituent le propre de l’humain, ce qui le distingue du reste du règne animal. Non pas au sens où les animaux (les primates supérieurs) en seraient dépourvus, mais tout simplement parce que ces fonctions sont mieux réalisées et intégrées chez l’humain.

En sa qualité de foyer de la raison, de centre des décisions et de discernement, centre métaphysique distinct du cerveau, le cœur suggère les qualités propres de l’individu, sujet d’une histoire relationnelle, capable de prendre en charge son existence de manière créative et éthique : la droiture, la rectitude, la connaissance du bien et du mal. Il est le lieu où se croisent l’intention et l’action⁷⁹³ (Pr 16, 9 ; Ps 20, 5) et où se vit le dépassement de la dualité dans une unité qui assume les polarités. En effet, dans une ouverture d’esprit qui est la sienne, le philosophe et théologien français, Claude Tresmontant consacre à la notion *cœur* une approche particulière à partir des occurrences d’intelligence et de conscience. Il l’aborde sous un angle évolutionniste. A le croire, c’est lentement et au gré du temps que le cœur s’éveille à l’action de Dieu, se porte à discerner le vrai et s’ouvre à faire le bien. Il le dit de façon admirable dans cet extrait de son *Essai sur la pensée hébraïque* :

⁷⁹⁰ H.-W. WOLFF, *Anthropologie de l’Ancien Testament*, p. 46.

⁷⁹¹ Ibid, p. 51.

⁷⁹² A. GANOCZY, « Cerveau et conscience en anthropologie théologique », in *RSR*, t. 92, n° 3 (2004), p. 375.

⁷⁹³ Cf. J.-M. MALDAMÉ, *Le Christ et le cosmos*, p. 126-127.

« Avec l'homme, l'Action créatrice devient consciente non seulement en soi, mais aussi pour les individus qu'elle engendre, elle peut maintenant être réfléchie par eux. Désormais elle dépend d'eux en quelque manière. Elle s'est adjoint des collaborateurs (...). L'espèce humaine qui est au sommet comme la fleur de ce geste créateur de l'univers et de la vie, tient entre ses mains, dans une certaine mesure, l'achèvement de ce Geste. Elle peut l'interrompre, l'invertir, ou le porter à sa plénitude, à son plérôme, parce qu'elle est consciente (...) La conscience de l'Action créatrice de Dieu dans l'homme, c'est ce que Paul a appelé la *suneidêsis*. L'action qui nous a engendrés nous-mêmes et qui tend à continuer son œuvre en nous, avec nous, nous en avons conscience, parce qu'elle opère en nous »⁷⁹⁴.

On ne dira autrement que la place de l'humain dans le cosmos est d'être celui par qui l'histoire cosmique trouve son achèvement. Mais aussi que la grandeur de l'être humain vient de son cœur en tant que lieu où se croisent raison, décision et discernement, intention et action. Pour cette raison, convient-il d'affirmer avec J.-M. Maldamé, « l'homme peut être légitimement regardé comme celui en qui l'univers trouve son achèvement. Il ne l'est pas parce qu'il est le dernier venu, mais parce qu'il est celui qui comprend le monde »⁷⁹⁵.

Revenons à ce texte de Claude Tresmontant pour relever une question de fond. Que faire pour éviter que l'homme n'invertisse la création, mais qu'au contraire il la porte à son plénitude, à son total dévoilement ? Une des réponses possibles est que le cœur est appelé à vivre en harmonie avec la Loi (Dt 6, 5) et permettre à l'homme d'entrer dans une relation de communion avec Dieu par l'écoute de la Parole. On comprend tout de suite qu'au Ps 50, 12, le pénitent demande la nouvelle création d'une conscience pure et que les prophètes invitent avec force à la circoncision du cœur pour Yahvé et à l'élimination du prépuce du cœur de l'homme (Jr 4, 4) : « Circoncisez le prépuce de votre cœur et ne raidissez plus votre cou », dit le livre du Deutéronome (Dt 10, 16). Plusieurs passages, notamment Dt 30, 6 ; Ez 11, 19 ; 36, 26 ; 44, 7-9, viennent renforcer cette interprétation. La double circoncision dont il est question laisse entrevoir que l'opération corporelle qui marque l'alliance avec Dieu n'a aucun sens si l'être humain lui-même n'est pas ajusté à Dieu, s'il ne devient pas lui-même devant Dieu, « doux et humble de cœur » (Mt 11, 29), l'opposé du violent. Centre de décisions, le cœur doit être converti, transformé de cœur de pierre en cœur de chair. Le premier étant un cœur mort, inerte, insensible, rendant tous les membres inactifs, le second est, en revanche, un cœur vivant, sensible, intelligent et disposé à agir d'une manière

⁷⁹⁴ C. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, p. 120.

⁷⁹⁵ J.-M. MALDAMÉ, *Le Christ et le cosmos*, p. 129.

nouvelle parce qu'animé par la *rûah*, appelé à être le siège de l'Esprit Saint (Rm 5, 5 ; 2 Co 1, 22 ; Ga 4, 6). Bien sûr qu'un tel cœur permet de saisir l'offre d'une capacité d'obéissance nouvelle, de rompre avec un cœur endurci (Jr 7, 24), de vivre hors de la fermeture mortifère et de participer à l'action créatrice du monde. Il permet à l'humain d'agir en profondeur sur son espace vital et sur lui-même.

Au regard de cette vision des choses, une conclusion apparaît : de même que pour les trois autres notions de l'anthropologie biblique examinées ci-dessus (*nefesh*, *basar*, *rûah*), tout incline à proposer une affirmation pour le moins essentielle quant à la signification profonde du concept *leb*-cœur. Sa pertinence théologique est telle qu'elle permet de mettre au jour les aspects majeurs de l'homme. Ce mot (*leb*) qualifie le « moi », l'individu dans son intégralité personnelle.

Nefesh, *basar*, *rûah*, *leb*, tels sont, pour la Bible, des lexèmes clés qui, du langage purement psychosomatique, se déportent vers des occurrences où s'éclate une signification théologique. En d'autres termes, ils se déportent du réel quotidien à de nouveaux mondes sémantiques où tout concourt à désigner l'homme tout entier dans sa relation avec Dieu. En ce sens, nous les avons qualifiés des métaphores vives. En effet, considérés dans leur contexte, ces lexèmes inaugurent une anthropologie et une anthropogénèse particulières, qui excluent le dualisme, disent l'humain dans son unité. Loin des préoccupations scientifiques ou de la description d'un premier homme, ils introduisent à l'intelligence de ce dernier dans sa vérité, dans sa dimension profondément organique, dynamique et fonctionnelle, en le situant devant Dieu. Autant d'aspects de l'existence de l'être humain qui décrivent ce dernier comme une positivité, un procès irrésistiblement ouvert et se réalisant dans la prise en charge concrète et quotidienne de sa vie sur terre dans un partenariat créatif avec son Créateur et, conséutivement, avec ses co-créatures. N'est-ce pas en vivant de cette manière-là que l'homme se réalise et assume son statut *d'image de Dieu* ?

Dans la perspective qui est la nôtre, il nous appartient de nous interroger sur la densité de cette notion biblique, afin de voir dans quelle mesure elle apporte plus d'éclairage sur ce que c'est que d'être homme dans l'univers biblique.

7.2. L'homme image de Dieu, élément intégrant pour comprendre l'humain selon la Bible

Nous venons de voir que dans une perspective biblique, les différentes parties du corps humain, de par leurs fonctions, désignent l'être humain dans son intégralité personnelle et dans sa créaturalité, c'est-à-dire dans sa relation avec Dieu. Ce sont des notions *théoanthropologiques*.

Pour sa part, le livre de la Genèse offre un texte qui est une sorte d'échographie de la conception biblique de l'homme. Il s'agit de Gn 1, 26-28 où l'homme est dit « créé à l'image et à la ressemblance de Dieu ». Décidément, ce texte (voir aussi Gn 5, 1-3 ; 9, 5-6) constitue la colonne vertébrale de l'anthropologie hébraïco-chrétienne. Il dit ce que l'on croit être l'essence de la créature humaine par rapport à d'autres créatures.

En raccourci, nous entendons développer la thèse suivante : la qualification de l'humain *imago Dei* porte moins sur son essence ou son animalité raisonnable que sur son statut de créature, sa vocation, sa responsabilité éthique. Elle se réalise comme procès, dans la prise en charge concrète et quotidienne de la vie. Cette thèse s'appuie et s'organise autour de l'idée que l'humain n'est pas un donné, mais un devenir, une ouverture, une dynamique de croissance. C'est dans cet espace que chaque humain est appelé à devenir pleinement lui-même. L'approfondissement théologique de cette approche va se décliner en deux temps : essayer de décrypter la portée sémantique de l'expression l'homme comme image de Dieu et tenter de dégager les thèmes dominants et les enjeux théologico-éthiques impliqués dans cette qualification.

7.2.1. La qualification de l'homme image de Dieu. Sa signification

i. Approche générale des concepts image et ressemblance

Commençons par une observation fondamentale. La Bible met à nu les continuités profondes entre l'inanimé, l'animé (la vie animale en particulier) et la vie humaine, c'est-à-dire l'origine matérielle de l'humain. Par ailleurs, pour marquer la distinction de ce dernier du reste des créatures, elle se sert d'une qualification atypique. Elle présente l'humain

comme un être créé à l'image et à la ressemblance de Dieu (en hébreu : *sèlèm* et *demut*, en grec : *eikôn* et *homoiôsis*, en latin : *imago* et *similitudo*).

Dans la tradition chrétienne, cette double qualification a depuis toujours soulevé un intérêt si vif, donnant lieu à une diversité d'interprétations aussi divergentes que problématiques⁷⁹⁶. Le dominicain belge Servais Pinckaers le note avec perspicacité. Après avoir schématisé l'évolution de la sémantique de l'image en cinq étapes qui sont : la formation par la création, la déformation par le péché d'Adam, la réformation par le Christ, la conformation par l'imitation du Christ et du Père et la perfection de l'image dans la gloire⁷⁹⁷, il en vient à relever que « chez les Pères, le thème de l'image de Dieu est un arbre vivant qui pousse des branches dans tous les sens, dans tous les domaines de la théologie et de la vie chrétienne. La prolifération même des interprétations témoigne en faveur de sa vitalité »⁷⁹⁸.

En fait, susceptible de désigner notamment la statue, l'effigie extérieure, la représentation plastique, en particulier une sculpture⁷⁹⁹ (cf. 1 S 6, 5 ; 2 R 11, 18 ; Ez 7, 20 ; Am 5, 6), la copie, la représentation concrète, la figure comme dans les Ps 39, 7 et 73, 20⁸⁰⁰, le substantif *image* traduirait un rapport analogique entre l'homme et Dieu ayant comme sous-basement l'idéologie royale du Proche-Orient antique. Ici, le roi était considéré comme le vizir, le représentant du dieu national, son reflet et son mode d'apparition dans son pays. Aussi le prêtre écrivain verrait-il dans l'humain la seule manifestation valable du Dieu Créateur, l'expression et le garant de la réelle présence divine. Le terme *ressemblance* (*demut*), une notion abstraite, « signifie "être comme, ressembler". Il désigne "la ressemblance" entre deux réalités comparables par leur aspect (Ez 1, 26 ; 2 Ch 4, 3) ou entre une copie et son original (Is 40, 18 ; Ez 23, 15) »⁸⁰¹.

⁷⁹⁶ Pour plus de détails, nous vous renvoyons à des études approfondies, telles que : A.-G HAMMAN, *L'homme image de Dieu* ; P.-E. DION, « Ressemblance et image de Dieu », in *DBS*, X, fasc. 55, 1981 ; J. MOLTMANN, « Chapitre IX : L'image de Dieu dans la création : les hommes », in *Dieu dans la création*, p. 278-309 ; HINSCHBERGER, « Image et ressemblance dans la tradition sacerdotale (Genèse 1, 26-28 ; 5, 1-3 ; 9, 6b) », in *RSR*, n° 59 (1985), p. 185-199 ; C. SPICQ, *Dieu et l'homme selon le nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1961 ; P. BUHLER (dir.), *Humain à l'Image de Dieu. La théologie et les sciences humaines face au problème de l'anthropologie*, Genève, Labor et Fides, 1989.

⁷⁹⁷ S. PINCKAERS, « Le thème de l'image de Dieu en l'homme et l'anthropologie », in P. BUHLER (dir.), *Humain à l'Image de Dieu*, p. 148.

⁷⁹⁸ Ibid, p. 149.

⁷⁹⁹ C'est la position de P. Humbert (cf. A.-G. HAMMAN, *L'homme image de Dieu*, p. 13).

⁸⁰⁰ Telle est la position de Claus Westermann (cf. A.-G. HAMMAN, *L'homme image de Dieu*, p. 13).

⁸⁰¹ A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain*, p. 39.

Concrètement, de quelle manière l'homme peut-il se dire image de Dieu ? Comment le représente-t-il ? Face à ces questions, les réponses sont diverses, variables et même inconciliables. Les uns, dans la ligne de Koehler⁸⁰², pensent fonder la ressemblance entre l'homme et Dieu en s'appuyant sur le plan physique et corporel. Dès lors que l'humain, à la différence de l'animal, se tient debout comme Dieu, on en déduit que c'est sa stature verticale (la station droite) qui fait de lui une image de Dieu. Mais si tel était vraiment le cas, que dire alors des primates qui marchent debout quand cela leur plaît ? Cette position est excusable parce que personne ne sait ce qu'il en est de la relation des anthropoïdes avec Dieu. D'autres encore cherchent dans la structure de l'être humain une qualité spécifique, essentielle ou tentent de spiritualiser les qualifications d'image et de ressemblance. D'après les protagonistes de cette tendance, « l'homme serait à l'image de Dieu grâce à ses facultés d'intelligence, de justice, d'amour, de volonté, d'élevation spirituelle »⁸⁰³ et donc, en vertu de l'âme et de ses activités.

Considérer la question sous cet angle d'approche, n'est-ce pas vouloir pousser le narcissisme humain à un niveau qui ne correspond guère à la perspective biblique et, partant, tomber dans cette dérive que J. Arnould appelle l'anthropocentrisme théologique ? La Bible, et plus particulièrement la Genèse, n'entend nullement définir l'homme mais le rapporter à la création, c'est-à-dire le situer dans son rapport au Créateur. Il faut ici prendre avec intérêt la proposition de J. Arnould : le « Au commencement, Dieu créa l'homme à son image » doit toute à la fois se conjuguer au présent et se formuler de la manière : « A l'origine, Dieu crée l'homme à son image ». Cette posture se justifie. Dieu n'a pas seulement créé l'être humain dans un temps révolu, mais il le crée aujourd'hui, pour autant qu'il est à l'origine de l'humanité⁸⁰⁴.

Dans cette ligne, dire que l'humain est créé à l'image de Dieu, c'est à juste titre le situer « face à Dieu, dans une relation. La ressemblance lui donne une orientation, une perspective de croissance qui suppose une coopération, un accord de deux libertés. C'est ce qui donne sens à l'existence et fait de chaque être humain un pèlerin vers lui-même, en chemin de l'image vers la ressemblance »⁸⁰⁵. Suivant cette interprétation, la formule *créé à l'image de Dieu* signifie que tout est possible. Elle renvoie à la condition existentielle de l'humain. En revanche, *créé à la ressemblance* dit que tout reste à faire, à construire,

⁸⁰² Albert Gelin présente sommairement la position de cet auteur tout en la critiquant (cf. A. GELIN, *L'homme selon la Bible*, p. 32).

⁸⁰³ F. CASTEL, *Commencements*, p. 40.

⁸⁰⁴ J. ARNOULD, « Face à la biologie, Dieu et l'homme », p. 104.

⁸⁰⁵ P. DAUTAIS, *Le chemin de l'homme selon la Bible*, p. 58.

l'homme n'a jamais fini de se réaliser, de se conformer à sa destinée ou à son modèle. Cela sous-entend que le chemin de l'homme reste ouvert, au sens de vocation, d'indicatif, de réalisation qui dépasse la condition présente, de processus historique et non en termes d'état. L'homme est appelé à être, à devenir. *Homo viator*, écrivait le philosophe français Gabriel Marcel il y a quelques décennies. Saint Irénée de Lyon l'avait compris au deuxième siècle. En effet, contrairement à une conception catéchétique ou théologique qui décrit naïvement Adam comme un être originellement parfait dont le gravissime péché aurait eu un effet cataclysmique sur l'ensemble de l'humanité⁸⁰⁶, ce Père de l'Eglise le présente plutôt comme un enfant inexpérimenté, appelé à grandir et à devenir adulte. Dans une section d'*Adversus Haereses* autour du *principe de distinction créé/incréé*, l'Evêque de Lyon :

« Les êtres créés, en tant qu'ils ont reçu ultérieurement leur commencement d'existence, étaient nécessairement inférieurs à celui qui les a faits : impossible, en effet, que fussent incréés des êtres nouvellement. Or, en tant qu'ils ne sont pas incréés, ils sont au-dessous de la perfection : car, en tant qu'ils sont nouvellement, ils sont des petits enfants, ils ne sont ni accoutumés ni exercés à la conduite parfaite. De même, en effet, qu'une mère ne peut donner une nourriture parfaite à un nouveau-né, mais que celui-ci est encore incapable de recevoir une nourriture au-dessus de son âge, ainsi Dieu pouvait, quant à lui, donner dès le commencement la perfection à l'homme, mais l'homme était incapable de la recevoir, car il n'était qu'un petit enfant »⁸⁰⁷.

Et de poursuivre :

« Ainsi dès le commencement, Dieu avait-il le pouvoir de donner la perfection à l'homme, mais celui-ci, nouvellement créé, était incapable de la recevoir, ou, l'eût-il même reçue, de la garder »⁸⁰⁸.

⁸⁰⁶ N'allons pas conclure trop vite que c'est la théologie chrétienne qui a inauguré cette conception. A voir de près, elle semble remonter déjà à l'Apocalyptique juive telle que l'illustrent ces deux textes anciens. Nous lisons ce qui suit dans l'*Apocalypse d'Esdras* 7, 16 : « Voici mon dernier mot, il eût mieux valu que la terre ne produisisse pas Adam, ou, que l'ayant déjà produit, elle l'empêcha de pécher. Car quel avantage avons-nous présentement à mener une vie triste et à attendre après la mort ? Ô toi, Adam, qu'as-tu fait ? Car si tu as péché, ta faute n'est pas seulement la tienne, mais celle de nous qui descendons de toi ». Voici ce que rapporte l'*Apocalypse de Baruch* 48 : « (...) parce qu'Adam avait péché, la mort entra dans le monde (...) le deuil fut nommé, l'affliction préparée, la douleur créée, le labeur fut accompli et l'orgueil commença de s'établir ».

⁸⁰⁷ Lire, à ce propos, IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*. « *Adversus Haereses* », livre IV, 38,1, p. 161.

⁸⁰⁸ Ibid, p. 162.

Manifestement, l'Evêque de Lyon refuse l'idée qu'Adam et donc d'un homme créé parfait. Il pense que l'homme est créé pour progresser et atteindre la perfection au terme de son chemin. Son progrès et sa croissance s'inscrivent dans le temps, dans l'économie du salut de Dieu. Il s'inscrit dans une perspective historique ; il est un être en devenir. Ainsi, quand J.-M. Maldamé appréhende la création de l'homme en termes d'un procès temporel et non comme un acte définitivement achevé dès le premier instant⁸⁰⁹, il voit juste. Cette lecture a ceci d'intéressant qu'elle permet de cerner l'humain à partir de sa vocation, de le saisir comme une positivité : un être qui a à se recevoir, une contingence irréductible. Bien plus, elle rappelle que l'être à l'image et à la ressemblance de Dieu serait irréductible à une quelconque détermination d'ordre substantiel ou une qualité spécifique de l'humain.

La vision scientifique moderne, fortement marquée par le paradigme de l'évolution, nous apprend que les espèces actuelles, y compris l'espèce humaine, sont le fruit d'un processus d'évolution, de transformation progressive à partir d'espèces antérieures. Ce qui recommande une nouvelle grille de lecture de la création. Le n° 310 du *Catéchisme de l'Eglise catholique* de 1992 semble aller dans ce sens en reconnaissant que Dieu a créé « un monde en "état de cheminement" vers sa perfection ultime », et donc comme une histoire, un processus évolutif, en tension. Malheureusement, nous avons l'impression qu'il était dans l'intention de Dieu de permettre la destruction de certains êtres en vue de favoriser les êtres parfaits. En plus, il est manifeste que le *Catéchisme* développe une théologie de la création qui confère à Adam une valeur historique : nos premiers parents, Adam et Eve, étaient constitués dans un état de justice originelle (n° 375) ; tant qu'il demeurait dans l'intimité divine, l'homme ne devait ni mourir, ni souffrir (n° 376), etc. Or, si elle est bien assumée, l'idée d'un monde créé « en état de cheminement » débouche sur cette inférence : il est vain de penser à l'existence d'un moment où l'humain était parfait, cette perfection originelle qu'il aurait perdue. Il en est ainsi car « l'histoire de l'univers nous apprend que le monde des commencements était un monde incomplet, informe et chaotique, et que ce chaos n'a pas totalement disparu dans lequel nous vivons aujourd'hui »⁸¹⁰. Les récits de la Gn 1-3 se tiennent loin d'une description chronologique de l'apparition de l'univers et de l'homme préhistorique comme le font les scientifiques. Ils décrivent l'homme idéal, l'archétype de l'humanité à partir des conditions et des représentations de l'humanité de son temps. Ils

⁸⁰⁹ J.-M. MALDAMÉ, *Création et providence*, p. 74.

⁸¹⁰ J.-M. MOSCHETTA, « La théologie naturelle de John Haught : vers une métaphysique du futur ? », in *ScienceLib-Intersection*, Toulouse, Marsenne, vol. 1 (juin 2011), p. 133.

s'intéressent plus à l'origine qu'au commencement de l'humanité. Le paradis n'est pas le début, mais la fin promise.

Une telle position a le mérite de nous arracher du créationnisme naïf. Sans doute émerge-t-elle dans la théologie catholique actuelle. J. Arnould la qualifie d'une théologie qui « ne lit pas les récits de la Genèse comme une histoire factuelle des origines du monde et de l'humanité ; mais elle cherche à mettre cet état originel (parfois qualifié de "protologie") en rapport avec la perfection eschatologique. Ce que l'apôtre Paul a déjà fait en méditant sur le Premier et le Nouvel Adam »⁸¹¹. Telle est, par exemple, la posture de G. Martelet. Abordant justement le second chapitre du livre de la Genèse, le théologien jésuite fait remarquer :

« On trahirait si on enfermait son intentionnalité et sa signification dans un temps rigoureusement déterminé, en fonction duquel se déployerait soit le regret d'un avant purement historique, soit la dépréciation du présent, soit le rejet de l'avenir. Son contenu est assez ample ou plutôt assez fidèlement humain dans ses composantes d'amour, de travail, d'enfantement et de peine, pour ne pas être davantage daté ; par ailleurs il est assez rêvé (est-ce étonnant ?) pour impliquer la nostalgie d'un passé qui aurait été vierge de nos actuelles douleurs, même si l'on ne sait de lui que cette immunité que l'on dirait paradisiaque. Enfin il ne perd rien de son humanité, il l'approfondit au contraire en s'ouvrant sur autre chose que la répétition indéfinie de nos misères, car il comporte une promesse de victoire sur le principe obscur des douleurs de notre destinée (...), il plonge dans le plus secret de nous-mêmes ; sa naïveté est une naïveté de profondeur »⁸¹².

Ce qui rend inutile tant bien l'idée d'un monde créé parfait à l'origine que l'idée d'une chute originelle. L'acte créateur est un processus permanent en tension vers un accomplissement non défini par avance. En fait, l'herméneutique de la création comme *histoire* dit que dans ce processus de maturation dynamique, c'est-à-dire dans ce mouvement de la vie vers l'avant où elle est inscrite, à bien pénétrer l'enseignement de l'Apôtre Paul, l'humanité se rattache à deux archétypes d'hommes dont elle porte l'image : *Adam* et le *Christ* (Rm 5, 12-21). Le premier, appelé l'*homme terrestre*, symbolise l'humain dans son aspect évolutif ; il est inachevé, perfectible et en tension vers son accomplissement. Le second, dit l'*Homme céleste*, est le modèle de l'homme biblique, celui auquel l'humanité est

⁸¹¹ J. ARNOULD, *Les moustaches du diable*, p. 160.

⁸¹² G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale*, p. 12-13.

appelée à se conformer. Ce chemin se réalise progressivement et passe par une constante transformation actualisée par les sacrements et l'écoute de la Parole de Dieu (cf. 2 Co 3, 18-4,6 ; Ga 3, 26-28 ; Rm 13, 14). Ce que, dans sa quête d'une interprétation évolutionniste de l'énoncé biblique de « Dieu créa l'homme à son image », J. Arnould écrit avec détermination :

« Qu'il s'agisse du caractère religieux et "animé" de l'humanité, de ses groupes et de ses membres, il convient de se garder d'une vision descriptive, statique ou encore, pour ce qu'il est de l'âme, de type monadique. Il faut au contraire penser l'homme, comme une unité dans l'horizon du salut et de la liberté »⁸¹³.

Dans tous les cas, une question reste posée. A quoi rattacher la qualification de « l'homme image et ressemblance de Dieu » ? En quoi consiste-t-elle ?

ii. Image et ressemblance en tant que responsabilité et manière d'être

Une des avancées de l'exégèse moderne, qui rompt avec une lecture naïve et fondamentaliste de l'Ecriture, c'est de replacer l'image dans le contexte de la responsabilité humaine au jardin d'Eden (ici la création) conférée par Dieu à l'être humain par pure gratuité. Une responsabilité qui, pour bien le dire, reste intrinsèquement un acte de puissance propre à Dieu en tant que Créateur et Sujet personnel présent et agissant. C'est un acte de délégation qui n'a aucune explication rationnelle. Il est *kairos*, un événement. Or, dans l'univers biblique, l'événement est irréductible au fait. Il défie toute objectivation. Comme tel, il exige simplement qu'il soit reçu tel qu'il se donne, en tant que don. Affirmer que la fonction représentative de l'humain consiste dans la mission de ce dernier à maîtriser l'Eden et tout ce qui s'y trouve, c'est rejoindre l'horizon herméneutique de Gn 9, 1-6 et du Ps 8. De part en part, on assiste à une mise en relief de la fonction seigneuriale de l'humain devant le reste de la création (Gn 9, 1-6) et de sa paradoxale supériorité devant la majesté du cosmos et de tous les êtres qui le constituent et le peuplent (Ps 8).

Dans l'univers biblique, l'avons-nous évoqué dans le quatrième chapitre en abordant justement Gn 1-2, la création est présentée sous le signe de la victoire de Dieu sur les bêtes

⁸¹³ G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale*, p. 173.

considérées comme des puissances ennemis et sous la marque du triomphe sur les éléments aqueux. Elle se dit aussi en termes de structuration, d'organisation et du peuplement du chaos primitif. Autrement dit, l'espace jadis chaotique, informe et inerte reçoit un dynamisme, une vitalité interne. Les sciences de la vie nous apprennent que sous l'action des forces physiques et des fluctuations d'énergie, des particules apparaissent et se regroupent, se complexifient : la formation des molécules organiques, des vivants pluricellulaires, dont les animaux, l'homme et l'humanité, avec sa capacité de penser, sa quête de liberté, sa créativité. L'espace chaotique devient une nature, lieu de fécondité et de créativité où s'organise la vie. Dieu, par sa Parole organise la vie dans un espace désertique, mais ce n'est pas au sens où chaque chose aurait une place bien elle. L'organisation sert à désigner le pouvoir, la capacité de bien conduire les choses, de les mettre ensemble, de vouloir leur bien, c'est-à-dire la croissance et l'épanouissement de l'ensemble. C'est justement ce pouvoir-là que Dieu transfère à l'humain. En ce sens, être à l'image de Dieu, c'est assumer une responsabilité, une vocation ; celle d'harmoniser la prolifération de la vie, de faire réussir l'œuvre divine, contribuer de différentes façons au processus de l'univers pour devenir plus. L'humain, en sa qualité de vizir de Dieu, se voit convoqué non seulement à se rendre maître de tout l'écosystème, mais encore il doit s'exercer à triompher des négativités et du chaos entendu comme pesanteur de l'anti-création et créer un environnement idéal à la vie et au bonheur. L'invitation, l'appel ou la parole adressée à l'homme de soumettre la nature, A. Wénin la qualifie de « devoir-être »⁸¹⁴. Dieu ne dicte pas à l'homme la conduite à tenir, ne le constraint pas à quoique ce soit. Il s'agit tout simplement d'une invitation, d'une sollicitation. Certainement qu'il est commun de dire qu'autre chose est avoir le pouvoir, autre chose encore est la manière de l'exercer. Il y a une forte tentation d'abuser de son pouvoir lorsqu'aucun interdit ne vient plus le limiter.

Conséquemment, la ressemblance de l'humain avec Dieu porterait sur la manière d'exercer l'autorité et la domination sur toutes les créatures, qui reçoit du même A. Wénin la qualification de « pouvoir-être » de l'humain. En quoi consiste-t-elle ? En effet, dans son approche du premier chapitre de la Genèse, l'exégète belge s'emploie à montrer que l'image de Dieu qui ressort de ce texte, et même de toute la Bible, « n'a rien à voir avec la puissance absolue. C'est bien plutôt la douceur qui est soulignée. Dieu domine mais sans faire la

⁸¹⁴ A. WÉNIN, *L'homme biblique*, p. 38.

violence, par la parole (...). Dans ces conditions, l'être humain réalise l'image de Dieu non par la seule maîtrise de la terre, mais surtout par la douceur de cette maîtrise »⁸¹⁵. La ressemblance de l'humain avec Dieu réside dans la manière d'exercer le pouvoir. J.-M. Maldamé n'irait-il pas dans le même sens en disant, pour sa part, que l'expression *l'homme créé à la ressemblance de Dieu* laisse entendre que « l'homme entretient avec Dieu un rapport qui n'est pas le même que les autres créatures sans pour autant faire partie des êtres célestes ou divins »⁸¹⁶? Au cœur de cette formulation, il y a non seulement l'affirmation de la spécificité de l'humain parmi tant d'autres créatures, mais également une mise en demeure de l'anthropocentrisme et, plus encore, l'interdiction à quiconque, et sous aucun prétexte, de revendiquer la gloire d'un « Je » autoproclamé, regardant les autres d'en-haut. L'exercice de la responsabilité doit s'effectuer dans le respect des droits et des devoirs des autres créatures et leurs semblables, et aussi dans l'acceptation de la différence, de la distance, de l'altérité. La non-acceptation de ces règles de jeu conduit au despotisme, à la culture de l'*ego* ; attitude qui débouche dans le régime de la mort ou la *thanatocratie*. Ce qui, à bien des égards, s'observe dans le chef de quelques hommes politiques, des dirigeants de pas mal de pays dans l'exercice de leurs pouvoirs. L'histoire en dénombre par milliers.

L'autre lieu de la réalisation de l'humain comme image et ressemblance de Dieu trouve son fondement dans la procréation-fécondité⁸¹⁷ (Gn 1, 27 ; 5, 1), dans ses dimensions quantitatives (appel à faire des enfants) et qualitatives (appel à être productif et prolifique au niveau relationnel, culturel, moral). Cette figure instaure une correspondance fondamentale entre le *faire créateur divin* et le *faire procréateur humain*. A partir d'elle, l'humain devient co-créateur, humble réplique de l'activité de Dieu (cf. Ex 20, 11). L'exercice de « ce pouvoir de vie » s'accorde avec la mentalité hébraïque. Il semble, comme le pense A. Gelin, que cela rend compte du goût des sémites pour une *anthropologie plus existentielle* dans laquelle l'homme se définit davantage par sa référence familiale, par ses coordonnées communautaires⁸¹⁸. Or cette fonction ne se réalise que dans l'altérité sexuelle *mâle et femelle*. Il y a là comme un potentiel critique de quelques pratiques anciennes et contemporaines qui tendent à minimiser ou à gommer la différence sexuelle. Car, pour le dire à la manière du théologien français Christian Duquoc, la différence sexuelle ne serait-

⁸¹⁵ A. WÉNIN, *L'homme biblique*, p. 40.

⁸¹⁶ J.-M. MALDAMÉ, « Adam était-il un *homo sapiens* ? », p. 11.

⁸¹⁷ Ici, il convient de faire remarquer qu'au vu de Gn 1, 20-22, l'humain n'est pas le seul destinataire et bénéficiaire de cette fonction. Il la partage avec les animaux des terres, des airs et des mers. Peut-on alors en déduire que eux aussi ressemblent à Dieu ? La question reste posée et elle est légitime.

⁸¹⁸ A. GELIN, *L'homme selon la Bible*, p. 76.

elle pas la condition *sine qua non* d'un avenir dans la mesure où seule la perpétuation de générations assure une continuité et valide la promesse sous l'horizon de la mort⁸¹⁹ ? Voilà une question à la fois cruciale et décisive⁸²⁰.

En résumé, l'humain, dans le régime biblique, est tiré de la terre. Il devient vivant en recevant le souffle de Dieu de qui, par élection, il reçoit la mission de peupler et de soumettre la terre. Au fond, ces deux configurations (domination et procréation-fécondité) s'enchevêtrent et se corrèlent. En un sens et solidairement, elles jouent un double rôle : comme paradigme anthropologique et instance critique implicite aux interprétations dualistes et aux lectures limitatives de l'*imago Dei*.

7.2.2. Prolongements éthiques et théologiques

La question vraiment cruciale s'énonce ainsi : comment et de quelle façon l'humain doit-il articuler sa fonction royale pour répondre à son être image de Dieu ? Disons que si la qualification biblique d'image de Dieu facilite l'intelligence théologique de l'humain, elle induit sûrement et plus encore des enjeux éthiques sérieux. A l'évidence, elle rejoue les interrogations de l'éthique chrétienne au plan social. Plus brièvement, nous dirions que l'être image de Dieu fonde l'inviolabilité de tout humain et inscrit une éthique de responsabilité.

i. L'être image fonde l'irréductibilité de tout humain

Dans une dynamique proprement biblique, la fonction représentative revient à tout *adam*, « quelle que soit sa race ou sa langue, sa culture, sa place dans la société, son attitude morale ou religieuse »⁸²¹, son sexe. L'homme de tous les temps et de tout horizon

⁸¹⁹ Cf. C. DUQUOC, « Introduction à la problématique de l'anthropologie », in P. BUHLER (dir.), *Humain à l'Image de Dieu*, p. 23.

⁸²⁰ Notre propos se limite simplement à faire ressortir les occurrences et les implications de la thématique de l'homme « image de Dieu » dans une perspective biblique. Comme nous l'avons déjà souligné au début de ce chapitre, la Bible n'est pas une anthropologie. Donc, il est hors de question de nous livrer à une lecture fondamentaliste, voire littéraliste de la Bible. De même, nous nous tenons à l'écart de toute prétention à porter un quelconque jugement moral ou éthique sur telle ou telle autre attitude, sur telle ou telle autre option sexuelle. Nous respectons la liberté de chacun en la matière.

⁸²¹ R. MARTIN-ACHARD, *Et Dieu crée le ciel et la terre*, p. 70.

socioculturel porte l'image de Dieu, même le plus grand génocidaire de l'histoire⁸²². Il va de soi que nul n'a le droit d'exercer sur l'autre une autorité qui ne soit fondée sur des principes éthiques d'égalité et de justice. S'il est juste de reconnaître un large espace d'autorité de l'humain sur les non-humains, il faut en même temps noter que toute mainmise sur autrui lui est formellement proscrite. Ce dernier est tout naturellement protégé par un tabou sacré qui scelle son inviolabilité. Toute mainmise sur le prochain devient une profanation, un crime de lèse-majesté contre Dieu lui-même qui, somme toute, s'identifie aux faibles (Mt 25, 40). Pareil acte est vengé par lui. Qui plus est, il va jusqu'à en réclamer des comptes à son auteur (cf. Gn 9, 5-10).

Manifestement, le thème d'image de Dieu suivi de la double injonction « remplissez la terre et soumettez-la » fait de l'humain un cas unique dans la création. Cela est d'autant plus évident que lorsque le narrateur de Gn 1 met en relief quatre règnes, à savoir le règne minéral, végétal, animal et le règne humain, on voit que seul ce dernier est dit « à l'image et à la ressemblance de Dieu ». Il s'ensuit donc que le respect dû à ces règnes va croissant⁸²³. Ce respect atteint son paroxysme en l'homme, ce singulier ultime qui, pour reprendre les mots d'Hervé Renaudin, « est moins une somme qu'un unique, moins un dernier qu'un premier, moins une réalisation enfin achevée qu'une promesse, une prophétie, une annonce (...) qui ne se définit pas à partir de ce qu'on connaît mais qui "s'infinit" depuis l'inconnu »⁸²⁴.

De suite, nous en appréhendons l'enjeu : l'homme a quelque chose à dire sur l'homme, mais il n'a pas le dernier mot. C'est là-dessus que se dévoile en toute clarté le sens de l'énoncé biblique sur l'humain créé à l'image de celui dont il est interdit de se faire une image. Le centre d'intérêt de cet énoncé est de nous dire « que la vérité ultime de la personne échappe à notre regard et à notre appréciation. Elle se trouve en Dieu, et en Dieu seul »⁸²⁵. Nous comprenons pourquoi Vatican II, notamment dans sa Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, a fait de ce thème l'une des clés herméneutiques de son anthropologie.

Au regard de ce qui précède, force est de dégager deux considérations corrélatives. La première rappelle une vérité de fond : tout humain est un « tu », une altérité appelée à la

⁸²² A ce sujet nous pouvons évoquer Tertullien qui disait : « Dieu a créé l'homme à son image et lui a soufflé son souffle vital en tant que sa ressemblance. Si la qualité d'image ne peut être détruite, il peut perdre sa qualité de ressemblance à cause du péché » (*Bapt.* 5,6.7).

⁸²³ Cf. X. THEVENOT, *La bioéthique*, Paris, Bayard, 1989, p. 70-71.

⁸²⁴ H. RENAUDIN, *Voici l'homme. La perspective de l'anthropologie théologique*, Paris, Mame, 1993, p. 17.

⁸²⁵ A. NOUIS, *L'aujourd'hui de la création. Lecture actualisée du récit des commencements*, Paris, Lyon, Les Bergers et les Mages, Réveil-publications, 2002, p. 67.

liberté. Il demeure irréductiblement autre ; il me transcende et, partant, il échappe à mes tentatives de le faire mien. La seconde considération est l'interdiction de mettre l'autre en situation de servitude. Plus concrètement, tout ce qui tend à réduire l'altérité irréductible de l'autre est vu comme contraire à l'être créature, c'est-à-dire à l'humanisation. Implicitement ou explicitement, ceci résonne comme une mise en accusation aussi bien des systèmes politiques, des idéologies que des attitudes qui s'en prennent à la vie d'autrui et cherchent à la contrôler ou à la soumettre. Sur ce point, nous rejoignons Eric Fuchs, professeur honoraire d'éthique à la Faculté de l'Université de Genève, qui voit dans l'interdit de l'image (Ex 20, 4 ; Dt 4, 15-16 ; 27, 15) un appel « à la plus extrême vigilance à l'égard de toute tentative quelconque de *sacralisation*. C'est-à-dire contre toute tentative de désigner une réalité comme la représentation de la chose même – pour parler théologiquement : Dieu »⁸²⁶. Il y a, selon lui, comme un refus de confondre notre désir avec sa représentation imaginaire, « mais aussi comme [un] refus de réduire autrui à l'image que je m'en fais, et que je ne peux pas ne pas m'en faire, ou que la société s'en fait, ou le pouvoir économique ou politique. C'est l'affirmation de la vérité de l'autre dans le mystère de son nom »⁸²⁷. Cette façon de voir la chose ne revient-elle pas à dire que l'origine de la vérité de l'autre se reçoit d'une parole venant d'un ailleurs qui surprend et, proprement, la fonde ? Qu'on le veuille ou non, n'y a-t-il pas là comme un arrachement en soi d'une surpuissance imaginaire, comme un rappel que la vie n'est pas auto-fondée ?

Qu'il suffise, à titre de conclusion sur ces développements que nous venons d'introduire, de relever que la thématique de *l'humain image de Dieu* constitue le lieu par excellence où la question de sa vérité comme sujet peut être prise en charge et assumée, et, solidairement, la question de sa responsabilité éthique pour autrui et pour le monde. Au vrai, le destin du monde, de même que celui de l'être humain lui-même, tient, en grande partie, de ses choix et de ses actes.

ii. L'être image comme lieu qui inscrit une éthique de responsabilité

La qualification biblique de l'humain créé à l'image de Dieu et à sa ressemblance présente une valeur indicative. Non seulement elle exprime la relation de dépendance vis-à-

⁸²⁶ E. FUCHS, « L'homme à l'image de Dieu. L'anthropologie théologique du point de vue de l'éthique », in P. BUHLER (dir.), *Humain à l'Image de Dieu. La théologie et les sciences humaines face au problème de l'anthropologie*, p. 314.

⁸²⁷ Ibid, p. 314.

vis de Dieu, mais elle traduit aussi *l'imperium* de l'humain, sa mission et sa responsabilité sur la création, tel que nous venons de le voir. Toujours est-il que l'exercice de cette « seigneurie vicariale » ne rime guère avec une attitude autocratique ou prédatrice.

L'agir créateur est la valeur normative du faire humain. Qu'est-ce que cela veut dire ? Formulons la question autrement. Le récit de Gn 1 offre-t-il une certaine image de Dieu et laquelle ? En effet, nous avons vu un peu plus haut que le portrait de Dieu qui ressort de ce texte est celui d'un Dieu qui maîtrise les négativités, leur imposant une limite pour créer un environnement vital. Par ailleurs, si la toute-puissance se révèle être l'une des caractéristiques majeures de Dieu, son déploiement se fait dans la prodigalité. Elle est plutôt une surpuissance *sui generis*, décidément bien peu envahissante, doublée d'une authentique douceur⁸²⁸. Dans ces conditions, l'humain, à la suite de Dieu, est appelé à réaliser, à fabriquer, à procréer, mais pas n'importe comment. Bien au contraire, « à l'image de Dieu, il doit se demander si ce qu'il fait dans le cadre de la création est bon »⁸²⁹. La conséquence est éminemment exemplaire. Ainsi, lorsque J. Arnould soutient à la suite de R. Dubos qu'« être humain, c'est choisir », nous avons envie d'ajouter avec Benoît Bourgine, professeur de théologie à l'Université catholique de Louvain, que le propre de l'humain consiste aussi, et surtout « dans la possibilité de se déterminer soi-même, non pas seulement de choisir ceci plutôt que cela, mais de répondre de soi dans le champ de l'existence »⁸³⁰.

Dès lors, être *humain* signifie être responsable, mais une responsabilité non substantiellement fixée d'avance. Ici, se trouvent prises en charge des questions contemporaines sur l'écologie ainsi que les grandes questions de société – mais pas d'une écologie qui voudrait se constituer en une religion et dont les adeptes seraient prêts à plaider pour une extinction totale de l'espèce humaine. Pour être bref, contentons-nous d'indiquer trois pôles qui requièrent de l'humain un comportement conséquent qui lui permette de se réaliser à l'image de Dieu : dans son rapport à la création, dans sa situation vis-à-vis de lui-même et son être dans la communauté/société. Dans la dynamique d'une herméneutique biblique de la création, le mandat assigné à l'humain de maintenir et de gérer la totalité de la nature ne peut s'interpréter en termes d'une « parole conférant à l'homme un pouvoir d'exercer sur son environnement une domination brutale, hostile, surexploiteuse, et

⁸²⁸ Cf. A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain*, p. 34.

⁸²⁹ F. CASTEL, *Commencements*, p. 41-42.

⁸³⁰ B. BOURGINE, « Introduction », in B. BOURGINE et alii, *Darwinisme et spécificité de l'humain*, p. 13.

destructrice (...), à l'exemple de certains despotes politiques des temps modernes »⁸³¹. Sur ce point, nous pouvons lire la précision qu'apporte le CEC de 1992, dans son n°2415 :

« La domination accordée par le Créateur à l'homme sur les êtres inanimés et les autres vivants n'est pas absolue ; elle est mesurée par le souci de la qualité de la vie du prochain, y compris les générations à venir, elle exige un respect religieux de l'intégralité de la création ».

De quelle manière doit-on comprendre la responsabilité de l'humain ? La nature est prometteuse de vie. Elle assume un devenir plus ; elle est un drame encore en train de se produire. L'humain assume d'une manière exceptionnelle cette vocation de la nature dont il est un maillon parmi tant d'autres, en sa qualité d'être vivant, et de laquelle il se distingue puisque, en tant que le plus élevé dans l'ordre naturel, il peut la travailler et en exploiter les potentialités. Dès lors que le regard du Créateur sur le cosmos se veut un regard sapiential et prodigue, et puisque la terre lui est donnée, il appartient à l'humain, représentant attitré du Créateur, de maintenir le cosmos dans une attitude d'excellence et, par imitation, d'agir en cocréateur responsable et non en prédateur. Comment s'y déroberait-il d'autant plus que l'évocation du septième jour (Gn 2, 1-4a), le jour du repos de Dieu, montre clairement que le sujet actant du récit de la création est, non pas l'humain, mais Dieu dont la parole ouvre et clôt l'action ainsi initiée ? L'humain participe à un projet dont l'en-soi se perd dans la profondeur du désir antécédent de Dieu et dont l'issue finale est hors de sa prise. Se maintenir dans une attitude d'excellence, c'est non seulement se rendre capable de configurer son action à celle du Créateur et d'accompagner la création vers son accomplissement, mais c'est aussi de s'humaniser en faisant le travail délicat et constant de sa perpétuelle autoréalisation. Vaste et belle responsabilité de l'homme dans une perspective biblique.

L'exécution, disons la réalisation, d'une telle tâche passe également et de façon décisive par la maîtrise, la canalisation, la domestication de sa propre animalité intérieure et de ses impétuosités. Un tel effort s'impose pour autant que, comme le dit d'une manière sans équivoque l'exégète belge A. Wénin, « en tout humain, il y a quelque chose de "sauvage", des forces vives qui attendent d'être domestiquées, humanisées. En elles-mêmes, ce sont des potentialités neutres, ni bonnes ni mauvaises. Il s'agit de les mettre à profit tout en en restant

⁸³¹ T. NDAYIZIGIYE, *L'anthropologie biblique sous l'éclairage de la philosophie de l'altérité selon Emmanuel Levinas. Essai d'analyse*, Peter Lang, Bern-Berlin-Frankfurt/M.-New York-Paris-Wien, 1977, p. 144.

maître, de telle sorte qu’elles puissent déployer leur énergie pour faire "fructifier" la vie, lui permettre de "se multiplier", lui donner de remplir l'espace »⁸³². Cette animalité intérieure à l'humain, entendue comme une pesanteur de l'anti-création, est aussi l'affaire des collectivités. L'exégète français Paul Beauchamp a résumé cette dimension en rappelant que « c'est surtout dans les rapports entre les nations que nous est familier le spectacle de l'une dévorant les autres [sic] comme les fauves dévorent les plus faibles »⁸³³.

Dans une perspective biblique de la création comme vocation ou appel, l'*adam*, dans la double acception que nous lui reconnaissions, doit impérativement et radicalement s'apprehender comme une réalité en devenir. Il se réalise et se construit au prix de choix, d'efforts constants et patients, par une prise en charge créative et responsable de son histoire dans ses diverses facettes existentielles : spirituelles, sociales, culturelles, économiques et politiques ; dimensions que, dans le langage de G. Martelet, nous nommerions « l'essor générique de l'homme »⁸³⁴. La question est plus axiologique qu'ontologique. Sous cet éclairage, le théologien congolais Kä Mana, dans son *Christ d'Afrique*, s'autorise une affirmation intéressante. A ses yeux, « il n'y a pas d'idée de personne sans l'exigence de la prise en charge du destin des autres dans la réalité de mon propre destin, sans conviction que je suis responsable des autres, dans l'impératif commun du monde, pour briser les chaînes où l'homme, où les hommes perdent leur dignité, leur créativité »⁸³⁵.

Sans doute, l'être-image de Dieu, qui signifie aussi assumer une personnalité, une identité, s'apprehende comme responsabilité, comme vocation. Il est, selon l'expression de J. Arnould, « l'œuvre de toute une existence, avec ses pleins succès et ses échecs retentissants, avec ses fidélités et ses abandons »⁸³⁶. Par-delà cette idée, tout humain est simultanément mis au défi de participer à son achèvement et sommé de se faire l'interprète du mystère de sa propre vérité : un être sorti inachevé des mains du Créateur, qui doit se réaliser en suscitant la vie et en étant capable d'une ouverture dynamique à l'altérité. Cette manière d'aborder la réalité ne cache-t-elle pas une question aussi fondamentale, à savoir ce que signifie devenir humain en langage biblique ? Voilà qui nous donne de la matière pour le huitième chapitre.

⁸³² A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain*, p. 44.

⁸³³ P. BEAUCHAMP cité dans A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances*, p. 45.

⁸³⁴ Cf. G. MARTELET, *Evolution et création*, p. 191.

⁸³⁵ KÄ MANA, *Christ d'Afrique. Enjeux de la foi africaine en Jésus-Christ*, Paris, Karthala, 1994, p. 258.

⁸³⁶ J. ARNOULD, *Choisir l'humain, courtiser la terre*, p. 79.

Chapitre 8 : Devenir humain dans une perspective biblique et chrétienne

Nous avons vu que, dans leur approche des origines de la vie, les scientifiques situent l'espèce humaine « sur une ligne de descendance ininterrompue, physiquement et historiquement reliée à des millions d'autres genres d'êtres vivants qui partagent notre métabolisme, notre constitution génétique et chimique »⁸³⁷. Pour étayer leur démarche, les scientifiques recourent à des archives fossiles de la vie. Ils font valoir deux phases distinctes et inséparables qui ont présidé à l'émergence de l'homme. Avec G. Martelet, nous les avons nommées *hominisation* et *humanisation*.

Au regard de ce que nous avons développé au cours des chapitres qui précèdent, nous osons une réflexion. La culture biblique renonce à porter le costume du fossoyeur des débuts empiriques de l'humanité. Pour l'essentiel, ici, la vie est donnée par Dieu, le Créateur et Maître de la vie ainsi que le nomme le livre de la Sagesse (Sg 11, 6). La création n'est pas un acte du passé, mais la relation actuelle du Créateur avec tout ce qui est. C'est maintenant que Dieu crée, donne la vie, appelle à l'existence. Rien d'étonnant lorsque J.-M. Maldamé traite la question « Adam était-il un *homo sapiens* ? » d'une fausse question d'autant plus qu'elle est formulée au passé et, par le fait même, confond deux registres de langage : scientifique et biblique⁸³⁸.

Fort de cet éclairage, il est à présent possible d'avancer la thèse suivante : bibliquement parlant, est authentiquement *humain* celui qui accepte sa *créaturalité*, choisit de se mettre dans une situation de réponse devant Dieu, chemin qui, pourtant, se révèle être une longue gestation. Est également *humain*, celui qui décide d'entrer dans une relation d'amour dans sa profondeur et avec tout ce que cela représente dans la vie pratique. C'est autour de ces deux affirmations que vont s'organiser les développements de ce chapitre.

⁸³⁷ J. HAUGHT, « Théologie, information et cosmologie », p. 53.

⁸³⁸ J.-M. MALDAMÉ, « Adam était-il un *homo sapiens* ? », p. 3.

8.1. Etre humain c'est être en situation d'écoute-réponse devant Dieu

Des textes tels que Dt 30, 15-19 ; Lc 8, 9, nous disent la condition de l'homme dans la Bible : écouter Dieu, l'entendre et lui répondre. Nous allons illustrer cette affirmation par l'évocation de quelques personnages bibliques de proue, considérés comme paradigmes de l'homme accompli devant Dieu. Il n'en demeure pas moins que ces personnes

8.1.1. L'humain, sujet d'écoute et d'une réponse dynamique

Le Dieu de l'Ecriture est un Sujet qui parle, le partenaire d'un dialogue. Dieu parle parce que, selon le prologue de l'Evangile de saint Jean, « dans le principe est le Verbe, la Parole, et la Parole était Dieu » (Jn 1, 1 s). En parlant, Dieu appelle le monde et tout ce qu'il contient à l'existence, à l'être, au devenir. En ce sens, la création est un appel, une mise en relation avec le Créateur.

S'il n'en reste pas moins un vivant parmi tant d'autres vivants, tel que le dévoile la théorie de l'évolution, la foi biblique montre que l'humain n'existe en tant que tel qu'à partir de la position relationnelle inaugurale. Etant un des maillons faibles dans la chaîne du créé, l'humain ne surgit de l'anonymat de la vie que par la Parole que Dieu lui adresse. Il est « humain » parce que Dieu lui parle. Il n'est vraiment humain, c'est-à-dire créature, qu'en tant que l'*audiant* de cette Parole, qui le crée tel. Avec M. Beaude, nous dirions que ce que Dieu ajoute en l'humain c'est le pouvoir reçu de l'entendre, de l'écouter et aussi de lui répondre. Voilà qui lui vaut le magnifique qualificatif d'« âme vivante »⁸³⁹.

Ceci requiert de l'homme l'attitude de totale disponibilité, analogiquement fondée sur le rapport du serviteur à son maître (Mt 13, 27 s ; 18, 23 ; 24, 45 s). Evidemment, pour qu'une telle dialectique s'instaure, l'humain se doit de reconnaître Dieu comme l'instance dernière qui le constitue de manière ultime, devant qui les autres instances sont appelées à devenir avant-dernières. L'Ecriture a toujours considéré Dieu comme la Source de la vie. Rien n'existe qui ne soit parole et pensée de Dieu. C'est bien lui, Dieu, qui donne à l'homme

⁸³⁹ M. BEAUDE, *Théologie du temps : le temps comme référence et la vie du royaume de Dieu*, Paris, Cerf, 1991, p. 120.

la vie, le mouvement et l'être (Ac 17, 28). Il lui confie « le mandat de remplir ses tâches dans le monde et c'est donc devant Dieu qu'il répond d'abord »⁸⁴⁰. Voilà pourquoi dans son ébauche d'explications sur le curieux pluriel « Dieu dit : Faisons l'homme à notre image » de Gn 1, 27⁸⁴¹, François Castel propose, entre autres interprétations, l'idée suivante :

« Dieu ne se parlerait pas à lui-même, mais il parlerait déjà à l'homme. Car l'être qu'il va créer ne trouvera sa véritable stature que dans le dialogue : Dieu façonne, mais l'homme l'interpellera, et de ce dialogue surgira l'homme véritable »⁸⁴².

Cette interprétation est d'une telle profondeur et saveur qu'on n'aura jamais fini de comprendre la richesse de ses implications théologiques et d'en mesurer la portée. D'emblée, nous y découvrons la condition créée de l'être humain. Ce dernier apparaît situé. Il ne se conçoit avant tout que dans une relation de dépendance vis-à-vis de Dieu, une relation de Créateur à créature. Cela revient à dire avec M. Beaude que « l'être de l'homme est : exister par la Parole de Dieu pour Dieu, pour L'écouter et Le servir ; il n'advent à l'humanité spécifique que de par sa relation à Lui, autrement il n'est qu'animal savant et puissant ; cela ne suffit pas à faire l'homme ; c'est trop peu »⁸⁴³. Avec une pareille conception de l'être humain, nous voyons facilement que ni le progrès des connaissances scientifiques ni la technologie la plus avancée ne suffisent à rendre compte de sa grandeur. Le secret de sa grandeur réside dans la relation avec Dieu.

Au regard de la Parole révélée, le statut de l'humain n'est jamais suiréférentiel. Nous pourrions donc inférer que ce qui fait la créaturalité de l'humain, ce n'est pas tant sa matérialité, mais la dépendance exprimée dans le fait que *basar* ne saurait subsister par lui-même sans le souffle divin. Nous avons eu l'occasion de le souligner en parlant des composantes psychosomatiques de l'humain dans un contexte biblique. Le message incessant ici est que l'être humain est dans l'obéissance à une Parole douée de puissance déterminante et sollicitant, en retour, une réponse dynamique. Dans son histoire, le peuple d'Israël a fait l'expérience d'un Dieu qui s'est révélé, dans le cadre de l'Alliance, comme le

⁸⁴⁰ P. BUHLER, « L'être humain – à l'image de Dieu. Essai d'explication dogmatique », in P. BUHLER (dir.), *Humain à l'Image de Dieu*, p. 274.

⁸⁴¹ L'interprétation que fait F. Castel sur ce texte de Gn 1,27 se distingue de ceux qui y voient l'arrière-fond d'un Dieu trinitaire avant l'heure. Ce qui, à notre avis, ne serait ni moins ni plus d'un anachronisme forcé.

⁸⁴² F. CASTEL, *Commencements*, p. 41.

⁸⁴³ M. BEAUDE, *Théologie du temps*, p. 121.

« Je Suis », comme Libérateur avant d'être confessé Créateur. Le peuple a connu des déboires cuisants (chutes, errance, esclavage social et psychologique [victime des passions, des enfermements], exils, ...) imputés à sa rupture relationnelle avec Dieu.

Les Hébreux en sont arrivés à une vérité fondamentale, à savoir « écouter les commandements de Yahvé, c'est choisir la vie » (Dt 30, 15-19). Hors de cette relation, l'humain s'évanouit. Cette conviction est tellement ancrée dans la mentalité biblique qu'on voit les Synoptiques s'appuyer sur la relation « père/fils » pour exprimer analogiquement la dialectique Créateur/créature. L'homme ne se réalise, ne se concrétise que dans une relation filiale, communicative, faite d'écoute. « Heureux ceux qui écoutent la Parole et la mettent en pratique », déclare Jésus à ceux qui lui signalent la présence de sa parenté biologique (Lc 11, 28 ; Mt 12, 46). « Bienheureux ceux qui vivent non seulement de pain, mais aussi de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » (Mt 4, 4), lance-t-il encore au détracteur qui veut le soustraire à son projet de vie en lui faisant rêver un monde illusoire qui, à l'évidence, n'est qu'une idole, une chose frelatée, une vanité, un néant.

Au centre de la foi chrétienne, on trouve l'affirmation que l'humanité essentielle s'opère dans « la relation de l'oreille compréhensive à la voix de Dieu instaurant une communication, une situation de "dire, entendre, répondre" »⁸⁴⁴. Plus éclairante encore est cette réflexion que nous livre J.-M. Maldamé dans son article où il instruit une vaste enquête sur le propre de l'homme et sa place dans le monde des vivants. Il vaut la peine de le citer :

« (...) l'être humain, créé à l'image de Dieu, comme sa ressemblance (Gn 1, 26), est appelé à vivre avec Dieu une relation volontaire et réfléchie, confirmée en des situations diverses. L'être humain doit devenir enfant de Dieu ; il doit le faire librement et cela implique la possibilité de dire oui ou non. De fait, l'histoire humaine est tissée de oui et de non, et en conséquence de bonheur et de malheur (...), puisque Dieu a remis l'homme à son conseil. Ainsi le don de l'être est-il spécialement pour l'humanité un devoir être. L'être humain doit se construire lui-même, bâtir une vie sociale fraternelle et construire un monde pour les générations à venir »⁸⁴⁵.

⁸⁴⁴ M. BEAUDE, *Théologie du temps*, p. 120.

⁸⁴⁵ J.-M. MALDAMÉ, « En quête du propre de l'Homme », p. 305.

Nous le comprenons bien : l'être-homme se joue dans le pour ou contre, entre le refus et l'accueil. Le Dieu de la Révélation est un Dieu qui appelle. L'appel, nous le savons, place le sujet devant une alternative : répondre « oui » ou répondre « non ». Personne ne peut obliger à y répondre. On le dira autant du Dieu biblique. Il ne s'impose pas. Son action est un accompagnement des possibles, une persuasion. Il laisse le vivant dans sa totale liberté.

Un deuxième élément que met en relief l'interprétation de l'expression « faisons l'homme » telle que proposée par François Castel, c'est l'appel à la collaboration, au dialogue de la part de l'humain. En effet, en disant « faisons l'homme... », c'est comme si Dieu s'adressait à l'homme que sa parole est en train de créer en lui disant : « ensemble, faisons l'homme ». Si Dieu nous a faits sans nous, il ne nous fera pas sans nous. Le « faire » pourrait s'entendre comme « le fruit du dialogue, de l'alliance des deux altérités Dieu et Adam (Adam créé au sixième jour récapitule ou rassemble en lui toute la création) »⁸⁴⁶. La même ligne d'approche se trouve chez André Wénin. Il voit là une invitation que Dieu adresse aux humains et, narrativement, aux potentiels lecteurs « à coopérer par leur "faire" à son agir créateur de manière à porter celui-ci à son accomplissement »⁸⁴⁷.

Plus évocatrice encore est cette réflexion que mena un auteur français du début de la Renaissance, Jean Pic de la Mirandole (1463-1494). Dans un texte qui garde sa pertinence, cet auteur a exprimé d'une manière remarquable cette ligne d'approche quand il essaie d'imaginer les consignes que Dieu a données à Adam lors de sa création. Voici ce qu'il écrit :

« Nous ne t'avons donné, Adam, ni demeure fixe, ni forme qui te soit propre, ni aucune fonction qui te soit particulière, car c'est selon ton désir et selon ton jugement que tu pourras avoir et posséder la demeure, la forme et la fonction de ton choix (...). Toi qui es sans contrainte, conformément à ton libre arbitre, entre les mains duquel nous t'avons placé : c'est toi qui t'assigneras à toi-même les limites de ta propre nature ... C'est dans la liberté et l'honneur, en créateur et en fondateur de toi-même, que tu te façoneras selon tes préférences. Tu auras le pouvoir de dégénérer vers les formes inférieures de la vie, celles des bêtes. Tu auras le pouvoir, selon le jugement de ton âme, de renaître aux formes les plus élevées qui sont divines »⁸⁴⁸.

⁸⁴⁶ P. DAUTAIS, *Le chemin de l'homme selon la Bible*, p. 69.

⁸⁴⁷ A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain*, p. 40.

⁸⁴⁸ D'après R. DUBOS, cité dans J. ARNOULD, *Choisir l'humain, courtiser la terre*, p. 73.

Sans doute le stade actuel auquel l'homme est parvenu à travers l'écoulement de temps s'avère-t-il irréversible. Autant l'ignorance du caractère contingent et aléatoire des mécanismes qui ont présidé à l'émergence progressive de l'humanité dans le processus de l'évolution serait inacceptable, autant il s'avère que, pour l'Ecriture, la vraie question n'est pas de faire le choix d'être homme, mais d'en choisir la qualité. La question décisive et déterminante, comme l'a mis en évidence le généticien et mathématicien français Albert Jacquard, ici est : « Quelle humanité voulons-nous devenir ? »⁸⁴⁹. Le Dieu révélé, répétons-le, est un Dieu qui parle à l'homme qui entend et qui répond aujourd'hui dans la dynamique de son existence. La question posée jadis à Adam : « Où es-tu ? » (Gn 3, 9) et celle adressée à Eve : « Qu'as-tu fait là ? » (Gn 3, 13) sont des questions universelles, d'une actualité jamais tarie. Elles concernent l'humain de tous les temps sur ce qu'il est devant Dieu, en soi-même et sur le sens de ses propres actes. Au demeurant, elles se présentent comme une invitation, un appel à la responsabilité. Aussi l'humain doit-il, simultanément, se regarder comme issu de la poussière du sol et comme le fruit du souffle de Dieu.

C'est dans cette intersection que se conjugue l'être-homme. Autant dire que, selon l'Ecriture, l'homme ne peut pas éviter « la situation radicale "devant" Dieu, et cela non pour une limitation de son être-homme mais au contraire pour une liberté qui ne fait qu'un avec la responsabilité que cette situation lui attribue, infinie puisqu'elle se mesure (...) à Dieu même »⁸⁵⁰. Il s'ensuit qu'avec la prescription « Tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal » (Gn 2, 17), Dieu se démarque de la figure d'un *père fouettard*, au regard menaçant et indiscret. Le véritable enjeu est plutôt l'avenir d'Adam. En posant une limite au désir et au savoir de l'humain, la parole de Dieu introduit un questionnement éthique, qui sollicite un acquiescement libre et renouvelé. Il s'agit, en quelque sorte, d'une invitation adressée à l'humain à « renoncer à être par lui-même l'ultime et l'intime de tout, le sommet ultime et le centre intime de tout »⁸⁵¹. Dès lors, l'alternative « ou l'homme ou Dieu » prônée par des humanistes athées tels que Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Jean-Paul Sartre, Albert Camus, cette sorte d'éthique laïque qui trouve sa signature dans la formulation de l'écrivain russe, Fiodor Dostoïevski, à savoir « Si Dieu n'existe pas, tout est permis », ne devient-elle pas désuète ? En fait, que devient une société où tout est

⁸⁴⁹ A. JACQUARD, *Voici le temps du monde de l'infini*, p. 10.

⁸⁵⁰ M. BEAUDE, *Théologie du temps*, p. 121.

⁸⁵¹ H. RENAUDIN, *Voici l'homme*, p. 25.

permis ? Ne va-t-on pas retomber dans ces travers devant lesquels Jean Pic de la Mirandole mettait Adam en garde, à savoir le risque de « dégénérer vers les formes inférieures de la vie, celles des bêtes » ?

A l’opposé, l’univers biblique présente des personnes qui, dans leur cheminement existentiel, ont inscrit leur vie dans la relation à Dieu et lui ont permis d’intervenir dans l’histoire. Leur manière d’être exprime ce qu’être homme devant Dieu, ce qu’il convient d’appeler l’*anthropogenèse* dans une perspective biblique.

8.1.2. Des personnages types

Dans l’univers biblique, l’humain est perçu comme le partenaire d’une Alliance avec Dieu. Sa vocation est d’être le complice de Dieu. Bien entendu, cette dernière n’est guère donnée une fois pour toutes. Au contraire, elle se laisse découvrir au pas à pas du quotidien. Elle se réalise, se construit dans la douleur d’enfantement. Le peuple élu n’oublie pas que c’est tout au long de son histoire, souvent interprétée comme un chemin de croissance vers Dieu, que sa vocation s’est approfondie, que Dieu s’est donné le visage concret du Dieu d’Abraham, d’Isaac, de Jacob et de Jésus-Christ. Sans doute que la Bible met en relief des hommes qui ont réussi l’épreuve de la mise en pratique de la Torah, inscrivant leur vie dans la profondeur symbolique où tout devient signifiant. La tradition chrétienne évoque des milliers d’hommes et de femmes auxquels elle attribue le titre de *saints* et qu’elle présente comme des « modèles »⁸⁵² d’une vie réussie.

Un simple coup d’œil sur des personnages tels que Noé, Abraham, Moïse, David, Jean le Baptiste permet de préciser notre propos. Nous nous en tiendrons à eux pour une raison simple : non seulement ils appartiennent à cette catégorie des personnages bibliques les plus célèbres, mais aussi et surtout parce qu’ils entrent en scène à des moments décisifs de l’histoire du salut. Leur trajectoire existentielle se reçoit comme un chemin de croissance de l’humain vers Dieu par-delà des contingences socio-historiques. D’entrée, illustrons notre propos avec Noé. Vivant dans une société dépravée, où la violence et la corruption font la loi, Gn 6, 9 décrit Noé comme « un homme juste, intègre parmi ses contemporains, et il marchait avec Dieu ». Contrairement à ses contemporains, Noé est considéré comme un

⁸⁵² Cf. *Préface de saints, I.*

homme exemplaire, qui maîtrise ses passions et réussit à endiguer peu à peu les assauts de « son animalité foisonnante et potentiellement violente intérieure à toute réalité humaine »⁸⁵³, pour reprendre la formule d'André Wénin. Tourné entièrement vers le dedans, il a pour ainsi dire construit son arche, fermant la porte à ses états d'âme. Son expérience appréhende l'existence comme une initiation, une vraie ascèse.

Ainsi, pour tout homme, vivre la dimension noachique de son être signifie « vivre en alliance avec Dieu et soumettre tous les éléments de la nature à l'autorité de la conscience »⁸⁵⁴. Chemin auquel tout humain est invité à emprunter pour acquérir la liberté intérieure. Voie qu'empruntera Abraham, consentant à faire le deuil de son « moi » conditionné par le milieu naturel et donc, à quitter *l'homme-espèce* pour devenir « l'homme-sujet qui dit "Je" ». On le voit, comme le note avec à-propos le scientifique et théologien Thierry Magnin dans un paragraphe où il établit le parallélisme entre l'approche scientifique et le devenir soi dans le registre biblico-chrétien, si d'un point de vue scientifique « l'homme émerge de la nature dans un long processus de complexification qui permet les conditions de montée vers la conscience (...) il y a un écart important entre l'évolution naturelle vers l'individu de l'espèce "homme" et la personne humaine dans sa dignité, son unicité, sa recherche autonome pour devenir soi. Il y a un écart entre l'homme-espèce et l'homme-sujet qui dit "Je" »⁸⁵⁵.

Abraham a reçu l'injonction « d'aller vers, de quitter... » (Gn 12, 1-3), qu'André Chouraqui traduit par « Va vers toi... ». Injonction qui l'incite à se remettre en route, à avancer plus loin vers l'inconnu et, partant, l'entraîne à l'arrachement radical à ses possessions : la terre, la tribu, c'est-à-dire à la sécurité du groupe avec ses schémas de pensée conventionnels, pour oser vivre la différenciation, s'engager dans la quête d'identité et d'intégrité, assumer sa singularité irréductible. Une telle démarche, comme l'écrit le théologien orthodoxe, Philippe Dautais, « traduit dans le chemin de tout être humain le passage de l'ego à l'être »⁸⁵⁶. Elle conduit à l'émergence de l'état adulte, à l'avènement du sujet. Dans une perspective biblique, ce passage consiste à vivre sa créaturalité, dans la conscience de la filiation divine et dans la conformité à l'appel de Dieu en soi. Entendu

⁸⁵³ A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain*, p. 45.

⁸⁵⁴ P. DAUTAIS, *Le cheminement de l'homme selon la Bible*, p. 189.

⁸⁵⁵ T. MAGNIN, *Devenir soi à la lumière de la science et de la Bible*, p. 271-272.

⁸⁵⁶ P. DAUTAIS, *Le cheminement de l'homme selon la Bible*, p. 111.

comme chemin de purification et d'arrachement au milieu clos de la maison de son père, le « va vers, quitte... » fait de l'humain l'acteur de sa réalisation, lui permet d'entrer dans un nouveau monde de relations allant s'élargissant. Il suppose la confiance et l'obéissance à la Parole de Dieu. Deux attitudes qui ont conduit Abraham à consentir au sacrifice d'Isaac, son fils.

S'il est un autre aspect important que souligne le « va vers, quitte... », c'est l'ouverture à une promesse. A l'arrière-fond, il y a cette vérité que le chemin de la vie et de l'épanouissement n'est jamais acquis. En même temps, on discerne une invitation à vivre dans l'espérance, à adopter librement une attitude qui fait échec à la mort, à accepter d'agir en sujet responsable. S'y engager, c'est devenir pour autrui porteur de bénédiction, une chance de vie et un acteur de libération. La figure de Moïse est très évocatrice sur ce point.

La tradition biblique décrit Moïse tout à la fois comme un « homme fidèle dans la maison de Dieu, comme serviteur, pour rendre témoignage de ce qui devait être annoncé » (Hb 3, 5) et, particulièrement, comme un homme de parole et d'action, un législateur hors pair dont l'enseignement va marquer les siècles. C'est au fil des événements et des circonstances existentielles que Moïse va forger sa personnalité, se découvrir. Aux prises avec des incompréhensions, avec la fragilité, il prend du recul, se retire dans le désert de Madijan, dans un regard tout intérieur, pour interroger la part ultime de lui-même. Là, il fait une expérience d'ouverture du regard sur la profondeur du réel : il découvre « un feu qui brûle et ne se consume pas ». Au plus profond de lui, il entend une voix qui, à l'instar du *daimôn* socratique, lui révèle son nom ("Je suis celui qui je suis"), justifie le pourquoi de son intervention ("J'ai vu la misère de mon peuple") et qui, finalement, dévoile à Moïse une tâche spécifique. Expérience programmatique qui, non seulement sonne comme un déclencheur, mais va engager Moïse sur un chemin de libération, lui apprend à lire le cosmos comme un espace théophanique et le purifie des regards chosifiants. En somme, elle vaut un appel adressé à tout un chacun à porter le « regard au-delà de nos préjugés, de nos concepts, d'écouter gratuitement sans idée de récupération »⁸⁵⁷, à se laisser saisir par le réel au lieu de chercher à tout capter, à tout analyser, à tout manipuler.

En tout, Moïse apparaît comme un homme de foi et d'écoute. Sa proximité avec Dieu à travers l'Alliance sinaitique lui donne d'être grand, d'exercer une mission qui dépasse ses

⁸⁵⁷ P. DAUTAIS, *Le cheminement de l'homme selon la Bible*, p. 141.

capacités personnelles. Au reste, il s'affirme comme un initiateur, une personne qui donne sens à l'histoire, l'homme de Pâque, qui « permet le passage de l'état d'esclavage à celui d'homme libre ou de l'état d'objet à celui de sujet »⁸⁵⁸. Derrière son personnage, on perçoit l'assurance de la coopération de Dieu à notre chemin de transformation et d'accomplissement. D'une part, il nous révèle que c'est par et grâce à la relation avec Dieu que l'homme accède à son humanité et, d'autre part, il nous rappelle qu'au plus intime de chacun résonne un appel à sortir des servitudes les plus diverses, à être libre, à devenir soi avec les autres, grâce au chemin d'Alliance avec Dieu.

Les dix Paroles cristallisées dans le double commandement d'amour constituent le point focal où se noue et se dénoue le chemin d'humanisation. A. Wénin écrit à ce sujet, dans *L'homme biblique*, que « la loi des dix paroles de vie ne fait rien d'autre que d'ouvrir un chemin où Israël pourra assumer librement ces dons reçus (liberté et vie) et épanouir ce qu'il est devenu en acceptant de passer la mer des Joncs. Ce qu'il reçoit au cœur de l'Alliance, c'est en quelque sorte le mode d'emploi du don de la liberté et de vie »⁸⁵⁹.

David va s'appuyer sur cette ligne. Avec ses qualités, mais également avec ses failles, ses erreurs, ses ratés, la figure de David nous apprend que l'homme n'est pleinement humain qu'en présence de Dieu. De fait, l'ascension en humanité, à la royauté, ne réside pas tellement « dans la prétention prométhéenne mais dans l'humble acceptation de sa condition humaine ouverte sur la transcendance, sur la grâce divine »⁸⁶⁰. S'ils sont appréhendés dans cette veine, les combats qu'il a dû mener dans sa vie illustreraient, paraboliquement, ses propres combats intérieurs, autant d'efforts employés pour ajuster les différents aspects de sa vie. Ils éclaireraient d'un jour nouveau le combat intérieur que tout humain est appelé à assumer pour accéder à sa propre parole. Autant que faire se peut, ils figurent l'appel à lutter de toutes leurs forces contre les idoles dans leur diversité de formes et d'expressions, c'est-à-dire à réagir vigoureusement contre les négativités conçues comme pesanteur de l'anti-création. Il apparaît que le chemin d'humanisation, disons l'accès à la pleine liberté, suppose une rupture radicale avec toute forme d'aliénation.

Il y a aussi Jean Baptiste. Considéré comme le plus grand des enfants des hommes (Mt 11, 11), il a réussi à forger sa personnalité. L'un de ses plus grands mérites est d'avoir

⁸⁵⁸ E. PIC, *Aux origines des concepts de personne et de communauté*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 21.

⁸⁵⁹ A. WÉNIN, *L'Homme biblique*, p. 128.

⁸⁶⁰ P. DAUTAIS, *Le cheminement de l'homme selon la Bible*, p. 175.

renversé la logique *caïnique*, « cette rivalité meurtrière de Caïn et Abel » pour s'ouvrir à l'altérité dans sa relation avec Jésus. Son ajustement à Dieu l'affranchit des structures mortifères et de l'esprit de comparaison qui entretient la rivalité, lui permet d'opérer le passage de l'*ego* à l'être, de sa propre volonté à la Volonté de Dieu, du Moi à Dieu en moi : « Il faut qu'Il croisse et que le moi diminue » (Jn 3, 30)⁸⁶¹. Attitude qui, de manière très juste, appelle l'auto-effacement, la mort à soi-même, la mort à ses certitudes, pour s'ouvrir à l'altérité. Or, quiconque fait preuve d'une telle capacité, s'ouvre à une nouvelle manière d'être homme.

Il résulte de ce parcours réflexif sur ces personnages bibliques évoqués, et tant d'autres, aussi bien du Premier que du Deuxième Testament, tout comme pour ceux que la tradition chrétienne appelle des « saints », que le chemin de croissance en humanité n'est jamais joué d'avance. Le monde biblique et la tradition chrétienne sont ainsi traversés par l'idée que c'est au cœur des contingences historiques que l'homme apprend à émerger de la nature pour devenir un être libre, animé du souffle de vie du Créateur. C'est un chemin de perpétuel enfantement car c'est *aujourd'hui* que Dieu crée. Il est un travail d'initiation, un long processus au cours duquel l'humain s'emploie à assumer, à dépasser les déterminismes cosmiques, à soumettre tous les éléments de la nature à la conscience. Un tel chemin, pour reprendre le théologien orthodoxe Philippe Dautais, qui nous a le plus inspiré dans l'écriture de cette section, apparaît comme « une longue gestation de fils de Dieu, une longue ascension vers le principe originel, une humanisation progressive, tant il est vrai que l'homme n'est pleinement homme que lorsqu'il exprime pleinement l'image de Dieu qu'il est. Ce chemin procède de dévoilement en dévoilement vers les dévoilements [sic] qui n'ont pas de fin. Tout reste à vivre... »⁸⁶².

La force de ces propos est telle qu'ils résument l'ensemble du parcours réflexif que nous venons d'esquisser. Par ailleurs, s'il y a à en dire davantage, c'est simplement que, d'un point de vue biblique et théologique, le statut de l'humain est avant tout d'être en posture de créature de Dieu, de vivre sa *créaturalité* et ses implications. En ce sens, être humain signifie se réaliser devant Dieu et devant les autres. Il s'agit, en fait, d'un combat, fruit d'un choix socioculturel fondamental.

⁸⁶¹ P. DAUTAIS, *Le cheminement de l'homme selon la Bible*, p. 178.

⁸⁶² Ibid, p. 209.

Pour conclure ces réflexions, posons trois inférences majeures :

- (1) Dieu se révèle aux hommes. Certains hommes se disent porteurs d'un appel et d'une mission particuliers. Reste qu'autant Dieu doit être reconnu comme la source de tout appel, autant cette révélation doit être comprise comme la réalisation du vœu profond de vérité inscrit dans l'humain. Dieu accompagne, suscite les capacités, les potentialités intimes dans l'homme vers un accomplissement. Ceci nous affranchit du fatalisme, d'un destin préétabli.
- (2) Ces réflexions confortent ce que nous avons déjà dit concernant l'action de Dieu. Il ressort que Dieu n'agit pas avec force, ne restreint pas l'autonomie de l'homme. Il agit par sa puissance d'attraction, par "l'attractivité" du bien qui, pour paraphraser le théologien allemand M. Kehl, "incline" l'homme à se conformer sans contrainte à l'intention de Dieu. C'est de cette manière seulement que l'amour de Dieu met des hommes en mouvement, les séduit, les invite à avancer sur le chemin du salut. Mais « la réussite de cela dépend substantiellement de la mobilité, de la réceptivité et de la réactivité d'une créature vis-à-vis d'une telle sollicitation »⁸⁶³.
- (3) Le choix divin n'est ni nécessaire ni arbitraire. Mais il rend possible et « appelle l'émergence de la liberté de la personne humaine »⁸⁶⁴ pour le bien de chacun et de la communauté, pour faire réussir la création. Cette liberté s'acquiert au terme d'un processus, d'une entreprise parfois longue et laborieuse, dans une attitude d'ouverture réceptive et de confiance en Dieu.

Dès lors que l'homme biblique apparaît moins intéressé par une connaissance scientifique du monde que par une éthique fondée sur la Parole de Dieu, vécue dans un réseau de relations multiples, ne faudrait-il pas poser la charité/amour comme le critère d'hominisation-humanisation par-delà l'*éthique éliminatoire* véhiculée par ce qu'il convient de nommer le « darwinisme social » ?

⁸⁶³ M. KEHL, « *Et Dieu vit que cela était bon* », p. 366.

⁸⁶⁴ Cf. F. EUVÉ, « Le quadruple défi darwinien », p. 495.

8.2. L'amour comme lieu d'accomplissement de l'homme dans une perspective biblique et chrétienne

L'une des grandes thèses qui émerge de la théorie de l'évolution (voire de la sociobiologie) est que le comportement éthique de l'homme et les valeurs morales tels que l'altruisme, la sympathie, la solidarité, n'obéissent à aucune instance transcendance. Pour Darwin, les « instincts sociaux, qui sont à la base du développement du sens moral », sont le fruit de la sélection naturelle⁸⁶⁵. A sa suite, certains (c'est le cas des sociobiologues) les considèrent tout simplement comme des expressions visibles du besoin des gènes à assurer leur reproduction.

Il en va autrement dans la révélation. La Bible parle d'un Dieu d'Alliance, confessé à la fois comme Amour et fondement de tout amour. Ici, l'amour a valeur d'idéal à atteindre, de finalité. Il occupe en tout cas une place centrale dans la Bible. Il comporte et se traduit par un ensemble de valeurs qui informent l'agir humain pour le bien de l'humanité et de la création. Il vise à faire réussir ce que le langage évangélique appelle le Règne de Dieu.

8.2.1. L'amour du prochain et sa centralité dans une perspective biblique

A la question « du pourquoi de la création », la réponse croyante est : la création est l'œuvre de Dieu qui est l'Amour même (1 Jn 4, 7). L'amour désigne à la fois l'essence de Dieu et son attribut qu'il veut voir épouser par ses créatures, en particulier par l'homme, créé à son image et à sa ressemblance.

En effet, dans son adresse à ses coreligionnaires, Moïse leur explique le pourquoi de leur élection par Dieu et les enjeux impliqués dans cette élection :

« Si Yahvé s'est attaché à vous et vous a choisis, ce n'est pas que vous soyiez les plus nombreux de tous les peuples (...). Mais c'est par amour pour vous » (Dt 7, 7-8).

De là suit que loin de récompenser l'excellence, le Dieu qui fait irruption dans l'histoire du peuple d'Israël est celui dont l'amour se tourne vers le plus petit, le moins

⁸⁶⁵ C. DARWIN, *La Descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, p. 677.

puissant. Cet amour, faut-il le noter, n'avantage pas un individu par rapport à d'autres individus. Il s'applique à toute la société dans sa complexité. Finalement, c'est l'homme qui est interpellé dans sa manière d'être et de vivre. A la manière de Dieu qui se montre compatissant et soucieux du devenir de tout humain, prend parti pour le faible, représenté par la figure de la veuve, de l'orphelin ou encore de l'étranger (Dt 10, 18), l'option pour ces catégories sociales devient le chemin d'humanisation.

C'est sur ce socle que les prophètes vont axer leur message. Ainsi les verra-t-on tour à tour et à différentes époques revenir sur l'idée que la fidélité à Dieu se joue dans l'attitude à l'égard des pauvres. Amos (4, 4-5), Osée, Isaïe (Is 1, 1-17 ; 58) et Michée, pour ne citer que ceux-là, vont militer contre l'exploitation des faibles qu'ils assimileront à la trahison de l'Alliance avec Yahvé. Ce, d'autant plus que les inégalités sociales et l'exploitation des faibles minent la solidarité fondée sur l'Alliance qui, au demeurant, suppose une vraie fraternité sociale (cf. Mi 6, 6-8). Pour sa part, le Fils de Dieu, Jésus, en devenant un membre de l'espèce humaine, va non seulement s'inscrire dans cette tradition, mais encore manifester pleinement le visage humain de l'amour divin et montrer ce que l'amour signifie et implique.

Des textes tels que Mt 25, 31-46 et Lc 10, 30-35 sont, à cet égard, très emblématiques. Ils font valoir deux éléments anthropologiquement significatifs. Ils universalisent l'amour et élargissent la notion du prochain à tout être humain concret. Dans cette mouvance, la communauté chrétienne naissante va s'employer à vivre ce que certains appellent *l'ultrasocialité humaine*, une fraternité qui dépasse les limites du petit groupe ethnique ou culturel et qui s'ouvre à toute l'humanité⁸⁶⁶. Cette fraternité sans frontières, transcendant des déterminismes de nature raciale, sociale et sexuelle : il n'y a plus ni maître ni esclave, ni juif ni païen, ni homme ni femme ; tous sont frères en Jésus-Christ, écrira Paul de Tarse aux Galates (Ga 3, 28).

En clair, des prophètes à la communauté chrétienne naissante, en passant par le Verbe de Dieu incarné, le message biblique est sans équivoque : l'amour est le maître mot qui éclaire la vie. En ce sens, « être humain, c'est donc répondre à un appel : appel de l'humanité dans le propos de solidarité, de communication, de responsabilité ... mais aussi

⁸⁶⁶ Cf. E. CHARMETANT, « L'action créatrice à l'ère de la technoscience. Vers une amélioration de l'humain », in F. EUVÉ, B. CHOLVY et J. ALEXANDRE (dir.), *L'action créatrice. Ce qu'en dit la théologie*, p. 28-29.

appel du créateur transmis par des médiations humaines au cours de l'histoire »⁸⁶⁷. A l'homme s'impose la nécessité de répondre « me voici » devant le visage de l'autre ; une réponse qu'E. Levinas désigne éloquemment comme signe d'humanité, comme impératif et, plus encore, comme signe d'obéissance au Plus-Haut. En effet, ce philosophe qui revendique la possibilité de penser avec la Bible met en évidence la particularité de l'univers biblique. Il en tire l'enseignement que, non seulement l'homme « est cousu de responsabilités »⁸⁶⁸ vis-à-vis du prochain, mais encore le visage de ce dernier le requiert, lui parle, l'appelle à répondre, à sortir de son *ego* pour s'occuper de sa souffrance et de sa mort. Devant le visage d'autrui, laisse entendre E. Levinas, l'homme n'a d'autre réponse possible qu'un « me voici » d'un respect infini et d'une responsabilité sans limites, « irrécusable, précédant tout consentement libre, tout pacte, tout contrat »⁸⁶⁹, mais sans jamais vouloir ramener autrui à soi ni le totaliser à partir de ses pouvoirs. Cela sous-entend que l'humain accomplit son destin d'humain dans sa capacité à laisser la place au soleil à l'autre et à répondre aux sollicitations de ce dernier, qu'elles soient inarticulées ou articulées.

Tel que l'humain se présente, répondre à autrui « me voici » c'est, du coup, l'occasion pour cet humain d'assumer sa place de vizir de Dieu, de mandataire accrédité, de prêtre et de son être-image selon ce qu'écrit, pour sa part et avec une forte vue, Adolphe Gesché :

« Dans l'Exode, l'identité de Dieu lui-même ("Je suis" : Ex 3, 14), est "précédée" par un "Me voici" ("J'ai entendu la clamour de mon peuple" : Ex 3, 6) et demeure dans la suite ("Je serai avec toi" : Ex 3, 12). Cette identité est belle et bien confiée à l'homme, c'est à lui de la dire : « Le Seigneur dit à Moïse : "Qui a donné une bouche à l'homme ? N'est-ce pas moi, le Seigneur ? Et maintenant, va, je suis avec ta bouche" » (Ex 4, 11-12) ; très exactement, je me reconnaîtrai dans ce que tu diras de moi »⁸⁷⁰.

Il convient de dire que dans l'herméneutique de l'histoire comme libération et comme création, le langage biblique s'entend comme *don* et comme *élection, responsabilité*. En effet, de la même manière que Dieu lui-même, le premier, dit : « Me voici », le Christ qui, en entrant le jour du Sabbat dans la synagogue, déroule le rouleau du prophète Isaïe qu'on

⁸⁶⁷ J.-M. MALDAMÉ, *Création par évolution*, p. 262.

⁸⁶⁸ E. LEVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Saint Clément de Rivière, Fata Morgana, 1972, p. 109.

⁸⁶⁹ ID, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Malesherbes, Maury-Impimeur, 2011, p. 141.

⁸⁷⁰ A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, t. VI : *Le Christ*, Paris, Cerf, 2001, p. 109.

lui avait présenté et lit le passage où il est écrit « l'Esprit du Seigneur est sur moi parce qu'il m'a consacré par l'onction pour annoncer la bonne nouvelle aux pauvres. Il m'a envoyé ... » (Lc 4, 16-19), ainsi ma présence demeure-t-elle un mouvement gratuit de présence et de responsabilité pour autrui dont le visage, dans sa nudité sans défense, est déjà une demande. « Demande mendiant, misère de mortel ; mais, à la fois, autorité qui m'assigne à comparaître, qui m'assigne à répondre, mortel dont la mort "me regarde" au-delà de la mienne. Originelle obligation à laquelle, en guise de moi, je suis consacré et élu. "Tu aimeras ton prochain comme toi-même" ou "Tu aimeras ton prochain, c'est cela toi-même" »⁸⁷¹.

Là est l'essentiel du message biblique, sa particularité pour ainsi dire. Il est bien évident qu'ici, le souci d'autrui l'emporte sur la recherche d'intérêts particuliers ou égoïstement nationaux. En clair, l'humain ne s'accomplit en humanité qu'en se mettant au service du prochain, en vivant dans une attitude de non-indifférence pour autrui, en l'accueillant indépendamment de ses qualités. Plus exactement, l'homme n'advient à la vérité de son humanité que lorsqu'il renonce à la volonté de puissance pour accepter d'être interpellé par l'autre et regarder vraiment le visage de ce dernier sans esquive : la victime, le pauvre, la veuve, l'orphelin, le frère. Plus concrètement encore, l'humanité de l'homme naît dans la reconnaissance du visage de l'autre qui hurle « justice, paix », dit « j'ai faim, j'ai soif, je suis un étranger, accueille-moi, ne m'opprime pas, je suis faible, démuni, ne m'écrase pas, accepte-moi tel que je suis, donne-moi un logis, ... ». Cela se fait, s'accomplit au prix d'un combat, d'une lutte à soi-même et contre les antivaleurs.

Bien entendu, sans perdre de vue que l'humain est une créature parmi d'autres et sans non plus être « naïve sur le fonctionnement des sociétés humaines et du monde dans son ensemble »⁸⁷², la Bible laisse entendre que c'est en s'éveillant à la paix, à l'amitié, à la fraternité et en travaillant à la déconstruction des mécanismes de la décréation que l'humain accomplit un pas supplémentaire, très marquant, dans le processus d'humanisation. L'amour dans la vérité⁸⁷³ est un critère majeur d'humanisation. Il fait croître l'homme, lui fait découvrir ce qu'il est vraiment. Quand Xavier Le Pichon considère que la qualité de réponse

⁸⁷¹ E. LEVINAS, *A l'heure des nations*, Paris, Minuit, 1988, p. 128.

⁸⁷² F. EUVÉ, « Le quadruple défi darwinien », p. 492.

⁸⁷³ Pour le Pape Benoît XVI, l'amour doit se vivre dans la vérité, c'est-à-dire sans hypocrisie ni faux-fuyants. A cause justement de ce lien étroit avec la vérité, l'amour devient une expression authentique de l'humanité et un élément d'importance fondamentale dans les relations humaines, même de nature politique. Car, poursuit le Pape, ce n'est que dans la vérité que l'amour resplendit et qu'il peut être vécu avec authenticité (BENOIT XVI, Lettre Encyclique *Caritas in Veritate*, n° 3).

qu'on apporte à la question « qui est mon prochain ? » « détermine en grande partie le degré d'humanisation de la société »⁸⁷⁴, il voit juste. Nous entendons par là que l'amour du prochain définit la valeur d'une civilisation, de l'individu. N'est-ce pas dans ce même élan d'esprit que, appréhendant la question du point de vue évolutif, J.-M. Maldamé soutient que « la naissance d'un amour d'amitié (qui implique la reconnaissance de l'altérité et la gratuité de l'amour) apparaît comme le moment le plus important de l'histoire universelle, puisqu'en cet acte le monde arrive à sa vérité »⁸⁷⁵ ?

Au regard de ces propositions, le mouvement de l'amour revêt un statut ontologique. Il constitue l'être de l'humain. Pour expliciter ce propos, il n'est qu'à évoquer l'hymne à l'amour de la Première Lettre de Paul aux Corinthiens : le défaut d'amour implique le déficit de l'*être homme*. La présence d'amour dit l'éminence de l'*être homme* : « Si je n'ai pas d'amour, je ne suis pas..., je ne suis rien, je ne suis que ... ». Nous découvrons là le rôle structurant de l'amour, celui de contribuer à l'accomplissement de l'humain, à la réalisation du vœu profond de vérité inscrit dans son intime. Dans le même temps, il faut se dire que le devenir humain est un long processus d'émergence et d'apprentissage, qui se vit, s'accomplit au cours du temps et se découvre au pas du quotidien. Ce qui évite de revenir à une situation passée, à un état de référence qui aurait été perdu, mais instaure une situation nouvelle, encore inédite⁸⁷⁶, non déterminée par le passé.

8.2.2. *Etre humain c'est vivre l'amour dans ses déclinaisons*

La Bible fait mention du mandat adressé aux êtres vivants de « croître et de se multiplier » (Gn 1-2,4a). Ce mandat sous-entend que l'existence sera au prix d'un combat. Cependant, face à une logique de concurrence qui, à l'évidence, débouche sur la violence, l'esprit de rivalité, l'élimination des faibles ou des moins adaptés et le triomphe des puissants, une mission particulière est confiée à l'homme : « Soumettre et dominer », qui se lit comme un appel à assurer la régulation à la lumière de la manière d'agir de Dieu dont la toute-puissance n'a rien à voir avec la puissance absolue. Cette toute-puissance est patience et douceur. Il s'y dégage une invitation à faire place à la vie de l'autre qui, à son tour,

⁸⁷⁴ Cf. X. LE PICHON, *Aux racines de l'homme. De l'homme à l'amour*, Paris, Presses de la Renaissance, 1997, p. 137.

⁸⁷⁵ J.-M. MALDAMÉ, *Le Christ et le cosmos*, p. 267 ; cf. ID, *Le Christ pour l'univers*, p. 244.

⁸⁷⁶ Cf. F. EUVÉ, *Darwin et le christianisme*, p. 153.

implique le pardon-réconciliation. Et c'est à ce prix-là que l'homme se réalise en « image du Dieu créateur ».

i. L'amour est don de soi et décentrement vers l'autre

Désir, aspiration, recherche du « bien de l'être aimé », l'amour suppose le décentrement de soi : la volonté de laisser la place à l'autre, de sorte que de l'altérité et de la relation adviennent. Qu'est-ce que cela peut vouloir dire ? Dans ses entretiens avec Peter Seewald au sujet des questions que l'homme d'aujourd'hui pose à l'Eglise, le cardinal Joseph Ratzinger, devenu Benoît XVI, ébauche une réponse à cette question quand il écrit au sujet de l'amour dans *Voici quel est notre Dieu* :

« L'amour comporte toujours une part de renoncement à soi, de don de soi pour l'autre, et une part d'aide affective en vue de son bien »⁸⁷⁷.

Pour le développer plus avant, le cardinal J. Ratzinger va prendre l'exode des Hébreux hors d'Egypte comme cadre d'intelligibilité de son propos. Il écrit :

« Tout commence par l'appel d'Abraham. Dieu « arrache » Abraham à sa famille et le met en route. Au fond, chaque homme doit accomplir son exode. Non seulement il doit quitter le sol maternel pour devenir autonome mais il doit encore quitter l'enfermement en soi-même. Il doit se quitter lui-même, se dépasser »⁸⁷⁸.

Ce que nous devons tenter de dire ici, c'est que le chemin de l'amour passe par l'autolimitation de sa puissance ou la tentation de vouloir occuper tout l'espace, par un difficile exode. L'amour connote une part de renoncement, de *sacrifice*. C'est la logique de la fécondité qui, dans son contexte néotestamentaire, semble être la raison ultime de ce renoncement. Cette logique tire sa légitimité du principe que *ne porte du fruit que celui qui meurt à soi-même* (Jn 12, 24-25). Plus concrètement, elle s'éclaire à la lumière de la vie et de la mort de Jésus. Ce qui signifie que, dans une perspective chrétienne, l'amour ne peut être adéquatement défini qu'en désignant le Nazaréen qui, dans sa mort, qui est un acte de

⁸⁷⁷ J. RATZINGER, *Voici quel est notre Dieu. Croire et vivre aujourd'hui. Conversations avec Peter Seewald* (trad. fse de Joseph Burckel), Paris, Plon-Mame, 2001, p. 131.

⁸⁷⁸ Ibid, p. 131.

renoncement à soi pour le bien de l'humanité, définissait ainsi le propre de l'homme qui est de ne jamais s'enfermer dans l'image de soi, mais de se consacrer au service des autres (Jn 15, 22) sans en attendre de bénéfice immédiat (Mt 5, 46-48 ; Lc 6, 32-37) et sans discrimination.

Ainsi compris, l'amour ne peut aller que contre une logique sélective, qui légitime *la survie des plus aptes* au détriment des plus fragiles. En effet, la théorie de la descendance modifiée au moyen de la sélection naturelle exposée par le naturaliste anglais Charles Darwin a, au fil de l'histoire, fait l'objet d'une diversité d'appropriations et d'applications au sein des théories économiques, sociologiques et politiques. Récupérations que Patrick Tort, directeur de l'institut Charles Darwin international, qualifie d'illégitimes et de dangereusement erronées. Et pour cause, elles sont sans égards pour les développements anthropologiques contenus en 1871 dans un autre grand ouvrage de Darwin, plus rarement évoqué, et encore plus rarement lu : *La Filiation de l'homme et la Sélection liée au sexe*⁸⁷⁹. De telles appropriations, pense ce chercheur, auraient le tort de travestir la vérité sur ce que Darwin a écrit sur l'homme. Il croit identifier trois raisons majeures à la racine de cet état de choses : « L'hégémonie de la philosophie évolutionniste de Spencer pendant la période de l'ascension scientifique de la théorie darwinienne ; le développement coextensif de l'eugénisme de Galton en référence à la théorie sélective ; la conviction des « darwiniens » considérant *La Filiation* comme l'extension homogène de *L'Origine* »⁸⁸⁰. En amont de ces trois causes, il y a l'extrapolation de la loi de la sélection naturelle.

Fervent lecteur de Malthus, Herbert Spencer (1820-1903) va adopter le noyau dur de la théorie de la sélection essentiellement éliminatrice et la transposer dans les rapports économiques et sociaux. Il développa une philosophie prônant l'adaptation comme règle de survie dans un contexte de concurrence interindividuelle généralisée. Il va fustiger toute forme de loi d'assistance et mesures visant à venir en aide aux défavorisés. Son rêve sera celui d'une société régie par les rapports de compétition-élimination, une société où la suprématie du plus fort est le facteur déterminant dans la lutte pour l'existence. Ce qui va donner naissance à ce qu'Emile Gauthier (1853-1937) qualifiera de *darwinisme social*. D'après cette théorie, l'humanité serait moins malheureuse si on empêchait les insouciants et les pauvres de procréer. Dans la même optique, interprétant d'une façon spéciale les notions de lutte pour la survie et de sélection naturelle, Francis Galton (1822-1911) va consacrer ses

⁸⁷⁹ P. TORT, *Darwin et le darwinisme*, Paris, PUF, 2005, p. 5.

⁸⁸⁰ Ibid, p. 68.

travaux à l'amélioration génétique de la race humaine en encourageant les individus supérieurs à avoir davantage d'enfants et d'empêcher les masses inférieures, celles des faibles d'esprit de procréer. Il va élaborer une doctrine qui prendra le nom d'*eugénisme*. Du grec *eu*, bien et *gennaō*, engendrer, *l'eugénisme* signifie littéralement *bien naître*. Tout comme la sélection naturelle assure dans l'ensemble du monde vivant la diversité des espèces et la promotion des plus aptes à partir du tri des variations avantageuses, la même chose devrait se produire dans la société humaine. Il faut donc favoriser la reproduction de ceux qui possèdent des gènes avantageux et empêcher la reproduction de ceux qui possèdent les gènes désavantageux.

Il est bien vrai que Darwin s'était farouchement opposé à l'esclavagisme, à la guerre d'extermination contre les indiens et les aborigènes, et considérait la frontière entre les hommes d'artificielle. Mais P. Tort semble ignorer que si, dans sa correspondance, Darwin tient des opinions modérées, le chapitre 5 de *La Filiation* contient des propos qui donnent libre cours à des opinions à connotation raciste, nationaliste, eugéniste et colonialiste largement partagées en son temps et aujourd'hui encore dans une certaine mesure, que H. Spencer et F. Galton vont pousser à l'extrême. Point n'est besoin de recenser et de ressasser des textes de Darwin ayant trait à ce sujet. Qu'il suffise d'illustrer notre propos avec ce texte de Daniel Becquemont, professeur émérite à l'Université de Lille III, qui relève le paradoxe de l'action de Darwin :

« Alors que sa manière de rendre compte de la proximité de l'humain avec l'animal portait un message mortifiant et égalitaire, l'accent mis sur le développement tendait à restaurer une hiérarchie où l'homme européen occupait le sommet »⁸⁸¹.

Revenons aux récupérations de Spencer et Galton et leurs enjeux. L'infléchissement des scientifiques vers des idéologies axées sur la concurrence interindividuelle généralisée et l'amélioration de la qualité biologique du groupe social par le biais de l'élimination de catégories d'individus moins désirables aura des conséquences éthiquement injustifiables et politiquement ruineuses. De telles pratiques ont, entre autres, conduit à la pratique de la stérilisation de sujets atteints de pathologies déterminées (malades mentaux, fous) dans quelques pays européens et ont inspiré le mythe de la race, jusqu'à l'élimination physique de personnes porteuses de maladies génétiques, mentales et de pathologies inguérissables. Elles seront également à la base des idéologies qui vont faire le lit des pires totalitarismes du XX^e

⁸⁸¹ D. BECQUEMONT, cité dans F. EUVÉ, *Darwin et le christianisme*, p. 142.

siècle. Qu'il suffise de penser aux théories eugénistes du naturaliste lamarckien et fondateur du *Sozial-Darwinismus national* Ernst Haeckel (1834-1919), récupérées par l'Allemagne nazie et mises au service d'une anthropologie raciale, parangon de l'anti-amour. Comme le fait remarquer Fiorenzo Facchini, professeur émérite à l'Université de Bologne et ancien directeur du Musée d'Anthropologie, cela semble émerger aujourd'hui dans quelques propositions tendant à éliminer des fœtus malformés ou des individus porteurs des gènes récessifs pour certaines maladies déterminées, de forme homozygote⁸⁸².

Est-il normal de considérer l'âge ou la santé comme critères de la dignité humaine ? On le voit, non seulement de telles pratiques sont une négation de l'amour, mais encore elles sapent tout principe d'égalité et conduisent à la mort. Nous le dirons davantage de ces situations, d'hier et d'aujourd'hui, où la logique en présence n'est autre que la loi du plus fort et du plus compétitif, et où les critères sont efficacité, compétitivité, rentabilité, laissant au placard les faibles et les fragiles. Face à ce registre du chacun pour soi qui, à l'évidence, conduit vers l'esprit de rivalité et d'une lutte sans merci où la mort tient lieu de moteur du principe même de la sélection, l'univers biblique ouvre une autre perspective : l'amour du prochain fondé sur l'expérience d'un Dieu Amour et Miséricordieux. Très clairement, il émerge ici que « la croissance en humanité passe par le partage, que ce soit au sein des groupes d'appartenance, dans la communauté humaine au sens large, voir au sein du cosmos. Le Dieu du christianisme est partie prenante de ce partage. Ce n'est pas le dieu "horloger" des déïsmes, rejeté à juste titre par les darwiniens. Il s'inscrit dans un véritable échange avec le monde, tout particulièrement avec l'humanité, "où rien n'est fixé d'avance" »⁸⁸³.

Le moins que nous puissions dire au terme de ce parcours réflexif est que le chemin d'amour se révèle comme un long travail d'enfantement. S'il est don de soi et décentrement vers l'autre, ce chemin s'accomplit à travers des valeurs comme le pardon-réconciliation.

⁸⁸² F. FACCHINI, *Les défis de l'évolution*, p. 186.

⁸⁸³ F. EUVÉ, *Darwin et le christianisme*, p. 189.

ii. L'amour s'épanouit dans le pardon-réconciliation

Dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paul Ricoeur indique que l'amour et le pardon sont « de la même famille »⁸⁸⁴, bien que le premier inclue le second. Pour être capable de pardon, il faut d'abord que l'homme soit capable d'amour. Le philosophe herméneute pousse sa réflexion. Il ajoute que le commandement d'aimer qui s'étend jusqu'à l'amour sans retour de l'ennemi, et qu'il appelle le « commandement impossible », « paraît être seul à la hauteur de l'esprit de pardon »⁸⁸⁵. Le pardon-réconciliation dont il est question ici, nous voudrions l'appréhender sous son angle horizontal, c'est-à-dire comme un acte qui s'inscrit dans une relation intersubjective et restaure ainsi sans condition préalable la possibilité d'une relation renouvelée avec l'autre, restant admis que Dieu est la condition de possibilité de l'agir humain dans le registre biblique, son fondement même⁸⁸⁶.

Une des notes spécifiques de l'Ecriture est que, tout en rapportant sans gêne des récits de violence absurde et des diverses formes d'inimitié qui figurent l'homme dans son animalité primitive, elle met en évidence des chemins qui permettent de faire échec à la logique du *homo homini lupus* – cette expression bien connue de Plaute (254-184 av. J.C), et diversement reprise par Desiderius Erasme (1466-1536), François Rabelais (mort en 1553), Francis Bacon (1561-1626), Thomas Hobbes (1588-1679) –, cette logique qui mène à la mort. De manière ostentatoire ou voilée, l'Ecriture évoque des figures mythiques ou historiques, héros et acteurs du pardon-réconciliation. Bien entendu, on y rencontre une ribambelle de textes qui font brillamment écho à ce programme de vie et invitent à en vivre.

Dans le Premier Testament, nous mentionnerons trois cas pour illustrer notre propos. Il s'agit de la rencontre entre Jacob et Esaü (Gn 33, 1-11), de l'épisode de Joseph avec ses frères (Gn 42-50) et de l'énigmatique Serviteur souffrant dont parle Isaïe (Is 52, 13-53,12).

⁸⁸⁴ P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 605.

⁸⁸⁵ Ibid, p. 624.

⁸⁸⁶ Dans l'Ecriture, Dieu est la source ultime du pardon. C'est dire que le pardon est l'un des attributs essentiels de Dieu. Dans Né 9,16-17, Dieu est ainsi interpellé : « Mais tu es le Dieu des pardons ». A ce propos, qu'il suffise de citer quelques textes tels que : Is 55, 7-10 ; Jr. 31, 31-34 ; 33, 6-9 ; 50, 20 ; Ez 16, 9-63 ; Mi 7, 18. Comme le soulignent les trois paraboles lucaniennes du chapitre 15 : la *parabole de la brebis perdue* (Lc 15,3-7), la *parabole de la drachme perdue* (Lc 15,8-10) et la *parabole du fils perdu* (Lc 15, 11-32) et tant d'autres attestations, le Second Testament voit en Jésus l'apothéose du pardon dans sa parole, sa pratique et sa mort. C'est non sans raison qu'on entend la philosophe américaine Hannah Arendt écrire que « c'est Jésus de Nazareth qui découvre le rôle du pardon dans le domaine des affaires humaines » (H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 268).

D'abord, la rencontre de Jacob avec son frère Esaü : « Mais Esaü, courant à sa rencontre, le prit dans ses bras, se jeta à son cou et l'embrassa en pleurant » (Gn 33, 4). Quand, la peur au ventre, Jacob voit arriver Esaü, il s'arrange pour l'amadouer avec des présents. Heureux de retrouver son frère jumeau, Esaü court à sa rencontre, se jette à son cou et refuse ses cadeaux. L'image est expressivement éloquente. Les deux frères rivaux décident de sortir de la spirale de la violence, de la rancune. Ils mesurent les conséquences de la violence : le violent échoue à réaliser la vocation de l'être humain qui est d'apprendre à « traverser sa propre animalité pour s'accomplir à l'image du Dieu de paix et de douceur »⁸⁸⁷. Les embrassades, qui symbolisent l'amitié, l'affection, sont, pour ainsi dire, un signe de réconciliation. Celle-ci est, à son tour, la manifestation extérieure du pardon. Par son refus de recevoir les cadeaux de son jeune frère, Esaü nous donne la clé de compréhension du pardon qui n'est rien d'autre que l'épiphanie d'un amour sans condition pour quelqu'un qui ne mérite pas d'être aimé. C'est à juste titre que le philosophe français Vladimir Jankélévitch (1903-1985), dans son essai *Le pardon*, relève deux dimensions propres au pardon. D'abord, il y a la gratuité : le pardon ne pardonne jamais parce qu'il n'y a ni innocence, ni faute⁸⁸⁸. Ensuite, l'absence de condition : « Le pardon ne demande pas si le crime est digne d'être pardonné, si l'expiation a été suffisante, si la rancune a assez duré »⁸⁸⁹. Ces deux traits, à savoir, la gratuité et l'absence de condition, sont au cœur de la démarche d'Esaü.

Ensuite, il y a la rencontre de Joseph et ses frères (Gn 45, 1-14 ; 50, 15-21). Pour le dire en raccourci, Joseph ne rend pas le mal pour le mal. Il pardonne. A la grande différence de ses frères qui se sont éloignés psychologiquement de lui au point de lui dénier le statut même de frère, Joseph prend un chemin de rapprochement. Il rétablit la fraternité brisée. Il fait l'impasse sur un passé mal vécu pour créer un avenir véritable, il fait l'impasse sur le droit pour laisser une chance à la vie. Il veut repartir sur de nouvelles bases, génératrices d'un nouvel espace de convivialité et d'opportunité, d'altérité et de relation.

Enfin, la figure du Serviteur souffrant d'Isaïe. Bafoué, écrasé et violenté, le Serviteur répond à ses bourreaux et détracteurs par le refus de la violence. Il refuse d'entrer dans leur jeu. Par son attitude, il dénonce la violence absurde qui entraîne dans la ronde infernale « de la vengeance, laquelle enferme à la fois l'agent et le patient dans l'automatisme implacable

⁸⁸⁷ A. WÉNIN, *La Bible ou la violence surmontée*, Paris, DDB, 2008, p. 46.

⁸⁸⁸ V. JANKÉLÉVITCH, *Le pardon*, Paris, Beauchesne, 1967, p. 185.

⁸⁸⁹ Ibid, p. 203.

de l'action qui, de soi, peut ne jamais s'arrêter »⁸⁹⁰. La vengeance appelle la vengeance. Le pardon – qui n'est ni l'oubli, ni l'excuse, ni un signe de faiblesse, ni la liquidation ou un simple compromis, ni une amnistie comme si le mal n'avait pas été commis – est tout simplement, comme nous l'affirmions dans les quelques lignes qui précèdent, le dévoilement d'un amour irraisonné pour quelqu'un qui ne mérite pas d'être aimé.

Au total, les trois cas que nous venons de mentionner font ressortir un message très éclairant dans le processus du devenir homme. Ils nous disent que celui qui pousse la violence jusqu'à tuer se réalise à l'image du fauve qui ne maîtrise pas sa sauvagerie. Il refuse d'être *image et ressemblance de Dieu*. D'ailleurs, comme l'indique son étymologie, *pardonner*, « c'est avoir "part-au-don" de Dieu, participer à la gratuité de son amour »⁸⁹¹. En toute rigueur de terme, le pardon, entendu comme l'expression d'excès de l'amour divin, connote une grandeur du cœur, il est un acte d'enrichissement en humanité. L'histoire biblique montre combien la Révélation s'apparente à un long chemin d'éducation, d'apprentissage pour l'homme à ressembler à Dieu jusqu'à exercer son pouvoir divin de pardonner.

Très exactement, le Deuxième Testament insiste de manière décisive sur le pardon intersubjectif illimité. Mt 18, 21-35 est d'une grande importance en la matière. Ce texte s'inscrit à l'intérieur de la section matthéenne appelée *discours ecclésiastique* ou *discours communautaire* qui traite de la vie communautaire. Jésus propose un ensemble d'attitudes et de comportements devant régir la vie communautaire de ses disciples. Tout d'abord, il définit le critère d'accès au Royaume des cieux, où il n'y a pas de préférence pour celui qui se tient en haut de la hiérarchie humaine. Il n'y a pas non plus de préférence pour les forts ou les sains. Bien au contraire, il faut retourner à l'état des enfants, se faire petit (vv. 3-4) et donc cultiver l'humilité. Cela sonne comme une invitation à laisser place à l'autre, à le laisser exister. Jésus exhorte également les disciples à se garder des attitudes, des comportements susceptibles de faire obstacle à la transmission de la vie (vv. 6-9). A contrario, ils sont tenus au devoir de compassion et de sympathie envers les petits, c'est-à-dire les faibles, les vulnérables, les inaptes, en tant qu'ils sont objets constants du ministère des anges, de la sollicitude du Père et parce que la volonté de ce dernier est de les bénir, de vouloir leur bonheur (v. 5.10-14). Dès lors, loin d'ériger des barrières définitives, la nouvelle communauté se doit d'être en capacité d'accueillir, de se réconcilier. C'est ainsi

⁸⁹⁰ H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, p. 271.

⁸⁹¹ M. HUBAUT, *Le pardon. Ses dimensions humaines et spirituelles*, Paris, DDB, 2007, p. 46.

que Jésus instaure une façon de faire pour essayer de résoudre les conflits, les rapports des forces, le déficit de communication entre les membres : *la correction fraternelle* (vv. 15-18). Le but recherché est, non pas de gagner un argument, mais de *gagner son frère en tant que frère*. Et c'est dans ce contexte bien précis que Jésus en vient, à la suite de la question de Pierre sur les modalités du pardon fraternel, à définir une règle spécifique à cette fraternité nouvelle : *le pardon mutuel illimité* (v. 21-22), illustré au travers de la parabole du débiteur impitoyable (vv. 23-35) où il ressort que non seulement l'homme peut pardonner, mais il en a même le devoir.

Pour Jésus, la quête d'un type de relation où la vie peut se transmettre librement est ce qu'il y a de plus important. Cette exigence concerne toute l'humanité. Ici, la seule concurrence possible est celle qui, pour le dire avec les mots de l'Apôtre Paul, invite à « rivaliser de respect les uns pour les autres » (Rm 12, 10), cherche ce qui « favorise la paix et l'édification mutuelle » (Rm 14, 19), promeut des relations interhumaines.

Dans l'ensemble, ces propos de Jésus sont de bout en bout aux antipodes de la vision évolutionniste fondée sur une morale de compétition et de sélection qui avantage les plus forts, ceux qui ont fait preuve de leurs capacités à lutter pour atteindre leur rang. Le Christ fonde la vérité de l'homme. Non seulement il annonce le « Règne de Dieu » ou le « Règne d'Amour », il montre l'exemple d'un amour vécu à l'excès. Il ouvre un chemin pour la venue des cieux nouveaux et d'une terre nouvelle, d'un monde réconcilié fondé sur la conviction que le dernier mot de l'histoire de la vie n'est pas le triomphe du plus fort. De là la conséquence que les questions introduites par Darwin au sujet de la violence inscrite dans la nature reçoivent du mystère chrétien du salut un éclairage éloquent. Ainsi aurions-nous tort de céder à l'illusion que le dernier mot de l'histoire serait celui du triomphe du plus fort. Bien au contraire, il s'ouvre une espérance dans un monde où toute justice sera accomplie⁸⁹².

⁸⁹² Cf. J.-M. MALDAMÉ, *En travail d'enfantement : Crédit et évolution*, p. 141.

Conclusion

Tandis que la science fait dériver toutes les espèces vivantes d'une souche primitive par différenciation au sein de laquelle l'homme apparaît comme une espèce parmi tant d'autres, le registre biblique, sans s'opposer à cette perspective scientifique, situe l'homme dans une relation d'origine avec Dieu.

En effet, se tenant à l'écart de la recherche des processus d'hominisation ou à la fascination pour le commencement empirique de l'homme, la Bible appréhende ce dernier comme un être dont la venue à l'existence est l'œuvre d'un Dieu transcendant, séparé. L'homme reçoit la qualification d'un être créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Cette qualification dit d'abord vocation, responsabilité, mission, manière d'être, *devoir-être* et *pouvoir-être*. C'est, enfin, situer l'homme face à Dieu, dans une relation et, donc, dire qu'il ne vient à l'humanité que s'il est en constante connexion avec Dieu.

Il ne s'agit pas de vivre, ni simplement de se maintenir dans la durée ou d'occuper l'espace, il s'agit de se réaliser, de s'accomplir ; un accomplissement qui passe par la reconnaissance de sa créaturalité. En ce sens, est homme, celui qui choisit d'être en situation d'écoute-réponse devant Dieu. Il se réalise en s'éveillant à l'amour, situé dans l'intersection de l'accueil de l'autre, du pardon, de la réconciliation, de la victoire sur le passé et sur la conception spencérienne de la loi de l'évolution où l'élimination des plus démunis ou des moins aptes est la règle.

Quoi qu'il en soit, il importe de noter que le devenir humain n'est jamais prédéfini. Il dépend des aléas de l'histoire et implique l'exercice de liberté et de responsabilité de l'homme. Il se réalise au gré d'une histoire. D'où la postulation que les récits bibliques de la création ne saurait constituer « un frein à la recherche scientifique, mais bien une invitation à travailler et à entrer dans le dynamisme de la Promesse »⁸⁹³.

Parvenu à ce point, osons retracer les grandes articulations qui sont au cœur de l'ensemble de notre parcours réflexif.

⁸⁹³ Cf. J.-M. MALDAMÉ, *En travail d'enfantement : Création et évolution*, p. 141.

Conclusion générale

Depuis la publication, en 1859, de *L'Origine des espèces* et de *La Descendance de l'homme*, en 1871, par Charles Darwin, le paradigme de l'évolution domine les débats scientifiques. Il est difficile d'imaginer que les avancées scientifiques en ce domaine soient sans influence sur la réflexion théologique. Cette observation fait droit à l'exigence fondamentale de l'esprit humain qui veut que tous les domaines du savoir concourent à l'unité, hors du sectarisme, du reste incubateur de tensions, de conflits, d'intolérance, de dogmatismes et de dérives fondamentalistes. Elle paraît s'inscrire en porte à faux contre toute attitude qui tend à séparer la raison scientifique (qui est analytique et descriptive) et la raison théologique (qui est déterminée par la révélation), prétendant que les deux domaines sont de nature différente et ne doivent pas se confondre. Une attitude qui, au demeurant, appelle à recevoir, à lire et à interpréter le texte biblique dans la foi, peu importe s'il s'accorde ou non avec les acquis scientifiques actuels. Dès lors qu'elle promeut la neutralité, cette attitude finit par faire de la science une discipline *a-théologique* et de la théologie une théologie *a-cosmique*⁸⁹⁴, pareille posture n'est pas tenable.

Le fait central, tel qu'il pourrait résulter d'une étude de l'histoire de la pensée rigoureusement conduite, demeure celui-ci : il y a toujours eu des intrications et des interférences complexes entre les savoirs. Evidemment, pour qui a des yeux pour voir, comme le dit la sagesse populaire, les écrivains bibliques (ceux des récits de Genèse, des Psaumes, de la Sagesse) et les auteurs chrétiens, tels qu'Origène, Basile le Grand, Augustin, Thomas d'Aquin et tant d'autres, ont puisé au réservoir des connaissances de leur temps pour dire leur foi. Nous retenons de J.-M. Maldamé cette observation judicieuse, posant clairement le fondement du dialogue entre les savoirs, hors des travers du concordisme :

« Les relations entre les divers discours scientifiques et théologiques ne sont pas seulement circonstanciées, mises en œuvre à certains moments de l'histoire de la pensée, mais elles sont liées à la nature même de l'exercice de la vie intellectuelle à laquelle participent la science, la foi et la religion »⁸⁹⁵.

⁸⁹⁴ Cf. G. SIEGWALT, « Science et foi et le principe de causalité », in *Laval théologique et philosophique*, vol. 57, n° 1 (2001), p. 111.

⁸⁹⁵ J.-M. MALDAMÉ, *Science et foi en quête d'unité*, p. 111.

Rigoureusement, la nature des liens entre science et théologie n'est pas conjoncturelle, mais structurelle. Le sous-entendu de ce propos est on ne peut plus clair. Il s'avère que tout savoir est marqué par la temporalité. Nous ne saurions mieux dire : aucun savoir, aussi éprouvé et avéré soit-il, ne saurait être tenu comme auto-suffisant, achevé, figé dans le marbre, mais il apparaît toujours comme un programme ouvert à la nouveauté, « en tâtonnant, en acceptant le risque de faire fausse route pour, le cas échéant, rectifier le tir »⁸⁹⁶, pour reprendre les mots de Gérard Siegwalt. Parallèlement et en toute cohérence, nous tenons ici qu'il ne saurait y avoir d'opposition frontale entre science et foi, entre vérité révélée et vérité acquise par la raison naturelle. A l'évidence, la raison scientifique et la raison théologique « peuvent et doivent, chacune, appuyer l'autre comme des dimensions distinctes de la commune culture humaine »⁸⁹⁷, tant il apparaît qu'une telle articulation suppose des effets en retour sur chacune d'elles et sur chacun des énoncés en jeu, les propositions de foi y comprises. Cette exigence, somme toute fondamentale, on le voit, suppose, pour être mise en pratique, que ni le scientifique, ni le théologien, ne peut prétendre détenir le monopole de l'usage de la raison.

Plus concrètement, qu'en est-il alors des rapports de la théologie catholique et la théorie de l'évolution ? La théologie catholique du XX^e siècle a-t-elle mesuré l'enjeu de l'unité des discours qui se veut une nécessité de la vie humaine ?

Au terme de notre enquête consacrée à la problématique de la réception de la théorie de l'évolution dans la théologie catholique du XX^e siècle à travers les prises de parole du Magistère catholique, principalement les positions des Papes Pie XII, Paul VI et Jean-Paul II, et celles des théologiens G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould, il convient de retracer les grandes articulations qui ont retenu notre attention. Il nous revient également de mettre en évidence les éléments significatifs de la ligne de pensée conduite par ces chercheurs et théologiens dans leur effort d'articuler la dogmatique chrétienne de la création sous l'éclairage des sciences modernes fortement marquées par la vision évolutionniste du monde.

En effet, après une présentation sommaire de la théorie scientifique de l'évolution dans ses développements et dans ses options fondatrices où, au-delà d'une diversité effective des points de vue qui s'inscrivent dans la même vision d'ensemble, il en est ressorti que, pour la communauté scientifique dans son ensemble, l'évolution des espèces demeure un

⁸⁹⁶ G. SIEGWALT, « Science et foi et le principe de causalité », p. 114.

⁸⁹⁷ JEAN-PAUL II, « Lettre au père Coyné », p. 1167.

phénomène indéniable : l'espèce humaine est le produit d'une histoire naturelle de quelques centaines de millions d'années⁸⁹⁸. D'une manière exemplaire, la lettre encyclique *Humani Generis*, publiée le 12 août 1950 par le Pape Pie XII, a opéré un tournant décisif, non seulement dans la relation entre la raison scientifique et les données révélées, mais surtout dans l'appriboisement de la problématique de la théorie de l'évolution par l'Eglise. C'est le Pape Jean-Paul II qui a porté ce tournant à son paroxysme. De lui, nous avons retenu des affirmations emblématiques destinées désormais à faire date : « la théorie de l'évolution est plus qu'une hypothèse », « et, à vrai dire, plus que la théorie de l'évolution, il convient de parler des théories de l'évolution... Il existe ainsi des lectures matérialistes et réductionnistes, et des lectures spiritualistes ». Nous nous devons de le souligner. Le Pape établit la distinction entre les assertions relevant de la théorie scientifique comme telle et les options philosophiques des scientifiques. Le cadre des discussions se déplace du terrain scientifique au terrain philosophique, en particulier quand il s'agit de la question du propre de l'humain. Ainsi, pour d'une part, honorer l'action de Dieu dans la création et d'autre part, sauvegarder le statut propre de l'humain au sein d'autres vivants, au motif de rester en cohérence avec la pensée biblique et chrétienne – précisément dans l'esprit du Ps 8, 6 qui enseigne que l'homme fut créé un peu au-dessus des anges, ou encore d'après Mt 10, 31 qui affirme que l'humain vaut mieux qu'une multitude de passereaux – le Magistère pose un postulat théologique et anthropologique infranchissable : *s'il est admis que le corps est le produit de l'évolution, néanmoins l'âme immortelle est créée directement par Dieu.*

De cette posture magistérielle, nous avons pu déceler deux écueils gravissimes. D'une part, on assiste à l'inscription du corps dans le processus évolutif et la non-inscription de l'âme dans ce processus. L'âme, entendue comme une substance subsistante d'une nature très différente de la matière qui constitue le corps, est pour ainsi dire exonérée de la temporalité. D'autre part, le dualisme âme-corps que, paradoxalement, le Magistère romain entend combattre est plus manifeste. Cette position du Magistère est peut-être, à tous égards, moins convaincante et peu adaptée à rendre raison à l'action créatrice de Dieu et à répondre à la question du propre de l'humain au regard des défis des connaissances scientifiques les plus récentes. D'où la nécessité d'une nouvelle approche de réflexions, soucieuse de fournir au chrétien un cadre à l'intérieur duquel l'action de Dieu dans la création et la dignité humaine peuvent être respectivement reconnues et affirmées, sans entrer en conflit avec la culture scientifique, ni confondre les deux niveaux de langage.

⁸⁹⁸ B. FELTZ, « Introduction », in B. BOURGINE et al, *in Darwinismes et spécificité de l'humain*, p. 7-8.

De là, nous en sommes venus à examiner les principales thèses de G. Martelet, de J.-M. Maldamé et de J. Arnould. Tout d'abord, nous avons vu qu'en accord avec la conceptualité scientifique, ces chercheurs abordent la question de l'apparition de l'homme en termes *d'émergence*. Deux grands préalables épistémologiques habitent leur propos. Le premier s'appuie sur un paradigme où *l'aléatoire* et *la contingence* ont une fonction essentielle. Ces deux concepts disent l'imprédictibilité, la non-nécessité ; l'histoire des êtres vivants, comme tout être historique, est soumise au passage du temps où « tout advient comme ayant pu ne pas être ou comme pouvant ne pas être ». Cela conduit à dire que l'état actuel du vivant humain « reste une réalisation parmi tant d'autres possibles, comme une étape dans un devenir »⁸⁹⁹. Il « aurait pu ne pas être ou être différent »⁹⁰⁰. De là suit le deuxième préalable. Celui-ci entend « penser l'homme tel qu'il apparaît d'abord dans la nature qui conditionne son existence »⁹⁰¹, son « hominisation naturelle, sans laquelle nous n'émergerions pas dans l'ensemble biologique du monde »⁹⁰², sans pourtant renoncer à son statut : celui d'être voulu, élu, appelé par Dieu.

L'analyse de cette conceptualité nous a permis de mettre en évidence un arsenal de concepts, autour de la notion de *hasard* et de ses déclinaisons. Ce mot, nous nous devons de le redire, est en général l'un des plus mal compris et chargés d'ambiguïté. Pour le sens commun, il peut évoquer les jeux de loto, n'importe quel événement inattendu, un phénomène sans cause ou encore un phénomène qui peut faire n'importe quoi. Ne serait-ce pas dans cette optique-là que G. Martelet évite de l'employer, puisqu'imprécis ? Mais la définition la plus souvent reconnue par les scientifiques est celle qui a été proposée par Aristote, puis reprise par Cournot, où le *hasard* est entendu comme « une rencontre de séries causales indépendantes ». Ainsi compris, le hasard ne peut pas tout faire et ne fait pas n'importe quoi, mais seulement ce qu'il est possible de faire et ce dont le système sur lequel il agit est capable. « A la roulette, s'il y a 36 numéros, le hasard ne pourra jamais faire sortir le 37 »⁹⁰³, puisqu'il n'est pas dans le jeu. Rien ne serait apparu s'il n'était pas contenu dans l'étincelle initiale.

De l'usage rigoureux du hasard émerge une palette de concepts sur lesquels nos auteurs tentent de développer l'essentiel de leurs discours : *l'aléatoire*, *l'espace des possibles*, *la contingence* (J.-M. Maldamé et J. Arnould), *le probable*, *le possible* et *la*

⁸⁹⁹ J.-M. MALDAMÉ, « Hasard ou Dessein de Dieu ? », p. 83.

⁹⁰⁰ J. ARNOULD, *Les moustaches du diable*, p. 134.

⁹⁰¹ G. MARTELET, *Teilhard de Chardin, Prophète d'un Christ*, p. 195.

⁹⁰² Ibid, p. 200.

⁹⁰³ Cf. M. DELSOL *et al*, « Le hasard et la sélection expliquent-ils l'évolution ? » p. 20-21.

possibilité (J.-M. Maldamé), *la canalisation de la vie* (J. Arnould). Rébarbatif au mot *hasard*, G. Martelet ne s'empêche pas d'organiser un discours qui fait écho à l'aléatoire et à la contingence.

Au vu de ce regroupement thématique sur l'horizon de la conceptualité d'émergence, il s'avère que l'espèce *homo* n'est pas un intrus dans le mouvement de la vie. Il en résulte que le processus qui conduit à *l'homo sapiens sapiens* n'est pas instantané, mais a une histoire. Elle est une réalisation éminemment réussie des possibilités en présence dans la matière et dans les structures qui font la vie. En corollaire à ce qui précède, il est assez facile de reconnaître que l'esprit n'est pas étranger à l'histoire de la nature, même si par ailleurs il ne peut s'y réduire.

Dans ce contexte précis, qu'est-ce qui ferait le propre de l'humain en un sens qui soit de quelque manière signifiant ? En quoi l'homme se distingue-t-il d'autres espèces vivantes ? Cette question nous a conduits à relever des éléments qui servent de critères définitionnels de ce dernier par rapport à d'autres vivants avec lesquels il partage une histoire évolutive commune : bipédie, outils, vie sociale, langage syntaxique, maîtrise du milieu, usage du feu, sépulture, rapport à l'invisible, interrogation sur le destin (l'esprit). G. Martelet situe la différence irréductible de l'être humain avec les autres vivants dans ce qu'il appelle le *non-fossilisable* qui figure l'esprit, lequel s'épanouit dans le langage articulé, producteur de la culture. Plutôt que de considérer en premier les activités d'abstraction, J.-M. Maldamé voit le propre de l'humain dans les activités qui participent à sa réalisation, à l'achèvement en lui de tout ce qui est dans la diversité du vivant. Clairement dit, le devenir de l'humain est celui par lequel il se réalise lui-même au travers de son dynamisme propre appelé « âme ». Pour sa part, J. Arnould situe le propre de l'humain dans la possibilité qu'il a de se déterminer, de choisir et d'entrer dans le jeu des relations multiples.

Si la seule finalité qui tienne, d'un point de vue scientifique, est la finalité interne, autrement nommée *téléconomie*, selon l'expression de J. Monod, ou encore au sens d'information et que tout se résume dans une formule lapidaire « pas de plan préétabli », la notion d'imprévisibilité devient centrale. Et si, par ailleurs, malgré l'éminente réussite de la vie – son organisation qui suppose un ordre, sa tendance vers la complexité, son gradualisme – qui a abouti à l'homme, il faut toujours rappeler que l'avènement de ce dernier n'est pas une nécessité, ce qui évoquerait une force directionnelle que d'aucuns appellent entéléchie, élan vital, orthogenèse, etc. ; est-il possible de supprimer carrément et simplement les questions métaphysiques ? Est-il juste de lire, d'interpréter l'histoire des vivants seulement

en termes de processus physico-chimiques de la matière ? Ne semble-t-il pas légitime de s'interroger sur le fondement de la cohérence et, pour tout dire, de poser la question du sens, celle de la finalité de ce fondement qui en décrit le dynamisme ? Ce qu'écrivent Michel Delsol, Roger Payot, Janine Flatin, Régis Ladous et Philippe Sentis en conclusion de leur article collectif à juste titre critique, où ils reconnaissent que le hasard ne répond pas à la grande question : « pourquoi tout ceci était-il en possibilité ? », mérite toute l'attention voulue :

« Que l'on ne s'y trompe pas, du reste ; cette position totalement réductionniste et qui explique toute l'histoire de la vie sur la terre par les possibilités de la matière ne simplifie nullement les problèmes. On peut même penser qu'elle les complique »⁹⁰⁴.

Sans tomber dans les travers de la théologie naturelle qui est une évolution théologico-philosophique à partir de la philosophie grecque puis classique, le fonctionnement et la réussite de la vie ouvrent aux pourquoi et aux effets de sens qu'ils soulèvent. Il y a, en creux, comme un appel à la source de sens, le principe d'unité qui tient la totalité de l'histoire de la vie, participe à un dessein d'ensemble qui embrasse le commencement et la fin. Au-delà, c'est la question de la cause créatrice principale incluant les causes naturelles qui est évoquée, et donc celle de l'action de Dieu dans l'évolution. Il s'agit moins de chercher à colmater les insuffisances de l'observation scientifique avec des interventions divines et de référer à une transcendance au-dessus du réel que de redonner sens à la perspective théologique qui reconnaît que le Créateur est présent et agissant dans, avec et à travers le réel qu'il a posé dans l'existence en le dotant des ressources propres pour produire des êtres nouveaux, par processus évolutif.

Dans l'ensemble des travaux de G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould relatifs à la problématique qui nous occupe, nous avons identifié deux notions centrales : *évolution* et *création*⁹⁰⁵, notions qui, faute de clarification et d'une saisie pénétrante de leurs résonances et de leurs principes d'intelligibilité, font tomber soit dans des simplifications malencontreuses (le concordisme) soit dans une logique mortifère de double vérité (le discordisme).

⁹⁰⁴ Cf. M. DELSOL *et al*, « Le hasard et la sélection expliquent-ils l'évolution ? », p. 41.

⁹⁰⁵ Ces deux notions sont très visibles dans les titres de leurs ouvrages ou articles (cf. la bibliographie sélective, *infra*).

Aussi nous a-t-il paru indiqué de visiter la manière dont G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould intègrent les instruments mis en œuvre par la science pour comprendre la façon dont Dieu travaille dans la création, son action spéciale dans la création de l'humain. Dans ce contexte, nous avons cru utile d'explorer la manière dont ils entendent prendre en charge la problématique du sens dans la création en phase avec la nouvelle vision du monde marquée par l'horizon évolutionniste.

La Bible, faut-il le rappeler, n'a rien à voir avec un manuel de cosmologie, de paléontologie ou de biologie. L'aborder sous cet angle serait aussi absurde que de lire *Les fables* de La Fontaine comme un traité de zoologie. Les récits bibliques sont les fruits d'une époque et d'une culture où le langage symbolique avait toute sa force vitale. Le dire, n'en invalide pas la pertinence et la vérité ; cela concourt tout au plus à en préciser le statut : nés au sein d'une histoire et du sein de cette histoire, ils sont le lieu d'expression d'une relation inatteignable entre Dieu et l'humain et, au-delà, entre Dieu et tous les êtres. Ici, « la question du commencement n'apparaît jamais pour elle-même. C'est que le regard porte sur "ce qui est venu après" (l'histoire du salut), non sur "ce qu'il y avait avant" »⁹⁰⁶. En régime biblique et théologique, en effet, un substantif ou, plutôt, un verbe dit de manière spéciale cette relation de Dieu avec tous les êtres et qualifie de manière unique son mode d'agir. Il s'agit du verbe *bara*, créer.

Ce verbe dit la dépendance dans l'être, la production totale de l'être. Nos auteurs le déclinent en termes de *don* de l'être (G. Martelet et J.-M. Maldamé), de *relation* et d'*événement* (J.-M. Maldamé et J. Arnould) ; trois notions qui disent à la fois la gratuité, la non-nécessité, la nouveauté, en même temps que l'acte qui se réalise au présent et est coextensif à toute la durée de l'être, acte de chaque instant, au sens où l'instant se définit comme « cette équivoque où le temps et l'éternité se touchent », pour reprendre une expression du théologien et philosophe danois Soren Kierkegaard (1813-1855). Autant dire que l'acte créateur de Dieu ne se limite pas à un passé révolu. Il est une relation permanente du Créateur avec tout ce qui est. Nous avons noté qu'au-delà d'une diversité d'approches, G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould s'efforcent d'appréhender le mode opératoire de Dieu dans la création en termes d'appel, de suscitation, d'accompagnement des possibles inscrits dans la nature. Dieu crée et agit par la parole. Il est présent dans le monde. Il protège, anime, éveille. Il ne pèse pas. Il ne violence pas les processus naturels des êtres, pourtant marqués du signe de l'aléatoire et de la contingence. Son action est celle d'une présence bien réelle

⁹⁰⁶ D. CERBELAUD, « La création *ex nihilo* en question », p. 360.

mais discrète, elle respecte l'autonomie des créés et est coextensive à tous les processus qui apparaissent dans leur devenir. Il n'y a aucune crainte à affirmer que Dieu crée le monde en évolution. Dieu fait faire les choses. On ne saurait mieux dire que tout est à la fois de la nature et de Dieu. En donnant l'être aux créatures, Dieu leur donne d'agir selon leur propre nature. Le récit du premier chapitre du livre de la Genèse se prête à cette interprétation. Dans cette optique, nous pouvons voir en l'être humain l'aboutissement même de la biogénèse.

Au cours de notre enquête, nous avons montré que cette manière de présenter l'action créatrice de Dieu trouve quelque résonance dans les travaux du théologien hongrois Alexandre Ganoczy, dans ce qu'il appelle *l'ontologie des structures*, expression qu'il emprunte à H. Rombach. Cette approche aurait également un ancrage biblique, notamment à travers la thématique du Dieu caché ou de la discréction de Dieu, qui indique une présence décidément peu envahissante de Dieu. De même, elle se retrouve dans la thématique de l'incarnation-kénose. Dans le régime chrétien, en effet, « Dieu se révèle dans une personne humaine avant même, en quelque sorte, de se révéler dans un ordre naturel »⁹⁰⁷. Cette perspective invite à penser une autre façon de concevoir la manière de faire de Dieu, c'est-à-dire son action dans la création. Elle illustre à suffisance à quel point Dieu prend au sérieux les lois de la nature, en particulier celles de la cosmogénèse et de l'ontogenèse.

La confrontation entre la notion biblique de *création* et la notion scientifique d'*évolution* a tendance à confondre l'être et le temps (le commencement physique). Ce qui, assez souvent, conduit, soit au discordisme, soit au concordisme, une confusion malencontreuse entre la création et le début empirique ou le *big bang*. L'intelligence de cette problématique chez nos trois théologiens provoque une distinction conceptuelle entre deux notions clefs : le *commencement* et l'*origine* (J.-M. Maldamé et J. Arnould) ou le *synchronique* et le *diachronique* (G. Martelet). Le commencement, que G. Martelet appelle le diachronique, désigne le chronologiquement premier, du reste, inatteignable et difficilement représentable. Il relève de l'orbite scientifique. En revanche, l'origine, autrement appelée le synchronique, dit *l'actuellement fondamental*. Elle désigne la source, la cause d'être. Elle s'articule avec la notion de création qui dit notre créaturalité, la dépendance vis-à-vis de Dieu ici et maintenant et à toutes les étapes de la vie. Elle est irréductible à la chronologie et, à ce titre, elle est hors de toute thématisation.

Manifestement, le dialogue entre la notion biblique de *création* et la vision scientifique évolutionniste pose encore une question plus sérieuse : l'articulation du sens, de la finalité

⁹⁰⁷ F. EUVÉ, « Darwinisme et religion : Aspects théologiques », p. 495.

ou du dessein divin et la dimension historique où le cosmos se présente comme un ensemble non saturé traversé d'aléatoire et de contingence. Dès l'instant que la vie se décline en amont en termes de don, il va de soi que, en régime biblique et chrétien, cette dernière se pense, en aval, en termes d'eschatologie. Par contre, rien n'autorise à cautionner l'idée d'un Dieu planificateur et concepteur, qui aurait réglé au millimètre près le devenir de l'univers. En somme, la représentation d'une histoire du salut définie d'avance n'est ni concevable ni recevable.

A ce propos, le recours à la thématique du jeu a été d'une grande utilité. Elle dialectise la liberté, la loi (la règle, l'ordre), l'imprévu, l'imprédictibilité, la gratuité. Son articulation avec la conceptualité scientifique de l'aléatoire et de la contingence, et avec l'héritage biblique et théologique où prévalent les notions *d'élection*, *d'histoire du salut*, *d'accomplissement* ou de *plénitude*, conduit à l'intelligence de la création comme la dialectique d'ordre et de contingence. Elle permet de lire et de recevoir la création comme l'entre-deux d'un plan divin et d'autonomie, l'intersection de la détermination et de l'indétermination ou de l'imprévu, une cohérence ouverte où viennent s'inscrire la singularité, une espérance et une attente irréductibles et potentiellement heureuses, c'est-à-dire un horizon eschatologique.

Sachant que les écrivains sacrés sont moins portés par la description d'*un-premier-matin-de-l'histoire* et la quête d'un moment temporellement premier ou le début empirique que par la recherche du fondement de la vie, de l'origine d'après les occurrences que nous lui avons reconnues, une question s'est avérée fondamentale, du moins essentielle, à nos yeux : qu'est-ce qu'être créature ? Ou encore : qu'est-ce que l'hominisation-humanisation dans un régime biblique et théologique ? Qu'est-ce qu'être humain ? Et finalement : quel est le statut de l'homme dans une perspective biblique et chrétienne ?

Bibliquement et théologiquement parlant, l'humain s'appréhende d'abord et avant tout comme créature. Il est saisi dans sa relation avec Dieu. Fort de cette prémissse, nous avons développé l'idée que, pour parler des composantes psychosomatiques, la Bible se sert des images différentes comme *basar* (le corps ou l'homme dans sa potentialité), *nephesh* (le souffle, l'humain dans sa spatialité et dans son entité), *neshâmâh-rûah* (l'esprit, l'humain dans son ouverture vers le haut), *leb* (le cœur, le centre de l'humain conscient), *soma* (le corps), *sark* (la chair, l'humain dans sa fragilité), etc. Loin d'être de simples composantes du corps humain, ces notions désignent l'être humain dans sa totalité. Ils se présentent comme des métaphores vives dont l'occurrence majeure est théologique. Synecdoquement, ils

décrivent l'humain en tant que créature, c'est-à-dire dans sa relation avec Dieu. A ce titre, nous les avons qualifiés de notions *théo-anthropologiques*. Au total, cette ligne d'approche est valable dans son ensemble aussi bien pour le Premier que pour le Second Testament.

Puisque créature comme tous les autres êtres, le propre de l'humain dans la Bible est celui d'un *être créé à l'image et à la ressemblance de Dieu*. Le texte de Gn 1, 26-28 (Gn 5, 1-3 ; 9, 5-6) à lui seul exprime l'essentiel de l'anthropologie hébraïque et chrétienne. Il constitue l'axe central de ce que l'on croit être l'essence de la spécificité humaine. A juste titre, son abord nous a éclairés sur les résonances théologiques et anthropologiques inhérentes aux qualifications *créé à l'image et à la ressemblance de Dieu*. Partant des résultats des travaux de l'exégèse contemporaine ouverte aux acquis scientifiques (l'anthropologie, la paléontologie, l'histoire comparée des religions, la biologie), nous avons compris que ces qualifications ne veulent nullement définir l'humain de manière substantielle, au point de faire de lui un être à part, qui n'aurait rien en commun avec d'autres créatures. *L'image et ressemblance* disent respectivement la responsabilité, l'autorité de l'humain dans la création et sa manière d'être. En clair, c'est dans l'exercice de son pouvoir et dans la façon d'exercer ce pouvoir que l'humain se détermine comme *vizir* et ressemblance de Dieu.

En interrogeant les critères de croissance en humanité ou le devenir humain dans une perspective biblique et chrétienne, nous en avons raisonnablement esquissé deux. Est authentiquement humain, celui qui accepte sa créaturalité, c'est-à-dire, choisit de se mettre en situation d'écoute-réponse dynamique devant Dieu. Est également humain, celui qui décide d'entrer dans une relation d'amour par sa densité et dans ses implications. Nous sommes parvenus à la conclusion que c'est en entrant dans cette dynamique que l'humain arrive à sa vérité et que, dès lors, il retrouve sa place de porte-parole, de berger et de maître de l'univers dont il est le microcosme.

Parvenus à ce point, nous pouvons relever ces éléments qui font l'originalité de ce travail.

(1) Ce dernier se veut un modeste effort de synthèse de trois chercheurs (G. Martelet, J.-M. Maldamé et J. Arnould) dont la pensée est relativement convergente sur le point précis du dialogue entre la notion biblico-chrétienne de la création et la vision scientifique du monde dominée par le paradigme de l'évolution. En effet, au-delà du fait qu'elle balise le chemin d'un dialogue sincère et décomplexé entre discours scientifiques et discours

théologiques, cette enquête concourt au renouvellement et à l'approfondissement de quelques points de la dogmatique chrétienne.

(2) Cette étude promeut une anthropologie holistique qui n'isole aucune activité de sa base organique ou biologique. Evidemment, telle qu'elle est conduite par nos auteurs, la note haute de la conceptualité de l'émergence est qu'elle pose le cadre d'une anthropologie qu'il convient d'appeler *une anthropologie matérielle* ou réelle, au sens où cette expression évoquerait une anthropologie qui rompt avec la dichotomie, où aucune activité n'est étrangère au mouvement de l'histoire de la vie. Corrélativement, et à l'inverse de la tradition spiritualiste, l'avènement de l'humain cesse de s'expliquer à partir de la thématique de l'infusion d'une âme immortelle dans un corps pré-humain, mais bien une émergence globale, car les ancêtres de l'humanité, dont on retrace l'histoire et, par extension, les mœurs des populations proches d'*Homo sapiens*, ont eux aussi des éléments culturels⁹⁰⁸. Le corps est ce réel hors de quoi rien n'advient. Le corps et l'âme/esprit se reçoivent comme deux moments d'une même structure dynamique qu'est l'être humain, et non à la manière du dualisme des substances cartésien. Dans le même temps, s'il faut admettre que l'humain s'est constitué grâce à des séries complexes de hasards conformes aux lois de la nature, il n'est pas possible d'avancer qu'il relève de la seule chimie.

(3) Il y a une intelligence renouvelée de l'action de Dieu dans la création. La création comme don ou production totale de l'être, relation, événement et acte de Dieu au présent, met en évidence le respect de l'autonomie de la nature par Dieu. L'image qui nous est donnée de Dieu est celle d'un Créateur qui « pose dans l'existence un monde qui en retour engendre de nouveaux genres d'êtres à partir des ressources qu'il recèle. Un tel Créateur est certainement plus impressionnant que l'hypothétique "concepteur" qui règle directement toutes choses dans le détail »⁹⁰⁹. Dieu est respectueux des lois qu'il a lui-même posées dans la nature. Il s'ensuit une nouvelle compréhension de la notion de *toute-puissance* de Dieu et un nouvel éclairage de la notion de *création continue*. Dieu crée les choses de la nature en collaborant avec la nature en devenir. L'humain n'y fait pas exception. Nous affirmons que la création des êtres humains par des causes naturelles ne diminue en rien le rôle créateur de Dieu qui pose un monde disposant suffisamment de ressources pour produire, par un processus évolutif, non seulement des êtres vivants mais également des êtres conscients, doués d'un sens moral et religieux⁹¹⁰.

⁹⁰⁸ J.-M. MALDAMÉ, *Création par évolution*, p. 259.

⁹⁰⁹ J. HAUGHT, « Théologie, information et cosmologie : spécificité humaine après Darwin », p. 52.

⁹¹⁰ Ibid, p. 52-53.

(4) Il en a résulté la conclusion que le secret de l'humain ne se cache pas dans son commencement temporel dans le passé, mais dans ce qu'il est destiné à devenir⁹¹¹. Pas plus que l'humain créé selon Gn 1-3 ne renvoie à une description chronologique des premiers commencements de l'histoire humaine, l'existence d'un moment où l'homme était parfait est du pur fantasme. Ce qui, au demeurant, rompt avec un créationnisme brut.

(5) Ce qui précède résonne, en écho, comme une invitation, un appel à repenser la doctrine du péché originel⁹¹², sans pour autant lui retirer sa pertinence théologique. Ici, un énoncé s'impose. Nous le tenons d'André-Marie Dubarle, qui écrit avec à-propos : « Un christianisme sans péché originel ferait abstraction d'un témoignage biblique insistant : *Ne vous conformez pas à ce monde présent* (Rm 12, 2) »⁹¹³.

Le moins que nous puissions dire est que la prise en charge théologique de cette question, comme d'ailleurs celle de toute la théologie de la création, ne saurait s'effectuer indépendamment des résultats légitimement établis par les sciences de la vie, notamment par

⁹¹¹ Cf. F. EUVÉ, « L'âme revisitée par l'évolution », in B. BOURGINE *et al*, *Darwinismes et spécificité de l'humain*, p. 125.

⁹¹² Bien des théologiens s'y sont essayé. Nous pouvons évoquer, entre autres : - les travaux de Teilhard de Chardin ; - A. VANNESTE, *Le dogme du péché originel*, Bruxelles, Nauwelaerts, 1971 ; - A-M. DUBARLE, *Le péché originel. Perspectives théologiques*, Paris, Cerf, 1983 ; - G. MARTELET, *Libre réponse à un scandale : la faute originelle, la souffrance et la mort* ; - ID, *Teilhard de Chardin, Prophète d'un Christ toujours plus grand* ; - J.-M. MALDAMÉ, *Le péché originel. Foi chrétienne, mythe et métaphysique* ; - J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*. Dans son article « Réflexion d'un paléontologue sur l'état originel de l'humanité et le péché originel », paru dans NRT, 89/6 (1967), R. Lavocat se livre à cette réflexion : « Il y a eu en un certain lieu et à une certaine époque de l'histoire de l'homme un premier péché et que, de toute évidence, du point de vue strictement métaphysique et structurel du monde, ce premier péché, *parce que le premier*, et *simplement parce que le premier* a eu une importance et une signification exceptionnelle. Il est bien vrai que (...) ce péché a changé l'état du monde terrestre, parce qu'il y a fait entrer pour la première fois et définitivement, une composante nouvelle, le non à Dieu dont la possibilité, entièrement nouvelle aussi, avait été introduite par la liberté (...). A strictement parler, *le premier pécheur ne transmet rien du tout*. Et c'est précisément, oserions-nous dire, ce qu'on peut lui reprocher. Ce qu'il avait été chargé de nous transmettre : la justice de la grâce, il n'est plus en mesure de nous le transmettre. Le péché originel en chacun des hommes qui naissent, est bien (...) constitué en partie par des éléments *positifs* de désordre, mais qu'il n'y a pas de raison de concevoir que ce désordre est positivement transmis » (cf. p. 592-593). Pour entrer dans l'intelligence de cette réalité, J.-M. Maldamé recourt à une double distinction conceptuelle. Une première porte sur trois notions : deux notions bibliques, le *péché du monde*, le *péché d'Adam*, et une troisième non biblique, le *péché originel*, introduite par saint Augustin. Une deuxième distinction porte sur les notions d'*origine* et de *commencement* telles que nous les avons analysées. J. Arnould considère le péché originel d'abord comme l'épreuve de la liberté. D'après lui, « le péché s'inscrit dans l'histoire, dans la mesure où ce dernier est une créature dotée d'une liberté toute particulière et qui entretient avec Dieu une relation originale, celle d'être son image. Mais, en même temps, le péché en l'homme n'a pas son origine première dans le cœur ou la conscience de l'homme, il n'est pas du ressort de sa seule initiative personnelle » (J. ARNOULD, *La théologie après Darwin*, p. 14). Pour nous, une considération s'impose : Dieu a créé un monde en évolution. Ce faisant, il y a une place pour la réussite, l'échec, le raté. Non seulement l'homme est appelé à se faire, mais il y a en lui la possibilité du consentement ou de non-consentement à l'ordre de Dieu ; il y a aussi la possibilité de pouvoir actualiser l'un ou l'autre versant. Dès lors que l'individu ne se structure en personne et ne se réalise comme tel qu'inséré dans le monde des autres, ne paraît-il pas logique et naturel que le mal des uns influe sur les autres ? Sans doute le sort de toutes les créatures dépend-il des actes posés par la créature la plus évoluée. Autant que faire se peut, cet horizon de pensée semble articuler critiquement les discours scientifique et théologique.

⁹¹³ A.-M. DUBARLE, *Le péché originel. Perspectives théologiques*, Paris, Cerf, 1983, p. 105.

la théorie de l'évolution qui donne des informations sur l'émergence de l'humanité d'après un processus long et progressif ; mais sans s'y inféoder. C'est seulement dans le cadre d'un dialogue vrai et sincère que le chrétien sera en mesure de justifier son statut et sa place dans la nature : une réussite éminente de la biogenèse, elle-même inscrite dans la cosmogenèse. Dans le même temps, il est voulu élu, appelé par Dieu. Et c'est seulement quand il continuera à vivre comme une créature de Dieu et dans la pratique de l'amour, qu'il pourra aussi continuer à se révéler comme le berger, le maître du cosmos auquel il appartient et dont il est solidaire. Il pourra alors également s'interroger non seulement sur le rôle qu'il y joue, mais sur sa propre raison d'y être.

Bibliographie sélective

1. Ouvrages généraux, documents magistériels

1.1. Ouvrages généraux

- *Dictionnaire encyclopédique Larousse*, Paris, Librairie Larousse, 1979.
- *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Encyclopaedia Universalis, Albin Michel, 2006.
- *Petit dictionnaire de théologie catholique* (trad. fse de Paul Démann et Maurice Vidal), Paris, Seuil, 1970.
- *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (sous la direction de LALANDE André), Paris, PUF, 1926, Quadrige, 2010.
- DUMEIGE GERVAIS, *Textes doctrinaux du Magistère de l'Eglise sur la foi catholique*, Paris, L'Orante, 1968.
- *La Bible Osty*, Paris, Seuil, 1973.
- *La Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1994.
- *La Bible. Nouvelle traduction*, Paris, Bayard, 2001.

1.2. Documents magistériels

- PIE X, Le décret *Lamentabili sane exitu*, 3 juillet 1907.
- PIE XII, « Discours à l'Académie pontificale des sciences », 30 novembre 1941, A.A.S, 1941.
- PIE XII, Lettre encyclique « *Humani Generis* » sur Certaines opinions fausses qui menacent les fondements de la doctrine catholique », 12 août 1950, Paris, Bonne Presse, 1950.
- PAUL VI, « Allocution aux participants au Symposium sur le péché originel », 11 juillet 1966, in *La D.C.*, n° 1476 (7-21 août 1966), p. 1345-1350.
- JEAN-PAUL II, « Discours à un groupe de « Prix Nobel » », 22 décembre 1980, in *D.C.*, n° 1800, p. 63-65.
- JEAN-PAUL II, « Discours lors de la visite au CERN (Centre Européen de Recherche Nucléaire) à Genève », 15 juin 1982, in *La D.C.*, n° 1833 (1982), p. 658-660.
- JEAN-PAUL II, « L'Eglise et Galilée. Discours à un groupe de savants », in *La D.C.*, n° 1855 (9 mai 1983), p. 667-669.

- JEAN-PAUL II, « Alocución con ocasión del simposio Fe cristiana y teoría de la evolución, 26 de abril 1985», in *L'Observatore Romano*, 27 de abril 1985.
- JEAN-PAUL II, « Grandeur et fragilité de l'homme. Allocution à un congrès de cosmologie », 6 juillet, in *La D.C*, n° 1904 (20 octobre 1985), p. 952-953.
- JEAN-PAUL II, « La création, œuvre de la Trinité. Audience générale du 5 mars 1986 », in *La D.C*, n° 1915 (6 avril 1986), p. 352-353.
- JEAN-PAUL II, « L'indispensable collaboration entre la science et la théologie. Lettre au père George Coyné, directeur de l'Observatoire du Vatican », 1^{er} juin 1988, in *La D.C*, n° 1974 (18 décembre 1988), p. 1163-1165.
- JEAN-PAUL II, *Le créateur du ciel et de la terre. Catéchèse du Credo*, t. 2, Paris, Cerf, 1988.
- JEAN-PAUL II, « Discours à l'Académie pontificale des sciences », le 31 octobre 1992, in *La D.C*, n° 2062 (20 décembre 1992), p. 1071-1074.
- JEAN-PAUL II, JEAN-PAUL II, « L'interprétation authentique de l'Ecriture Sainte est capitale pour la foi chrétienne. Discours aux cardinaux et aux membres de la Commission pontificale», in *La D.C*, n° 2073 (6 juin 1993), p. 503-508.
- JEAN-PAUL II, « L'Eglise devant les recherche sur les origines de la vie. Message à l'Académie pontificale des Sciences », 22 octobre 1996, in *La D.C*, n° 2148 (17 novembre 1996), p. 951-953.
- BENOIT XVI, « Homélie de la messe inaugurale du pontificat », in *La D.C*, n° 2337 (avril 2005), p. 548.
- BENOIT XVI, « Homélie dans la paroisse San Tommaso di Villanova à castel Gandolfo, in *Observatore romano*, éd. Quotidienne en italien du 17-18 août 2005.
- *Concile œcuménique Vatican II*, Paris, Centurion, 1967.
- *Catéchisme de l'Eglise Catholique*, Paris, Mame-Plon, 1992.
- *L'interprétation de la Bible dans l'Eglise*, Montréal, Editions Paulines, 1994.

2. Œuvres des auteurs

2.1. ARNOULD Jacques

- *Les créationnistes*, Paris, Cerf, 1996.
- *Darwin, Teilhard de Chardin et Cie. L'Eglise et l'évolution*, Paris, DDB, 1996.
- « L'orthogenèse, chaînon essentiel de la pensée teilhardienne », in *BLÉ*, vol. 98, n° 3 (1997), p. 261-274.

- *La théologie après Darwin. Eléments pour une théologie de la création dans une perspective évolutionniste*, Paris, Cerf, 1998.
- *L'Eglise et l'histoire de la nature*, Paris, Cerf, 2000.
- « Evolution et finalité. Une invitation à réintroduire le Christ dans le discours sur la création », in *Communio*, XXVI, 3 (mai-juin 2001), p. 53-67.
- *Les moustaches du diable*, Paris, Cerf, 2003.
- « Face à la biologie, Dieu et l'homme gardent leur chance... », EXBRAYAT Jean-Marie, GABELLIERI Emmanuel (dir.), *Nature et création entre science et théologie*, Paris, J. Vrin, 2006, p. 77-107.
- *Caïn a-t-il rencontré Néanderthal ? Dieu et la science sans complexes*, Paris, Cerf, 2008.
- *Dieu versus Darwin. Les créationnistes vont-ils triompher de la science ?*, Albin Michel, Paris, 2009.
- *Requiem pour Darwin*, Paris, Salvator, 2009.
- *Choisir l'humain, courtiser la terre. A l'école de René Dubos*, Paris, Salvator, 2010

2.2. MALDAMÉ Jean-Michel

- « Mieux dire le péché originel grâce aux sciences de la nature », in *Esprit et Vie*, n° 7 (5 avril 1991), p. 8-15.
- *Le Christ et le cosmos. Incidence de la cosmologie moderne sur la théologie*, Paris, Desclée, 1993.
- « Nouveau regard sur l'émergence humaine », in *BLÉ*, vo. 94, n° 4 (1993), p. 329-342.
- « Création et événement », in GREISCH, Jean et FLORIVAL, Ghislaine, (dir.), *Création et événement autour de Jean Ladrière*, Louvain-Paris, Peeters, 1996, p. 181-196.
- « Evolution et création. La théorie de l'évolution : ses rapports avec la philosophie de la nature et la théologie de la création », in *RT*, t. 96 (1996), p. 575-616.
- « Darwin et Dieu. Etude de l'itinéraire spirituel de Darwin en lien avec l'élaboration de la théorie de l'évolution », in *BLÉ*, XCIII, 1997, p. 155-179.
- *Le Christ pour l'univers. Pour une collaboration entre science et foi*, Paris, Desclée, 1998.
- « Emergence d'un nouveau paradigme scientifique et déplacements de la catégorie du divin », in *Lumière & Vie*, n° 245 (janvier-mars 2000), p. 25-43.
- *En travail d'enfantement : Création et évolution*, Paris, Aubin, 2000.
- « La place de l'homme dans l'univers », in *Christus*, n° 185 (janvier 2000).
- *Le scandale du mal. Une question posée à Dieu*, Paris, Cerf, 2001.
- « L'émergence de l'homme comme avènement de l'âme », in *RT*, t. 102 (2002), p. 73-105.

- « Face-à-face Eglise et science au XX^e siècle », in F. BOUSQUET (*dir.*), *Les grandes révolutions de la théologie moderne*, Paris, Bayard, 2003, p. 9-59.
- *Science et foi en quête d'unité. Discours scientifiques et discours théologiques*, Paris, Cerf, 2003.
- « Dieu et la théorie de l'évolution (III) », in *Points de repère*/samedi, 25 septembre 2004, www.domuni.com, 29/11/2010.
- « Dieu et la théorie de l'évolution (III) ». Points de repère, www.pasaj.ch/spip?article26, 19/05/2009.
- « Hasard et providence », in *Laval théologique et philosophique*, vol. 61, n° 3 (2005), p. 539-551.
- *Création et providence. Bible, science et philosophie*, Paris, Cerf, 2006.
- « Hasard ou Dessein de Dieu ? Eléments pour comprendre ce qu'est l'Intelligent Design », in *Connaître*, n° 25 (janvier 2007), p. 62-86.
- « L'évolution et la question de Dieu », in *RT*, t. 107 (2007), p. 531-560.
- *Le péché originel. Foi chrétienne, mythe et métaphysique*, Paris, Cerf 2008.
- « Adam était-il un *homo sapiens* ? », in www.Domuni.org Université Dominicaine, 2008.
- *Le Paraclet. L'Esprit qui donne vie*, Paris, DDB, 2009.
- « En quête du propre de l'Homme. Notes de lecture sur la question de la place de l'humanité dans le monde des vivants », in *RT*, t. 109 (2009), p. 253-307.
- « La Genèse face à la science », Copyrights 2010 www.domuni.org.
- *Création par évolution. Science, philosophie et théologie*, Paris, Cerf, 2011.
- *Prêtres et scientifiques*, Paris, DDB, 2012.

2.3. MARTELET Gustave

- *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*, Paris, Desclée, 1972.
- *Libre réponse à un scandale. La faute originelle, la souffrance et la mort*, Paris, Cerf, 1986.
- « Ce que créer veut dire », in *Etudes*, t. 376, n° 3776 (juin 1992), p. 819-829.
- « *Information du monde et résurrection du Christ* », in DORÉ, Joseph et THEOBALD, Christoph (*dir.*), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris, Cerf, 1993, p. 1053.
- *L'Au-delà retrouvé*, Paris, Desclée, 1998.
- *Evolution et création*, t. 1 : *Sens ou non-sens de l'homme dans la nature ?*, Paris, Cerf, 1998.

- *Teilhard de Chardin, Prophète d'un Christ*, Bruxelles, Lessius, 2005.
- MARTELET Gustave, AVAN L., DALEUX A., MASUREL J., « Matière, esprit et évolution. Réflexion à propos d'un article de Lothar Schäfer sur "L'importance de la physique quantique pour la pensée de Teilhard de Chardin et pour une nouvelle vue de l'évolution biologique" », in *Teilhard de Chardin aujourd'hui*, n° 22 (juin 2007).

3. Science de la vie, théorie de l'évolution

- BOURGUIGNON André, *L'homme imprévu. Histoire naturelle de l'homme*, t. 1, Paris, PUF, 1989.
- BONÉ Edouard, « Evolution et émergence », in GREISCH Jean et FLORIVAL Ghislaine (dir.), *Création et événement autour de Jean Ladrière*, Louvain-Paris, Peeters, 1996, p. 75-91.
- CHALINE Jean, *Quoi de neuf après Darwin ? La théorie de l'évolution des espèces dans tous ses états*, Paris, Ellipses, 2006.
- CHANGEUX Jean-Pierre, *Homme de vérité*, Paris, Odile Jacob, 2004.
- CHANGEUX Jean-Pierre, *L'homme neuronal*, Paris, Hachette-Littérature, 1983.
- COBUT Gérard, « Avant-propos », in COBUT Gérard (dir.), *Comprendre l'évolution 150 ans après Darwin*, Bruxelles, De Boeck, 2009, p. 7-13.
- COHEN-TANNOUDJI Gilles, SPIRO Michel, *La matière-espace-temps. La logique des particules élémentaires*, Paris, Fayard, 1986.
- DARWIN Charles, *L'Origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la lutte pour l'existence dans la nature*, t.1, Paris, La Découverte/Maspero, 1983.
- DARWIN Charles, *La Descendance de l'homme et la sélection sexuelle*, Bruxelles, Complexe, 1981.
- DENTON Michael, *Evolution, une théorie en crise* (trad. fse Nicolas Balbo), Paris, Flammarion, 1992.
- DEVILLERS Charles, TINTANT Henri, *Questions sur la théorie de l'évolution*, vol 1, Paris, PUF, 1996.
- DORTIER Jean-François, *L'homme, cet étrange animal... Aux origines du langage, de la culture et de la pensée*, Auxerre, Sciences Humaines, 2004.
- EDELMAN Gerald-M., *Biologie de la conscience* (trad. fse d'Ana Gesrschenfeld), Paris, Odile Jacob, 1992.
- FAES Hubert, « Evolutionnisme », *Dictionnaire de la philosophie*, Paris, Encyclopaedia Universalis, Albin Michel, 2006, p. 724-726.

- FELTZ Bernard, « Introduction », in BOURGINE, Benoît, et coll., *Darwinismes et spécificité de l'humain*, Louvain-la-Neuve, Harmattan/Academia, 2012, p. 5-10.
- FERRY Luc et VINCENT Jean-Didier, *Qu'est-ce que l'homme ? Sur les fondamentaux de la biologie*, Paris, Odile Jacob, 2000.
- GOULD Stephen-Jay, *La Foire aux dinosaures. Réflexions sur l'histoire naturelle*, Seuil, Paris, 1993.
- HARING Hermann, « La théorie de l'évolution, la mégathéorie de la pensée occidentale », in *Concilium*, n° 284, 2000, p. 27-40.
- HAWKING Stephen, *Une brève histoire du temps. Du big bang aux trous noirs*, Paris, Flammarion, 2008.
- JACOB François, « Qu'est-ce que la vie ? », in MICHAUD Yves (dir.), *Université de tous les savoirs*, vol. 1 : *Qu'est-ce que la vie*, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 23-36.
- JEANNEROD Marc, *La nature de l'esprit. Sciences cognitives et cerveau*, Paris, Odile Jacob, 2002.
- LECOINTRE Guillaume (dir.), *Guide critique de l'évolution*, Paris, Belin, 2000.
- LESTIENNE Rémy, *Les fils du temps. Causalité, entropie, devenir*, Paris, CNRS, 2003.
- MAYR Ernst, *Darwin et la pensée moderne de l'évolution*, Paris, Odile Jacob, 1993.
- MILLER Kenneth R., *A la recherche du Dieu de Darwin* (trad. fse de Jean-Christophe Napias), Paris, Presses de la Renaissance, 2009.
- REEVES Hubert, *Poussières d'étoiles*, Paris, Seuil, 1994.
- REEVES Hubert, *Chroniques des atomes et des galaxies*, Paris, Seuil, 2007.
- TATTERSALL Ian, *L'émergence de l'homme. Essai sur l'évolution et l'unicité humaine*, Paris, Gallimard, 1998.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Le Phénomène humain, Œuvres*, t. 1, Paris, Seuil, 1948.
- TINTANT Henri, « L'Homme devant l'évolution biologique », in *Les Cahiers de l'Institut Catholique de Lyon*, n° 9, 1982, p. 9-30.
- WEINBERG Steven, *Les Trois Premières minutes de l'univers*, Paris, Seuil, 1978.
- http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Richard_Goldschmidt&oldid=75356348

4. Epistémologie, philosophie des sciences, théologie

- ARMAND Georges, « Hasard », in *Connaître*, n° 25 (janvier 2007), p. 48-61.
- BOULNOIS Olivier, « Création, contingence et singularité, de Thomas d'Aquin à Duns Scot », in GREISCH Jean, FLORIVAL Ghislaine (dir.), *Création et événement autour de Jean Ladrière*, Louvain-Paris, Peeters, 1996, p. 3-20.

- BERGERET Rémy, *A l'écoute de la science, le pape Jean-Paul II*, Paris, Aubin, 2001.
- CHANGEUX Jean-Pierre, RICOEUR Paul, *Ce qui nous fait penser. La nature et la Règle*, Paris, Odile Jacob, 2000.
- CLAVIER Paul, *Qu'est-ce que le créationnisme ?*, Paris, Vrin, 2012.
- DELSOL Michel *et alii*, « Le hasard et la sélection expliquent-ils l'évolution ? Biologie ou métaphysique », in *Laval théologique et philosophique*, vol. 50, n° 1 (1994), p. 7-41.
- DELSOL Michel, « Le hasard dans la nature et son "sel" épistémologique dans les phylogenèses de l'évolution biologique », in *Laval théologique et philosophique*, vol. 61, n° 3 (2005), p. 429-461.
- DELSOL Michel, *Darwin, le hasard et Dieu*, Paris, Vrin, 2007.
- DEMARET Jacques, « L'univers, la physique et l'homme », in *Création et salut*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1989, p. 45-84.
- EXBRAYAT Jean-Marie, GABELLIERI Emmanuel, « Entre science et théologie, quelle philosophie de la nature ? », in EXBRAYAT Jean-Marie, GABELLIERI Emmanuel (dir.), *Nature et création entre science et théologie*, Paris, J. Vrin, 2006, p. 3-7.
- EUVÉ François, *Science, Foi, Sagesse. Faut-il parler de convergence ?*, Paris, Atelier-éd. Ouvrières, 2004.
- EUVÉ François, « Pour une théologie de l'Evolution », in *Etudes*, t. 404, n° 3 (2006), p. 339-350.
- EUVÉ François, *Darwin et le christianisme. Vrais et faux débats*, Paris, Buchet/Chastel, 2009.
- EUVÉ François, « Le quadruple défi darwinien », in *Etudes*, t. 411 (novembre 2009), p. 485-496.
- EUVÉ François, « Darwinisme et religion : Aspects théologiques », *RTL*, n° 40 (2009), p. 490-499.
- EUVÉ François, « L'avenir de la théologie dans un monde scientifique », in *RSR*, t. 98, n° 3 (2010), p. 293-303.
- EUVÉ François, « L'âme revisitée par l'évolution », in BOURGINE Benoît *et al.*, *Darwinismes et spécificité de l'humain*, Louvain-la-Neuve, Harmattan-Academia, 2012, p. 117-127.
- FACCHINI Fiorenzo, *Les défis de l'évolution. Harmonie entre science et foi*, Paris, Cerf, 2009.
- FELTZ Bernard, *La science et le vivant. Introduction à la philosophie des sciences de la vie*, Bruxelles, De Boeck Université, 2002.

- GAGNON Philippe, « Contenu, enjeux et diversité des acceptations de l’Intelligent Design en contexte étasunien », in *Connaître*, n° 26-27 (septembre 2007), p. 9-40.
- GANOCZY Alexandre, *Dieu, l’Homme et la Nature. Théologie, mystique et sciences de la nature*, Paris, Cerf, 1995.
- GANOCZY Alexandre, « Cerveau et conscience en anthropologie théologique », in *RSR*, t. 92, n° 3 (2004), p. 349-381.
- GANOCZY Alexandre, *Christianisme et neurosciences. Pour une théologie de l’animal humain*, Paris, Odile Jacob, 2008.
- GAYON Jean, *Darwin et l’après-Darwin. Une histoire d’hypothèse de la sélection naturelle*, Paris, Kimé, 1992.
- GAYON Jean, « La théorie de l’évolution : que signifie "darwinisme" aujourd’hui ? », in MICHAUD Yves (dir.), *Université de tous les savoirs*, vol. 1, Paris, Odile Jacob, 2000, p. 204-214.
- GIBERT Pierre, *L’inconnue du commencement*, Paris, Seuil, 2007.
- GILSON Etienne, *D’Aristote à Darwin et retour. Essai sur quelques constantes de la biophilosophie*, Paris, Vrin, 2006.
- GROENEN Marc, « J’en appelle à un réexamen de notre humanité », propos recueillis par M. LEGROS, in *Philosophie Magazine*, n° 35 (décembre 2009/janvier 2010), p. 48.
- GUITTON Jean, BOGDANOV Grichka, BOGDANOV Igor, *Dieu et la science. Vers le matérialisme*, Paris, Grasset & Fasquelle, 1991.
- GUYÉNOT Emile, *Les sciences de la vie aux XVII^e et XVIII^e siècles. L’idée de l’évolution*, Paris, Albin Michel, 1941.
- HAUGHT John, « La science et la quête de la finalité cosmique », in *Revue théologie de Louvain*, n° 40 (2009), p. 466-479.
- HAUGHT John, « Théologie, information et cosmologie : spécificité humaine après Darwin », in BOURGINE et al., *Darwinismes et spécificité de l’humain*, Louvain-la-Neuve, Harmattan-Academia, 2012, p. 51-66.
- HENRI-ROUSSEAU Olivier, *Darwin et ses héritiers. Au-delà des querelles*, Perpignan, Artège, 2009.
- JACQUARD Albert, *Voici le temps du monde fini*, Paris, Seuil, 1991.
- JACQUARD Albert, *La légende de la vie*, Paris, Flammarion, 1992.
- JACQUARD Albert, *Dieu ?*, Paris, Stock-Bayard, 2003.
- JAHAE Raymond, « Rapport entre foi chrétienne et sciences modernes de la nature », in *La D.C.*, n° 2420 (15 mars 2009), p. 292-298.

- JONAS Hans, *Evolution et liberté*, Payot & Rivages, Paris, 2005.
- KONINCK DE Thomas, « La science et Dieu », in *Laval théologique et philosophique*, vol. 50, n° 1, 1994, p. 43-60.
- LACHIÈSE-REY Marc, « Les origines », in *RSR*, n° 81, 4, 1993, p. 539-557.
- LAMBERT Dominique, *Sciences et théologie. Les figures d'un dialogue*, Bruxelles, Lessius, 1999.
- LAMBERT Dominique, « Teilhard et la Bible », in MIES, François (éd.), *Bible et sciences. Déchiffrer l'univers*, Bruxelles, Lessius, 2002, p. 125-156.
- LE PICHON Xavier, *Aux racines de l'homme. De l'homme à l'amour*, Paris, Presses de la Renaissance, 1997.
- MAGNIN Thierry, *Entre science et religion. Quête de sens dans le monde présent*, Monaco, Rocher, 1998.
- MINOIS Georges, *L'Eglise et la science. Histoire d'un malentendu*, t. 2 : *De Galilée à Jean-Paul II*, Paris, Fayard, 1991.
- MONOD Jacques, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie nouvelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970.
- MONTENAT Christian, PLATEAUX Luc, ROUX Pascal, *Pour lire la création dans l'évolution*, Paris, Cerf, 1984.
- MORREN Lucien, « L'influence de la science et de la technologie sur l'image de l'homme et du monde », in POUPARD Paul, (dir.), *Science et Foi*, Tournai, Desclée International, 1982, p. 71-86.
- MOSCHETTA Jean-Marc, « La théologie naturelle de John Haught : vers une métaphysique du futur ? », in *ScienceLib-Intersection*, Toulouse, Marsenne, vol. 1 (juin 2011), p. 123-142.
- PELT Jean-Marie, *Dieu de l'univers. Science et foi*, Paris, Fayard, 1995.
- POPPER Karl, *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973.
- PRIGOGINE Ilya, STENGERS Isabelle, *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*, Paris, Gallimard, 1979.
- RAHNER Karl, *Science, évolution et pensée chrétienne. Théologie et science, christologie et évolution*, Paris, DDB, 1967.
- RUIZ DE LA PEÑA Juan-Luis « Mental, cerveaux, machines », in *Communio*, t. XII, 3 (mai-juin 1987), p. 60-76.

- SOUCHARD Bertrand, « Temps, espace et hasard dans la notion de création matérielle », in EXBRAYAT Jean-Marie, GABELLIERI Emmanuel (dir.), *Nature et création entre science et théologie*, Paris, J. Vrin, 2006, p. 109-154.
- SIEGWALT Gérard, « Science et foi et le principe de causalité », in *Laval théologique et philosophique*, vol. 57, n° 1 (2001), p. 109-120.
- TORT Patrick, *Le Darwin et le darwinisme*, Paris, PUF, 2005.

5. Philosophie, anthropologie

- ARENDT Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961.
- ARISTOTE, *Physique*, Livre II, 192 b, 21-23.
- CLAVIER Paul, *Ex Nihilo*, vol. 1. *L'introduction en philosophie du concept de création*, Paris, Hermann, 2011.
- CONCHE Marcel, *L'aléatoire*, Villers-sur-Mer, Mégare, 1990.
- DEVOS Pierre, « Qu'est-ce qui nous rend humain ? », BOURGINE Benoît et al, *Darwinismes et spécificité de l'humain*, Louvain-la-Neuve, Harmattan-Academia, 2012, p. 31-39.
- JANKÉLÉVITCH Vladimir, *Le pardon*, Paris, Beauchesne, 1967.
- LADRIÈRE Jean, « La finalité. Exposé introductif », in *Revue d'éthique et de théologie morale* « *Le Supplément* », n° 205 (juin 1998), p. 11-37.
- LEVINAS Emmanuel, *Humanisme de l'autre*, Saint Clément de Rivièvre, Fata Morgana, 1972.
- LEVINAS Emmanuel, *Ethique et infini. Dialogue avec Philippe Nemo*, Paris, Fayard, 1982.
- LEVINAS Emmanuel, *A l'heure des nations*, Paris, Minuit, 1988.
- LEVINAS Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Malesherbes, Maury-Impimeur, 2011.
- MAGNIN Thierry, *Quel Dieu pour un monde scientifique ?*, Paris, Nouvelle Cité, 1993.
- MAGNIN Thierry, *Devenir soi à la lumière de la science et de la Bible*, Paris, Presses de la Renaissance, 2004.
- MORIN Edgar, « Au-delà du déterminisme : le dialogue de l'ordre et du désordre », in *La querelle du déterminisme*, Paris, Gallimard, 1990, p. 79-101.
- NDAYIZIGIYE Thaddée, *L'anthropologie biblique sous l'éclairage de la philosophie de l'altérité selon Emmanuel Levinas. Essai d'analyse*, Peter Lang, Bern-Berlin-Frankfurt/M.-New York-Paris-Wien, 1997.

- PIC Emmanuel, *Aux origines des concepts de personne et de communauté. Comment envisager aujourd’hui une théologie personnaliste ?*, Paris, L’Harmattan, 2010.
- RICOEUR Paul, *Philosophie de la volonté*, t. II, *Finitude et culpabilité*, Paris, Aubier, 1988, p. 309-310).
- RICOEUR Paul, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- THEVENOT Xavier, *La bioéthique*, Paris, Bayard, 1989.

6. Exégèse, théologie biblique

- ABÉCASSIS Armand, *A Bible ouverte*, Paris, Albin Michel, 1991.
- AUGUSTIN, *De genesi ad litteram liber imperfectus*, V, 23,45, DDB, 1972.
- AUZOU Georges, *Au commencement Dieu créa le monde. L’histoire et la foi*, Paris, Cerf, 1973.
- BEAUCAMP Emile, *La Bible et le sens religieux de l’univers*, Paris, Cerf, 1959.
- BEAUCHAMP Paul, « Crédit. Théologie biblique », in LACOSTE Jean-Yves (dir.), *DCT*, Paris, PUF, p. 283-285.
- BEAUCHAMP Paul, *Création et séparation. Etude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Paris, Cerf, 2005.
- CASTEL François, *Commencements*, Paris, Centurion, 1985.
- DUPONT-SOMMER André, « La science hébraïque antique », in TATON René (dir.), *Histoire générale des sciences : t. 1, La science antique et médiévale. Des origines à 1450*, Paris, PUF, 1994.
- FAIVRE Daniel, *Précis d’anthropologie biblique. Image de l’Homme*, Paris, L’Harmattan, 2000.
- GELIN Albert, *L’homme selon la Bible*, Paris, Ligel, 1968.
- GIBERT Pierre, « Fondements bibliques », in LACOSTE Jean-Yves (dir.), *Histoire de la théologie*, Paris, Seuil, 2009, p. 11-50.
- GISEL Pierre, *La Création. Essai sur la liberté et la nécessité, l’histoire et la loi, l’homme, le mal et Dieu*, Genève, Labor et Fides, 2^e éd., 1987.
- JEREMIAS Joachim, *Théologie du nouveau testament*, Paris, Cerf, 1973.
- KEHL Medard, « *Et Dieu vit que cela était bon* ». Une théologie de la création (trad. fse de Joseph Hoffman), Paris, Cerf, 2008.
- KLAINE Roger, *Le destin de l’univers*, vol 1 : *Le destin de l’univers selon les écrits bibliques d’avant notre ère*, Paris, Cerf, 2000.

- LACOCQUE André, « Lézardes dans le mur », in *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, p. 19-53.
- LAFOND Gérard, *L'éveil du regard. Origine et destinée de la création*, Paris, Lethielleux, 2010.
- LÉVÈQUE Jacques, *Job et son Dieu*, t. 2 : *Essai d'exégèse et de théologie biblique*, Paris, J. Gabalda et C^{ie}, 1970.
- LYS Daniel, *Nèphesh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël au sein des religions proche-orientales*, Paris, PUF., 1958.
- LYS, Daniel, *La chair dans l'Ancien testament. Bâsâr*, Paris, éd. Universitaires, 1967.
- MARX A, « Genèse 1, 1-2,4a », in Ph. CARDON (dir.), *Dieu, le monde et l'homme. Hasard ou projet ?*, Paris, O.E.I.L, 1988.
- MARTIN-ACHARD Robert, *Et Dieu crée le ciel et la terre*, Genève, Labor et Fides, 1979.
- MOINGT Joseph, « L'impréciscriptible fondement », in *Pardonner*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1994, p. 89-103.
- NOUIS Antoine, *L'aujourd'hui de la création. Lecture actualisée du récit des commencements*, Paris, Lyon, Les Bergers et les Mages, Réveil-Publications, 2002.
- RAD von Gerhard, *Théologie de l'Ancien Testament*, vol 1 : *Théologie des traditions historiques d'Israël*, Genève, Labor et Fides, 1963.
- RAD von Gerhard, *Théologie de l'Ancien Testament*, vol 2 : *Théologie des traditions prophétiques d'Israël*, Genève, Labor et Fides, 1972.
- TRESMONTANT Claude, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Cerf, 1956.
- TRUBLET Jacques, « La science dans la Bible. Méthode et résultats », in MIES François (dir.), *Bible et sciences. Déchiffrer l'univers*, Bruxelles, Lessius, 2002, p. 11-59.
- VERMEYLEN Jacques, *Le Dieu de la promesse et le Dieu de l'Alliance*, Paris, Cerf, 1985.
- VERMEYLEN Jacques, « Les représentations du cosmos dans la Bible hébraïque », in MIES François (dir.), *Bible et sciences. Déchiffrer l'univers*, Bruxelles, Lessius, 2002, p. 596-102.
- WÉNIN André, *L'homme biblique. Anthropologie et éthique dans le Premier Testament*, Paris, Cerf, 1995.
- WÉNIN André, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain ou les errances de l'humain. Lectures de Genèse 1,1-12,4*, Paris, Cerf, 2007.
- WÉNIN André, *La Bible ou la Bible surmontée*, Paris, DDB, 2008.
- WOLFF Hans-Walter, *Anthropologie de l'Ancien Testament* (trad. fse d'Etienne de Peyer), Genève, Labor et Fides, 1974.

- ZIMMERLI Walther, *Esquisse d'une théologie de l'Ancien Testament* (trad. fse d'Irénée Saint-Arnaud), Paris, Cerf-Fides, 1990.

7. Théologie fondamentale, théologie de la création

- BAUMGARTNER Charles, *Le péché originel et la mort dans saint Paul*, Paris, Desclée, 1969.
- BERNARD Marie-Christine, *Les fondamentaux de la foi chrétienne. Une énergie spirituelle de terre et de ciel*, Paris, Presses de la Renaissance, 2009.
- BEAUDE Marguerite, *Théologie du temps : le temps comme référence et la vie du royaume de Dieu*, Paris, Cerf, 1991.
- BÜHLER Pierre, « L'être humain – à l'image de Dieu. Essai d'explication dogmatique », in BÜHLER Pierre (dir.), *Humain à l'Image de Dieu. La théologie et les sciences humaines face au problème de l'anthropologie*, Genève, Labor et Fides, 1989, p. 261-283.
- CANGH van Jean-Marie, « Temps et eschatologie dans l'Ancien Testament », LEUBA Jean-Louis (dir.), *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris, Cerf, 1994, p. 17-53.
- CERBELAUD Dominique, « La création ex nihilo en question », in *RT*, t. 90 (1990), p. 358-359.
- CERBELAUD Dominique, « Crédit et décimation : perspectives théologiques », in EXBRAYAT Jean-Marie, GABELLIERI Emmanuel (dir.), *Nature et création entre science et théologie*, Paris, J. Vrin, 2006, p. 55-75.
- DAUTAIS Philippe, *Le cheminement de l'homme selon la Bible*, Paris, DDB, 2009.
- DUBARLE André-Marie, *Le péché originel. Perspectives théologiques*, Paris, Cerf, 1983.
- DUQUOC Christian, « Introduction à la problématique de l'anthropologie », BÜHLER Pierre (dir.), *Humain à l'Image de Dieu. La théologie et les sciences humaines face au problème de l'anthropologie*, Genève, Labor et Fides, 1989, p. 17-26.
- DURRWELL François-Xavier, *Le Père. Dieu en son mystère*, Paris, Cerf, 1987.
- EUVÉ François, *Penser la création comme jeu*, Paris, Cerf, 2000.
- EUVÉ François, « La théologie face à Darwin », in *Studia Bobolanum*, n° 4 (2009), p. 21-36.
- EUVÉ François, « Théologie de la création et science moderne », in F. EUVÉ, B. CHOLVY et J. ALEXANDRE (dir.), *L'action créatrice. Ce qu'en dit la théologie*, Paris, DDB, 2012, p. 109-132.
- GALOT Jean, « Dynamisme de l'Incarnation. Au-delà de la formule de Chalcédoine », in *NRT* (mars 1971).

- GANOCZY Alexandre, *Homme créateur, Dieu créateur* (trad. fse d'A. Liefoghe), Paris, Cerf, 1979.
- GANOCZY Alexandre, *La Trinité créatrice. Synergie en théologie*, Paris, Cerf, 2003.
- GESCHÉ Adolphe, « Un secret de salut caché dans le cosmos ? », in *Création et salut*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1989, p. 13-43.
- GESCHÉ Adolphe, *Dieu pour penser*, t. IV, *Le Cosmos*, Paris, Cerf, 1994.
- GESCHÉ Adolphe, *Dieu pour penser*, t. VI, *Le Christ*, Paris, Cerf, 2001.
- GESCHÉ Adolphe, *Dieu pour penser*, t. VII, *Le sens*, Paris, Cerf, 2003.
- GIBERT Pierre, « Création, histoire et salut. Le rapport des origines de l'univers dans la Bible aux origines de l'histoire d'Israël », in *Création et salut*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1989, p. 85-104.
- GIBERT Pierre, « La pluralité des concepts de création », in *Etudes*, t. 3766, n° 6 (juin 1992), p. 811-816.
- GISEL Pierre, « Sens et savoir du monde. Quel discours théologique sur la création ? », in *Laval théologique et philosophique*, vol. 52, n° 2 (1996), p. 355-364.
- GISEL Pierre, « Un salut inscrit dans la création », in *Création et salut*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1989, p. 121-161.
- GREISCH Jean, « Création et événement. A la recherche d'un nouveau paradigme », in GREISCH Jean, FLORIVAL Ghislaine (dir.), *Création et événement autour de Jean Ladrière*, Paris-Louvain, Peeters, 1996, p. 297-323.
- GRELOT Pierre, « Homme qui es-tu », in *Cahiers Evangile*, n° 4 (1973).
- HALL Douglas-John, *Etre image de Dieu. Le stewardship de l'humain dans la création* (trad. fse de Louis Vaillancourt), Paris, Cerf, 1998.
- HAMMAN Adalbert-Gautier, *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles*, Paris, Desclée, 1987.
- HUBAUT Michel, *Le pardon. Ses dimensions humaines et spirituelles*, Paris, DDB, 2007.
- KA MANA, *Christ d'Afrique. Enjeux de la foi africaine en Jésus-Christ*, Paris, Karthala, 1994.
- KÜNG Hans, *Petit traité du commencement de toutes choses*, Paris, Seuil, 2005.
- LONGCHAMP Jean-Pierre, *La création du monde*, Paris, DDB, 1990.
- LOSSKY Vladimir, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Cerf, 1990.
- MOLTMANN Jürgen, *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, Paris, Cerf, 1988.

- MOLTMANN Jürgen, *Le rire de l'univers. Traité du christianisme écologique*, Paris, Cerf, 2004.
- PESCH Otto-Hermann, « L'amour », in EICHER Peter (dir.), *Nouveau Dictionnaire de Théologie* (trad. fse de Bernard Lauret), Paris, Cerf, 1996.
- PINCKAERS Servais, « Le thème de l'image de Dieu en l'homme et l'anthropologie », in BÜHLER Pierre (dir.), *Humain à l'Image de Dieu. La théologie et les sciences humaines face au problème de l'anthropologie*, Genève, Labor et Fides, 1989, p. 147-163.
- RATZINGER Joseph, *Voici quel est notre Dieu. Croire et vivre aujourd'hui. Conversations avec Peter Seewald* (trad. fse de Joseph Burckel), Paris, Plon-Mame, 2001.
- RENAUDIN Hervé, *Voici l'homme. La perspective de l'anthropologie théologique*, Paris, Mame, 1993.
- RICOEUR Paul, « Penser la Création », in *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, p. 57-102.
- RUIZ DE LA PEÑA Juan-Luis, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Santander, Sal Terrae, 1988.
- RUIZ DE LA PEÑA Juan-Luis, *Teología de la creación*, Santander, Sal Terrae, 1988.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Le Phénomène humain*, I, Paris, Seuil, 1955.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre, « Note sur quelques représentations historiques possibles du péché originel », in *Œuvres*, t. X, Paris, Seuil, 1969.
- THEOBALD Christoph, « La théologie de la création en question », in *RSR*, t. 81, n° 4 (1993), p. 613-641.
- THEOBALD Christoph et alii, *L'univers n'est pas sourd. Pour un nouveau rapport sciences et foi*, Paris, Bayard, 2006.
- THEOBALD, *Transmettre un Evangile de liberté*, Paris, Bayard, 2007.
- THEOBALD Christoph, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Paris, Cerf, 2007.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, t. 1, Paris, Cerf (Œuvre de saint Thomas d'Aquin), 1984.
- TILLARD Jean-Marie, « Théologie et vie ecclésiale », in B. LAURET et F. REFOULÉ, *Initiation à la théologie. Introduction*, tome I, Paris, Cerf, 1982.
- WERBICK Jürgen, « Histoire/Action de Dieu », in EICHER Peter (dir.), *Nouveau Dictionnaire de Théologie* (trad. fse de Bernard Lauret), Paris, Cerf, 1996, p. 403-413.