



desclée
de
brouwer

Théologie

L'action créatrice

Ce qu'en dit la théologie

Sous la direction de
François Euvé
Brigitte Cholvy
Jérôme Alexandre

L'action créatrice

Sous la direction de
François Euvé, Brigitte Cholvy, Jérôme Alexandre

L'action créatrice

Ce qu'en dit la théologie

Contributions de
Éric Charmetant, Emmanuel Durand, François Euvé
Pierre-Marie Hombert, Alexis Leproux,
Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Émilie Tardivel

Desclée de Brouwer

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

ces possibilités commencent à être utilisées dans la médecine de pointe pour soulager des handicaps : les implants cochléaires, les rétines artificielles, la communication par activation de régions cérébrales (penser à tel événement) dans le cas de personnes en état paucirelationnel. Mais le rapport proclame qu'il faut améliorer le fonctionnement de l'homme « normal », en développant surtout ses capacités de calcul, de perception et d'échange d'informations dans les relations sociales. C'est le projet d'une véritable transformation de la nature humaine, qui laisse de côté l'amélioration des capacités émotionnelles, morales et politiques de l'être humain.

Ce surhomme de la révolution NBIC rejoint les recherches militaires pour surmonter toutes les faiblesses du soldat, tant dans la fatigue physique ou psychologique et que dans son obéissance. Cet homme augmenté ressemble au discours du transhumanisme, particulièrement présent dans les écrits de l'ingénieur Ray Kurzweil, inventeur de très nombreuses machines dont les premières machines à reconnaissance vocale commercialisées, qui annonce la symbiose et la fusion entre l'homme et la machine. Kurzweil annonce dans *The Singularity is Near* (2005), traduit en français sous le titre *Humanité 2.0* (2007), les premiers transferts de l'esprit humain vers des machines dans les années 2030, en se fondant sur une accélération exponentielle du progrès technique, notamment des nanotechnologies, qui permettrait de numériser l'ensemble des états internes des neurones et leur dynamique d'évolution d'ici la fin des années 2020.

Les chemins de la perfection et de la perfectibilité

L'anthropologie issue des nanotechnologies développe la vision d'un homme augmenté et amélioré : un perfectionnement de l'humain est non seulement possible, il est aussi souhaitable, selon le mouvement nano-bio-info-cognition. Sur ce point, ce courant rejoint un thème central de l'anthropologie et de la sotériologie chrétiennes, à savoir le chemin de divinisation et de perfectionnement de l'humain. L'antique et profonde question du moine Pélage est à réentendre dans ce contexte de la technoscience : que signifie pour l'homme devenir parfait comme le Père des cieux est parfait ? Nous n'entrerons pas ici dans le dossier historique des débats autour de Pélage, des divergences entre Pères latins et Pères grecs, de l'écart entre les propositions attribuées à Pélage et condamnées par le concile de Carthage en 418 et la pensée sotériologique la plus fidèle à Pélage. Le but est seulement d'indiquer que cette question de la perfection humaine et d'un chemin progressif de divinisation, dans la relation aux autres et à Dieu, reste centrale dans toute anthropologie chrétienne, notamment catholique. On peut la penser sous le mode de la conversion brusque et radicale, sans retour en arrière, comme ce fut souvent le cas dans les premiers siècles de l'Église, avec pour corrélat un pardon des péchés possible une seule fois. On peut aussi penser ce chemin de perfection sous un mode plus graduel selon l'expérience de la vie monastique. Une version plus séculière de la perfection s'est développée à partir de la Renaissance sous le vocable de la « perfectibilité ». Un chemin pour améliorer les conditions de vie et le bonheur individuel est non seulement possible, mais il invite à développer des réflexions sur l'éducation, comme on peut le voir aussi bien dans *Quelques pensées sur l'éducation* (1690) de John Locke que dans *L'Émile, ou De l'éducation* (1762) de Jean-Jacques Rousseau. L'amélioration prônée par le discours de convergence entre nanosciences, biotechnologie,

technologie de l'information et sciences cognitives (NBIC) ne serait-elle pas alors qu'un prolongement de la perfectibilité issue de la Renaissance ?

On pourrait le croire, si ce discours d'amélioration n'était pas avant tout décliné sous la forme d'une augmentation des performances physiques, d'une augmentation des capacités cognitives (mémoire, puissance de calcul, etc.) et d'une augmentation de la durée de vie (voire une quête de l'immortalité). La perfection recherchée est de type immédiat, par modification des caractéristiques biologiques de l'être humain. Le plus, le davantage humain est pensé en termes d'extension de la puissance humaine, à travers la force physique et la force psychique, au moins dans ses potentialités de réalisation d'inférences, d'une complexité inédite et à une vitesse inédite.

Le philosophe américain Michael Sandel voit, dans le discours de l'ingénierie génétique et de l'eugénisme libéral actuel, une volonté de puissance et de maîtrise qui s'oppose au don, ce qui reviendrait, selon un point de vue religieux, à « mal comprendre notre place dans la création et à confondre notre rôle avec celui de Dieu²¹ ». D'un point de vue séculier, ce programme d'ingénierie génétique conduirait, selon Sandel, à transformer radicalement trois valeurs fondamentales de l'humain : l'humilité, la responsabilité et la solidarité.

Une application de l'analyse de Sandel au discours de la convergence NBIC pourrait conduire à croire qu'il s'agit d'une forme d'*hybris*, de démesure prométhéenne de l'homme qui veut se mettre à la place de Dieu. Ce serait à mon sens une double erreur, mythologique et théologique. Le qualificatif prométhéen souvent appliqué aux entreprises de la technoscience contemporaine est fort éloigné du mythe originel. Prométhée, en

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Individualité, communauté

Arendt s'inscrit résolument dans la perspective ontologique de Heidegger, puisqu'elle définit avant tout l'action, non comme un mode de transformation du monde, mais comme un mode d'être du *Dasein*, un mode d'apparition ou de révélation de l'essence humaine : « La parole et l'action révèlent (*reveal*) cette unique individualité (*distinctness*). C'est par elles que les hommes se distinguent au lieu d'être simplement distincts ; ce sont les modes sous lesquels les êtres humains apparaissent les uns aux autres, non certes comme objets physiques, mais en tant qu'hommes (*qua men*)¹¹. » Cette idée trouve notamment son origine dans la distinction aristotélicienne entre action (*praxis*) et production (*poièsis*) à laquelle Heidegger semble implicitement se référer au début de sa *Lettre sur l'humanisme* : « Nous ne pensons pas de façon assez décisive encore l'essence de l'agir. On ne connaît l'agir que comme la production d'un effet dont la réalité est appréciée suivant l'utilité qu'il offre. Mais l'essence de l'agir est l'accomplir¹². » Et Arendt écrit en contrepoint : « À défaut de la révélation (*disclosure*) de l'agent dans l'acte, l'action perd son caractère spécifique et devient une forme d'activité (*achievement*) parmi d'autres. Elle est bien alors un moyen en vue d'une fin, tout comme le faire est un moyen de produire un objet¹³. » Contrairement à la production, l'action authentique n'est pas un accomplissement en vue d'un autre accomplissement mais un accomplissement suprême. Pour autant qu'il caractérise l'action, le dévoilement de l'agent ne peut donc être un accomplissement extérieur à l'acte. Et ce n'est possible que si le dévoilement ne survit pas à l'acte : l'agent ne se dévoile que dans la stricte mesure où il agit. Si l'agent cesse d'agir, il cesse de se dévoiler. En même temps, chez Arendt,

comme chez Heidegger, le dévoilement et donc l'action se produisent sur fond d'une certaine passivité : « Le "qui" ne peut se dissimuler que dans le silence total et la parfaite passivité, mais il est presque impossible de le révéler volontairement comme si l'on possédait ce "qui"¹⁴. » Comme le *Dasein*, l'agent ne se possède pas lui-même. L'agent se dévoile moins qu'il n'est dévoilé dans et par l'action.

Arendt élargit ensuite cette perspective strictement ontologique en lui donnant une dimension politique, puisqu'elle envisage également l'action comme un mode d'être ensemble, ou plutôt comme un mode d'être-au-monde qui rend possible un authentique être-ensemble – suivant l'idée de *Sein und Zeit* qui consiste à poser la primauté de l'être-au-monde : « C'est de l'être-soi-même authentique de la résolution que jaillit, pour la première fois, l'être-l'un-avec-l'autre authentique¹⁵. » Et cet authentique être-ensemble a un nom : il s'agit de la cité (*polis*) dont l'espace spécifique est le domaine public, que Arendt nomme aussi « espace d'apparence (*space of appearance*)¹⁶ », et qu'il vaudrait mieux traduire par « espace d'apparition », ou « espace d'apparaître », pour être phénoménologiquement plus précis. Arendt écrit en effet que le domaine public « naît directement de la communauté d'action, de la "mise en commun des paroles et des actes" », c'est-à-dire de la communauté d'apparition des agents dans et par leurs actes. Le domaine public désigne donc « l'espace où j'apparais aux autres comme les autres m'apparaissent, où les hommes n'existent pas simplement comme d'autres objets vivants ou animés, mais font explicitement leur apparition ». Il désigne « l'espace d'apparition (*space of appearance*) au sens le plus large¹⁷ ». L'action est donc au principe du domaine public en tant qu'espace d'apparition. Mais cet espace, qui présuppose

nécessairement l'action, en est également le présupposé : « S'il n'y a pas d'espace d'apparition (*space of appearance*), si l'on ne peut se fier à la parole et à l'action comme mode d'être ensemble, on ne peut fonder avec certitude ni la réalité du moi, de l'identité personnelle, ni la réalité du monde environnant¹⁸. » Doit-on y voir une contradiction ? Comment l'action peut-elle être en même temps le présupposé et le résultat du domaine public en tant qu'espace d'apparition ? La perspective premièrement ontologique semble laisser place à une perspective premièrement politique. *La politique comme philosophie première* : l'action est un mode d'être-au-monde mais elle ne peut se déployer que s'il existe un domaine où les décisions sont prises de manière collective, voire collégiale puisque les citoyens (*polites*) se reconnaissent mutuellement comme libres et égaux. C'est pourquoi la « solution grecque¹⁹ » a chez Arendt un statut existentiel ou plus précisément historial.

L'événementialité de l'agir

Arendt semble déployer la perspective ontologique de Heidegger dans sa dimension politique jusqu'à changer de perspective : au fur et à mesure des analyses s'impose le primat de la politique sur l'ontologie. La politique n'est plus avant tout le résultat mais le présupposé de l'action comme mode d'être-au-monde. On peut regretter que ce changement voire renversement de perspective ne soit pas vraiment explicite chez Arendt, mais il est toutefois confirmé et renforcé par un autre renversement : « Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines, de la ruine normale, "naturelle", c'est finalement le fait de la natalité, dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir²⁰. » La faculté d'agir

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Les Pères de l'Église et la création

La recherche d'une théologie chrétienne

Pierre-Marie Hombert

Si l'on admet l'unité réelle de la pensée patristique, malgré la diversité des langues, des auteurs et des questions traitées⁴⁷, il est légitime de s'interroger sur la conception d'ensemble que les Pères ont eue de la création. L'ampleur du sujet et la profusion des textes pourraient sans doute dissuader d'une telle entreprise, mais imposent dans le même temps de tenter cette synthèse, ressentie comme un besoin et même une exigence.

C'est pourquoi, dans les limites imposées par un simple article, nous voudrions défendre l'idée suivante. Ce que disent les Pères sur la création peut se répartir en trois niveaux de parole qui s'ordonnent hiérarchiquement selon leur plus ou moins grande spécificité chrétienne. Le premier niveau correspond à une parole que j'appellerais commune avec la parole juive et/ou grecque ; commune, quoique infléchie. Le second niveau correspond à une parole nouvelle, mais non encore spécifiquement chrétienne. La troisième est une théologie de la création réellement marquée du sceau de l'alliance christique.

Cette hiérarchisation s'impose si l'on cherche, comme nous entendons le faire ici, ce que l'idée de création a de vraiment propre chez les Pères. Et à cet égard, on envisagerait aisément une ligne simple et ascendante : la parole des Pères est originale en regard de la conception vétérotestamentaire de la création, même si elle en reprend des éléments essentiels, et bien plus originale encore en regard des conceptions grecques sur l'origine du monde.

Mais la question est plus complexe qu'il ne paraît. D'abord, parce que la conception juive n'est pas simple à préciser. Faut-il en effet la chercher dans les premiers chapitres de la Genèse ? Mais selon quelle interprétation ? Celle du Deutéro-Isaïe ou celle de Philon ? Faut-il la chercher dans le célèbre texte de 2 M 7,28, mais en courant le risque de vouloir y trouver à toute force ce que seule la tradition chrétienne ultérieure en dira ? Faut-il la chercher dans le livre de la Sagesse ? Mais c'est un livre où les influences grecques sont déterminantes, au point même qu'on y trouve affirmée l'existence d'une matière primordiale informe, selon une formulation qu'on peut regarder comme équivalente du *tohu-bohu* de Gn 1,2, mais qui est aussi très proche des conceptions platoniciennes⁴⁸. Et même si la doctrine de la création dans *La Sagesse* ne se réduit aucunement aux conceptions grecques⁴⁹, on ne peut oublier que c'est le christianisme seul qui a intégré ce livre dans son *corpus* vétérotestamentaire.

La question est complexe ensuite, parce que les Pères ont fortement souligné l'originalité de la conception chrétienne de la création, mais tout autant ses affinités avec la pensée grecque. Pas tous de la même manière, mais de façon si constante néanmoins que c'est un trait commun de leur pensée. C'est l'une des voies royales de leur apologétique, sur laquelle courent aussi bien Justin que Clément, Eusèbe ou Basile.

En outre, il convient de se demander si les conceptions grecques sont vraiment originales ou bien influencées par le donné biblique, quel que soit le degré de cette influence. Or la réponse est d'autant plus difficile à formuler qu'il faut distinguer celle des Pères et celle que nous donnons aujourd'hui. La réponse des Pères consiste souvent à nier une vraie originalité, puisqu'on les voit développer abondamment le

thème des emprunts faits par les Grecs aux Écritures. Ainsi, en *Stromates* V,89-95, Clément d'Alexandrie entend montrer que les doctrines de Platon, Aristote, Épicure ou des Stoïciens viennent de l'Écriture, même si leur interprétation est erronée, parce qu'ils ont mal compris le texte biblique. Le thème se trouve déjà chez Justin et d'autres Apologues et ne cessera d'être repris. Les Pères se voient d'ailleurs confortés dans leur opinion par certains Grecs, tel Numénius et sa célèbre parole sur Platon qui est un « Moïse attique ». Quant à notre propre réponse, elle est d'abord une prise de distance par rapport à ce que nous regardons volontiers comme une « récupération » apologétique. Mais on sait que la pensée hellénistique est profondément syncrétiste et que certains philosophes grecs se sont ouverts à la tradition juive et en ont loué certaines données. Dans le *C. Celse*, Origène donne l'exemple de Numénius qui s'est référé explicitement aux écrits bibliques et les a cités⁵⁰, d'Hécataeos ou encore d'Hermippos affirmant que Pythagore a emprunté aux juifs. Cyrille d'Alexandrie écrit dans le même sens : « Les historiens grecs ont fort bien connu Moïse : cela se lit dans leurs œuvres » ; et de citer Polémon, Ptolémée de Mendès, Hellanikos, Philochoros (*C. Iul.* I,19). On sait aussi combien les premiers siècles de notre ère sont marqués par une constante interaction entre pensée chrétienne et pensée grecque. C'est le maître de Plotin, Ammonios Saccas, né chrétien, qui a fondé l'école néoplatonicienne d'Alexandrie après avoir abjuré le christianisme au dire de Porphyre (*Contre les chrétiens*, in Eusèbe, *Hist. eccl.* VI,19), ou en demeurant chrétien, comme l'affirme Jérôme (*De viris inl.* 55). Et Plotin lui-même connaissait le christianisme et a réfuté les gnostiques tout comme Irénée ou Tertullien.

Bref, nous nous trouvons devant un ensemble de doctrines

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

sous la plume d'Épictète : « Dieu a introduit l'homme pour qu'il le contemple, lui-même et ses œuvres, et non seulement pour qu'il le contemple, mais pour qu'il les interprète » (*Entretiens* I,6) ? Spécifiquement chrétien, sans doute pas. Cependant on note un sens nouveau, puisque ce théocentrisme est lui-même affirmé, paradoxalement, au bénéfice de l'homme.

Un bon exemple est donné avec Athénagore qui dans le *De resurrectione* s'interroge sur le mobile qui a poussé un Dieu bon à créer un être doté de facultés spirituelles. Comme il ne peut s'agir d'un besoin éprouvé par Dieu, puisque Dieu est sans besoin, ce ne peut être que sa propre bonté. Celle-ci veut les hommes pour eux-mêmes, afin qu'ils vivent selon leur nature (XII,5). Anthropocentrisme donc. Mais précisément, s'agissant d'êtres qui ont intelligence, raison et jugement, leur fin est « qu'ils connaissent leur propre Créateur, sa puissance et sa sagesse et qu'en respectant sa loi et sa justice, ils demeurent éternellement » (XII,6). Le théocentrisme apparaît maintenant clairement avec la première partie de la phrase : l'homme a une fin qui est de connaître Dieu. Mais cette connaissance est à son tour un gage pour l'homme, celui de ressusciter. La création d'un être spirituel et corporel, voulu comme tel, postule en effet la résurrection qui seule lui donne de perdurer dans son identité propre de créature une, corps et esprit. Athénagore peut donc conclure : « La cause de la création de l'homme garantit la vie éternelle, et la vie éternelle garantit la résurrection, sans laquelle l'homme ne saurait perdurer » (XIII,2), comprenons : perdurer en tant qu'être doté d'un esprit²². L'anthropocentrisme est total, bien plus grand que dans la tradition philosophique, mais il passe par un non moins réel théocentrisme.

La même doctrine, plus fortement exprimée encore, soutient l'œuvre d'Irénée. Celui-ci répète à l'envi que Dieu n'a

besoin de rien (I,22,1 ; II,2,4 ; III,8,3 ; IV,14,1-2 ; IV,18,6) et donc que la création n'a d'autre cause qu'une bonté totalement gratuite envers l'homme. Mais cette bonté qui va jusqu'à accorder l'incorruptibilité et la vision de Dieu, fait de l'homme un être « pour Dieu » afin qu'il soit « pour lui-même ». « Dieu n'avait pas besoin de l'amour de l'homme ; l'homme se trouvait privé, lui, de la gloire de Dieu, et cette gloire, il ne pouvait l'obtenir autrement que par le service de Dieu » (IV,16,4)²³. Autrement dit, la création de l'homme, être spirituel qui a comme fin Dieu même, est non seulement une relation, mais une relation ascendante. Elle confère un *esse*, mais qui est un *esse ad*.

On peut encore trouver une note typiquement chrétienne à l'anthropocentrisme des Pères quand on lit sous la plume de Clément d'Alexandrie que l'homme est créé « parce qu'il était par lui-même un objet digne de choix » ; cette dignité tenant au fait qu'il est créé à l'image de Dieu en provoquant ainsi l'amour même de Dieu : « Le charme pour attirer l'amour se trouve à l'intérieur même de l'homme et c'est précisément ce qu'on appelle le "souffle" de Dieu » (*Péd.* I,3). Mais un tel propos ne perd-t-il pas quelque peu sa spécificité quand on se rappelle que le vieil *Hymne à Zeus* de Cléanthe disait déjà : « Nous sommes ta descendance et seuls de toutes les créatures mortelles qui vivent sur la terre et qui la foulent, nous avons en partage une ressemblance avec Dieu » (Arnim, *SVF* 537), et que quatre siècles plus tard, un autre stoïcien, Musonius Rufus, le maître d'Épictète, disait pareillement : « Seul des habitants de la terre, l'homme est une image de Dieu²⁴ » ?

Nous terminons à dessein cette première partie par ces lignes qui montrent une nouvelle fois une parenté certaine entre la pensée des Pères et celle de leurs prédécesseurs. Pour cerner ce

que leur théologie de la création a de propre, il nous faut donc chercher plus avant.

Une parole nouvelle sans être encore spécifiquement chrétienne

Sur le chemin où nous avançons, nous rencontrons deux thèmes dont le contenu est déterminé de manière bien plus considérable par le fait chrétien, à tout le moins deux thèmes dont l'ample développement n'a eu lieu qu'en terre chrétienne.

La création, acte volontaire

Les Pères affirment abondamment que Dieu a créé le monde parce qu'il l'a voulu. La chose n'étonne pas, puisqu'il s'agit d'un acte posé par un Dieu personnel²⁵. De plus, l'idée est si fréquente qu'elle représente sûrement un « sceau » chrétien particulier.

Pour bien l'entendre, il est utile de s'arrêter d'abord sur un thème qui lui est souvent lié, celui de la création simultanée de toutes choses. L'affirmation que tout est créé en même temps (*ama, simul*) est en effet constante.

Notons toutefois que l'idée n'est pas nouvelle puisque Philon l'avait formulée en expliquant que les Six jours ne relèvent pas de la temporalité, mais ont valeur symbolique (six étant un nombre parfait). Ainsi écrit-il dans le *De opificio mundi* : « Le monde, dit Moïse, a été fabriqué en six jours, non que le Créateur eût besoin d'une certaine longueur de temps, car il est vraisemblable que Dieu a tout fait d'un seul coup (*ama*), et quand il ordonne et quand il conçoit » (*Opif.* 13)²⁶. Sa culture platonicienne lui permet de donner à la création simultanée de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

proprement chrétiens

La théologie patristique de la création trouve sa nature véritablement chrétienne en tant qu'elle dit l'acte créateur comme trinitaire, et qu'elle lie de manière inséparable cet acte et l'ensemble du dessein divin ; celui-ci étant tout à la fois christocentrique et tourné vers l'accomplissement eschatologique de l'homme. Les deux points sont à vrai dire profondément liés.

La création, œuvre trinitaire

S'il est un lieu commun chez les Pères, c'est bien la lecture trinitaire du texte de Gn 1, plus précisément des versets récurrents « Et Dieu dit », dans lesquels ils voient nommés le Père, mais aussi le Fils qui est la « diction » du Père. Augustin est familier de l'exégèse⁵⁸, mais on la trouve déjà chez Irénée (*AH* II,2,5). L'utilisation conjointe de Gn 1,1 et Jn 1,3 (« Tout a été fait par lui ») est encore plus fréquente. Elle figure chez Irénée, *AH* II,2,5 ; Clément, *Strom.* VI,58,1 ; Origène, *PA* Préf. 4, et à vrai dire chez tous. La personne de l'Esprit, quant à elle, est référée à la phrase : « Et Dieu vit que cela était bon », par exemple chez Augustin – la propriété personnelle de l'Esprit étant la bonté (*De Gen. ad litt.* II, 6, 12), mais plus souvent au verset de Gn 1,2 : *Spiritus Dei ferebatur super aquas*⁵⁹. D'autres textes de l'Écriture sont fréquemment utilisés, comme le Ps 32,6 : « Par la Parole du Seigneur les cieux ont été faits et par le Souffle de sa bouche leur puissance », dont les premières lectures trinitaires apparaissent chez Théophile d'Antioche (I,7) et Irénée (*AH* I,22,1 ; III,8,3), et bien sûr le pluriel *Faciamus* de Gn 1,26. Tandis que chez Philon, Dieu s'adresse aux anges qu'il

prend comme aides pour l'œuvre créatrice, mais pour leur imputer les maux (*Opif.* 75), ce pluriel est rapporté par les Pères à la Trinité : le Père s'adresse au Fils et à l'Esprit. En recenser les textes serait fastidieux. Notons seulement que la première attestation figure aussi haut que la *Lettre* du Ps-Barnabé (5,5 ; 6,12), et que cette exégèse connaîtra un renforcement notable après Nicée au nom de la consubstantialité et donc de l'*unitas operationis* des Personnes divines⁶⁰. Mais il faut également souligner la spécification de l'acte créateur en fonction des Personnes divines. Chez Origène déjà, le Père donne l'existence, le Fils-Logos d'être raisonnable, grâce au Père, et l'Esprit d'être bon et saint, par le Fils et grâce au Père (*PA* I,3,7-8). Cette spécification triadique, formulée de diverses manières – par exemple *esse, nosse, amare*, chez Augustin (*passim*), *aitios – dèmiourgos – teleiopoios* chez Basile de Césarée (*De Sp. s.* 16,38) – relève d'une volonté de penser la création comme acte un mais spécifié par les propriétés personnelles, mais aussi de dire la création dans sa relation à l'Économie. L'action propre des Personnes se déploie en effet surtout dans l'Économie du Salut où le Fils éduquera et enseignera et l'Esprit sanctifiera, de sorte que la créature humaine parvienne à son terme véritable. À cet égard, il faut souligner l'exégèse « économique » de Gn 1,2 : « L'esprit était porté sur les eaux. » En dépendance des traditions antiochiennes⁶¹, Basile interprète le verbe *epephereto* de l'action de l'Esprit saint qui « réchauffe » la création et la « couve » (*Hexam.* II,6). L'explication est reprise par Ambroise, *Hexam.* I,8,29 et Augustin, *De Gen. ad litt.* I,18,36, mais aussi par Cyrille d'Alexandrie, pour qui la création est « portée à l'existence par le Fils » et « vivifiée par l'Esprit » (*C. Iul.*, I,28) et par Grégoire de Nazianze, *Or.* 38,9, qui voit la création comme « une œuvre accomplie par le Fils et achevée par

l'Esprit ». Les Pères post-nicéens donnent ici la main à Irénée.

Est-il besoin de souligner qu'en tout cela, nous sommes très loin de la doctrine du Démiurge artisan de l'univers chez Platon, malgré quelques analogies. Car pour les Pères, forts de leur foi en l'unité du Dieu trine, la médiation qu'exercent le Verbe et l'Esprit, et qui donne lieu à la formulation si souvent répétée : « Dieu crée par le Fils et l'Esprit », ne contredit pas un engagement de Dieu même dans l'acte créateur, au contraire ; alors que pour la tradition platonicienne l'Être premier se contente d'exister. C'est parce que le Premier Principe n'agit pas lui-même que le Démiurge opère. « Le Dieu Premier reste oisif dans toute l'œuvre de la création », affirme Numésius (*Frg.* 12). Et après lui, Plotin dira que l'Un est *anenergètos*⁶².

Il faut encore rattacher à la doctrine de la création comme œuvre trinitaire, le thème du « Conseil trinitaire » qui a son point de départ dans l'interprétation du *Faciamus* de Gn 1,26. Les Pères savent que parler de « dialogue » est quelque peu anthropomorphique, mais c'est une manière de dire la grandeur de l'homme, objet d'une conversation intradivine. Ainsi, lit-on dans les *Sermons sur la Genèse* de Jean Chrysostome : « L'expression *faisons* constitue-t-elle une délibération, une réflexion, une communication avec une autre personne égale en dignité ? Qui est donc celui qui va être créé, pour bénéficier d'un si grand honneur ? C'est l'homme. [...] Il y a délibération, réflexion et communication, non que Dieu ait besoin de délibération – loin de nous cette pensée ! –, mais la forme de l'expression nous indique l'honneur fait à l'être créé » (*Ser.* II)⁶³. Mais cette parole échangée révèle surtout la vraie nature divine où la pensée n'est pas seulement l'expression d'un Intellect, comme chez les philosophes, mais d'une vie interpersonnelle et d'un projet où va s'engager chacune des

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Au terme de sa méditation, Augustin peut donc écrire : « Nous avons considéré aussi les réalités figurées, à cause desquelles (*propter quorum figurationem*) tu as voulu que tes œuvres fussent faites dans tel ordre ou décrites dans tel ordre » (XIII,34,49)⁸³.

Concluons ce paragraphe en revenant à la *Première Homélie* d'Origène qui commence par une phrase hautement significative : « “Au commencement, Dieu fit le ciel et la terre.” Quel est ce commencement, sinon Jésus Christ notre Seigneur et le Sauveur de tous ? » Et Origène de répéter : « Au commencement, c'est-à-dire dans le Sauveur » (I,1). Non pas « par le Logos » ou « par le Fils » (même si Origène cite Jn 1,3 : *Tout a été fait par lui : di autou*), ni « dans le Logos » ou « dans le Fils », mais « dans le Sauveur ». L'expression frappe et pose d'emblée la question du lien entre la création et l'incarnation rédemptrice, entre la création et la prévision du péché. Car peut-on dire que l'homme a été créé « dans le Sauveur », c'est-à-dire dans le Verbe incarné, mort et ressuscité ? Cette interrogation nous permet de faire un pas de plus.

La création fondée dans le Verbe incarné, et le péché prévu et dépassé

À la question posée, il faut répondre : incarné, sans aucun doute. On le vérifie chez les Pères qui voient dans l'Image à la ressemblance de laquelle l'homme a été fait, non le Verbe, mais le Verbe fait chair. C'est la tradition asiaticque, irénéenne, qui se prolonge chez Tertullien. Les textes sont bien connus. Rappelons deux d'entre eux, aux livres III et IV de l'*Adversus haereses*. Au Livre III, Irénée exploite le propos de Paul sur Adam « figure de celui qui devait venir » (Rm 5,14) et il écrit

ces lignes étonnantes : « Le Verbe, Artisan de l'univers, avait ébauché d'avance en Adam la future "économie" de l'humanité dont se revêtirait le Fils de Dieu, Dieu ayant établi en premier lieu l'homme psychique afin, de toute évidence, qu'il fût sauvé par l'Homme spirituel. En effet, puisqu'existait déjà Celui qui sauverait, il fallait que ce qui serait sauvé vînt aussi à l'existence, afin que ce Sauveur ne fût point sans raison d'être » (III,22,3). Et au Livre IV, dans sa magnifique exégèse de la guérison de l'aveugle-né, où il ne craint pas de dire que le Christ répare « ce qu'il avait omis de modeler dans le ventre maternel », il développe l'idée que ce miracle dévoile l'auteur de la création première, mais plus encore l'archétype à l'image duquel l'homme a été fait, à savoir le Verbe incarné :

« Il n'y a pas d'autre Main de Dieu que celle qui, du commencement à la fin, nous modèle, nous ajuste en vue de la vie, est présente à son ouvrage et le parfait à l'image et à la ressemblance de Dieu. La vérité de tout cela apparut lorsque le Verbe de Dieu se fit homme... Dans les temps antérieurs, en effet, on disait bien que l'homme avait été fait à l'image de Dieu, mais cela n'apparaissait pas, car le Verbe était encore invisible, lui à l'image de qui l'homme avait été fait... Lorsque le Verbe de Dieu se fit chair, il confirma l'une et l'autre : il fit apparaître l'image dans toute sa vérité, en devenant lui-même cela même qu'était son image, et il rétablit la ressemblance de façon stable, en rendant l'homme pleinement semblable au Père invisible par le moyen du Verbe dorénavant visible » (AH V,16,2)⁸⁴.

Tertullien ne raisonne pas autrement en affirmant qu'au jour où Dieu façonnait Adam avec le limon, il voyait le Christ à venir : « Tout ce qui était exprimé avec ce limon, était conçu en

référence au Christ, qui serait homme, c'est-à-dire aussi limon et au Verbe qui serait chair, c'est-à-dire terre. Car voici l'avertissement du Père au Fils : *Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance*. Et Dieu fit l'homme, et *il le fit à l'image de Dieu*, c'est-à-dire à l'image du Christ. Ainsi ce limon, revêtant dès ce moment-là l'image du Christ qui devait venir dans la chair, n'était pas seulement l'ouvrage de Dieu, mais aussi le gage » (*De res.* 6,3-5). Ainsi, lorsque le Verbe se fait homme, il prend moins notre ressemblance, qu'il ne fait apparaître l'Image d'après laquelle nous avons été créés. Nous sommes en effet « à l'image et ressemblance » du fait que notre humanité est semblable à celle du Christ, plus que la sienne n'est semblable à la nôtre. Le Christ est l'Homme véritable, et toute anthropologie est en quelque sorte une christologie. On aura noté aussi les derniers mots, *sed et pignus*, qui sont essentiels. La création initiale est un engagement de Dieu, un acte qui le lie à son œuvre et l'oblige pour demain.

Mentionnons aussi l'admirable finale de l'*Hexaméron* d'Ambroise. La dernière homélie se termine par l'évocation du repos de Dieu au septième jour, et Ambroise note qu'il n'est pas dit que Dieu se soit reposé après la création du soleil, de la lune et des autres créatures, mais seulement après celle de l'homme. Et d'affirmer :

« Je lis que Dieu a créé l'homme et qu'alors il s'est reposé en ayant à qui remettre les péchés. Ou peut-être qu'alors s'annonçait déjà le mystère de la passion future du Seigneur, par lequel fut révélé que le Christ s'est reposé dans l'homme, lui qui prévoyait pour lui un repos dans un corps humain pour la rédemption de l'homme, selon sa propre parole : *Moi, je me suis endormi et me suis reposé, et je me suis relevé car le Seigneur m'a accueilli* (Ps 3,6). En effet, celui qui s'est reposé, c'est

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Mytilène. Cf. *PG* 85, 1033a ou Porphyre, *Fragmenta*, frg 456F, éd. A. Smith, Stuttgart-Leipzig, 1993, p. 527.

47. Proclus, *Com. in Tim.* 28b (Diehl, p. 275-296 ; cf. trad. A.-J. Festugière, t. 2, Paris, Vrin-CNRS, 1967, p. 119-148).

48. *Frg.* 20. Cf. aussi *Frg.* 23 : *apo chronou*. Voir l'ensemble des *Fragments* 19-26 (CUF, Paris, 1977, p. 73-76). La tradition platonicienne favorable à l'éternité du monde associera dans une même réprobation Atticus et Plutarque. La position de ce dernier est cependant plus complexe, bien qu'elle prépare celle d'Atticus. Cf. M. Z. AMBON, *Porpyre et le moyen-platonisme*, Paris, 2002, p. 85-90.

49. C'est déjà le fait de Philon : *Opif.* 77 ; *Spec.* 3, 199 ; *Post.* 175 ; *Conf.* 144 ; *Decal.* 105.

50. « Pour Platon, dans le *Timée*, Dieu est, sous le nom même de « dieu », le père du monde, l'artisan de l'âme, le fabricant de toutes les choses célestes et terrestres... Voilà des idées qui sont à peu près les nôtres.

51. « La doctrine de la production du monde, les philosophes l'ont affirmée après l'avoir reçue de Moïse. Ainsi Platon dit explicitement... » ; suit la citation de *Timée* 28bc.

52. Les c. 30-31 établissent d'autres parallèles entre Gn 1 et le *Timée*.

53. D'autant qu'ils affirment souvent un emprunt direct de Platon à Moïse grâce au voyage qu'il fit en Égypte (PS-JUSTIN [= Marcel d'Ancyre], *Cohort.* 22,1). Cf. aussi Ambroise, *De Noe* VIII,24 qui fait montre de plus de sens critique (*Plato qui in Aegypto fuit, potuerit uel legere uel ab aliis percipere qui legerant*) et Augustin, *De civ. Dei* VIII,11, qui souligne les difficultés chronologiques, mais n'exclut pas, comme Ambroise, le recours à des interprètes, pour finalement donner « presque son assentiment » (*paene assentiar*) au fait que Platon a connu les livres de Moïse.

54. *De civ. Dei* X,31 : « Supposez qu'un pied ait été de toute éternité imprimé dans la poussière, sous ce pied toujours l'empreinte demeurerait : personne pourtant ne doutera qu'elle ne soit l'effet de celui qui pose le pied ; et l'un ne serait pas avant l'autre, bien qu'il soit l'effet de l'autre. De même, le monde et les dieux créés dans le monde ont-ils toujours existé, comme a toujours existé leur Auteur ; et pourtant ils ont été faits. » Le texte provient sans doute du *De regressu animae*.

55. Cf. *De civ. Dei* XII,15-17.

56. *Disput.* PG 85, 1081a-c.

57. Cf. aussi, très représentatif, Augustin, *Ser.* 214,3, où la défense de la création *ex nihilo* est en fait une défense de l'*omnipotentia* divine (7 fois *omnipotens*).

58. Cf. *De Gen. ad litt.* I, 2, 6 ; II, 6, 12 ; *C. Adim.* 1 ; *Tract. in Io ev.* I, 5 ; 20, 3 ; 21, 4, etc.

59. Pour tout ceci, cf. D. CERBELAUD, *Création et Trinité. Les enjeux théologiques de l'interprétation « trinitaire » de Gn 1,1-2 des origines à saint Augustin*, Lille, 1987 ; voir aussi P. NAUTIN, « Genèse 1,1-2, de Justin à Origène », in *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris, 1973, p. 61-93.

60. Par exemple, Grégoire de Nysse, *De opif. hom.* 8 ; Augustin, *Ser.* 126,11 ; *Trin.* I,7,14 ; *C. Max.* II,26 ; Hilaire, *Trin.* III,23 ; IV,17 ; etc.

61. Cf. Théophile d'Antioche, *Autyl.* II,13, et le fragment de Diodore de Tarse cité par A. Solignac dans son commentaire du *De Genesi ad litteram* d'Augustin (BA 48, p. 592).

62. *Enn.* V,6,6 ; VI,7,40.

63. SC 433,185-187. Cf. aussi Grégoire de Nysse, *De opif. hom.* 3 ; ou encore Cyrille d'Alexandrie, *C. Iul.*, I,29 : « Ne reconnâitrons-nous pas que c'est à elle-même que la sainte et consubstantielle Trinité adresse ces mots, comme si le très sage

Moïse avait voulu montrer que la création de l'homme n'avait pas été chez Dieu sans soigneuse réflexion et avait paru mériter une sorte de délibération préliminaire ? »

64. *Qu. Thal.* 22 (PG 90, 317B). Cf. J.-C. LARCHER, *La divinisation de l'homme selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1996, p. 85, à qui j'emprunte la traduction. Voir aussi le texte de la *Qu. Tahal.* 60, cité p. 89, et l'ensemble des p. 84-105, ainsi que P. G. RENCZES, *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Paris, 2003, p. 134-150.

65. La *Grande Romance sur l'Incarnation* de saint Jean de la Croix est à cet égard l'héritière directe, mais aussi l'expression la plus achevée et la plus émouvante que nous connaissions, du « Conseil trinitaire » patristique.

66. Cf. aussi Ps-Clément, *Hom.* 14 : « La première Église fut créée avant le soleil et la lune. »

67. Cf. G. BARDY, *La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée*, Paris, 1945, p. 163.

68. Cf. *Disc. sur la Providence* IV,11-12.

69. Cf. III,19,1 : « Car telle est la raison pour laquelle le Verbe s'est fait homme, et le Fils de Dieu, Fils de l'homme : c'est pour que l'homme, en se mélangeant au Verbe et en recevant ainsi la filiation adoptive, devienne fils de Dieu. Nous ne pouvons en effet avoir part à l'incorruptibilité et à l'immortalité que si nous étions unis à l'incorruptibilité et à l'immortalité. Mais comment aurions-nous pu être unis à l'incorruptibilité et à l'immortalité, si l'Incorruptibilité et l'Immortalité ne s'étaient préalablement faites cela même que nous sommes, afin que ce qui était corruptible fût absorbé par l'incorruptibilité, et ce qui était mortel, par l'immortalité, afin que nous recevions la filiation adoptive ? »

70. Cf. aussi IV,14,1 ; IV,20,4 ; IV,20,5-8 ; IV,37,7 ; IV,38,3.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Dieu, mais susceptible d'être annulé par Lui d'une manière surnaturelle (le terme est significatif) lorsqu'il accomplit un miracle⁶. »

Ce débat manifeste la mise en cause d'une représentation du cosmos sous le signe de la permanence, au profit d'une vision plus historique, qui exprime bien l'un des traits significatifs de la théologie de la création. D'autres facteurs contribuent à l'ébranlement de la vision aristotélicienne. J'en retiendrai trois : l'importance croissante du travail manuel, l'émergence de la notion de puissance, le scepticisme épistémologique.

Pour la pensée antique, l'idéal du sage est la contemplation des principes permanents du cosmos. Le travail de l'artisan, qui transforme effectivement les choses, n'est pas, en général, valorisé. Dans la cité platonicienne, le travail manuel est le lot des esclaves⁷. Par contraste, dans le monachisme médiéval, le travail manuel n'a pas qu'une valeur ascétique ou économique, comme c'était encore le cas chez les Pères du désert. Cultivant la terre, forgeant des outils, le moine a le sentiment de participer à l'œuvre créatrice, de parachever en quelque sorte la création. Au Moyen Âge, les arts mécaniques s'associeront de plus en plus étroitement aux arts libéraux⁸.

Cela se couple à une dimension *expérimentale* du savoir. Si l'on admet que Dieu reste actif dans sa création, que les phénomènes du monde sont par conséquent contingents, il faudra bien admettre que notre seule manière de les connaître est de les observer, voire de mettre en œuvre un protocole expérimental. Même si l'on pense avoir dégagé quelques principes fondamentaux, rien ne garantit leur valeur si ce n'est une attention constante à ce qui se produit dans l'univers⁹.

Un autre facteur qui favorise le passage de la science médiévale à la science moderne se rencontre dans le sillage du nominalisme et de sa réflexion sur la *puissance divine*. L'idée d'une toute-puissance divine est explicite dans une théologie de la création. Cela va de pair avec celle d'une volonté créatrice qui ne peut rencontrer aucune autre instance en face d'elle. Traditionnellement, la puissance s'accompagne de la sagesse. Dieu peut tout, mais respecte les lois de la nature. Origène distingue entre « *agere per potentiam* » (Dieu peut tout) et « *agere per iustitiam* » (ses œuvres ont une mesure). C'est là qu'Amos Funkenstein voit l'origine de la distinction *absoluta-ordinata*¹⁰.

Au Moyen Âge, le débat est initié par Pierre Damien, qui soutient que Dieu peut changer même les événements passés. Il s'infléchit avec Duns Scot pour qui la volonté de Dieu a le pas sur sa sagesse. Ockham le radicalise : « Dieu n'a d'obligations vis-à-vis de quiconque, pas même de soi-même¹¹. »

De ce fait, on assiste à une attention accrue aux mécanismes de la *causalité efficiente* dans la scolastique du XIV^e siècle. Elle devient la principale causalité, la seule causalité proprement dite : « Les processus naturels ne furent plus désormais interprétés comme contingents en soi et nécessaires, au plus, en considération de leurs causes, mais comme nécessaires de soi (sauf intervention contraire) et contingents *secundum quid*¹². » Ainsi, seuls les actes volontaires, divins ou humains, sont contingents en et par eux-mêmes.

Parallèlement à l'émergence d'un schème mécanique fondé sur la cause efficiente, on assiste au développement d'un certain *scepticisme* portant sur la capacité de l'homme à connaître scientifiquement le monde au sens aristotélicien (déterminer la

cause du fait ; la notion de cause devient problématique). Ce phénomène se rencontre assez tôt chez certains penseurs du Moyen Âge. On pressent qu'un même phénomène peut avoir plusieurs causes. Au XIII^e siècle, Robert Grosseteste écrit en effet : « Pourrait-il se produire qu'il y ait plusieurs causes à un seul phénomène ? En effet, si de l'effet produit il n'y a pas une seule cause délimitée, puisqu'il n'y a aucun effet sans cause, il s'ensuit que l'effet, quoique ayant une cause, peut en avoir une autre, et ainsi qu'il peut y avoir plusieurs causes à ce fait¹³. »

De ce fait, il y a une différence entre sciences mathématiques (vraiment démonstratives) et sciences de la nature qui sont seulement probables (l'originalité de Galilée sera de les relier). La méthode qui vise à mettre les causes en évidence n'est jamais sûre d'atteindre son but. La perception répétée d'une même corrélation conduit à envisager un lien causal entre les deux faits observés, sans que l'on ait la garantie qu'une telle corrélation ait valeur de loi universelle. Le sens aigu de la contingence du monde, accentué par l'affirmation de la puissance sans limite de Dieu (un monde « totalement dépendant de l'insondable volonté de Dieu¹⁴ »), fait que l'intérêt se détourne des problèmes de la métaphysique au profit du monde de l'expérience. Si tout est contingent dans le monde naturel, seules les observations permettent de découvrir les corrélations causales.

Le scepticisme épistémologique est un trait récurrent de la science moderne, variable sans doute selon les auteurs. Il ne peut jamais être aussi radical que chez Hume, à moins d'abandonner toute recherche scientifique. C'est cela qui permet aussi de développer des modèles imaginatifs, d'élaborer des hypothèses, même éloignées de l'expérience commune, dans la mesure où elles n'ont pas la prétention de dire le vrai sur le réel

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

de parole, Genève, Labor et Fides, 2006.

97. F. BACON, *Novum Organum*, Préface.

98. P. CLAVIER, *Ex nihilo* (2 vol.), Paris, Hermann, 2011.

99. Aux yeux de L. BRISSON, analysant un texte de Galien, par contraste avec le démiurge du *Timée*, le créateur de la Genèse « fait vraiment acte de volonté, car son action implique un surgissement absolu indépendant de tout désir et de toute émotion et affranchi de la raison » (« Le démiurge du *Timée* et le créateur de la *Genèse* », in *Le style de la pensée. Hommage à Jacques Brunschwig*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 38).

100. SAINT IRÉNÉE, *Adversus Haereses*, IV,20,1.

101. H. CHADWICK, « Liberté et nécessité dans la pensée chrétienne primitive sur Dieu », *Concilium*, n° 186, 1983, p. 29.

102. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélie sur le Cantique*, ch. II.

103. C'est la position de Georges MINOIS, *L'Église et la science*, t. 1, Paris, Fayard, 1990.

104. E. GRANT, *La physique au Moyen-Âge. VI^e-XV^e siècles*, PUF, Paris, 1995, p. 8.

105. A. HAMMAN, « L'enseignement sur la création dans l'Antiquité chrétienne », *Revue des sciences théologiques*, 42, 1968, p. 18.

106. P. GISEL, *La Création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 125.

107. A. HAMMAN, *op. cit.*, p. 23.

108. L. SCHEFFCZYK, *Création et providence*, Paris, Cerf, 1967, p. 87.

1. E. KLAAREN, *op. cit.*, p. 58.

2. Pour NEWTON, Dieu est « Seigneur » de l'univers et non « âme du monde » (*Principia*, Scholie générale).

3. L. JAEGER, *Ce que les cieux racontent. La science à la*

lumière de la création, Charols, Excelsis, 2008, p. 71.

4. M.-D. CHENU, *La théologie au XII^e siècle*, Paris, Vrin, 1957, p. 30.

5. Pour M. FOSTER, la cosmologie médiévale n'intègre pas vraiment la thèse théologique de la création : les médiévaux étudient la nature comme si elle n'était pas créée (« The Christian Doctrine of Creation and the Rise of Modern Natural Science », in *Science and Religious Belief*, C. RUSSELL éd., University of London Press, 1973, p. 300).

6. R. HOOYKAAS, *Religion and the Rise of Modern Science*, Edinburgh, Scottish A. P., 1972, p. 13.

7. PLATON, *Lois*, V, 743d ; VII, 806d.

8. Pour R. HOOYKAAS, c'est surtout au XVI^e siècle que l'association est faite (p. 88).

9. Un exemple de cela est la reconnaissance de l'ellipticité de l'orbite des planètes par Kepler, à partir des observations de Tycho Brahé, malgré le principe fondamental de circularité, tenu encore par Copernic et Galilée (et Tycho Brahé lui-même).

10. A. FUNKENSTEIN, *Théologie et imagination scientifique du Moyen Âge au XVII^e siècle*, tr. J.-P. Rothschild, Paris, PUF, 1995, p. 144.

11. *Ibid.*, p. 152.

12. *Ibid.*, p. 165.

13. Cité par A. CROMBIE, *Histoire des sciences de saint Augustin à Galilée*, t. 1, Paris, PUF, 1959, p. 227.

14. E. GRANT, *op. cit.*, p. 38.

15. J. LADRIÈRE, *Les enjeux de la rationalité*, Paris, Aubier, 1977, p. 15.

16. S. GAUKROGER, *The Emergence of a Scientific Culture. Science and the Shaping of Modernity 1210-1685*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 168.

17. *Ibid.*, p. 56.
18. R. MERTON, « Motives forces of the new science », in I. B. COHEN (éd.), *Puritanism and the Rise of Modern Science*, p. 115.
19. E. KLAAREN, *op. cit.*, p. 150.
20. N. MALEBRANCHE, *La recherche de la vérité* (1712), Paris, Vrin, 2006, p. 278.
21. J. H. BROOKE, *op. cit.*, p. 26.
22. « Of Atheism », in *Essays by Francis Bacon*, Londres, 1937 ; cité par J. H. BROOKE, *op. cit.*, p. 125.
23. A. KOYRÉ, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1962, p. 269.
24. J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, t. II, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », 1984, p. 291 (je souligne).
25. M. MORANGE, *La vie, l'évolution et l'histoire*, Paris, Odile Jacob, 2011.
26. S. KAUFFMAN, *At Home in the Universe. The Search for Laws of Self-Organization and Complexity*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
27. S. KAUFFMAN, *Reinventing the Sacred. A New View of Science, Reason and Religion*, New York, Basic Books, 2008.
28. B. SAINT-SERNIN, « Légitimité et existence de la philosophie de la nature ? », *Revue de métaphysique et de morale*, 3, 2004, p. 332.
29. Nous ne discuterons pas ici la notion débattue d'émergence qui s'efforce de conjoindre continuité physico-chimique (conservation de l'énergie, etc.) et discontinuité de structure (cf. A. FAGOT-LARGEAULT, « Émergence », in D. ANDLER *et al.*, *Philosophie des sciences*, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Folio », p. 939-1048).
30. GALILÉE, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, tr. R. Fréreau, Paris, Seuil, coll. « Sources du savoir », 1992, p.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

« Bien qu'étant seule, elle peut tout,
demeurant en elle-même, elle innove toute chose,
passant selon les générations dans les âmes saintes,
elle façonne des amis de Dieu et des prophètes. » (Sg 7,27)

L'habileté rhétorique de la composition s'accompagne, comme on le constate dans ce verset, d'un remarquable travail sémantique et poétique, à la croisée de réminiscences bibliques et de conceptions hellénistiques¹⁰. Le texte fondateur d'une telle expression est bien sûr Pr 8,22-31. Dans le discours d'une sagesse qui reçoit les traits d'un prophète¹¹, s'ouvre une poésie inédite de la sagesse divine, commencement du monde, alternative heureuse à l'anthropomorphisme habituel de la main de Dieu ou de sa parole qui crée l'univers.

« Le Seigneur m'a acquise, commencement de son chemin [...]
Dès lors, dès l'éternité je fus tissée [...]
Les abîmes n'étant pas, je fus enfantée [...]
quand il décréta les fondements de la terre,
j'étais à son ombre, comme le maître d'œuvre. »

Le texte massorétique insiste sur la métaphore de la « petite fille de Dieu », « acquise, tissée, enfantée », celle qu'on appelle aussi *korê kosmou*¹². Le texte de la *Septante* atténue la figure mythique de parèdre divine par les verbes « créer, fonder, engendrer ». Il en résulte une figure de la sagesse plus proche du démiurge platonicien, principe d'organisation du monde. La tradition biblique élaborait par ce biais une double compréhension de l'action créatrice, celle qui sauvegarde la transcendance de Dieu d'une part, à distance du monde, ne pouvant se mêler à lui, celle de l'immanence de son action d'autre part, sans laquelle son œuvre ne tiendrait pas. La

sagesse, du côté de Dieu quand on veut insister sur la transcendance de sa présence, du côté de la création quand on veut souligner l'immanence de son action, maintient l'ambivalence de la perspective : tantôt identifiée à la parole de Dieu (Ps 104,24), à son souffle ou à sa main, la sagesse apparaît comme principe incréé ; tantôt identifiée à la vie du monde, à son harmonie visée ou à son ordre secret (Si 24,8), la sagesse est le premier principe créé de toute créature.

Entre ces deux perspectives, l'une plus biblique, l'autre plus hellénistique, l'auteur de notre livre ne tranche pas. En Sg 9,1, le sage indique que Dieu a « fait » l'homme par sa parole, c'est-à-dire par la sagesse qui était là quand il faisait le monde (Sg 9,9). En Sg 6,22, il indique au contraire qu'il faut chercher celle qui est engendrée au commencement, celle dont Dieu est le guide (Sg 7,15) et qui, sortant de Dieu (Sg 7,26), surpasse en clarté toute constellation (Sg 7,29). Si les titres d'artisan (Sg 7,21 ; 8,6 ; 14,2), d'unique (Sg 7,27) et de guide (Sg 9,11 ; 10,10) placent la sagesse du côté de Dieu (Sg 7,15 ; 13,1), la comparaison avec la lumière la maintient dans l'ordre de la création. Certes, le statut spécifique de la lumière dans le récit de la Genèse, et son interprétation par le biais du septième jour, tel que le commente le philosophe juif Aristobule¹³, mettent en relief l'originalité de cette sagesse-lumière, incomparable aux autres créatures. Il semble cependant difficile, voire impossible, de l'exclure de l'ordre du créé pour en faire une hypostase divine. C'est ce qu'a bien vu von Rad, qui retient surtout la force ordonnatrice de celle qu'il appelle « la grande médiatrice¹⁴ ». L'élaboration sapientiale recueille ainsi, dans la figure de la sagesse, les conditions d'une médiation entre Dieu et le monde qu'il crée. Sans résoudre les difficultés d'une double asymétrie, entre Dieu et la sagesse d'une part, entre la

sagesse et le monde d'autre part, la proposition du sage écarte le double écueil hellénistique, d'une causalité transcendantale d'une part, de type platonicien ou pythagoricien, qui peine à concevoir la bonté de la matière et de l'atome, d'une causalité immanente d'autre part, de type aristotélicien ou stoïcien, qui ne parvient pas à considérer une altérité personnelle au principe de l'ordre du monde.

Une théologie de l'acte créateur se développe ainsi, dans notre livre, par l'aperception poétique de la lumière primordiale qui passe, lumière inaugurale de la vie en ce qu'elle est vie inaugurée. La sagesse est cette lumière qui traverse tout, innovante parce que nouvelle¹⁵, permettant d'envisager le commencement de l'homme autrement qu'en termes de nécessité initiale ou de contingence temporelle¹⁶. Ce n'est pas tant la raison qui, objectivant les rapports de causalité entre l'intelligible et le sensible, cherche à énoncer la relation entre l'éternel et le temporel, mais la volonté du sage qui se lie, par son éloge, à la vie primordiale de laquelle il se perçoit traversé¹⁷. Être, pour la créature, c'est être voulu, et c'est aussi vouloir, de son commencement à sa fin. Rappelons cette première proposition, concernant le créateur, *philopsuchos*, ami de la vie (Sg 11,26) qui aime la sagesse (Sg 8,3) : « Tu aimes [*agapas*] en effet tout ce qui existe, et tu n'as de dégoût pour rien de ce que tu as fait ; car si tu avais haï quelque chose, tu ne l'aurais pas formé » (Sg 11,24). Est mis en relief le vouloir de Dieu, sa volonté et sa prévoyance, qui déterminent l'être en sa structure propre : être créé, c'est être voulu et appelé, c'est être aimé, ce que la sagesse est, avant toute chose. Mais rappelons cette autre proposition qui concerne le sage, l'amant de la sagesse (Sg 8,2) : « Je l'ai aimée [*ephilèsa*] plus que la santé et la beauté, et je l'ai choisie de préférence à la lumière ! Son

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

104.

22. « Ce que la loi déclare, que Dieu s'est reposé ce jour-là, cela ne signifie pas, comme certains l'entendent, que Dieu *ne fait rien*, mais que, lorsqu'il eut fini d'ordonner le ciel et la terre, il fixa cet ordre pour toute la durée du temps. Si elle indique qu'en six jours il les a créés avec tout ce qu'ils contiennent, c'est afin de distinguer les étapes et de proclamer l'ordre de priorité ; car après avoir réglé cet ordre, *il le maintient non sans retouches* », EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique* (SC 307 ; Paris 1983) XIII,12,1-14.

23. Comme en Is 41,18 et 43,2, où « deux moments successifs du récit de l'Exode sont considérés en synchronie, dans le même espace – l'espace de la mémoire », Beauchamp perçoit tout le génie du Salomon grec qui, comme il l'explique, épuise « sagement toutes les ressources de ce procédé (Sg 11-19), jusqu'à déconcerter ». Et Beauchamp d'expliquer : « C'est par ce chemin que l'esprit est conduit vers l'acte unique et transcendant de l'origine, l'acte créateur [...]. La prévenance qui vient de l'origine libère l'histoire de son cercle mortel en traversant la fin », P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, II, 344. Le récit d'Ex 14, comme le montre Jean-Louis Ska, est déjà cosmique : « L'univers est devenu comme un temple au milieu duquel s'avance une procession jouant le drame de la vie et de la mort, le passage des ténèbres à la lumière, la traversée des eaux du chaos, la victoire de la liberté sur l'esclavage [...]. Le récit contient une expérience qui se veut paradigmatique et source d'un continuel renouvellement pour ceux qui la revivent dans le culte », J.-L. SKA, *Le passage de la mer. Étude de la composition, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31* (AnBib 109 ; Roma 1997) 112. Ce paradigme, le sage l'assume dans sa relecture de l'Exode pour expliciter la création.

24. La tradition rabbinique concevra une même présence de

Dieu, tournoyant sur les eaux en Gn 1,2 et ouvrant la mer en Ex 14,21. Des oiseaux en traduiront l'action, le coq annonçant la première lueur du jour et éveillant les vivants, la colombe annonçant la naissance de la terre anéantie, l'aigle survolant ses oisillons. Le vis-à-vis de deux chérubins sur l'arche d'alliance, alternative offerte au drame de l'idolâtrie, récapitulera la difficile perception du lien qu'il convient de concevoir entre le créateur à sa créature : « La conjonction des Chérubins est un secret profond qu'il convient de taire ou de ne révéler qu'aux hommes qui en sont dignes et capables de l'assumer, car c'est précisément ici qu'apparaît le secret de l'élévation de la jonction adéquate », Nahmanide, *L'épître sur la Sainteté*, cité par B. MARUANI, « Au moment du soir, la colombe... », in *Catalogue de l'exposition « Chagall et la Bible » présentée au MAHJ, Paris (2 mars - 5 juin 2011)* 91.

25. A. PASSARO, « Cosmology and music », 115. Cf. P. BEAUCHAMP, « Le salut corporel », 496.

26. M. GILBERT, « Nouvelle création et expérience historique », 229 ; cf. Is 42,9 ; 43,19 ; 65,17 ; 66,22 ; Jr 31,22.31 ; Ez 36,26.

27. M. GOFF, « Adam, the Angels and Eternal Life : Genesis 1-3 in The Wisdom of Solomon and 4Q Instruction », in G. XERAVITS et J. ZSENGELLER (éd.), *Studies in the Book of Wisdom* (Brill ; Supp. J.S.J. 142 ; Leiden-Boston 2010) 1-21.

Quelques décisions intellectuelles en vue d'une théologie rénovée de la Providence

Emmanuel Durand

Dans notre contexte culturel et spirituel, nous sommes particulièrement sensibles à l'universalisme de l'offre salvifique : Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et il en prend effectivement les moyens. Le catholicisme contemporain manifeste, par sa proclamation la plus autorisée de l'Évangile, une vive conscience de l'amplitude universelle de l'offre du salut²⁸. Un paradoxe théologique devrait pourtant frapper et déconcerter les plus optimistes : alors même que l'universalité du salut est au premier plan de la conscience théologique contemporaine, l'action salvifique de Dieu auprès de chacun dans le cours de la vie humaine est spontanément perçue comme incertaine et problématique, voire limitée. Difficile à appréhender et à authentifier, elle est souvent qualifiée de façon minimale, lorsqu'elle n'est pas tout à fait évincée, du moins au plan de la réflexion théorique. Dans le discours sur Dieu sont en effet devenues dominantes les figures du retrait, de l'autolimitation, de la kénose, de la discrétion, voire celles de l'absence ou de l'impuissance, par mode de paradoxe. Une telle tendance relève de multiples facteurs culturels, historiques, scientifiques, religieux et spirituels. Notre constat est sommairement le suivant : particulièrement attachée à l'universalisme de l'offre salvifique, notre génération théologique reste singulièrement démunie pour repenser en proportion l'action salvifique de Dieu dans le monde, non

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

de nombreux autres appuis dans diverses traditions, issues notamment de la Cabale juive, de la *theologia crucis* luthérienne et de la philosophie de Schelling².

Le modèle existentialiste situe et interprète l'action de Dieu uniquement dans la sphère du sujet. Dieu agit seulement dans une rencontre de personne à personne, toujours au présent, et son action se traduit en termes existentiels par la conversion, la décision, l'engagement, l'obéissance, la proclamation, etc. Bultmann fut le principal promoteur d'un tel modèle³. Sa vision suppose une franche discontinuité entre le champ de l'humain, ouvert à l'action de Dieu, et le domaine de la nature, fermé à une telle action. La nature est alors conçue, de façon plus ou moins lucide, comme un système clos et déterministe. Aussi Dieu n'agit-il pas de façon objective dans la nature, mais il s'implique directement dans l'autocompréhension existentielle des sujets. Les représentations religieuses d'interventions surnaturelles de Dieu dans le monde physique relèvent du mythe, car elles sont tributaires d'une fausse objectivation de la transcendance, projetée dans le cosmos. Il serait naïf de renvoyer à l'action divine comme à un événement objectif extérieur à nous-mêmes.

Pour autant, de telles représentations ne sont pas purement et simplement disqualifiées ou rejetées, car elles peuvent être décryptées et transposées dans le langage de l'expérience personnelle. Moyennant une telle démythologisation existentielle, les représentations mythiques délivrent leur puissance illuminative au sujet de l'expérience, en termes de repentance, de foi et d'obéissance, de dépendance envers le Créateur, de transformation sous le signe de Résurrection, etc. En réalité, Dieu ne viole jamais le système causal, clos et déterministe, qui prévaut au sein de la nature.

Aussi la Providence doit-elle être tout entière repensée

comme un éclairage et une transformation du regard personnel sur les événements qui nous arrivent, rompant avec la conception classique suivant laquelle Dieu est impliqué, au titre de cause première, dans ce qui advient⁴. Dans un tel modèle, on suppose une forte dichotomie entre l'immanence humaine et la nature physique, afin de délimiter résolument le rayon de l'action divine à la sphère de l'humain, subjectif ou intersubjectif. Une telle stratégie attire finalement l'attention sur l'action divine immanente aux sujets dans leur rapport au monde. Même s'il faut s'interroger sur l'extension souhaitable de la démythologisation, reste que tout un pan de l'action divine se joue précisément à l'intime des sujets⁵.

Le modèle linguistique accentue la diversité des types de langages, qui font chacun système, en l'occurrence celui de l'action divine, d'un côté, et celui des lois scientifiques, de l'autre. Ces deux voies d'appréhension du même événement apparaissent alors franchement hétérogènes, sans toutefois être foncièrement incompatibles. L'analogie privilégiée par un tel modèle est empruntée à la philosophie de l'action⁶. Une même action peut en effet être analysée diversement, soit à partir de son intention, soit en fonction de ses causes (efficiente et matérielle). Ainsi, lorsqu'elle est expliquée par sa visée d'une fin, l'action est qualifiée par l'intention qui l'informe, tandis qu'elle peut être décomposée comme une séquence de mouvements corporels. De plus, un même mouvement corporel peut intervenir dans des actions tout à fait diverses (par exemple, le fait de tendre le bras). Inversement, une action spécifique peut être menée à bonne fin à travers diverses séquences corporelles alternatives (par exemple, la marche à pied ou le vélo). Enfin, tandis que les mouvements corporels intégrés aux actions humaines sont nettement observables, l'intention qui préside à

telle ou telle action n'est pas toujours directement discernable. Pour autant, l'action demeure une et l'intention comme le mouvement sont intégrés par l'agent.

Appliquée à l'action de Dieu dans le monde, l'analogie permet de soutenir une vision où Dieu serait l'agent dont l'intention assume les processus du monde dans leur matérialité contingente⁷. L'histoire cosmique, l'arbre de l'évolution et l'histoire du salut relèveraient de l'action divine comme les mouvements corporels sont intégrés à l'action humaine. Cependant, l'intention divine demeure incertaine à petite échelle et n'est pas discernable à partir d'événements considérés sur un segment temporel bref. De plus, l'intention divine peut s'accommoder d'histoires ou d'événements alternatifs.

Même si mon souci immédiat n'est pas de critiquer tel ou tel modèle de la typologie exposée, force est de reconnaître une limite importante du présent modèle, nonobstant sa valeur suggestive. En effet, il semble reconduire à une certaine forme de déisme, puisque seule l'intention globale de Dieu semble être en prise avec l'histoire, quelle qu'elle soit, tandis qu'il ne faut pas compter sur une action particulière issue d'une providence spéciale. Par ailleurs, à l'instar des autres modèles encore à exposer, le modèle linguistique engage une vision panenthéiste de Dieu : sans s'identifier purement et simplement avec le monde, Dieu entre en composition avec lui, comme s'il était, au titre de l'intention, la forme des événements du monde. En retour, le monde se trouve tout entier contenu en Dieu, quelle que soit sa marge de contingence et de liberté. Cela paraît difficilement tenable dans l'axe de la tradition judéo-chrétienne, étant donné son insistance sur la transcendance de Dieu et sa démarcation nette à l'égard du créé.

Le modèle de l'incorporation est référé à la personne

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

d'un univers physique presque entièrement déterministe. Certains phénomènes, tant au niveau subatomique (en physique des particules) qu'à l'échelle macroscopique (dans les théories du chaos), ne peuvent être aujourd'hui appréhendés que par des applications statistiques. Le débat sur le statut des lois de la nature se complexifie et se diversifie en conséquence. En effet, il se pourrait que le caractère aléatoire des phénomènes observés ne soit que le revers temporaire de la limite actuelle de nos connaissances. Mais si les lois que nous formulons renvoient adéquatement à des phénomènes intrinsèquement aléatoires, deux possibilités restent encore ouvertes : soit les lois statistiques expriment des structures objectives qui s'appliquent à un grand nombre d'événements, sans toutefois gouverner chacun d'eux ; soit les lois statistiques renvoient à des structures profondes de la nature, qui gouvernent, d'une façon incompréhensible, chacune des occurrences d'un ensemble quelconque.

Au sortir de ces débats complexes, il convient sans doute de maintenir une distinction nette entre ce que nous appelons l'indétermination physique et ce que nous appelons la contingence métaphysique. L'indétermination d'un phénomène physique se caractérise principalement par la non-prédictibilité d'une occurrence ou d'un enchaînement, tandis que la contingence métaphysique désigne la possibilité foncière d'être ou de ne pas être. Dans certains cas, l'indétermination physique traduit probablement une contingence métaphysique. Quoi qu'il en soit, retenons que la détermination et l'indétermination, ou à un autre niveau d'intelligibilité la nécessité et la contingence, n'ont de sens qu'au sein d'un cadre délimité et suivant un référentiel à préciser¹⁹.

Ouverture

Le *status quaestionis* développé jusqu'ici attire finalement l'attention sur un registre intermédiaire de l'action divine. Entre la modalité constante et commune de l'action divine générale, sans laquelle aucune création ne subsisterait, et sa modalité interventionniste, exceptionnelle et subversive, il y a place pour une action divine spéciale d'un autre ordre, qui soit appliquée par Dieu en sa Providence salvifique à des individus, des phénomènes et des événements singuliers, tout en étant compatible avec certaines propriétés intrinsèques des processus naturels, qu'ils soient physiques, historiques ou humains. La résolution d'une telle visée ne consiste pas dans la promotion d'un Dieu prioritairement actif dans les intervalles du créé (*God of the gaps*), ni d'un Dieu qui se contenterait d'amplifier ou de contenir les processus créés qui nous affectent de façon heureuse ou malheureuse.

Suivant l'option compatibiliste, formalisée en catholicisme par saint Thomas d'Aquin²⁰, la voie reste ouverte pour d'autres recherches au sujet des modalités d'action de Dieu auprès de sa création. Il n'est pas requis de se focaliser sur les zones d'indétermination des processus créés pour développer une théologie performante de l'action de Dieu. En revanche, il paraît prometteur de s'interroger sur les divers modes d'accomplissement du dessein de Dieu, dans la nécessité et dans la contingence. Dans cette ligne, métaphysique de la création et christologie pascalle gagneraient à être convoquées de concert. Ainsi, par exemple, il était sans doute nécessaire que l'homme Jésus, étant né dans le monde, y meure pour notre salut. Pour autant, l'accomplissement divin est discernable dans les contingences entraînant sa mort (le lieu, le moment, les circonstances, les interférences, les libertés), plutôt que dans sa

nécessité. Sous un paradigme pascal, certaines apories pourraient ainsi être déplacées et traitées d'une façon renouvelée.

En vue de se ressaisir de telles questions, au plan d'une théologie confessante et systématique, il convient en priorité de reprendre appui sur le socle dogmatique, c'est-à-dire sur la détermination chrétienne de la foi ecclésiale au sujet de la Création et de la Providence²¹. Nous avons déjà insisté sur l'inclusion native de la proclamation trinitaire au sein de la confession juive d'un monothéisme strict, attachée à une transcendance radicale qui ne se limite pas à une pure extériorité. La démarcation chrétienne entre la Trinité créatrice et le monde créé ne saurait dériver vers la postulation d'un Créateur totalement délié de ses créatures. En cohérence avec son principe trinitaire, l'acte créateur est foncièrement un acte d'alliance, en vue d'une amitié plus élevée encore. Dès lors, l'exercice de la puissance et de la souveraineté divines n'est jamais délié du dessein gracieux de filiation, qui préside à toute création. De surcroît, la souveraineté divine reçoit un éclairage inattendu de la Pâque du Seigneur, nouvel Exode et Création nouvelle. C'est là une détermination décisive pour toute théologie chrétienne de la Création et de la Providence, en prise avec un monde blessé et, par endroits, défiguré. L'un de ses principaux foyers d'illumination du créé est dès lors pascal, suivant ses deux versants de kénose et de relèvement. Pour autant, un tel éclairage reste ouvert sur une résolution eschatologique, qui exige la réserve d'une authentique *theologia viatorum*. Dans la condition de pèlerin où nous sommes, une théologie de la souveraineté divine peut s'attacher à retracer diverses modalités de l'action divine : créationnelles, existentielles, kénotiques, sacramentelles, sans toutefois les

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Table des matières

Introduction

François Euvé, Brigitte Cholvy, Jérôme Alexandre

L'action créatrice à l'ère de la technoscience Vers une
amélioration de l'humain ?

Éric Charmetant

Le concept phénoménologique d'action

Émilie Tardivel

Les Pères de l'Église et la création La recherche d'une théologie
chrétienne

Pierre-Marie Hombert

Théologie de la création et science moderne

François Euvé

Une idée de la nouveauté dans la *Sagesse de Salomon*

Alexis Leproux

Quelques décisions intellectuelles en vue d'une théologie
renovée de la Providence

Emmanuel Durand

Conclusion

Mgr Éric de Moulins-Beaufort

Les auteurs



Composition et mise en pages réalisées par
Compo 66 – Perpignan
468/2012

Achevé d'imprimer sur les presses de l'imprimerie

en mars 2012

N° d'imprimeur : XXXXX

dépôt légal: avril 2012

Imprimé en France