

LA REVUE REFORMÉE

Débats sur la création

Jean-Paul DUNAND Apologie de la création	1
Reed DAVIS «Le dessein intelligent»: une nouvelle critique de l'évolution darwinienne	59

Littérature et foi

Yannick IMBERT Tolkien et Lewis, amis et témoins ensemble	83
Marie-Claire LEFEUVRE Le parcours intérieur d'un pilote: Saint-Exupéry	97
Deux livres récents	110



La Revue réformée

publiée par

l'association **LA REVUE RÉFORMÉE**
33, avenue Jules Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE
CCP Marseille 7370 39 U

Comité de rédaction:
R. BERGEY, P. BERTHOUD, G. CAMPBELL, D. COBB, P. COURTHIAL,
F. HAMMANN, M. JOHNER, H. KALLEMEYN et P. WELLS

Editeur: Paul WELLS, D. Th.
pwells@club-internet.fr

Abonnements : Madame Agnès BROGLIE

LA REVUE RÉFORMÉE a été fondée en 1950 par le pasteur Pierre MARCEL.
Depuis 1980, la publication est assurée par la Faculté libre de théologie réformée
d'Aix-en-Provence, «avec le concours de pasteurs, docteurs et professeurs
des Eglises et Facultés de théologie réformées françaises et étrangères».

LA REVUE RÉFORMÉE se veut «théologique et pratique»;
elle est destinée à tous ceux – fidèles, conseillers presbytéraux et pasteurs –
qui ont le souci de fonder leur témoignage, en paroles et en actes, sur la vérité biblique.

Couverture: maquette de Christian GRAS

APOLOGIE DE LA CRÉATION

Jean-Paul DUNAND*

Après un préambule sur l'actualité de notre sujet et sur la méthode apologétique retenue, je vous proposerai dans une première partie de réfléchir ensemble sur l'univers, *première forme d'une unique révélation de Dieu* dans laquelle le *réalisme théiste* plonge sa racine¹. Dans une seconde partie, je développerai trois distinctions fondamentales qui, faute d'être faites, rendent toute la question confuse ou suscitent de faux problèmes: nous distinguerons ainsi la *création* de sa *conservation*, puis la *création médiate* de la *création immédiate*; enfin, un examen du problème du temps et de sa mesure exigera que nous fassions une troisième distinction, entre *temps cosmologique* et *temps cosmogonique*.

Au fil des deux parties, nous rencontrerons deux attitudes connues sous les noms de *fidéisme* et de *concordisme*; nous analyserons chacune et constaterons qu'elles sont corrélatives.

Actualité de notre thème

Parle-t-on aujourd'hui davantage de la création biblique en dehors qu'à l'intérieur des Eglises? Les grands médias n'avaient plus coutume de parler des dogmes chrétiens, encore moins de la création du monde par Dieu. Serait-ce parce que les chrétiens n'osent plus faire savoir qu'ils y croient?² Ne sont-ils pas plutôt

* J.-P. Dunand habite à Paris. Il est licencié ès lettres, diplômé de l'Ecole nationale de la santé publique, directeur honoraire d'hôpital.

1. Conférences données au Colloque biblique francophone de Belley (Ain), en avril 2007, dans un style évidemment plus oral.

2. «Au milieu du XX^e siècle, le dogme de la création était devenu le dogme le plus négligé de la foi chrétienne, au point que certains se sont même demandé si cette doctrine ne devait pas être considérée comme périmée.» J. Arnould, *Dieu versus Darwin* (Paris: Albin Michel, 2007), 34.

discrets par perplexité parce que, limitant leur foi à la sphère privée, ils en négligent les prolongements publics relatifs au choix clair d'une conception du monde³ parmi celles qui ont cours?

On constate que ceux qui croient à une création divine de l'univers et des hommes, telle que la Bible la rapporte, suscitent un vif intérêt médiatique. Le courant qu'ils représentent, loin de se tarir, s'étend et gagne plusieurs pays d'Europe. Le journaliste soucieux d'informer ne peut l'ignorer, quitte à mentionner la réaction polémique des évolutionnistes. Ceux-ci s'efforcent de mettre en garde contre toute promotion d'une création divine perçue, à juste titre, comme une menace contre le quasi-dogme de l'évolution darwinienne, qui est aujourd'hui de plus en plus contesté. Certains chrétiens, de façon assez surprenante quand ils sont évangéliques, font la fine bouche sur ce regain d'intérêt pour la création. Doutent-ils que la résistance au darwinisme ne soit pas d'abord due au fait de la création elle-même, un fait abondamment attesté de la Genèse à l'Apocalypse? Non, mais *aussi longtemps qu'ils prennent l'évolution darwinienne pour un fait scientifique*, ils sont embarrassés (qui ne le serait?) et ne savent plus comment interpréter ces textes bibliques. Ils ont alors le choix entre deux voies possibles, aussi insatisfaisantes l'une que l'autre: soit s'évertuer à concilier le premier chapitre de la Genèse et l'évolution – cas le plus fréquent, comme nous le verrons dans la seconde partie – soit, après «s'en être remis aux scientifiques au sujet de l'évolution», traiter «théologiquement» de la création en omettant prudemment tout aspect scientifique. Comme la seconde attitude confine au fidéisme, nous avons un premier aperçu de son rapport étroit avec le concordisme de la première attitude; on ne quitte l'un que pour rejoindre l'autre.

Cependant tous peuvent remarquer que le dogme réaliste judéo-chrétien de la création est, de nos jours, moins sur la défensive que son imitation néo-païenne, l'évolution. Donc, plus on évitera, ici, la langue de bois du «scientifiquement [pense-t-on]

3. Voir sur ce point N. Pearcey, *Total Truth, Liberating Christianity from its Cultural Captivity* [Une vérité qui embrasse tout, libérer le christianisme de sa prison culturelle] (Chicago: Crossway Books, 2004). Voir aussi L. Newbigin, *Truth to Tell, the Gospel as Public Truth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991).

correct», moins on s'isolera de la majorité silencieuse qui croit, sans trop savoir comment, que Dieu a créé le monde et qui ne se résigne pas à l'explication triviale que le darwinisme avance pour un fait aussi sublime.

La contre-offensive – contre la confusion entretenue entre darwinisme et science – a été organisée dès la première moitié du siècle écoulé à l'initiative de chrétiens, surtout américains, étiquetés créationnistes, ce qui rime bien avec évolutionnistes. Cette offensive a repris de plus belle dans la dernière décennie du siècle dernier, après avoir modifié son angle d'attaque. Elle a fait passer au second plan la durée de la création et insiste principalement sur son *intelligence* et sa *finalité*, telles qu'elles sont induites des progrès de la physique et de la biologie moléculaire. C'est le «Projet intelligent» (une traduction d'*Intelligent Design* qui retient les deux aspects mentionnés). Parfois appelés néocréationnistes, ces assaillants-là inquiètent. Je cite: «Un film soupçonné de néocréationnisme fait débat»⁴, «Dieu face à la science. Mais qui a créé le monde?»⁵, «Dieu contre Darwin, la théorie de l'évolution est-elle menacée?»⁶, «Teach the Origins of Life on Evidence, Scientists Demand» [Les scientifiques exigent que les origines de la vie soient enseignées sur la base des faits]⁷, «Pologne: le ministère de l'éducation conteste Darwin»⁸, «Théorie de l'évolution: le non à Darwin progresse»⁹, «Les créationnistes vont-ils triompher de la science?»¹⁰, «Offensive créationniste en direction des écoles françaises»¹¹. Du coup, le nouveau pape se ressaisit là où son prédécesseur avait commencé à lâcher prise: «Toutefois il est également vrai que la théorie de l'évolution n'est pas une théorie achevée,

4. *Le Monde*, 29 octobre 2005.

5. *Le Point*, 15 décembre 2005, 62.

6. *La Recherche*, magazine mensuel sur l'actualité des sciences, avril 2006, 30.

7. *The Times*, 22 juin 2006. Les scientifiques évolutionnistes allèguent le prétendu fait de l'évolution pour tenter de contrer l'enseignement créationniste qui se répand dans les écoles privées britanniques.

8. *Le Monde*, 20 octobre 2006.

9. *Le Point*, 4 janvier 2007, 65.

10. Sous-titre du livre de J. Arnould, *op. cit.* Malheureusement, sa rédaction entérine la confusion entre évolutionnisme et science.

11. *Le Monde*, 2 février 2007, à la suite de la diffusion du livre de Harun Yahya, *L'Atlas de la création*, dans les établissements d'enseignement.

scientifiquement prouvée.» Traduit de *Times* (13 avril 2007) et le journaliste commente: «Le pape Benoît XVI intervient dans le débat sur le darwinisme en exprimant des remarques qui seront considérées comme une approbation du «Projet intelligent».»

Je ne suis pas d'accord, en tout, avec les créationnistes (de la première manière), parce qu'il est méthodologiquement maladroît de commencer par la chronologie de la création et parce qu'ils cherchent parfois à trop prouver jusque dans les moindres détails. Mais je fais partie de ceux qui leur savent gré d'avoir été présents, en première ligne, pour relever le défi et mener la contre-attaque. Il n'y a donc pas lieu – imitant, ce faisant, un ou deux d'entre eux – de nourrir à leur égard l'acrimonie, peu fraternelle, que peut éprouver le chrétien évolutionniste pour lequel les chrétiens créationnistes et encore plus néocréationnistes représentent un reproche à son ralliement trop précipité au darwinisme. Tout chrétien évangélique ne se veut-il pas créationniste, *mezzavoice*? Il serait normal qu'il considère au minimum avec bienveillance ceux qui, à voix haute, revendiquent ce titre¹².

Qui ne voit, en effet, que seuls le darwinisme et sa généralisation évolutionniste à l'univers entier posent un problème majeur et spécifique à la doctrine chrétienne? Sur ce point, A. Comte-Sponville est tout à fait clairvoyant quand, avec gratitude, il invoque Darwin à l'appui de son athéisme¹³. Pour le reste, il n'est pas le premier à être dupe des efforts que doivent faire les tenants du darwinisme pour cacher leur isolement au sein de la sphère scientifique, en sorte qu'ils puissent ressasser que la création divine s'oppose à la science et sonner l'alarme sous prétexte qu'une foi

12. «Je suis d'abord tenté d'imiter la réaction de mes collègues évolutionnistes: un rejet franc et agacé de ces évergumènes qui, en défendant coûte que coûte les récits bibliques, empêchent [...] les théories de l'évolution d'être enseignées aux jeunes générations. Puis, je me souviens qu'il s'agit de croyants, le plus souvent de chrétiens tout comme moi, qui lisent la même Bible que moi et confessent la même foi en Jésus-Christ. Il faut aller y regarder de plus près.» J. Arnould, *op. cit.*, 7. A comparer avec le mépris du pasteur L. Pernot [dans *Sciences et conscience*, ouvrage collectif sous la direction d'A. Houziaux (Gorles: Albin Michel, 1999), 95-96] et avec l'agressivité de J. Humbert (dans *Création/Evolution, faut-il trancher?* (Méry sur Oise: Sator, 1989), 125, 151, 155-157) à l'égard des créationnistes.

13. *L'Esprit de l'athéisme* (Paris: Albin Michel, 2006), 101, 130, 133. Les propos du philosophe français, élevé catholique et devenu transfuge, sont comme un écho à la déclaration du zoologiste évolutionniste britannique R. Dawkins: «Grâce à Darwin, nous pouvons désormais être des athées intellectuellement comblés.»

persistante dans celle-là mettrait celle-ci en danger (voir la note 10)! En laissant le débat être posé de cette façon-là, on fait le jeu de l'évolutionnisme, car on se livre à une pétition de principe sur son caractère scientifique. La science – j'allais dire à tort les autres sciences – n'est pas contestée. Ni Newton, ni Maxwell, ni Einstein, ni de nombreux Prix Nobel de biologie n'ont jamais figuré dans une expression comparable à celle-ci: «Dieu contre Darwin.» En revanche, on a tout de suite et intuitivement compris que l'auteur de l'*Origine des espèces* et son système entraînent en rivalité avec ce que l'Écriture dit. Le cas à part que représente Darwin est en soi si significatif qu'il sape toute opinion obstinée à ne pas l'admettre, en particulier si elle se veut chrétienne.

Car le défi lancé par le darwinisme n'est ni mineur, ni limité à une culture (l'américaine). Il ne vise à rien de moins qu'à remplacer le premier article – socle sans lequel les articles suivants s'effondrent – du *Credo chrétien*. «L'Eglise a dû le relever avec le risque, çà et là, d'être tentée par des armistices hâtifs, voire par les retraites dites stratégiques qui cachent le revers puis la défaite.»¹⁴ La défaite n'est pas loin quand on tente un compromis bancal avec un système qui réécrirait le début de l'Évangile selon Jean de la façon suivante: «Au commencement était la matière, la matière était la seule réalité; tout a été fait par l'évolution et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans elle, en elle était la vie.» «La vérité émerge plus facilement de l'erreur que de la confusion.» J'approuve cette maxime méthodologique de Bacon, que Th. Kuhn qualifie de profonde¹⁵. Car il est vain de penser avoir réglé un conflit flagrant en attribuant hâtivement à Dieu¹⁶ une évolution inopérante. Cette solution confuse n'en est pas une. On se trouve bel et bien devant deux conceptions opposées, le créationnisme contre l'évolutionnisme, et surtout devant un fait, la création, et une théorie, l'évolution, totalement antagoniques. Ni les premières ni les seconds ne peuvent être vrais en même temps, sauf à

14. J.-P. Dunand, «L'évolutionnisme: d'un succès ambigu à une nouvelle critique radicale», *Hokma*, 88 (2005), 22.

15. Cité par T. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques* (Paris: Flammarion, 1983), 40.

16. C'est faire appel à un «Dieu bouche-trou» (*God of the Gaps*) auquel Darwin (cité dans J.-P. Dunand, art. cit., 28), ici conséquent, estime inepte de recourir à l'appui de la sélection naturelle. Car si l'évolution crée, Dieu est inutile; mais, puisqu'elle ne crée rien, Dieu n'en a que faire.

édulcorer, tour à tour ou à la fois, les concepts de création et d'évolution. Chacun doit être pris dans son sens fort, biblique pour le premier, darwinien pour le second¹⁷.

La méthode apologétique suivie

L'apologie de la création est un cas particulier de l'apologétique, cette discipline défensive qui se réfère à la première lettre de Pierre (3. 15). Elle consiste ou devrait consister à répondre «à ceux qui nous demandent raison de notre espérance». Ceux qui posent la question préféreront généralement nous demander raison de notre foi, tant il est vrai que l'une ne va pas sans l'autre (la foi est même la substance de ce qu'on espère, Hé 11.1). Il n'en demeure pas moins que l'apologétique est remarquablement définie par l'apôtre! Elle signifie que *la foi des chrétiens, quoiqu'elle ne dérive pas de la raison, ne lui est cependant pas contraire*. Cette caractéristique de la foi définit les conditions dans lesquelles raisonne l'apologétique; si celle-ci peut développer des arguments tirés des bonnes raisons qu'on a de mettre sa foi en Dieu, elle le fait seulement *après qu'on a cru en lui sans autre raison que sa Parole*. Mais on la caricaturerait si on niait que l'apologétique

17. La définition officielle (1995) de l'évolution par l'Association nationale américaine des enseignants de biologie est la suivante: «La diversité de la vie sur la terre est l'aboutissement de l'évolution: un processus naturel, imprévisible, impersonnel, non dirigé, de reproduction dans le temps, comportant des modifications génétiques, résultant de la sélection naturelle, du hasard, des circonstances historiques et des changements de l'environnement.» Cité par Ph. Johnson dans *Comment penser l'évolution? L'intelligence contre le darwinisme* (Valence: Ligue pour la Lecture de la Bible, 2003), 16. Cette définition récente montre qu'il n'y a pas de différence significative entre le néodarwinisme (ou théorie synthétique de l'évolution) et le darwinisme. Dans le premier, comme dans le second, la même triade (sélection naturelle, hasard et influence de l'environnement) est censée produire la spéciation. Pour l'honneur de la science, le juriste américain Ph. Johnson est un de ceux qui ont le plus travaillé au désillusionnement nécessaire, en montrant avec rigueur que le darwinisme n'est rien de plus que le «récit de la création culturellement dominant». Ses principaux ouvrages sont *Darwin on Trial* (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1991, 2e édition 1993); traduction française *Le darwinisme en question* (Chambéry: Exergue, 1996, un ouvrage qu'il faut lire); *Reason in the Balance* (même éditeur, 1995); *An Easy-to-Understand Guide for Defeating Darwinism by Opening Minds* (même éditeur, 1997; traduction française *Comment penser l'évolution? L'intelligence contre le darwinisme*, un ouvrage facile pour aborder le concept de «Projet intelligents»); *The Wedge of Truth* (même éditeur, 2000); *The Right Questions* (même éditeur, 2002). L'illusion darwinienne est aussi dénoncée par des biologistes dont, en particulier, M. Denton, *Evolution: une théorie en crise* (Paris: Flammarion, 1992, préface de M.-P. Schützenberger, docteur en médecine, docteur en mathématiques, membre de l'Académie des sciences); *L'Evolution a-t-elle un sens?* – titre original: *The Long Chain of Coincidence* – (Paris: Fayard, 1997), et aussi M. Behe, *Darwin's Black Box* (New York: The Free Press, 1996), R. Chauvin, *Le darwinisme ou la fin d'un mythe* (Monaco: Éditions du Rocher, 1997).

écarte tout mépris de la connaissance. Sa maxime n'est pas le peu biblique *credo quia absurdum*, mais *credo ut intelligam*. «Comme si l'Écriture n'enseignait point partout que l'intelligence est conjointe avec la foi!»¹⁸

On la caricaturerait encore en disant que l'apologétique refuse le dialogue. Etant, selon 1 Pierre 3.15, la réponse à une question, l'apologétique établit, par définition, un dialogue et cherche à échanger des arguments rationnels. Si, à la suite d'un glissement de sens, dialogue est devenu peu ou prou synonyme de compromis, l'apologétique n'y est pour rien. Elle demeure un dialogue confessant, elle reste liée par l'autorévélation de Dieu. Le dialogue-compromis risque aujourd'hui d'éclipser l'apologétique¹⁹. L'apologétique, enfin et toujours selon 1 Pierre 3.15, respecte l'interlocuteur parce qu'il est, pour chacun, *un autre soi-même*, un semblable, c'est-à-dire tout le contraire de «l'autre», comme on dit maladroitement dans un jargon à la mode.

Pourquoi la raison ne peut-elle pas parvenir à une connaissance de Dieu qui soit aussi de la reconnaissance à son égard? Parce qu'elle n'est plus pure, y compris en tant que pure raison au sens de Kant (celle qui s'intéresse aux conditions *a priori* de la connaissance). Le second terme de la séquence biblique qui structure la conception réformée du monde – création, chute, rédemption – constate une corruption extensive qui atteint aussi la raison, au point qu'on peut parler d'un péché de la raison: il la rend aveugle à la source divine des lumières dont elle se prévaut. Elle va alors jusqu'à juger sa source. N'est-ce pas profondément injuste? Tel est le reproche que l'apôtre Paul fait, à deux reprises, dans la même phrase en Romains 1.18. La raison injuste se mêle de raisonner sur Dieu au lieu de raisonner que «sans la foi, il est impossible de lui plaire, car celui qui s'approche de Dieu doit croire que celui-ci est et qu'il récompense ceux qui le recherchent» (Hé 11.6). La foi

18. Jean Calvin, *Institution chrétienne*, III.ii.3.

19. Dans un excursus sur le créationnisme, P. Gisel et L. Kaennel semblent confondre le dialogue apologétique confessant avec le dialogue-compromis, ce qui leur fait écrire: «Le récit de la création tel qu'il nous est rapporté dans le livre de la Genèse est, en effet, le seul et authentique discours sur la création [...] Tel est le postulat sur lequel repose le créationnisme [...], postulat qui, dès son énoncé, souligne l'impossibilité d'un dialogue avec des tenants d'une autre position.» *La création du monde* (Genève: Labor & Fides, 1999), 112.

vient donc en premier, la raison renouvelée par la foi suit à son rang: «soumission et usage de la raison» selon une pensée frappante et juste de Pascal.

Fondamentalement confessante, l'apologétique ne gagnerait rien²⁰ à tenter d'adapter la théologie et, en particulier, l'exégèse biblique à une conception philosophique à la mode, encore moins quand celle-ci se prétend scientifique. Il est, en effet, douteux qu'elle le soit dès lors qu'elle contredit ouvertement l'Écriture! L'apologétique va plutôt la juger en fonction du principe fondateur de la théologie réformée: la primauté de l'Écriture Sainte. Dans ce travail critique, l'usage de la raison – soumise à l'Écriture – est indispensable et fécond, non seulement pour reconnaître et éviter les erreurs, mais aussi pour discerner et accueillir une vérité, parce qu'elle a sa source en l'Esprit Saint («fontaine de toute vérité», selon la belle expression de Calvin), étant entendu, qu'ayant inspiré l'Écriture, il ne peut pas se contredire.

Les conditions que nous avons posées (primauté de la foi en Dieu, véracité de l'Écriture Sainte, conscience de la grâce commune de Dieu) font de l'apologie de la création un exercice empreint de piété²¹. Nous y contemplons l'intelligence divine dont témoigne l'univers. Regardée comme tout entière créée, la réalité éveille le sens de la majesté de Dieu et avive celui de notre dépendance à son égard. «Même si nous parlons de Dieu à la troisième personne du singulier, une réflexion théologique de cette nature est conduite devant lui, de telle sorte qu'il est approprié de la tenir pour une forme d'adoration rationnelle dans laquelle la crainte, l'admiration et la joie s'expriment en prière et en louange.»²² Pensons au Psaume 148 !

20. Beaucoup de dérives théologiques ont été motivées, à l'origine, par une préoccupation apologétique respectable qui a entraîné des compromis inefficaces. A. Lecerf en donne pour exemple l'affirmation d'une indépendance et d'une autonomie humaines outrées, en vue de décharger Dieu de la responsabilité de l'existence du mal (*Introduction à la dogmatique réformée* (Aix-en-Provence: Kerygma, 1999 t. II), 101.

21. L'usage de notre intelligence pour observer, discerner et comprendre ne fait-il pas partie de l'amour qui est dû à Dieu (Mt 22,37)?

22. T. Torrance, *Reality and Scientific Theology* (Eugene, Oregon: Wipf and Stock, 2001), xii, traduction personnelle.

I. La révélation: ses deux formes et son unité

«Au commencement, Dieu créa les cieux et la terre» et la suite de Genèse 1 jusqu'à 2.3.

« C'est toi, Eternel, toi seul, qui as fait les cieux, les cieux des cieux et toute leur armée, la terre et tout ce qui est sur elle, les mers et tout ce qu'elles renferment. A tout cela, tu donnes la vie, et l'armée des cieux se prosterne devant toi.» (Né 9.6)

«Au commencement était la Parole; la Parole était auprès de Dieu; la Parole était Dieu.

Elle était au commencement auprès de Dieu. Tout est venu à l'existence par elle, et rien n'est venu à l'existence sans elle.» (Jn 1.1-3, Nouvelle Bible Segond, NBS).

« Par la foi, nous comprenons que les mondes ont été formés par une parole de Dieu, de sorte que ce que l'on voit provient de ce qui n'est pas apparent. » Hébreux 11.3, Bible de Jérusalem.

Il y a schématiquement trois façons d'aborder ces textes, en particulier Genèse 1 et Jean 1. On peut les tenir pour mythiques (les libéralismes protestant et catholique); on peut les considérer comme de belles compositions littéraires, le plus souvent poétiques (beaucoup de catholiques²³ et divers protestants dont des évangéliques²⁴); on peut, enfin, estimer qu'ils disent exactement ce qu'ils veulent dire. Dans le premier cas, ne fait-on pas violence aux textes en refusant de voir l'éclatant contraste qu'ils présentent par rapport aux textes païens similaires du Moyen-Orient de l'époque? Dans le second cas, ne les interprète-t-on pas en vertu de l'*a priori* fidéiste suivant: la Bible ne dit jamais quoi que ce soit qui ait un sens scientifique? La troisième lecture, qui a notre préférence, n'exclut pas que la Bible dise quelque chose de scientifique sans, le plus souvent mais pas toujours, le faire avec les mots du langage scientifique actuel. Pour définir cette troisième lecture, j'emploie une périphrase: «Le texte dit exactement ce qu'il veut dire», de préférence à lecture littérale plus chargée de

23. «Le premier chapitre du livre de la Genèse, et donc de toute la Bible, est un long poème sur la création.» B. Sesboué, *Croire. Invitation à la foi catholique pour les hommes et les femmes du XXI^e siècle* (Paris: Droguet et Ardant, 1999), 138.

24. Comme ceux qui, en France, en restent à l'essai de concordisme évolutionniste de J. Humbert, *Création/Evolution, faut-il trancher?* L'équivoque du titre annonce le compromis du contenu.

connotations ambiguës et donc plus facilement déformable dans un sens péjoratif.

Il y a d'abord eu une révélation générale...

Le récit biblique part de Dieu sans se poser de question à son sujet; à la différence des mythes païens, il ne contient pas de théogonie, car Dieu est. *Il est*, tel est le sens de Yahvé, le nom propre de Dieu plutôt bien rendu par l'Eternel. Le verbe «être» ne peut pas être employé de façon absolue, sans rien après, sauf pour Dieu. Parce que Dieu crée, les cieux et la terre deviennent existants, qui sont la révélation universelle que Dieu est, mais aussi – ajout prédicatif indissociable – qu'il est bon (Gn 1.31 et Lc 18.19). Genèse 1.1, la première phrase de l'Ecriture, donne la seule réponse intellectuellement satisfaisante à la grande question philosophique: «Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?» Et, non moins important, Genèse 1.31 affirme la bonté originaire de Dieu déployée dans la création des cieux et de la terre, qui conditionne l'existence de l'humanité – leur «postérité» (Genèse 2. 4) dont l'histoire suit dans le texte.

Même un philosophe athée vacille ici, parce qu'il ne peut nier que la contingence du monde exige un être nécessaire, mais il ajoutera que rien ne prouve qu'il soit personnel. Sur ce dernier point, je serai, en partie²⁵, d'accord avec lui, car il faut le complément de la révélation spéciale pour apprendre que cet être nécessaire dit son nom propre à la première personne du singulier: *Je suis* (Ex 3.14). Il faut être indépendant du temps pour parler de soi au seul présent de l'éternité. Il faut être Dieu. Sans le secours de la Parole de Dieu, l'être nécessaire sera limité à la Cause des causes (ce qui est bien froid, aurait dit Calvin, et désigne un dieu des philosophes, aurait ajouté Pascal), à une force ou à une puissance, à un moteur non mû (Aristote) ou à un élan vital (Bergson), à l'Etre suprême (dont le culte officiel n'a pas survécu à Robespierre qui l'avait instauré), au divin (comme on dit: le politique, le religieux), ce qui est le comble de la dépersonnalisation.

25. En effet, Dieu a, ici-bas, une image personnelle de lui: vous et moi. Il a donc été interdit, puisque superfétatoire, de tailler dans la matière des images de Dieu: il l'a déjà fait lui-même. Et si l'image est personnelle, l'Original l'est. D'où la déraison complète de celui qui nie ce qu'il prouve (Psaume 14.1).

Ces nombreux termes impersonnels entendent désigner un dieu tel que les hommes l'imaginent pour mieux le tenir à distance en le réduisant à des abstractions – une réponse décalée à sa révélation si concrète.

Quoique sa personne soit invisible, les qualités personnelles de Dieu sont observables dans ses œuvres. Sa volonté intelligente a créé le monde intelligible de telle sorte qu'il le révèle à l'intelligence humaine (Rm 1.19-20 NBS). Cette révélation des qualités divines est à l'origine de ce qu'on appelle la théologie (ou philosophie) naturelle. La théologie naturelle considère la nature comme le premier livre où Dieu a parlé. Son fondement biblique n'est pas douteux (Gn 1, Jn 1) et il interdit de l'écarter comme elle l'a été par K. Barth. Elle retrouve, de nos jours, notamment dans le cadre du «Projet intelligent», la place justifiée qu'elle avait occupée lors de l'essor de la science moderne aux XVII^e et XVIII^e siècles.

Karl Barth l'avait rejetée parce que l'adjectif – naturelle – qui qualifiait cette théologie avait pris un sens naturaliste, faisant oublier que la nature est signifiante au-delà d'elle-même. Une exégèse emportée de Romains 1 par Luther²⁶ avait été suivie, en sens opposé, d'une exégèse tout aussi excessive du Concile de Trente, qui surévaluait la raison en la mettant sur le même pied que la révélation (elle-même pratiquement réduite au magistère catholique romain). L'opposition barthienne avait l'avantage de bien délimiter la frontière avec le catholicisme, qui avait effectivement fait dévier la nature, «théâtre de la gloire de Dieu», en source de connaissance indépendante sous le couvert d'une «lumière naturelle de la raison humaine». Mais, en écartant la théologie naturelle, au lieu de corriger sa grave déviation, on favorise la mise à l'écart de la théologie révélée *qui la contient*²⁷ et l'on commence à s'engager dans la voie sans issue d'un dualisme de la connaissance. *Or une connaissance*

26. «Ne peut-être à bon droit appelé théologien celui qui perçoit et comprend la nature invisible de Dieu par ses œuvres. Cela est patent si l'on se réfère à ceux qui étaient théologiens de cette manière et sont pourtant appelés insensés par l'apôtre en Romains 1.22.» Cité par J. Armoûl, *op. cit.*, 240.

27. «Si nous rejetons une séparation déiste entre Dieu et le monde, comme nous sommes contraints de le faire, la théologie naturelle ne peut plus être pratiquée sous sa forme abstraite traditionnelle en tant que système conceptuel préalable autonome, mais elle doit être incluse dans le corps de la théologie positive et pratiquée en étroite liaison avec elle.» T. Torrance, *op. cit.*, 40, traduction personnelle.

scientifique authentique²⁸ de la nature a le même objet qu'une connaissance théologique biblique de la révélation générale, première forme d'une seule grande révélation de Dieu. Les deux connaissances sont donc en consonance l'une avec l'autre.

La position barthienne, qui a exercé une influence sur plusieurs générations de pasteurs²⁹, rend compte incomplètement des initiatives successives prises par Dieu. La théologie réformée calviniste rejette effectivement que les hommes puissent avoir une quelconque connaissance de Dieu si elle ne vient pas d'une révélation préalable, si Dieu n'a pas, d'abord, pris l'initiative de se faire connaître. Mais elle ajoute que *précisément, Dieu l'a fait*; sa révélation ne se borne pas à l'incarnation de Jésus-Christ – qui en est le sommet, mais qui vient en troisième dans la séquence création-chute-rédemption. L'incarnation suppose un espace-temps antérieur où elle puisse se produire, *illic et tunc*, au temps et au lieu favorables. Avant l'appel de Dieu à Abraham, avant l'incarnation du Fils de Dieu dans sa descendance, le monde est déjà en lui-même une révélation de Dieu, de sa puissance et de sa bonté. Il n'est pas du tout notre monde, comme on le dit à la légère, il est le monde de Dieu³⁰. A côté de la révélation particulière, la préparant puis l'accompagnant, la révélation générale de Dieu dans la création des cieux et de la terre permet à celle-là d'être audible autant que visible³¹.

La révélation générale fait appel à l'intelligence, pas à l'imagination ni au sentiment, et elle l'appuie sur *l'évidence objective* des ouvrages créés³². Une évidence est tout le contraire d'un vide

28. Dont *seul* le darwinisme ne fait pas partie. C'est pourquoi les essais pour accorder le darwinisme et l'Écriture ne peuvent être que *dissonants*, au contraire de la science, qui est toujours consonante avec elle.

29. Remarque de P. Gisel, *op. cit.*, 75. Comme nous, il constate le bien-fondé de la réaction barthienne mais, comme nous aussi, l'estime déséquilibrée (76). Il propose alors de «retravailler chacun des deux termes qui se font face; mettre donc en perspective et problématiser ce qui est central dans la vision chrétienne de la création d'une part, ne pas s'installer dans une focalisation sur le seul moment du salut de l'autre. Et c'est, du coup, renouer avec la confrontation, difficile mais nécessaire et fructueuse, de la foi et de la raison, raison scientifique en l'occurrence (une confrontation que la théologie dominante de ce siècle avait le plus souvent abandonnée).» 77. Selon nous, pour que ce programme, tout à fait opportun, d'un re-travail soit fructueux, il requiert de redécouvrir l'unité de la révélation de Dieu à l'aide de la théologie réformée calviniste.

30. Jn 1.10.

31. 1Jn 1.1.

32. Rm 1.20, Nouvelle Bible Segond (NBS).

rationnel à franchir d'un saut. Le «saut de la foi» était cher à la pensée de Kierkegaard, dont on sait l'influence qu'elle a eue sur celle de Barth. Il y a du fidéisme dans la position barthienne, qui ignore superbement la portée de la révélation générale pour la connaissance scientifique qu'elle fonde et intègre à la connaissance théologique. Ce fidéisme-là, paradoxalement, rétrécit le règne de Dieu et déséquilibre la foi, au détriment de l'immanence de Dieu au sein des structures intelligibles du monde qu'il a créé. En créant les cieux et la terre puis l'homme, Dieu, Sujet personnel absolu, se donne à connaître, dans ses œuvres, comme Objet accessible à l'intelligence inductive et déductive, sans cesser d'être le Sujet absolu inaccessible. Autrement dit, l'immanence de Dieu dans sa création n'ôte rien à sa transcendance. Calvin, avec rigueur, l'exprime ainsi: «Son essence est incompréhensible, tellement que sa majesté est cachée bien loin de tous nos sens; *mais il a imprimé certaines marques de sa gloire en toutes ses œuvres*, voire si claires et notables, que toute excuse d'ignorance est ôtée...»³³

Le champ d'une connaissance unifiée inclut la réalité créée tout entière *et son Créateur*. Dans son entreprise de connaissance scientifique, l'homme dialogue, par induction et déduction, avec l'intelligence supérieure qui structure la réalité objective. Ces structures ne sont pas une projection subjective de l'intelligence humaine (idéalisme). Celle-ci les discerne parce qu'elles sont intrinsèques aux objets observés (réalisme)³⁴. Genèse 1 fonde une épistémologie non pas à deux termes (sujet-objet), mais à trois termes: (1) Dieu, Sujet absolu, (2) le monde créé qui objective les

33. *Institution chrétienne*, I.v.1. C'est moi qui souligne.

34. Voir A. Lecerf, in *Introduction à la dogmatique réformée*, 137-138, t. I: «Nous ne pouvons comprendre l'harmonie qui existe entre la raison qui pense, et le monde qui est pensable, qu'à la condition de reconnaître que la raison et le monde ont leur commun principe dans une intelligence originelle et constitutive. [...] Dès lors, la vérité objective n'est plus seulement une adaptation de la pensée aux choses. Elle est l'accord de la pensée créée, qui voit de l'intelligible dans les choses, avec la pensée créatrice qui y a inséré cette intelligibilité. La pensée, notre pensée, ne peut s'accorder qu'avec une pensée. Il faut donc que le réel soit l'expression d'une pensée, puisque la pensée peut s'accorder avec lui.» Le théologien réformé a exprimé ici, avec bonheur et par anticipation, le fondement théologique du «Projet intelligent» (*Intelligent design*). Quoique, pour s'en tenir au seul fait qu'il y a de l'intelligence dans les choses, il soit le plus souvent présenté en termes laïcisés ne mentionnant ni Créateur ni création, le «Projet intelligent» ne suscite donc pas sans motif un soupçon de néocréationisme de la part des évolutionnistes. Mais leur opposition est un combat d'arrière-garde, car le fait demeure et oblige, au minimum, à reconnaître avec le professeur agnostique R. Chauvin: «Nous sommes bien forcés de conclure qu'il existait, sous quelque forme que ce soit, quelque intelligence avant l'homme.» *Le darwinisme ou la fin d'un mythe*, 316.

qualités invisibles de Dieu et, enfin, (3) l'homme créé, à la fois objet dans le monde, mais aussi sujet relatif en tant qu'image du Sujet absolu. Les cieux et la terre, c'est l'univers comme évidence empirique massive de la réalité *objective* de Dieu qui ne peut, lui, être vu. Après que le freudisme a refermé plusieurs générations sur elles-mêmes dans une subjectivité narcissique, qui accentuait encore un *Cogito* cartésien déjà à la limite du solipsisme³⁵, elles ont perdu de vue l'objectivité libératrice impliquée par la confession que Dieu est le Créateur des cieux et de la terre. Heureusement, dans le même temps, au contraire des sciences humaines caractérisées par leur enlisement dans la subjectivité, les progrès des sciences exactes, dont la physique et la biologie moléculaire, les rapprochaient du réalisme foncier de la révélation générale, à proportion de l'intelligence qu'elles découvraient être inhérente à l'univers dans toutes ses dimensions: galactique, moléculaire et subatomique.

Un chrétien calviniste³⁶ est, dès lors, très surpris d'entendre répéter, dans son entourage chrétien, qu'on ne doit pas mêler discours de foi et discours de science. L'Écriture, en effet, ne les entremêle-t-elle pas constamment et à juste titre, puisque l'un et l'autre portent sur la révélation d'une source unique³⁷. Il n'y a donc aucune raison de dédoubler la réalité (le déisme), encore moins de la tronquer (l'athéisme) pour tenter de faire une place à son autocréation, dite *Evolution*³⁸. Pour expliquer le monde sans Créateur, on n'a pas d'autre moyen que de recourir à une pure abstraction mystérieusement

35. «J'admets que la croyance en notre propre existence est très forte. Mais ce que je n'admets pas, c'est qu'elle puisse supporter le poids de quelque chose comme l'édifice cartésien; comme base de départ, elle est beaucoup trop étroite.» K. Popper, *La connaissance objective* (Paris: Flammarion, 1979, 1991), 88.

36. J'appelle calviniste le chrétien qui a été enseigné dans la théologie biblique, dont Jean Calvin reste le docteur inégalé. Ainsi le recours à Calvin en appelle, au-delà du réformateur, à l'autorité décisive de l'Écriture, avec une double conséquence: (1) il ne se réduit pas à «l'argument d'autorité», se fiant à un expert, toujours à vérifier selon Ac 17.11; et (2) loin d'être une belle pièce de musée, la pensée du réformateur français est constamment stimulante pour comprendre l'actualité et répondre aux interrogations de nos contemporains.

37. Cf. le Psaume 136.5, un texte qui juxtapose une remarque de science et une remarque de foi: «Celui qui a fait les cieux avec intelligence, car sa miséricorde dure à toujours!» Voir aussi Ps 119.89-92.

38. «Voire, mais c'est pour revenir à un point diabolique, à savoir que le monde, qui a été créé pour spectacle de la gloire de Dieu, soit lui-même son créateur.» *Institution chrétienne*, I.v.5. C'est moi qui souligne.

dotée du pouvoir créateur de Dieu, à l'exclusion du principal: son intelligence. En se voulant strictement scientifique – dans le sens très contestable d'un matérialisme, voire d'un athéisme, méthodologique qui, par principe, bannit Dieu hors de la nature – l'évolutionnisme se heurte à l'immanence causale de Dieu (le théisme) et, *in fine*, rétrograde au rang de la pensée préscientifique.

Comment a-t-il pu se faire que des chrétiens évangéliques respectés aient été entraînés dans l'orbite de l'évolution, sinon parce qu'ils ont pensé devoir céder à son attraction qui leur était dite scientifique mais qui était seulement philosophique?³⁹ Avant eux, comment avait-il pu se faire que des savants de bonne foi aient adopté une théorie qui n'a été à l'origine d'aucune découverte ni d'aucun progrès scientifiques, et se soient néanmoins contentés, pour toute preuve, de l'affirmation gratuite que l'évolution était un fait?⁴⁰ N'y aurait-il pas une raison fondamentale qui explique cette crédulité irrationnelle et qui annonce que l'évolutionnisme était condamné à échouer comme science? Elle nous paraît être la suivante: *l'évolution est le concept le plus séduisant qu'on ait trouvé pour rivaliser avec le concept de création, pourtant fondateur de la science, dans le but d'abord de le banaliser, puis de l'évincer*⁴¹.

39. «A mon avis, la plupart des évolutionnistes théistes admettent, comme scientifique, la thèse selon laquelle la sélection naturelle a accompli la création, tout en essayant de repousser la thèse métaphysique connexe selon laquelle la compréhension scientifique de l'évolution exclut tout dessein et tout projet. Le problème, avec ce compromis, est que la thèse métaphysique n'est pas simplement décorative, elle est le fondement même de la thèse scientifique.» Ph. Johnson, *Darwin on Trial*, 168, traduction personnelle. Cette citation caractéristique interdit évidemment de ranger P. Johnson parmi les évolutionnistes théistes, une erreur commise par J. Arnould (*op. cit.*, 92).

40. «On pourrait dire que le darwinisme a si bien gagné qu'on ne s'en occupe plus; il serait plus juste de constater que la plupart des chercheurs ne s'en soucient tout simplement pas [...] Le problème est de savoir si le darwinisme est encore utile en biologie. Il ne joue pas un si grand rôle dans les sciences de la vie qu'on se l'imagine.» R. Chauvin, *Le darwinisme ou la fin d'un mythe*, 13 et 19. On peut même considérer que le statut dogmatique de l'évolution est un obstacle à la recherche scientifique: «Il me semble que depuis de nombreuses années, la conviction que le darwinisme était la réponse définitive a paralysé la recherche dans des directions différentes.» R. Chauvin, 11.

41. Ami de Darwin et fervent propagandiste de sa théorie, T. Huxley écrivait: «J'en avais fini depuis longtemps avec la cosmogonie du Pentateuque.» Il ajoutait nourrir «la pieuse conviction (*sic*) que l'évolution, finalement, s'avérerait exacte.» Cité dans *Mere Creation*, ouvrage collectif sous la direction de W.A. Demski (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1998), 80; traduction personnelle. Cette déclaration est tout à fait significative des motifs principalement religieux, ouvertement opposés au judéo-christianisme, qui ont été à l'origine de l'engouement pour le darwinisme. On se préoccupait moins de faire de la science que de farder, sous ce nom, une croyance inventée qu'on pût substituer à une foi révélée.

A cet égard, la sélection naturelle de Darwin fut un coup de génie, mais sémantique et non pas scientifique. L'adjectif – naturelle – reprenait habilement celui qu'on trouvait dans la théologie (ou philosophie) naturelle. L'expression signifiait que l'idée de révélation générale de Dieu dans la nature était passée dans la culture et qu'il y avait consensus à cet égard. Naturel se rapportait donc à une nature créée. Darwin modifia subrepticement le sens de l'adjectif: naturel se rapportant désormais à une nature autocréatrice. Premier coup de génie. Sélection, le substantif, était lui aussi habile, puisqu'il est synonyme de choix. Or choisir est une activité de l'intelligence. Une qualité personnelle de Dieu était tout aussi subrepticement transférée à la nature; mais comme la nature, impersonnelle, est tenue pour la seule réalité, l'intelligence (tout comme la téléologie reconnue ci-après par Popper) est et doit rester un mot totalement tabou pour le darwinisme, d'où l'offensive inquiète de ses partisans contre le «Projet intelligent». Ainsi la sélection naturelle tient-elle, *mutatis mutandis*, le même rôle qu'avaient tenu les esprits dans la pensée pré-scientifique, tout en étant présentée comme le *nec plus ultra* de la science. Second coup de génie. Ils expliquent tous les deux la place qu'occupe Darwin par son influence sur la pensée et la culture occidentales; une place aux côtés de Marx, Nietzsche et Freud, mais pas de Newton, Maxwell et Einstein.

Nul mieux que K. Popper ne montre davantage le caractère *philosophique* du pouvoir de séduction de la sélection naturelle en tant que substitut, ne serait-ce que possible, de la création sur-naturelle. Le philosophe des sciences, qui s'est rendu célèbre par un critère permettant de séparer la science de la non-science, reconnaît que la sélection naturelle est une tautologie⁴², qu'il «n'existe pas de lois darwiniennes de l'évolution»⁴³. Il avait d'ailleurs fortement douté que le darwinisme pût être pris au sérieux à titre scientifique (qualificatif qu'il refuse au marxisme et au

42. «Ce qui fait problème dans la théorie évolutionniste elle-même, c'est son caractère tautologique ou quasi tautologique. [...] Il ne semble pas y avoir beaucoup de différence, s'il y en a une, entre l'affirmation «ceux qui survivent sont les plus aptes» et la tautologie «ceux qui survivent sont ceux qui survivent.» *Op. cit.*, 365.

43. *Op. cit.*, 399.

freudisme). Néanmoins, il a rallié ensuite une philosophie évolutionniste pour des motifs qu'il exprime ainsi:

«La théorie darwinienne de l'évolution montra qu'il est possible, *par principe, de réduire la téléologie à la causalité en expliquant, en termes purement physiques, l'existence de desseins et de projets dans le monde.* Ce que Darwin nous a montré, c'est que le mécanisme de la sélection naturelle est capable, par principe, de simuler les actions du Créateur [*sic*], ses desseins et ses projets [*sic*], et qu'il peut également simuler l'action humaine rationnelle orientée vers un projet ou un but. [...] Bien qu'il s'agisse là d'une grande réussite, nous devons ajouter que la clause *par principe* est une restriction très importante; *ni Darwin ni aucun darwinien n'a jusqu'à présent donné une explication causale effective de l'évolution adaptative d'un seul organisme ni d'un seul organe...* Tout ce qu'on a montré – et c'est déjà beaucoup – c'est que de telles explications pourraient exister, autrement dit, qu'elles sont logiquement possibles.»⁴⁴

Le raisonnement est logiquement spécieux qui conduit à fonder sur le possible une théorie qui échoue lors de sa confrontation avec le réel⁴⁵. Il est manifeste que l'attrait du darwinisme réside dans son aptitude à singer *sans dessein* la création – dont on admet qu'elle dénote une téléologie intelligente! Peu importe que cette capacité soit purement conjecturale; il importe moins de prouver que d'accueillir toute solution qui permettrait de supplanter la création, parce qu'elle est révélatrice de Dieu.

Nous comprenons mieux pourquoi l'évolutionnisme, si faible du point de vue scientifique de l'aveu même de K. Popper, peut être devenu si fort sur le plan culturel dans une civilisation occidentale de postchrétienté. Si, avec lui, on pouvait, enfin, réussir à se débarrasser du concept de création, on aurait alors porté un coup fatal au judéo-christianisme. Parce qu'elle fonde la suite, la doctrine – de la création divine de l'univers et de l'homme – fait que la théologie chrétienne tout entière tient ou, sans elle, tombe.

44. *Ibid.*, 399-400, les italiques de «par principe» sont de l'auteur, les autres de moi.

45. L'idéalisme de la connaissance est à son comble quand il fait préférer une possibilité à la réalité. D'où une vision de la science aux accents étonnamment postmodernes: «Je vois dans la science l'une des plus grandes créations de l'esprit humain. [...] C'est l'étape où nos mythes explicatifs s'ouvrent à la critique consciente et consistante et où nous sommes mis au défi d'inventer de nouveaux mythes.» *Op. cit.*, 151.

La science dont se targuent les darwinistes a toutefois seulement le statut d'une croyance (Ph. Johnson, R. Chauvin) en... une simple simulation. Simuler n'est pas accomplir. En dépit de tous leurs efforts, la nature ne leur a jamais permis de reproduire effectivement sa création. En outre, celle-ci continue de recevoir le renfort décisif de l'Écriture, après comme avant Darwin.

«Car si on regarde combien l'esprit humain est enclin et fragile pour tomber en oubliance de Dieu; combien aussi il est facile à décliner [dévier] en toutes espèces d'erreurs; de quelle convoitise il est mené pour se forger des religions étranges à chaque minute: de là on pourra voir combien il a été nécessaire que Dieu eût ses registres authentiques pour y coucher sa vérité, afin qu'elle ne pérît point par oubli, ou ne s'évanouît par erreur, ou ne fût corrompue par l'audace des hommes.»⁴⁶

... suivie d'une révélation particulière

Avec le talent qu'il a pour argumenter, l'apôtre Paul a développé, en Romains 1, le fait d'une révélation générale⁴⁷ qui avait déjà été observé par David dans le Psaume 19.1-7. Le Psaume expose, dans l'ordre chronologique, les deux formes qu'a eues la révélation. A la révélation générale succède, à partir du verset 8, la révélation particulière. Alors limitée à la Torah (la Loi-Enseignement), celle-ci comprendra la totalité des Écritures canoniques. La révélation particulière se précise: elle concerne, ensemble, la Sainte Bible et le Christ incarné parce qu'ils sont inséparables l'un de l'autre⁴⁸, à tel point qu'une connaissance sûre du Seigneur est seulement possible «selon les Écritures»⁴⁹.

46. Jean Calvin, *Institution chrétienne*, I.vi.3.

47. Même si nous en retenons surtout cet aspect-ci, la révélation générale ne se limite pas à la nature qui fait l'objet des observations scientifiques. Elle comprend aussi «une semence de religion plantée en tous par inspiration secrète de Dieu», Calvin, *Institution chrétienne*, I.iv.1. Elle explique que des vérités peuvent être dites par des personnes étrangères à la révélation judéo-chrétienne et même, exceptionnellement, trouver place dans le canon biblique (cf. Ac 17.28b). Dans les deux cas, évidemment, ces vérités se reconnaissent au fait qu'elles ne contredisent jamais l'ensemble de l'Écriture.

48. Jn 5.39.

49. Jn 20.9; Rm 1.2-3; 1Co 15.3-4. Sous la plume des apôtres, les Écritures désignent la Bible hébraïque (notre Ancien Testament). La remarque est aussi valable des écrits des apôtres eux-mêmes (le Nouveau Testament) auxquels la qualité d'Écriture rédigée elle aussi sous l'autorité du Saint-Esprit (cf. 2P 1.20-21 et Jn 14.26; 16.13-14) a rapidement été reconnue par le canon chrétien.

C'est en elles que Dieu se révèle précisément, notamment en Exode 3.13-15 où il dit son triple nom. Le troisième – l'Eternel, le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob – comporte deux parties. La première partie (*l'Eternel*) est un nom absolu comme l'étaient les deux premiers (*Je suis qui je suis, Je suis*). Tous trois désignent Dieu considéré en lui-même dans la lumière inaccessible de sa majesté, hors espace et hors temps. Mais, avec la seconde partie du troisième nom, il y a du nouveau.

Si Dieu se révèle réellement à nous, alors il le fait dans l'espace-temps où il nous a fait vivre⁵⁰. Or, les premiers noms divins n'indiquaient aucun repère spatio-temporel qui nous permît de distinguer Dieu au milieu de la foule des faux dieux. Etant des créatures plongées dans le temps et l'espace, nous ne sommes pas capables de connaître quoi que ce soit sans ces coordonnées-là, y compris le vrai Dieu qui les a créés l'un et l'autre et ne dépend donc pas d'eux. En complétant son nom par «Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac et Dieu de Jacob», Dieu donne ses coordonnées spatio-temporelles personnelles. Il lie son nom non pas à un, mais à trois hommes pour nous donner, à son sujet, une référence historique datable et situable, afin que nous puissions savoir, *dans toutes les générations* (Ex 3.15) où le chercher et où le trouver. Un dieu qui n'est pas le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob est au mieux un dieu imaginaire, au pire une corruption du vrai Dieu.

Les trois patriarches, en effet, n'ont pas tiré Dieu de leur subjectivité, même religieuse. On se tromperait lourdement en pensant que «Dieu d'Israël» désigne le Dieu qu'Israël s'est donné. «Dieu d'Israël» signifie que Dieu s'est révélé objectivement à Israël par sa Parole⁵¹; ce qui est tout différent et justifie qu'il soit,

50. «Puisque nous sommes nous-mêmes membres de l'univers, c'est seulement dans le cadre du rapport contingent et signifiant de l'univers au Créateur que nous pouvons nouer connaissance avec Dieu, c'est-à-dire dans le cadre de l'espace et du temps que Dieu a fait venir à l'existence avec l'univers en tant que dépositaires de son ordre rationnel et comme moyens de se faire connaître à nous et de nous appeler à une relation intelligente avec lui.» T. Torrance, *op. cit.*, 36, traduction personnelle.

51. «Car l'autant que l'entendement humain, selon sa faiblesse, ne peut en aucune façon parvenir à Dieu, sinon étant élevé et aidé par sa Parole sacrée, il ne se pouvait faire que toutes créatures mortelles, excepté les Juifs, ne fussent égarées en erreur et vanité, en cherchant Dieu sans cette aide nécessaire.» Calvin, *Institution chrétienne*, I.vi.4. Voir aussi Jn 4.22 et la note 62.

seul, le vrai Dieu de tous les hommes. Il a fidèlement continué de se révéler à la descendance des trois patriarches, à Moïse notamment comme dans le texte de l'Exode. Et, finalement, Dieu le Fils a pris, dans leur descendance, son humanité de la vierge juive Marie pour devenir notre bien-aimé Seigneur et Sauveur Jésus-Christ.

Jean, son apôtre, introduit le quatrième Evangile d'une façon qui confirme l'ordre dans lequel les deux révélations se succèdent et s'enchaînent l'une à l'autre de telle sorte que la première a installé la scène où va avoir lieu la seconde. Cette seconde révélation prépare (par l'appel d'Abraham) puis narre l'incarnation historique du Fils de Dieu, créateur de l'univers, afin de sauver son Eglise et de lui donner la vie éternelle. Ecrivant son Evangile en dernier, Jean devait développer ce point en négligeant les précisions déjà données par Matthieu et Luc sur la nativité. Jean souligne donc que le commencement des événements relatifs au Christ, dont il a été témoin lui aussi, se situe très en deçà de sa conception miraculeuse sous Auguste, rapportée en détail par Luc. En fait, la Parole était là *au commencement de l'univers*, «la Parole était avec Dieu et la Parole était Dieu... Tout a été fait par elle et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans elle.»

L'apôtre établit ainsi une identification, trop audacieuse pour ne pas résulter d'une conviction scellée par le Saint-Esprit, entre la Parole créatrice de Genèse 1 et la personne historique de Jésus-Christ. Implicite dès 1.5ss, cette identification devient tout à fait explicite en 1.14⁵². D'emblée, l'apôtre invite à prêter attention à un aspect de la personne de Jésus-Christ auquel les chrétiens sont moins habitués. Le cœur de la foi chrétienne est pourtant ici en jeu, ce qui risque de leur échapper s'ils limitent leur connaissance de Jésus au Maître enseignant en paraboles et particulièrement accueillant envers ceux qui, dans la société, étaient exclus de la faveur d'autrui. Il est, certes, cela, mais il est beaucoup plus encore.

52. Il semble très difficile de tenir Jn 1.1-4 pour un texte de forme poétique parce qu'une rupture de style serait introduite de façon forcée avec Jn 1.5ss qui relève clairement du style narratif se rapportant à des faits historiques commentés. En outre, l'apôtre semble avoir pour intention d'établir une continuité entre les événements dont il a été témoin et ceux de la création du monde dont, évidemment, Dieu seul a été témoin.

Très rapidement, en effet, après la résurrection et l'ascension de Jésus-Christ, ses apôtres, guidés par le Saint-Esprit, n'ont pas hésité à employer à son sujet un langage trinitaire faisant de lui sans équivoque l'égal de Dieu (le Père) aux côtés duquel il est Créateur de l'univers. Ainsi, au texte de Jean 1.1-4 et 29, s'ajoutent notamment Colossiens 1.13-17 et Hébreux 1.2-3. Ni la négation de la création divine, ni non plus l'édulcoration du concept ne sauraient dès lors être une affaire secondaire qui laisserait intacte la foi chrétienne. Elles modifient l'identité du Christ des Ecritures. Il n'est plus le Christ historique dont les apôtres ont été témoins s'il n'est pas le Créateur de l'univers et des hommes, dont il est venu expier les péchés; ou bien s'il l'est seulement à titre d'image poétique – pour céder à une prétendue règle de séparation entre «le religieux et le scientifique». *Or, il est significatif que les textes précités de l'évangile selon Jean, des lettres aux Colossiens et aux Hébreux ne séparent pas l'œuvre rédemptrice du Christ de son œuvre créatrice, mais les lient l'une à l'autre.* Aux époques de pluralisme religieux, la nôtre certainement mais déjà celle du Nouveau Testament, il a toujours été très difficile de rendre compte, de façon convaincante, de l'exclusivité du salut en Jésus-Christ. Ces trois textes en donnent la seule raison qui soit irréfutable: *il ne peut y avoir d'autre Sauveur que le Créateur soi-même.* Nous n'admettrons jamais qu'un autre que nous soit la cause exclusive de notre salut si nous ne comprenons pas que le même est la cause, tout aussi exclusive, de notre propre existence. L'évangélisation a tout à perdre de l'affadissement du dogme de la création, tout à gagner de son affirmation.

Dans la seconde révélation, la Parole fut personnellement présente dans le monde qui lui doit son origine. Incarnée dans la postérité de David, elle a fait voir la personne du Créateur soi-même en grâce et en vérité dernière⁵³. Par la création d'un univers immense, Dieu a manifesté la puissance et l'abondance avec lesquelles, en Christ (Col 1.16b-17!), il a voulu avoir du *temps* et de l'*espace* pour nous. Puis par l'incarnation du Fils, Créateur de tout ce qui existe et «en qui nous avons la rédemption, le pardon des péchés», il a exprimé la surpuissance et la surabondance avec

53. Jn 1.17-18; 14.9.

lesquelles il a voulu avoir de l'*amour* pour nous, en sorte qu'il nous a accordé sa grâce sans manquer à lui-même (il est inséparablement et juste et compatissant). Aussi la puissance mais également la bonté et la sainteté de Dieu doivent-elles être mesurées non seulement à la création des cieux et de la terre, mais encore à son abaissement, en son Fils, pour devenir soi-même une créature, non pas qu'il eût quelque chose à prouver, mais par pure grâce envers son Eglise.

Les deux révélations sont, à la fois, distinctes l'une de l'autre et liées l'une à l'autre, comme le sont l'effet et la cause, l'œuvre et son auteur. L'unité de la révélation est un autre exemple de la pensée synthétique⁵⁴ de l'Écriture (l'unicité de Dieu et ses trois personnes co-éternelles; la nature divine et la nature humaine unies dans la personne de Jésus-Christ; la Bible à la fois parole humaine et Parole de Dieu; la souveraineté de Dieu incluant la liberté-responsabilité humaine; et encore la transcendance et l'immanence de Dieu dans sa révélation). Quoique sa forme générale soit davantage concernée par l'activité scientifique, l'unité de la révélation rend artificielle toute séparation entre théologie biblique et science empirique. Une seule et même révélation donne à la fois son objet à la science et lui fixe son paradigme théiste, dont le texte suivant de Jean Calvin pourrait donner une bonne définition:

«Je confesse bien que ceux qui sont entendus et experts en science ou les ont tant soit peu goûtées, sont aidés par ce moyen et avancés pour comprendre de plus près les secrets de Dieu.»⁵⁵

Deux conclusions partielles

Erreur sur la science

Il serait donc inexact, quoique courant, de suivre la trace d'un idéalisme de la connaissance⁵⁶ pour dire que la science invente

54. Bien utile ailleurs la pensée analytique, qui privilégie le *ou* au *et*, est inadaptée pour décrire la totalité de la réalité.

55. *Institution chrétienne*, I.v.2.

56. Comme par exemple dans le sous-titre, accrocheur, de l'ouvrage de l'astrophysicien Trinh Xuan Thuan, *La mélodie secrète. Et l'homme créa l'univers* (Paris: Fayard, 1988 et Paris: Gallimard, 1991).

son objet. Elle trouve son objet déjà là, donné (par Dieu) sinon il ne se présenterait pas comme la donnée d'un problème à résoudre. La science cherche à comprendre et parvient à connaître quelques-uns des secrets de Dieu. Elle accède ainsi à une approximation provisoire de la vérité car – distance Créateur-crée oblige – les actes de Dieu ne livrent jamais tout leur secret. Aussi l'horizon de la science recule-t-il au fur et à mesure qu'elle progresse; la gravité, finalement, tient plus d'une accélération (Einstein) que d'une attraction (Newton). Les secrets de Dieu précèdent la découverte toujours inachevée que peut en faire le savant et en sont indépendants, ce qui privilégie un réalisme de la connaissance.

Il ne serait pas non plus exact de parler de la science en en faisant une sorte d'abstraction personnifiée, détentrice infaillible de la vérité. Quoique cette opinion soit affaiblie par le courant post-moderne, elle demeure vivace dans certains milieux scientifiques ou non scientifiques, mais que la science fascine. La science est seulement une activité humaine; elle n'est pas séparable du savant qui a des présupposés tantôt justes, tantôt faux (il en va de même de la théologie et du théologien chrétien dont la sûreté repose sur la considération en laquelle il tient l'Écriture). Que le savant comprenne de plus près les secrets de Dieu n'empêche pas que tous puissent, même de loin, se faire une idée juste de sa puissance:

«Il y a des enseignements infinis tant au ciel qu'en la terre pour nous attester sa puissance admirable; je ne dis pas seulement des secrets de nature qui requièrent étude spéciale et savoir d'astrologie [au sens d'astronomie], de médecine et de toute la physique, mais j'entends de ceux qui sont si apparents que les plus rudes et idiots [au sens d'ignorants] y connaissent assez, en sorte qu'ils ne peuvent ouvrir les yeux qu'ils n'en soient témoins.»⁵⁷

La première révélation, étant vraiment générale, n'est pas réservée à quelques initiés; elle ne fait pas de différence entre les personnes. Il y a danger que la connaissance de quelques secrets de Dieu, sans sa louange, n'égare le scientifique dans ses raisonnements et ne le fasse dévier vers un paradigme matérialiste et

57. Calvin, *Institution chrétienne*, I.v.2.

vers l'adoration de la nature⁵⁸. Plus il sera ambitieux quant à la connaissance de la vie et de l'univers, plus il aura besoin de garder un bon équilibre en ne sous-estimant pas les intuitions du sens commun⁵⁹, comme la citation ci-dessus de Calvin y invite, *sans faire la moindre place à l'obscurantisme*.

Une autre façon d'énoncer le paradigme théiste de la connaissance peut être la suivante: les hommes n'ont pas renoncé à la superstition après être parvenus à la science, mais ils sont parvenus à la science après avoir abandonné la superstition. De fait, la science moderne s'est développée dans l'aire européenne puis nord-américaine caractérisée par une culture judéo-chrétienne longtemps dominante. «Car tous les dieux des peuples sont de faux dieux, Mais l'Eternel *a fait les cieux*.»⁶⁰

Le risque de déraison n'a jamais été et n'est toujours pas du côté de la reconnaissance d'un Dieu Créateur et de la reconnaissance envers lui qu'elle inspire, mais du côté du refus de l'une et de l'autre (voir Rm 1.21-22). La foi au Dieu trinitaire, loin d'être une fuite hors de la réalité, est la condition de sa compréhension. «*Par la foi nous comprenons* que le monde a été formé par la Parole de Dieu.»⁶¹ Elle s'enracine dans un réalisme théiste qui concerne aussi bien l'histoire⁶² des civilisations que les sciences de la nature. Ce réalisme permet, dans le premier cas, de savoir discerner «les signes des temps» de l'histoire et, dans le second

58. Rm 1.21-23!

59. Ce point a été développé par le philosophe écossais T. Reid (1710-1796) dans *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1785). Il a influencé le philosophe français V. Cousin au XIX^e siècle.

60. Ps 96.5. Les mots soulignés expriment ce qui fait la différence entre les faux dieux et Dieu.

61. Hé 11.3. La traduction de *pistei nooumen* a été soulignée, car il n'y a aucune opposition mais une complémentarité entre la foi et la connaissance: d'où le *Credo ut intelligam* d'Augustin repris avec une logique implacable par Anselme de Cantorbéry dans son *Proslogion*. De même, chez Paul, voir Romains 1.20.

62. Comme cet aspect ressortit davantage à la révélation particulière, il sera ici laissé de côté, en rappelant toutefois que les deux révélations sont liées; et en soulignant que le Seigneur, Créateur et Sauveur du monde (Jn 4.42) appartient au peuple juif quant à son humanité (Jn 4.22; Ap 22.6). Les deux textes de Jean 4 cités unissent dans la personne du Sauveur la singularité et l'universalité, de telle sorte que celle-là est la seule voie réaliste vers celle-ci (d'où Mt 28.18-19). C'est pourquoi la révélation particulière invite expressément chacun à entrer *hic et nunc* dans l'histoire singulière de Jésus-Christ, par la foi (Jn 20.31), une foi exempte de fidéisme. Le dialogue interreligieux tend à rechercher l'universalité au détriment de la seule singularité historique qui peut y conduire. Il atteint rapidement la limite de son efficacité.

qui nous intéresse, les empreintes intelligentes laissées par le Créateur dans les faits scientifiques.

Erreur sur la foi

Pour comprendre tout le sens du réalisme théiste et sa capacité heuristique, il est utile de l'aborder négativement par son quasi-antonyme: le fidéisme, une sorte d'idéalisme spirituel. Parce qu'il semble exalter la foi, le fidéisme tend un piège subtil. Comme M. Jourdain faisait de la prose, on peut faire du fidéisme sans le savoir; par exemple, en déclarant bien haut: «Même si Abraham n'a jamais existé, rien n'est changé à ma foi.» (*sic*) Cette déclaration remplace le Dieu des vivants (voir Mt 22.32) par un dieu des fantômes qui n'est qu'une illusion. Freud, qui en a taxé le christianisme, aurait dans ce cas raison, car l'étreinte du fidéisme est mortelle pour la foi.

Le fidéisme tient de la crédulité, la foi de la démonstration; le fidéisme n'est plus la foi qui comprend (voir Hé 11.1-3 en prêtant attention au caractère *noétique* des mots avec lesquels l'auteur décrit les propriétés d'une foi pure de tout fidéisme). Il signifie que la foi serait d'autant plus grande qu'elle serait sans rapport avec les faits. Il peut ainsi se glisser dans l'exégèse d'un texte biblique narratif pour la rendre symbolique. Posture d'échappatoire commode, le fidéisme exerce un attrait dans la mesure où il supprime d'emblée tout supposé conflit entre la foi chrétienne et la science; or, la foi n'a aucun conflit avec la science, mais elle en a un avec le darwinisme parce qu'il n'en fait pas partie. Le prix à payer par le fidéisme est élevé⁶³. Il empêche de voir que les faits, dont il se désintéresse, *vont contre l'évolutionnisme*. Il fait donc le jeu de ce dernier. La disjonction que le fidéisme opère entre foi et faits convient d'autant mieux aux darwinistes qu'ils voudraient enfermer la foi théiste dans le domaine subjectif et privé – et

63. «Si nous évitons de tenir compte de ce que la Bible dit sur la création de l'univers matériel, nous favoriserons la tendance à considérer que la religion est déconnectée du monde réel ou, pour le dire autrement, la tendance à mettre l'Écriture et le christianisme au placard, un placard avec vitrail, mais sans aucun rapport avec l'espace/temps [...] Si l'Église traite sérieusement de la création, elle fera voir aussitôt que Dieu agit dans le monde réel où chacun vit, dans l'histoire, dans l'espace et dans le temps. Il en résultera que la Bible deviendra très importante pour la vie de chacun et pour sa destinée personnelle.» D. Kelly, *Creation and Change* (Feam, GB: Christian Focus, 1997), 17-18, traduction personnelle.

réserver à la science, synonyme pour eux d'évolutionnisme, le domaine objectif et factuel, bref la réalité. On est tombé dans le piège dès qu'on sépare, avec les meilleures intentions, discours de foi et discours de science⁶⁴, une séparation qui fait renouer avec le dualisme de la connaissance. Avoir conscience du caractère captieux du fidéisme prépare à y résister, y compris quand la «spiritualité» lui sert de synonyme masqué. Se réfugier dans le fidéisme pour sauvegarder la foi dans un texte biblique qui, depuis Darwin, ne pourrait plus avoir de rapport avec la réalité abandonnée à une idéologie qui tient lieu de science, n'est rien d'autre qu'un sacrifice de la raison. L'application de l'intelligence aux faits scientifiques est le meilleur antidote à la propagande outrancière de l'évolutionnisme dont le mode de pensée est devenu une mode culturelle lente à passer, mais désormais sur la défensive. A sa racine, le fidéisme a abandonné l'unité des deux révélations. Il tend à troquer la foi argumentée, attentive à l'intelligence opérant selon le modèle épistémologique de Romains 1.20, qui a fait ses preuves, contre une croyance privée délaissant la réalité.

II. D'un univers conservé à sa création

Le choc des images n'avait pas encore envahi les médias au même degré qu'aujourd'hui quand Camus écrivait, de façon profonde, que «mal nommer les choses ajoute au malheur du monde». Sous-estimer le poids des mots ajoute, en effet, à la confusion. Le sens du mot «création», que sa polysémie en français rend ambigu, doit donc être clarifié. En premier lieu, il faut se débarrasser de sens du verbe «créer» qui font se méprendre sur cette action de Dieu quand il faudrait radicalement la distinguer.

64. Cette séparation a été défendue habilement par le paléontologiste évolutionniste américain Stephen Jay Gould dans son livre *Et Dieu dit: «Que Darwin soit!»* (Paris: Seuil, 2000; le titre provocateur est dû à l'éditeur français, le titre original étant: *Rocks of Ages, Science and Religion in the Fullness of Life*). Gould préconise le principe de NOMA (NON empiètement des MAGistères). Mais en octroyant à la science tout le domaine factuel et en reléguant la religion au domaine poétique, Gould n'a pas du tout dissipé le soupçon qu'il énonce lui-même ainsi: «Pourquoi le lecteur ne me tiendrait-il pas pour un scientifique arrogant, qui en appellerait hypocritement à une non-interférence fondée sur une sympathie et un respect profonds, mais en réalité chercherait à réduire la religion à l'impuissance et à l'inanité?» 65.

Par les associations d'idées anthropomorphiques qu'il charrie, le verbe «créer» brouille une action *sui generis*, propre à Dieu. Elle doit être pensée comme une impossibilité humaine. Or, en français, n'importe qui peut créer n'importe quoi, un comité par exemple, contrairement à l'hébreu biblique où le verbe *bara* a toujours Dieu pour sujet. Au sens strict du mot, nous ne créons jamais rien. Nous nous servons toujours, non seulement de matières, mais aussi de formes déjà disponibles. La façon de les disposer peut, parfois, en faire un chef-d'œuvre. Mais, même dans ce cas, le grand artiste ne crée rien, il pose ensemble, bref il *compose*. Il faudrait étendre à toutes les productions artistiques le terme juste employé pour désigner l'auteur d'une œuvre musicale. L'homme d'art, de l'architecte au peintre, n'est pas un créateur, mais seulement un compositeur.

Ayant écarté l'imprécision qui banalise l'action, sans pareille, de créer, nous sommes en mesure de comprendre que le verbe et le substantif impliquent nécessairement une capacité divine et, donc, que la création, par définition, ne peut aucunement être continuée par quelque créature que ce soit, y compris l'homme⁶⁵.

Une création achevée, une conservation continue

L'ordre, logique et chronologique, va évidemment en direction inverse de celui du titre de cette seconde partie (qui sera justifié à la fin du second paragraphe, suivant): de la création au sens actif (le fait de créer) vers la conservation de la création au sens passif (ce qui a été créé), puisque le mot a ces deux sens en français. Or, l'usage courant les confond pratiquement. De même, la nature (création passive) suppose étymologiquement une naissance (création active). Nous avons vu, dans la première partie, que la science tirait son objet de la révélation générale faite dans la création. Il faut donc préciser: dès ses premiers balbutiements, la curiosité scientifique a porté sur la création *passive*. Et,

65. «L'homme est invité à exercer sa maîtrise sur elle [la création], à la continuer en quelque sorte ou à l'achever. [...] Le christianisme n'entend nullement démobiler le chrétien devant les tâches à accomplir pour achever ce monde créé.» Sesbotté, *op. cit.*, 141, 147. L'auteur déforme le mandat créaturel qui est une délégation de *gestion*, autant conservatrice que novatrice, non de continuation d'une création expressément dite *achevée et parfaite* (Gn 1.31).

aujourd'hui encore, le savant qui observe et étudie rationnellement la nature n'a pas affaire à l'action créatrice de Dieu, mais seulement à son action conservatrice (sa Providence)⁶⁶.

Même dans ce domaine-là, où le savant sait faire, «comprendre de plus près les secrets de Dieu» ne les dévoile pas entièrement. La création n'est pas inachevée, mais sa connaissance l'est et le restera. Il est constaté que deux corps s'attirent en raison directe du produit de leurs masses et en raison inverse du carré de leur distance et que $E=mc^2$, mais pourquoi est-ce ainsi? A cette question que pose notre intelligence, il n'y a pas de réponse dans la matière. L'intelligence qui l'a créée peut seule expliquer la forme mathématique et la fiabilité des lois dites de la nature. A plus forte raison est-il absurde de reprocher aux critiques de l'évolution de n'avoir pas d'autre solution à proposer, *car la seule solution de rechange est évidemment la création active*. Avec elle, on change de domaine et, dans celui-ci, le savant n'est plus autant à son affaire; mais un semblant de science passe outre à la difficulté en simulant – en fin de compte piètrement – par une évolution de l'existant... la création qui donne l'existence.

En effet, quand partant du monde présent, conservé, le savant essaie de remonter vers son origine, il cherche cette fois à décrire la création *active*. Il entreprend dès lors une tâche très difficile, voire impossible:

«On ne peut concevoir l'origine de l'univers, que le terme soit pris au sens chronologique (point de vue temporel) ou fondateur, explicatif (point de vue logique). L'espace et le temps [...] font partie de l'univers. Donc l'origine, en tant qu'événement, ne pourrait être considérée que dans un cadre où l'espace et le temps n'existent pas. [...] Sans espace et temps, nous ne pouvons faire de science. [...] Le processus fondateur de l'univers, s'il en existe un, n'a pu se dérouler dans le cadre de l'univers puisqu'il a abouti, précisément, à créer ce cadre. Si l'on veut aborder ces concepts [origine, début], il faut se

66. Ces deux actions sont affirmées et distinguées dans Hé 1.2-3. Pour la conservation du monde, voir aussi Ps 119.89-91 et Ap 4.11: *dia to thelêma sou êsan*. La structure granulaire de la matière est si tenue qu'elle en devient quasi immatérielle et, pour nous, probabiliste (théorie des quanta). Mais la *Parole puissante* de Jésus-Christ soutient le tout (Hé 1.3). Elle ose aussi la densité de l'univers qui, si le niveau critique était dépassé, serait victime d'un effondrement gravitationnel tel qu'il cesserait d'exister.

placer d'un point de vue «hors du temps». Mais la science – et c'est peut-être sa barrière la plus fondamentale – ne peut rien nous dire de l'intemporel.»⁶⁷

Le fait est que le scientifique, comme les autres, ne peut ni observer, ni penser, ni raisonner autrement que de l'intérieur du continuum spatio-temporel créé dont il fait partie. Autrement dit, le savant est soumis à une nécessité à la fois ontologique (son statut de créature) et noétique (son recours à des catégories spatio-temporelles également créées) qui l'oblige à penser *rétrospectivement* les deux actions divines (créations passive, puis active) donc dans l'ordre inverse de celui de leur succession. Seul, un texte se présentant comme Parole de Dieu exprimant *son* point de vue, le seul qui puisse être *extra*-spatio-temporel et *prospectif*, comme le fait Genèse 1 dès son premier verset, peut suivre l'ordre logique qui devient aussitôt un ordre chronologique.

Dans le récit biblique, Genèse 2.1 (l'achèvement) compte autant que Genèse 1.1 (le commencement). L'univers n'a pas seulement commencé, il a aussi été achevé. Il a donc eu une histoire antérieure à son achèvement, puis une autre qui lui est postérieure. Il y a deux histoires distinctes qui ne doivent pas être confondues, erreur qui est souvent commise. Si on ne distingue pas la période qui va du commencement à l'achèvement de celle qui va de l'achèvement à aujourd'hui – et nous y reviendrons plus loin lors de notre réflexion sur la mesure du temps de la création active –, on n'évitera pas l'imprécision qui caractérise trop souvent le débat sur la création et qui la fait se compromettre avec une évolution apocryphe. Parce que l'on a tendance à confondre la *cosmologie* avec la *cosmogonie*, on commet l'erreur de penser pouvoir passer, sans solution de continuité, de l'une à l'autre. On ne saurait donc trop souligner l'importance de la démarcation opérée par le septième jour – nous y reviendrons aussi à propos du temps – entre l'accès soudain à l'être au moyen de la Parole de Dieu, d'une part, et la conservation d'une création achevée et désormais en régime de croisière avec la Providence à la barre, d'autre part.

67. Professeur M. Lachièze-Rey, in *Le temps et sa flèche*, ouvrage collectif sous la direction d'E. Klein et M. Spiro (Paris: Flammarion, 1996), 92.

La distinction, faite par la Bible, a une conséquence épistémologique capitale qui, sinon, est ignorée. Connaître la nature et le monde existants qui sont observables et susceptibles d'expérimentations est une chose. C'en est une autre de chercher à savoir comment ils sont venus à l'existence. L'objet étudié, à portée de la science dans le premier cas, échappe complètement à son observation, encore plus à toute expérience directe dans le second cas. On pourra seulement échafauder des hypothèses et élaborer des théories presque toujours invérifiables. On sort alors du domaine de la science, testable et réfutable, pour entrer dans celui d'une philosophie qui risque d'être plus spéculative que rationnelle. Il y a plus qu'un fossé, il y a un abîme épistémologique entre la connaissance des œuvres déjà créées par Dieu et conservées par lui et celle de leur création même, entre la connaissance de la façon dont les cieux, la terre et ses êtres vivants sont maintenus dans l'être et celle de leur venue à l'être. Toute recherche sur la dernière fait atteindre une frontière au-delà de laquelle on quitterait le continuum spatio-temporel pour observer sa création. La physique est alors contrainte de s'effacer devant la métaphysique, car cette frontière est évidemment infranchissable *de notre côté* en vertu du principe de causalité qui interdit que l'effet précède sa cause⁶⁸. Mais pour le réalisme théiste, il n'y a pas de raison que Dieu, lui, ne puisse la franchir et, de l'extérieur, entrer dans sa création achevée. Il l'a fait; en notre faveur, *propter nos homines*; à Nazareth, en Galilée, sous Auguste: *Et incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria virgine*⁶⁹.

L'information créatrice et conservatrice

Pour considérer ce point, passons aux très petites dimensions en évoquant la découverte récente (1953 par Crick et Watson) de la molécule héréditaire et identitaire propre au monde vivant. Bornons-nous à retenir les composants de sa célèbre longue

68. Pour la même raison, aucun bébé ne peut observer sa conception. Il est significatif qu'au terme d'un raisonnement purement théorique, les scientifiques se soient heurtés au «mur de Planck» à 1-⁴² seconde de l'origine du continuum; on ne saurait s'être approché plus près d'une limite sans pouvoir l'atteindre.

69. *Credo* de Nicée-Constantinople. J.-S. Bach (*Messe en si mineur*) et Mozart (*Messe en ut mineur*) ont composé sur ce texte latin une musique admirable qui exprime toute la tendresse de Dieu à l'origine de l'événement.

chaîne en double hélice: quatre bases azotées (A, T, G, C), des hydrates de carbone, des groupes de phosphates, des liaisons d'hydrogène. L'ADN est, dans le noyau de la cellule, la bibliothèque contenant le programme original qui fait, notamment, que toute vie se reproduit (et se répare) selon son espèce tout en étant individuellement unique; l'ADN est une signature biologique⁷⁰. Ce programme s'exécute au moyen d'un second acide nucléique (ARN) qui en transfère une copie hors du noyau de la cellule pour fabriquer des protéines. Celles-ci constituent «l'étoffe même de la vie». «On peut se représenter la séquence linéaire d'une protéine comme une phrase constituée d'une longue combinaison des vingt lettres que sont les acides aminés. Tout comme les phrases différentes sont composées de différentes suites de lettres, les protéines différentes sont composées de différentes séquences d'acides aminés.»⁷¹ Les protéines remplissent toutes sortes de fonctions biochimiques caractéristiques de la vie parce qu'elles sont chargées d'information, comme le signifie la terminologie à laquelle recourent, pour les décrire, les biochimistes.

Voici donc qu'apparaît, à côté de l'énergie et de la matière qui constituent l'espace-temps, une nouvelle grandeur, l'information. Or l'information a pour caractéristique d'être indépendante de son support matériel auquel elle ne se réduit jamais⁷². L'énorme quantité d'information contenue dans l'ADN et les protéines est difficilement imaginable.

70. D'où son usage en procédure criminelle à des fins d'identification sûre.

71. M. Denton, *Evolution, une théorie en crise*, 243. C'est moi qui souligne. «Les acides aminés seuls ne font pas de protéines, pas plus que les lettres seules ne font des mots, des phrases ou de la poésie. Dans les deux cas, l'arrangement séquentiel des parties constitutives détermine la fonction ou l'absence de fonction du tout. Dans le cas du langage, l'arrangement séquentiel des lettres et des mots est évidemment exécuté par des agents intelligents. Dans la cellule, l'arrangement séquentiel des acides aminés est dirigé par l'information – la série des instructions biochimiques – codée dans la molécule d'ADN [...] De même que les lettres de l'alphabet d'une langue transmettent un message donné qui est fonction de leur arrangement séquentiel, de même l'arrangement séquentiel des nucléotides ou bases dans la molécule d'ADN transmet des messages biochimiques précis qui dirigent la synthèse des protéines dans la cellule.» S. Meyer, dans *Mere Creation*, ouvrage collectif, 121, traduction personnelle.

72. «Le développement précédent indique que les propriétés de la matière constituant l'ADN, et celles de tout support porteur d'information, n'expliquent pas l'information transmise par la molécule [...] L'information ne peut ni être déduite du support matériel ni lui être imputée.» S. Meyer, dans *Mere Creation*, 134, traduction personnelle. L'information interdirait donc définitivement d'expliquer «en termes purement physiques l'existence de desseins et de projets dans le monde», comme le supposait trop vite Popper.

«Entre une cellule vivante et le système non biologique le plus ordonné, tel le cristal et le flocon de neige, il y a un abîme aussi vaste et absolu qu'il est possible de concevoir.»

Et encore:

«Chaque noyau [...] contient une base de données numériquement codées plus grande, en contenu d'information, que les trente volumes de l'*Encyclopedia Britannica* mis ensemble. Ce chiffre concerne *chaque* cellule, non toutes les cellules de l'organisme prises ensemble.»⁷³

Cette découverte⁷⁴ ne doit rien au darwinisme; elle embarrasse fort les évolutionnistes, qui en sont réduits à recourir au mythe de la «soupe primitive» d'où la baguette magique de la sélection naturelle aurait fait surgir, par hasard, la première ADN, laquelle toujours par hasard aurait muté en d'autres ADN. Ce conte évolutionniste est-il crédible qui attribue au hasard deux propriétés essentielles de l'ADN: définir non seulement l'identité précise d'une espèce, mais encore celle de l'individu au sein de son espèce? Le hasard, cause fictive, est une façon dénuée de sens d'évoquer la contingence du monde vivant. Au contraire, sa contingence, elle, a un sens; elle signifie qu'il doit trouver hors de lui la nécessité intelligente qui lui fait défaut.

La raison est plus à l'aise avec le texte inspiré de l'apôtre Jean et sa pertinence: «Tout a été fait par elle (la Parole), et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans elle; *en elle était la vie.*» Evidemment, l'apôtre ne savait rien de l'ADN; mais Dieu si. Projeter sur l'apôtre un savoir qui date seulement d'une cinquantaine d'années serait un anachronisme. En revanche, nous devons imputer à l'inspiration du Saint-Esprit le choix du vocabulaire le plus *approprié dont disposait l'auteur pour signifier aussi des réalités qu'il ne pouvait pas connaître sous le nom qui leur est*

73. M. Denton, *Evolution, une théorie en crise*, 258; puis R. Dawkins, cité par Ph. Johnson dans *Comment penser l'évolution? L'intelligence contre le darwinisme*, 81. Même un adepte farouche de l'évolutionnisme, comme Dawkins, ne peut pas nier une évidence aussi contrariante pour sa thèse: l'existence d'une information spécifique de la vie et quelle information!

74. Elle a fait que l'information ne pouvait plus passer inaperçue, au grand embarras des évolutionnistes. Crick, qui en faisait partie, comprit que l'information propre à la vie n'avait pas pu être produite par le mécanisme darwinien. Il s'en tira par une pure spéculation: l'information venait d'ailleurs... de l'espace extraterrestre, d'où une civilisation en danger d'extinction avait envoyé les premières bactéries; ensuite, bien sûr, l'évolution faisait le reste.

donné aujourd'hui. Le fait que Dieu a créé par sa Parole est caractéristique du récit du livre de la Genèse – et nous verrons ci-après que le sens profond de cette précision n'échappe pas même à un théologien pourtant enclin à suivre le darwinisme. L'apôtre Jean (qui fait du début de son évangile un écho de Genèse 1) a confirmé que la Parole-Sagesse de Dieu du texte hébreu, dont il était nourri, était personnelle (voir Proverbes 8 et, notamment, les versets 22-31). Il a, en outre, employé un mot grec (*logos* signifiant à la fois parole et raison) qui avait, pour lui et pour les non-Juifs, un sens riche dans la culture hellénistique de son époque. Il n'y a pas de hasard si le mot *logos* est de surcroît⁷⁵ le meilleur pour évoquer l'information équivalente à un *programme* (dont un logiciel – même étymologie – est une forme). Le *logos* ne décrit pas la vie, il l'écrit dans la matière qu'il a déjà créée; le mot implique encore que l'information est immatérielle comme la parole ou la raison. La seule façon, linguistique, dont on puisse évoquer l'information donne à penser, et fait effectivement penser, à la Parole (de Dieu) dont elle provient.

Le lecteur contemporain de l'Écriture a une culture. Un fait scientifique avéré, comme l'existence d'une information biologique, en fait légitimement partie. Ce lecteur contemporain lit donc la Bible à partir d'un autre arrière-plan culturel que son trisaïeul ne l'a lue. Ce faisant, il n'ajoute ni ne retranche rien à la Bible. Il en approfondit simplement la vérité invariable: «Il en va de même des auteurs de l'Écriture que de ses lecteurs; le Saint-Esprit ne court-circuite la personnalité ni des uns ni des autres, il n'enseigne personne à partir de zéro. Il s'est servi de l'arrière-plan culturel des auteurs bibliques, des hommes réels dans des circonstances réelles, pour leur communiquer de façon adéquate le message de Dieu. De la même façon, il se sert de l'héritage culturel des lecteurs de la Bible pour leur transmettre, par l'Écriture, la même vérité vivante.»⁷⁶

75. Si Caïphe a pu exprimer une phrase qui avait un premier sens pour lui, mais aussi un second sens ultérieur qui lui était caché (Jn 11.49-51), a fortiori le peut un apôtre auteur de textes canoniques.

76. J. Stott, «The Authority and Power of the Bible», in *The New Face of Evangelicalism*, ouvrage collectif sous la direction de C. René Padilla (Downers Grove, Illinois: InterVarsity Press, 1976), 44-45, traduction personnelle.

Ce qui précède a donné un exemple précis de concordisme et a indiqué avec clarté en quoi il consiste et comment en faire bon usage. Or, comme nous allons le constater, il est souvent et véhémentement rejeté; mais, plus revendiqué qu'appliqué, ce rejet équivoque demande à être éclairci qui fait augurer que le concordisme n'est pas un point accessoire.

Le concordisme, une conséquence du réalisme théiste

Il y a au moins trois raisons, deux bonnes et une mauvaise, pour aborder le concordisme avec discernement. Ecartons, d'abord, la mauvaise raison. Elle refuse tout concordisme; elle entend séparer strictement ce qui relève de la foi de ce qui relève de la science. Quoique les motifs de cette séparation puissent varier, ils aboutissent à une même conséquence: un dualisme de la connaissance que le réalisme théiste nous a déjà fait repousser⁷⁷. Un premier motif peut être énoncé ainsi: l'Écriture ne dit rien dans le domaine scientifique; il n'y a donc pas à chercher un rapport quelconque entre elle et tels ou tels faits ou théories scientifiques. Un second motif dira: l'Écriture dépend des connaissances de l'époque de ses auteurs; elles sont aujourd'hui complètement dépassées. Le premier motif, plus respectueux de l'Écriture, sera invoqué du côté évangélique, le second du côté des partisans de l'exégèse historico-critique qui traite la Bible comme un texte seulement humain. Dans les deux cas, l'Écriture étant incompétente en matière scientifique, le concordisme est sans objet. Dans les deux cas, aussi, la disqualification du concordisme implique un fidéisme inavoué. Réciproquement, quiconque rejette, à juste raison, le fidéisme doit savoir qu'il n'échappera pas à un concordisme qui reste à préciser.

Une première bonne raison – de ne pas faire du concordisme un système – tient à la priorité que l'Écriture donne au Créateur par rapport à sa création, à la personne de Dieu par rapport à ses

77. Dans le sens du réalisme théiste, citons encore: «J'ai parlé ici de religion en termes presque exclusivement intellectuels, la présentant comme une façon de comprendre l'expérience humaine au niveau le plus profond et le plus global. J'ai choisi cette attitude en partie parce que, comme intellectuel et scientifique, j'ai tendance à privilégier cette approche, mais aussi en partie parce que je souhaitais prendre le contre-pied d'une attitude trop fréquemment adoptée dans la société occidentale, par laquelle on attribue à la science le domaine des faits publics et on relègue la religion dans le domaine de l'opinion privée. Je considère qu'il s'agit là d'une vue étriquée et inexacte de leurs relations.» J. Polkinghorne, in *Le savant et la foi*, ouvrage collectif (Paris: Flammarion, 1989), 245.

œuvres; elles *le* révèlent. Cette priorité ne remet pas en question le lien étroit existant entre l'Auteur et son œuvre, mais dit simplement – à l'instar des deux grands commandements – que le premier est bien premier et la seconde bien seconde. Le but de l'Écriture, mais déjà de la révélation générale, est que les hommes reçoivent la vie éternelle qui consiste à «connaître le seul vrai Dieu et celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ»⁷⁸. C'est le secret primaire qui a été dévoilé par la révélation particulière⁷⁹. On ne doit donc pas attendre que l'Écriture dise *en détail* les «secrets de Dieu» secondaires.

La seconde bonne raison concerne la nature, dont il ne faut pas attendre qu'elle livre *en totalité* les secrets de Dieu; la connaissance scientifique ne sera jamais exhaustive. Comme Einstein a complété Newton, la connaissance de demain ajoutera à celle d'hier sans l'infirmier, si l'une et l'autre sont avérées. Il faut donc être attentif au caractère non scientifique d'une hypothèse philosophique qui prétend avoir prononcé le dernier mot (Evolution), comme le fait de plus en plus dogmatiquement un darwinisme aux abois. Notre choix est fait entre une pensée soumise à la révélation biblique et une pensée subjuguée par une idéologie qui a vieilli; les faits et la théorie scientifiques confortent, de plus en plus, la première et confondent la seconde.

L'exigence concordiste est, paradoxalement, bien illustrée par A. Houziaux. Nous avons déjà eu l'occasion de le noter: tous les chrétiens qui ont cru devoir faire une place à l'évolution tentent, quoiqu'ils s'en défendent, un concordisme avec cette théorie. A. Houziaux ne fait pas exception; il pratique constamment un concordisme évolutionniste implicite, qui devient carrément explicite dans son interprétation de Genèse 1.26⁸⁰. Il refuse néanmoins d'être dit concordiste parce que, dit-il: «Les rapprochements sont

78. Jn 17.3.

79. Rm 16.25-26.

80. A. Houziaux fait cette exégèse désespérée de Gn 1.26, pour coller avec la «science» officielle: «Que Dieu emploie le pluriel lorsqu'il formule sa décision de créer l'homme (faisons l'homme), Gn 1.26) montre que l'homme a été formé grâce à un processus conjoint entre Dieu et quelque chose d'autre (et pourquoi pas la nature, l'évolution et son auto-complexification).» *Op. cit.*, 90. Il est hommage que le brillant pasteur-conférencier en soit réduit au suivismisme d'une prétendue science. Combien plus convaincante est l'exégèse de Calvin: «Il ne faut pas ajouter que Dieu ne délibère avec soi-même, parce qu'il n'a que faire d'autre conseiller... Dieu n'appelle en conseil nul étranger.» *Commentaire de la Genèse* (Aix-en-Provence: Kerygma, 1978), 35.

au niveau des mots et des images. Ils ne sont pas au niveau des réalités et des faits décrits.» Cette manière de parler trahit un nominalisme auquel s'oppose le réalisme théiste. Mais, et c'est le plus intéressant, A. Houziaux énonce sa réserve nominaliste *juste après* avoir constaté, comme nous, un concordisme – entre la Parole de Dieu et l'information observée de nos jours dans la nature – un concordisme qui, cette fois, n'est plus évolutionniste: «Cette notion d'information peut être mise en parallèle avec ce que la Bible appelle la Parole (*Dabar* en hébreu) de Dieu. Et, de fait, selon le récit biblique de Genèse 1, c'est la Parole de Dieu qui suscite l'apparition de la lumière, puis celle de la flore, de la faune, de l'homme.» Le nominalisme de l'auteur intervient donc à point pour l'excuser d'avoir invoqué l'autorité de la Bible en matière scientifique, mais il contredit alors un éclair de lucidité remarquable:

«Il faut cependant reconnaître que le concordisme et la religion naturelle [entendez la théologie/philosophie naturelle] posent une question que l'on ne peut pas éluder facilement. Si l'on prend au sérieux la confession d'un Dieu créateur du monde, on ne peut pas ne pas se poser la question de la visibilité de cet acte créateur dans le fonctionnement de l'univers tel que peut le décrire le scientifique.»⁸¹

Il est clair que le rejet du concordisme (sous-entendu non évolutionniste) exprime seulement une réticence à reconnaître à l'Écriture une quelconque autorité en matière *véritablement scientifique*. Mais, on le voit encore, il est pratiquement impossible d'écarter un concordisme, dès lors qu'on ne cède pas au dualisme fidéiste. C'est pourquoi, quoique rejeté comme une «tentation [...] une impasse [...] une erreur»⁸², le concordisme est néanmoins plus

81. A. Houziaux, *op. cit.*, 19, 18 et note 10.

82. J.-M. Maldamé, in *Création et providence, Bible, science et philosophie* (Paris: Cerf, 2006), 101, 108 et 132. Son motif de rejet est le second évoqué ci-dessus. Il écrit: «Nul ne peut ignorer que ces récits [les premières pages de la Genèse] ne s'accordent pas avec les connaissances scientifiques. [...] Si, pendant des siècles, on a lu les textes bibliques en leur reconnaissant une certaine valeur documentaire pour la science ou l'histoire de l'humanité, celle-ci a changé sous l'effet des progrès des connaissances. [...] 13-14. Et, malgré son rejet du concordisme, l'auteur en pratique un, évolutionniste bien sûr, quand il écrit: «On peut inférer que le même [Saint] Esprit étant à l'œuvre pour guider l'évolution, le meilleur adviendra comme fruit de toute la genèse d'une création en travail d'enfantement (voir Rm 8.22).» 148. En déniaient à la Genèse toute valeur scientifique moderne, l'auteur ne parvient à sauvegarder «l'intention théologique», à laquelle il réduit le texte, qu'au prix d'une interprétation concordiste évolutionniste qui tient de l'élucubration théologique: «La théologie de la création donne à voir en quel sens le monde est autonome dans son être, auteur et acteur de son propre devenir, appelé à se transcender dans les valeurs qui sont portées par l'humanité.» 149; c'est moi qui souligne.

ou moins explicitement recherché... pourvu qu'il soit évolutionniste. Mais peut-on, dans ce cas, parler encore de concordisme quand on cherche une correspondance entre la vérité de la Parole de Dieu et une idéologie pseudo-scientifique? Le concordisme ne consiste sûrement pas à rechercher un accord mou entre une croyance inconséquente et une croyance déguisée qui, toutes les deux, font fi de rigueur, l'une envers l'Écriture et l'autre envers la science. Il n'est pas surprenant qu'un concordisme aussi irrationnel soit pratiqué en catimini, tout en étant ouvertement désavoué.

Le concordisme – entre la Bible reçue comme Parole de Dieu et une connaissance scientifique authentique – ne doit toutefois pas être considéré comme faisant correspondre systématiquement un texte biblique, fondamentalement narratif, à un texte scientifique qui est d'abord descriptif. En ce sens-là, je serais d'accord pour dire que la Bible n'est pas un manuel de sciences. Un concordisme pertinent doit plutôt être conçu comme l'existence, logique et contraignante, de *concordances* entre, d'une part, la Parole de Dieu écrite (et incarnée) dans l'espace-temps et, d'autre part, le monde spatio-temporel et matériel créé, au commencement, par cette même Parole et partiellement connu, au niveau de sa conservation, par les sciences⁸³. En ce sens-ci, je suis en désaccord avec l'affirmation que la Bible ne contiendrait pas de vérités scientifiques. Pour donner un autre exemple que celui de l'information biochimique, la théorie physique de la relativité générale – pour laquelle l'espace et le temps ne sont plus absolus mais étroitement liés l'un à l'autre et à la masse-énergie – exprime, à leur niveau créaturel, une cohérence avec un Auteur intelligent, seul absolu et pourtant capable de relations en soi-même. Les relations structurelles de la physique relativiste renvoient au-delà d'elles-mêmes aux qualités relationnelles de Dieu, d'où elles proviennent⁸⁴. Le

83. «Puisque c'est seulement dans le cadre des rapports ontologiques et référentiels du monde avec Dieu que nous pouvons penser à Dieu et parler de lui, il doit y avoir une coordination étroite entre concepts théologiques et concepts physiques: ce qui, après tout, est la conséquence obligée des doctrines chrétiennes de la création et de l'incarnation, ainsi que de la relation insoluble qu'elles établissent entre le Logos et l'être.» T. Torrance, *op. cit.*, 36, traduction personnelle.

84. «Le chrétien croit à une relation dynamique entre Dieu et le monde, non seulement au fait que Dieu l'a créé, mais aussi au fait qu'il conserve continuellement son ordre. Il en résulte que la plus grande attention doit être prêtée au lien existant entre les structures rationnelles de l'univers créé et leur source dans la Rationalité transcendante de Dieu.» T. Torrance, *op. cit.*, xiii, traduction personnelle.

refus de ces concordances⁸⁵ équivaudrait, une nouvelle fois, à un fidéisme qui va de pair avec un dualisme de la connaissance. Sous ces diverses réserves, nous pouvons être sûrs que la connaissance scientifique, toujours approximative, du monde créé par la Parole de Dieu ne peut pas contredire l'Écriture-Parole de Dieu en ce qu'elle dit clairement dans ses textes originaux⁸⁶. *Par conséquent, la confrontation qu'implique le concordisme doit donner la priorité à la normativité permanente du texte biblique.* Je dirai encore que le concordisme est pareil à un regard d'intelligence échangé – entre le lecteur réel contemporain du texte biblique et son auteur réel de jadis – sur la connaissance de la nature, c'est-à-dire de la révélation générale, le premier se ralliant à l'avis du second, porteur d'une révélation particulière canonique.

La création de la lumière, avant celle du soleil, donne une autre illustration de la validité du concordisme tel que nous l'avons défini. Outre la note 113 ci-après, il faut mentionner ici l'intervention de Trinh Xuan Thuan, lors du *Café biblique sur la création*, une émission télévisée de *Présence protestante* (12 février 2006). Interrogé par l'animatrice pour savoir si le texte biblique n'était pas inepte en faisant tout commencer par la lumière, l'astrophysicien, qui avait déjà confirmé le commencement du monde, affirma sans ambages que «ce n'était pas une ineptie». Tranchant avec cette réponse concordiste claire, les dérobadés, qui condamnent le concordisme mais le tolèrent s'il est évolutionniste, n'en apparaissent que plus incohérentes.

La création, immédiate puis médiate

L'énumération, plus haut, des composants de l'ADN n'a pas été faite sans raison. Comme la plupart des créatures de Dieu, dont

85. La concordance entre l'Écriture et l'information biologique (Jn 1) porte sur un *fait scientifique*. Il peut aussi y avoir concordance partielle entre l'Écriture et un point, indirectement vérifié (l'univers a commencé et il a commencé avec la lumière/énergie, Gn 1) d'un *modèle scientifique théorique* comme le modèle standard.

86. C'est pourquoi il faut déplorer que certaines versions bibliques soient plus des interprétations que des traductions du texte fondateur de Gn 1. C'est le cas, au verset 1 de la TOB («Lorsque Dieu commença la création du ciel et de la terre») qui, en revanche, rend très bien Gn 2.2; au verset 2, de la Bible en français courant («l'océan primitif»), de la Bible Parole de Vie («La terre est dans la nuit. Une eau profonde la recouvre») et même de la NBS («chaos»). Cette idée, grecque, de chaos ne nous paraît pas pouvoir être surimposée à l'hébreu *tohou-bohou* (informe et vide) dont elle empêche d'autres interprétations.

l'homme, l'ADN ne fut pas créé à partir de rien. La molécule, où est enregistrée la programmation de la vie, fut créée à partir des éléments chimiques qui la composent. Le moment est donc venu de faire une distinction – que la théologie réformée calviniste fait⁸⁷ – entre *création immédiate* et *création médiate*. À partir du troisième jour du récit de Genèse 1, la création devient médiate :

«Que la *terre* se couvre de verdure [...] la *terre* produisit de la verdure... Qu'il y ait des astres dans l'*étendue* céleste [...] Dieu fit les deux grands astres... Que les *eaux* se mettent à grouiller d'êtres vivants [...] Dieu créa selon leur espèce les grands monstres marins et tous les êtres vivant qui nagent [...] Que la *terre* produise des êtres vivants... Dieu fit les animaux de la terre [...] Dieu créa l'homme à son image [...] L'Eternel Dieu forma l'homme de la *poussière du sol* (2. 7).»

Pour autant, il serait tout à fait faux de penser que les choses déjà créées coopèrent aux créations ultérieures; dans le texte, l'Agent actif est toujours Dieu. Dans la création médiate, il y a certes une cause seconde, mais *elle n'équivaut pas à une cause efficiente*⁸⁸; *elle est seulement une cause matérielle*. Ne pas être créé sans rien, n'empêche pas d'être bel et bien créé: le tout, qui est plus que l'addition de ses parties, est le résultat d'un acte de création. Ainsi Dieu crée encore quand il emploie l'énergie et la matière, précédemment créées, pour donner leur existence finale aux cieux, à la terre, à la vie végétale, animale et, enfin, humaine. En particulier, les variations morphologiques innombrables que le Créateur tire du grand quatuor chimique hydrogène/carbone/azote/oxygène émerveillent quant à son art pour développer, en le diversifiant abondamment, un même modèle d'organisme vivant. La volonté d'écarter toute intervention de l'intelligence divine a conduit le darwinisme à tirer la matière de son rang subordonné de simple

87. Cf. R. Stauffer *Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin*, (Berne : Peter Lang, 1978) note 33, 218.

88. «Je vois une succession de changements, mais je ne vois pas le pouvoir qui en serait la cause efficiente; comme je tire la notion de pouvoir actif de la conscience de ma propre activité et comme je trouve qu'elle est un principe premier selon lequel tout produit requiert un pouvoir producteur, je peux raisonner sur un pouvoir actif de ce genre qui m'est familier, c'est-à-dire qui suppose une pensée et un choix et qui s'exerce par la volonté. Mais s'il y a quelque chose, dans un être inanimé sans pensée, qui soit appelé un pouvoir actif, je ne sais pas ce que c'est et je ne peux pas raisonner à son sujet.» T. Reid, traduction personnelle, cité par P. Chézaud in *La philosophie de Thomas Reid, des Lumières au XIX^e siècle* (Grenoble: Ellug, 2002), 87.

médiation, pour lui conférer un pouvoir propre, quasi mythique, de création. D'où l'hypothèse gratuite et vaine de l'ancêtre commun unicellulaire d'une arborescence supposée des êtres vivants, alors que leur diversité, dans le traitement de formes homologues, s'explique par l'action intelligente du *Concepteur commun*. Nous avons déjà noté l'abondance cosmologique qui caractérise la puissance créatrice de Dieu; un autre exemple d'abondance est donné par la biodiversité produite au moyen des mêmes matériaux chimiques. Il faut y ajouter la *précision* qui donne un ordre à l'abondance et la protège de tout chaos. On la trouve dans des paramètres physiques (comme les 299 792, 458 km/s de la vitesse de la lumière) ou encore biochimiques (le chimpanzé et l'homme ont en commun 98% de leur code génétique, mais combien lourd pèsent les 2% qui les différencient si profondément).

Il ne serait pas non plus exact (tendance plutôt catholique, mais pas seulement) de limiter l'intervention surnaturelle de Dieu à la création de l'homme, tout le reste ayant été produit par les seules lois naturelles – introuvables, rappelons-le – de l'évolution. Cette concession flatteuse mais erronée conduit à souligner l'importance de la première distinction faite. Avec la création médiate, on n'est pas encore entré dans l'action de conservation du monde créé, la seule à portée de l'observation humaine; on est toujours dans la création active et on a toujours affaire à des actes de création, certes seconds, mais néanmoins rebelles à une confirmation empirique, encore plus à toute reproductibilité. Le savant sait de quoi sont faits (la médiation des éléments chimiques antérieurement créés) les plantes, les poissons, les oiseaux, les animaux et le corps humain; mais personne n'est près de savoir faire, ni aucun mécanisme naturel ne peut faire (l'acte de création médiate de Dieu) un premier chêne, ou turbot, ou dauphin, ou cygne, ou éléphant, ou gorille, ni un premier homme et sa femme.

Penser que «Dieu a pu utiliser un mécanisme évolutif pour accomplir son plan créationnel»⁸⁹ trahit la naïveté du raisonnement concordiste évolutionniste car, enfin, une telle supposition est infondée à deux égards. Scientifiquement, elle prend pour

89. J. Humbert, *op. cit.*, 189.

démontré un mécanisme qui ne l'a jamais été (voir, entre autres, l'opinion de K. Popper à laquelle renvoient les notes 42, 43 et 44). Théologiquement, elle méconnaît que la création, médiate comme immédiate, n'est pas produite par un processus naturel, mais par le propos créateur de Dieu: «Il dit, et la chose arrive; il ordonne, elle est là » (Ps 33.9 NBS). Enfin, elle oublie que la révélation scripturaire ne nous invite guère à imaginer ce que Dieu aurait pu faire pour alimenter notre spéculation, mais nous dit plutôt ce qu'il a fait pour nourrir notre connaissance.

La création de la lumière/énergie et de ses corollaires – l'espace/temps et la matière – a bien été, elle, une création première, sans aucun matériau, bref *immédiate*. C'est ce que le vocabulaire théologique classique a voulu exprimer au moyen de l'expression latine *ex nihilo*. Comme, à strictement parler, de rien il ne peut rien sortir, il serait préférable de dire «sans rien», à défaut d'employer l'expression *ex Deo* qui serait la meilleure⁹⁰. Les cieux et la terre ont existé en puissance dans l'Esprit de Dieu avant que sa Parole ne les fît exister en acte (Gn 1.2-3ss).

Avec la création immédiate de la lumière/énergie, l'univers commence. Il faut considérer comme tout à fait exceptionnel qu'une expérience ait pu récemment être faite, qui a confirmé *indirectement* que l'univers a commencé. Selon le modèle théorique standard – élaboré durant la première moitié du XX^e siècle – l'univers immense que l'on observe est le résultat d'une expansion à partir d'un commencement où l'espace-temps avait une dimension proche du néant (l'époque de Planck), mais possédait une densité et une énergie extrêmes. Quoique la plus probable, la théorie suscita l'opposition des savants qui voulaient maintenir le modèle qui avait prévalu jusque-là: le modèle stationnaire (un monde éternel) qui, à leurs yeux, avait l'avantage considérable d'éviter toute idée de commencement. Est-ce parce que l'idée était scientifiquement inconcevable? Non, puisque la nouvelle

90. Elle a un solide répondant biblique: le texte canonique de Rm 11.36 «de, par et pour Lui», à préférer au texte deutérocanonique de 2 Maccabées 7.28. En latin, la préposition *ex* ne connote aucune consubstantialité (donc pas de risque de panthéisme dans *ex Deo*), comme le fait la préposition *de*. Le *Credo* de Nicée-Constantinople, après avoir dit que Jésus-Christ est «*ex Patre natum ante omnia saecula*», précise qu'il est «*Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum non factum, consubstantialem Patri*».

théorie la prenait en compte. Mais elle évoquait *le premier mot de la Bible* et laissait donc craindre un retour à la théologie/philosophie naturelle que la croyance/philosophie naturaliste athée, à laquelle le darwinisme sert de couverture pseudo-scientifique, était censée avoir supplantée. Le modèle stationnaire, défendu notamment par Hoyle, était donc «au sommet de sa popularité»⁹¹ au début des années 1950. En effet, une conséquence du modèle standard, quoiqu'elle fût susceptible d'être vérifiée par l'expérience, ne l'avait pas encore été. Et personne ne se souciait vraiment de le faire. Elle le fut donc accidentellement – première ironie – en 1965 par Penzias et Wilson qui jusque-là étaient des partisans du modèle stationnaire de Hoyle – seconde ironie. Leur découverte, le rayonnement cosmique de fond de l'univers à 3,5 K⁹², leur a valu le prix Nobel de physique en 1978. Elle représente un bon exemple de science empirique à caractère hypothético-déductif et ne doit rien à la théorie évolutionniste⁹³. La plupart des partisans du modèle stationnaire reconnurent leur erreur; certains se réfugièrent dans la chimère d'un univers en oscillation perpétuelle⁹⁴. Les évolutionnistes s'empressèrent de minimiser l'expérience de 1965, en recourant à des raisonnements alambiqués

91. J.-P. Luminet, *L'invention du big bang* (Paris: Seuil, 1997 et 2004), 163.

92. Ce rayonnement, extrêmement froid, est une conséquence du commencement extrêmement chaud de l'univers. Il a ensuite été mesuré plus exactement ($2,736 \pm 0,017$ K) par le satellite «COBE» dans les années 1990.

93. Mais comme le mode de pensée de celle-ci contamine constamment les esprits et donc le langage, ce rayonnement est couramment appelé le rayonnement fossile, ce qui n'est pas innocent. «La détection du rayonnement fossile a pratiquement signé l'arrêt de mort du modèle de Hoyle.» J.-P. Luminet, *op. cit.*, 166. De même Luminet évoque, à propos du big bang, «les fondations de la cosmologie évolutionniste», 159-160. C'est moi qui souligne. La même contamination du raisonnement apparaît dans les schémas, très spéculatifs, relatifs à un «multivers» d'où, par sélection darwinienne, serait sorti l'univers actuel.

94. La revue britannique *Nature* se veut la gardienne du dogme évolutionniste. Elle publiait en 1976, n° 259, 15-16, le texte suivant de J. Gribbin, cité par H. Ross dans *Dieu et le cosmos* (Québec: La Clairière, 1998), 6 : «La difficulté principale du big bang comme théorie de l'origine de l'univers est d'ordre philosophique, voire théologique: qu'y avait-il avant le big bang? A lui tout seul, ce problème était suffisant pour donner un puissant coup de pouce à la théorie de l'état stationnaire». Mais en raison du conflit regrettable entre cette théorie et les observations, la meilleure solution pour contourner cette difficulté initiale est donnée par un type de modèle suivant lequel l'univers s'étend à partir d'une singularité (c'est-à-dire un commencement), s'effondre de nouveau, puis répète ce cycle indéfiniment.» De quoi faut-il s'étonner le plus? De la naïveté de l'aveu que le commencement du monde, désormais scientifique, est néanmoins «regrettable» pour des raisons philosophiques ou de l'incohérence qu'il y a à multiplier les commencements pour nier le commencement?

développant des arguties sur un univers qui aurait commencé... sans commencer⁹⁵.

Du temps et de sa mesure

J'ai gardé pour la fin la question difficile, et à bien des égards déconcertante, du temps. Méthodologiquement, il eût été stérile de l'aborder en premier. Comme saint Augustin l'avait déjà remarqué, vous croyez savoir ce qu'est le temps jusqu'au moment où l'on vous demande de le définir. Le physicien contemporain confirme cet embarras: «Notre expérience quotidienne du temps touche à certains des plus épais mystères de l'univers.»⁹⁶ Le présent est si fugitif qu'il dévore constamment le futur pour le digérer aussitôt en passé. Le présent meurt en naissant. D'autre part, le présent «imbrique contradictoirement la permanence et le changement»⁹⁷. Aristote avait eu une intuition exacte en y voyant «le nombre du mouvement selon l'avant et l'après», mais «l'arrêt du mouvement n'équivaut pas à l'arrêt du temps: un objet immobile est tout aussi temporel qu'un objet en mouvement»⁹⁸. En effet, tout objet se déplace également dans le temps, de telle sorte que «la vitesse combinée de son mouvement dans l'espace et de son mouvement dans le temps est toujours précisément égale à la vitesse de la lumière». Il en résulte que «la lumière [...] représente un cas particulier, puisque son mouvement se fait toujours uniquement dans l'espace», ce qui signifie que «le temps s'arrête quand on voyage dans l'espace à la vitesse de la lumière»⁹⁹. Tout ceci est la

95. «Il est fondamentalement erroné d'interpréter la cosmologie moderne (dite du «big bang») à l'instar de la plupart des textes de vulgarisation, comme affirmant l'existence d'un début de l'univers. Bien au contraire, cette théorie, si on l'interprète correctement, nous dit précisément qu'il n'y a pas d'instant originel! On peut alors énoncer à la fois et sans contradiction (1) que l'univers a un âge de 15 milliards d'années, (2) qu'il n'a pas connu de naissance.» J.-M. Lévy-Leblond, in *Sciences et conscience*, 51-52. Les textes publiés dans la revue *Nature* (1) sont plus que de la vulgarisation et (2) J. Gribbin y exprimait son embarras après que le «conflit regrettable», entre le modèle stationnaire et la vérification expérimentale du rayonnement cosmique de fond, ait imposé un commencement du monde (voir note précédente).

96. B. Greene, *La magie du cosmos* (titre original *The Fabric of the Cosmos* [L'étoffe du cosmos]) (Paris: R. Laffont, 2005), 159. Astrophysicien, B. Greene fait remarquer que toutes les équations de la physique traitent le passé et le futur de façon symétrique; et pourtant il y a une flèche du temps.

97. E. Klein, *Les tactiques de chronos* (Paris: Flammarion, 2004), 30.

98. E. Klein, *op. cit.*, 21.

99. B. Greene, *op. cit.*, 70.

conséquence du lien qui noue étroitement ensemble le temps et l'espace et même le temps et la matière, selon la théorie de la relativité d'Einstein. Des notions temporelles courantes, comme la simultanéité et la durée, en sont profondément bouleversées. La mesure du temps est, en fait, beaucoup plus complexe que dans notre expérience habituelle; en outre, la lumière et sa vitesse remplissent une fonction de coordination déterminante entre les deux composantes d'un seul et même espace-temps.

A ce point de notre réflexion – et à ce point seulement –, nous devons essayer d'examiner, sur des bases à la fois plus claires et plus sûres, la question de la durée de la création active, jusqu'ici laissée de côté. Six étapes... Il a provisoirement été substitué au mot du texte biblique un mot sans durée. En effet, il n'y a pas de consensus parmi les chrétiens y compris évangéliques sur la durée de la création active, d'autant moins que cette dernière n'est le plus souvent pas distinguée de la création passive. Le désaccord porte sur l'interprétation du mot «jour» dans le texte de Genèse 1. Restent finalement en présence deux exégèses opposées. Pour les uns, le texte doit être lu comme la narration de faits; il n'a pas une forme poétique – comme par exemple le Psaume 104 – il est un récit et il contient une chronologie comptée en jours solaires¹⁰⁰. Pour les autres, le texte est au mieux un poème, au pire un mythe ou un conte¹⁰¹. Des chrétiens évangéliques penchent du côté d'un texte poétique. Ils semblent ainsi ne percevoir ni leur fidéisme ni la dangereuse ambiguïté de la notion de poème (et de mythe même revisité). Que l'on pense à l'empressement condescendant avec lequel les évolutionnistes sont prêts à laisser les chrétiens se bercer d'une vision poétique des choses, qui leur fait appeler création divine ce que la sélection naturelle, le hasard et le temps auraient, en fait, seuls réellement accompli. Comme la lecture poétique et quoiqu'elle reconnaisse au texte un genre

100. D. Kelly, professeur de théologie systématique à la Faculté de théologie réformée de Charlotte, en Caroline du Nord (USA), argumente en ce sens et conclut: «En résumé, la forme de littérature constatée dans Genèse 1-11 est, quoique d'une variété unique, celle de la narration historique.» *Op. cit.*, 44, traduction personnelle.

101. Voir la citation de B. Sesboué, à la note 23. L'auteur ajoute, *op. cit.*, 66, cette remarque qui, quant à sa chronologie, assimile Genèse 1 à un conte: «Le mythe a pour caractère général de s'inscrire dans un temps de convention qui n'a rien à voir avec le temps cosmique réel. C'est le temps du «Il était une fois...» de nos contes d'enfants. Ainsi en va-t-il dans la Genèse.»

composite où domine le récit, l'interprétation littéraire¹⁰² de Genèse 1 a pour conséquence d'exténuer la portée scientifique du texte et d'émousser son tranchant temporel.

A première vue, une interprétation symbolique des «jours» de Genèse 1 peut sembler sauvegarder l'autorité de l'Écriture, quoi qu'il adienne, puisqu'elle se veut neutre par rapport à toute chronologie, ce qui lui donne un attrait peut-être trompeur. Cette interprétation ne peut-elle, en effet, être taxée de facilité? Ne peut-on pas aussi lui reprocher de réduire l'autorité biblique à une apparence, en vidant de tout contenu concret un mot – au sens temporel encore précisé par la succession des soirs et matins – six fois répété? L'exégèse symbolique «a l'inconvénient de rayer la notion de chronologie que suggère l'ordonnance des six jours qui semblent se faire suite les uns aux autres»¹⁰³. Sa neutralité même est d'ailleurs contestable car (1) elle est contraire au réalisme théiste de l'Écriture et (2) n'est-elle pas en fait très orientée? En effet, si les «jours» ne sont pas des jours solaires successifs, pour-quoi ne représenteraient-ils pas symboliquement aussi bien six heures ou même six minutes? D'un point de vue théorique, théologique comme scientifique, Dieu aurait pu créer l'univers en de tels laps de temps¹⁰⁴. Si Dieu, par hypothèse, aurait pu créer en six minutes, il n'est guère satisfaisant de passer à l'extrême opposé. Finalement, il faut bien constater que l'interprétation symbolique des «jours» de Genèse 1 se démasque: elle sert à ménager un concordisme évolutionniste, à peine tacite, selon lequel l'âge de l'univers se situerait entre 10 et 15 milliards d'années. Cet âge immense – avec une marge d'erreur qui ne l'est guère moins – est

102. Elle a été exposée en France par le professeur H. Blocher dans *Révélation des origines* (Lausanne: Presses Bibliques Universitaires, 2^e édition, 1988). Ce type d'interprétation ouvre sans surprise la voie au concordisme évolutionniste, implicite dans l'appendice du livre où l'évolution est admise «comme procédure de création». Il faut néanmoins savoir gré à H. Blocher d'avoir mentionné, même faite incidemment, l'objection décisive au darwinisme – un mécanisme jamais prouvé, faute de quoi tout son édifice s'écroule: «Plus les mécanismes éventuels de l'évolution sont obscurs, plus on est en droit d'exiger des preuves du fait qu'elle a eu lieu – on ne peut pas séparer entièrement les deux problèmes. Ainsi nous paraît-il téméraire d'affirmer: L'évolution n'est pas une hypothèse, mais un «fait», tant qu'on ignore comment elle aurait pu se produire.» 236-237.

103. J.-M. Nicole, *Précis de doctrine chrétienne* (Nogent-sur-Mame, 1983), 75.

104. Selon l'astrophysique théorique, il peut se passer tant de choses en seulement quelques minutes. Cf. S. Weinberg, *Les trois premières minutes de l'univers* (Paris: Seuil, 1978).

cependant, mathématiquement, encore insuffisant pour rendre crédible le rôle du hasard dans la théorie évolutionniste. Le rôle qu'y tient le hasard empêche d'ailleurs de dire que le darwinisme est scientifique, *ne serait-ce que comme simple hypothèse*, car le hasard est totalement incompatible avec l'organisation biocentrique si précise de l'univers, admise à contrecœur comme auto-complexification – ce qui attribue gratuitement à la matière un projet intelligent.

Certes, il y a, pour l'interprétation du temps dans Genèse 1, deux grandes difficultés mais elles ne sont pas du même ordre. L'une est externe, l'autre interne. La difficulté externe au texte tient à la pression intellectuelle qu'exerce encore un évolutionnisme désormais vieillissant. Le statut du temps est considérablement surévalué par l'évolutionnisme (et par ceux qui en subissent l'influence) pour lequel il devient une entité co-créatrice aux côtés de la sélection naturelle et du hasard. Le gradualisme darwinien a désespérément besoin (quoique en vain, comme il vient d'être rappelé) d'une chronologie en millions et milliards d'années.

Or, il faut bien admettre que l'on est encore très loin de tout savoir sur la façon dont l'univers est devenu tel qu'il est et, donc, sur son âge. Il est théoriquement acquis que l'expansion de l'univers a décéléré «que l'on peut chiffrer approximativement entre 10 et 20 milliards d'années, durée que l'on nomme – abusivement – âge de l'univers»¹⁰⁵. Nous verrons plus loin en quoi consiste cet abus. *Il ne faut pas perdre de vue la difficulté de mesurer la durée d'un événement qui, non seulement, fait commencer le temps, mais encore lui assigne un cours qui est propre à cet événement.* Parce qu'ils concernent un tel événement, c'est-à-dire la création active de son début à son terme, les six jours de la Genèse ne sont pas invraisemblables et ils n'invalident sûrement pas une théologie rigoureuse, qui entend garder cette question d'autant plus ouverte qu'elle n'est scientifiquement pas close.

Il reste toutefois la difficulté interne que l'on peut toutefois résoudre d'une façon dépassionnée, une fois levée l'hypothèque de la difficulté externe. Comment le jour du verset 5 peut-il être

105. M. Lachièze-Rey, *op. cit.*, 89.

un jour de 24 heures, ce qui suppose, par définition, une terre en rotation sur elle-même et autour du soleil en un an? Or, le soleil n'existe pas avant le verset 14, au quatrième jour, et la terre non plus avant le verset 9, au troisième jour¹⁰⁶. La contradiction est si apparente qu'elle n'a pas pu échapper à l'auteur de la Genèse, dont le récit est très construit¹⁰⁷. Si elle est volontaire, comme je le pense, l'auteur veut nous faire comprendre quelque chose et la solution doit être dans son texte.

L'arbre peut cacher la forêt. Obnubilé par la dispute philologique autour de la durée du «jour», on a le plus souvent été empêché de voir que le texte parle, avec un réalisme très fin, *du temps et de sa création qui suit immédiatement celle de la lumière*. Le texte ne dit pas «Le premier jour, Dieu dit que la lumière soit!», ce qui signifierait que le temps existait déjà. Le texte dit «Dieu dit: Que la lumière soit! Et la lumière fut [...] il y eut un soir, il y eut un matin, *premier jour* [...] il y eut un soir, il y eut un matin, second jour [...] il y eut un soir, il y eut un matin, troisième jour », etc. Tic-tac, tic-tac, tic-tac... Une horloge est désormais en marche, car le temps a commencé à exister et donc à se décompter. Il est décompté dans un ordre irréversible (nous aurons à reparler de l'irréversibilité du temps) exprimé par les chiffres 1 à 6. Le commencement du monde, et du temps, a lieu au jour 1. Il n'y a pas de jour 0, puisque 0 équivaut à rien. Genèse 1.1 affirme avec force une relation non pas chronologique mais purement logique: ayant été créés, les cieux et la terre sont liés à Dieu par une relation de dépendance irréversible. La chronologie commence seulement en Genèse 1.3-5. Désormais, le temps ne cessera plus d'être mesuré, ce qui ne veut pas dire qu'il le sera nécessairement avec la même horloge, car il n'y a pas d'horloge absolue. Il est décompté dès le jour 1, mais il n'y a alors pas d'autre horloge que la lumière pour le mesurer. De même que Dieu a créé la lumière sans le soleil, il l'a créée sans le temps.

106. Le point de vue du texte semble géocentrique, c'est le plus spontané pour nous encore aujourd'hui. Mais ceci ne veut pas dire que la lumière du verset 3 soit une éclaircie dans d'épais nuages. Ce serait bien naïf, ce que l'auteur est loin d'être. Il s'agit de la lumière-énergie, première créature de Dieu.

107. «De surcroît, sur le plan de la logique, la logique simple de tout le monde, quel récit court prétendument scientifique résiste mieux à l'épreuve d'un examen critique que la Genèse?» G. Reeb, in *Le savant et la foi*, ouvrage collectif, 253.

Etant à l'intérieur du continuum, l'homme ne peut penser ni *avant* le temps ni *hors* de l'espace – comme le signifient ces deux prépositions, dans ce cas *impropres*, car elles supposent l'existence de l'un et de l'autre – mais seulement avec le temps et dans l'espace. Nous devons donc faire quelque effort – une litote – pour comprendre un fait au demeurant lumineux pour l'intelligence: Dieu n'a créé *ni avec le temps ni dans l'espace*, mais il a créé la lumière/énergie qui a eu l'un et l'autre pour corollaires. C'est pourquoi l'un et l'autre se définiront désormais par rapport à la lumière. Elle «est le coefficient de proportionnalité qui permet d'échanger coordonnées d'espace et de temps»¹⁰⁸. La remarque suivante peut aider à comprendre un peu mieux. Le temps nous manquerait pour parcourir un espace qui semble définitivement nous refuser l'ubiquité. Mais est-ce bien un manque de temps, ne serait-ce pas plutôt un manque de vitesse? En s'y déplaçant à une vitesse encore plus élevée que la vitesse actuelle de la lumière, on serait présent partout au même instant. La façon dont nous venons de parler indique que le temps et l'espace sont deux aspects d'une seule et même réalité¹⁰⁹ créée par Dieu où la lumière, sa première créature, joue un rôle fondamental par *sa* vitesse.

En plaçant, au quatrième jour, la création du soleil et de la lune, l'auteur de la Genèse nous semble avoir eu une double intention. L'une d'elles, polémique et souvent mentionnée, désacralise les astres: faits par Dieu, ils n'occupent même pas le premier rang de ses créatures; ils ne méritent donc pas d'être divinisés et leur culte ne peut être qu'idolâtre. Mais l'autre intention semble rester inaperçue, quoique présente dans le texte qui précise que ces astres «sont des signes pour marquer les... *jours* et les années». Autrement dit, ils sont l'horloge des jours (le soleil), des mois (la lune) et des années (le soleil). Comme l'auteur sait très bien qu'il a précédemment parlé de jours, *en l'absence de cette horloge-là*, il nous invite à en conclure qu'il n'y a pas eu besoin de l'horloge solaire pour mesurer le temps, du début de la création à son achèvement à partir duquel, étalonnée, elle sera mise en mouvement.

108. C. Paulot, *Science et création* (Paris: Téqui, 1992), 61.

109. Ce qui avait déjà été aperçu par Aristote a été confirmé et précisé par la théorie de la relativité d'Einstein.

Ce qu'il suggère fortement ici devient tout à fait explicite au Psaume 90, attribué aussi à Moïse, et dont le verset qui nous intéresse est précisément placé dans le contexte de la création: «Avant que [...] tu aies donné un commencement à la terre et au monde, D'éternité en éternité tu es Dieu [...] Mille ans sont, à tes yeux, comme le jour d'hier quand il passe, Et comme une veille de la nuit.» Qu'est-ce à dire? Le texte affirme expressément que Dieu est souverain sur le temps, sa créature, mais, plus précisément encore, sur *sa mesure*. Nous avons appris de la théorie de la relativité que le temps n'est pas absolu dans la création conservée, *a fortiori* l'est-il encore moins dans la création en train de se faire.

Dans ces conditions, il faut poser correctement la question de la durée de la création active et se garder de raisonner, à propos de l'action du Créateur du continuum spatio-temporel, de façon anthropomorphique, c'est-à-dire comme des créatures qui en font partie et y trouvent leurs limites (suite du Psaume 90, versets 5-12). N'est-ce pas cette mise en garde que fait le texte de Job 38.2-4ss avec un argument d'une logique irrésistible («Où est-ce que tu étais quand je fondai la terre? Dis-le-moi puisque tu es si savant», verset 4, TOB) à laquelle aucun discutailleur ne peut répliquer (42.2)?¹¹⁰ La question ne doit pas être posée de cette façon, comme si Dieu était dépendant du temps: combien de temps *a-t-il dû* prendre? Mais de la façon qui convient à celui qui, créant, accomplit l'acte souverain par excellence: combien de temps *a-t-il décidé* de prendre pour donner l'être à tout ce qui existe, à la lumière, au temps, à l'espace, à la matière, bref aux cieux et la terre et à ce qu'ils contiennent? Lui seul peut le dire¹¹¹. Et, si Dieu veut bien le dire, ne sera-ce pas dans l'Écriture, car sa révélation générale qui rend possible une connaissance scientifique de la création conservée ne permet aucune observation directe de son action proprement créatrice?

110. La révélation générale s'illumine alors *pour rendre Dieu visible dans ses œuvres* (Jb 42.5, dont Rm 1.20 sera l'écho néotestamentaire, d'avantage argumenté).

111. En se *donnant* souverainement un temps *équivalent* à six jours solaires, Dieu a eu une intention qu'il révèle dans Ex 20.11. La *durée* de la création active est un élément particulier (donner son rythme d'activité à la dernière créature à laquelle Dieu avait spécialement pensé «avant – ou dès – la fondation du monde») d'une téléologie plus générale: aboutir à la seule créature qui soit «à son image». Remarquons en passant que le principe anthropique de l'astrophysique moderne est vraisemblable qui est conforme à l'Écriture.

A son insu, Voltaire vient ici en aide aux sceptiques. Ceux qui doutent qu'une semaine puisse suffire à Dieu pour créer l'univers, la terre et ses habitants, comme la Bible le dit, pourraient se rappeler l'erreur du philosophe¹¹² du XVIII^e siècle. Il tournait en dérision le texte de Genèse 1 parce que la lumière y est créée avant le soleil¹¹³. Mais Voltaire se trompait et la Bible avait raison: selon le modèle théorique standard (XX^e siècle), la lumière a existé bien avant les étoiles dont le soleil. Je doute qu'il faille encore que deux siècles s'écoulent avant que l'évolutionnisme ne s'écroule et que la théorie scientifique n'intègre – après une résistance désespérée, toujours pour la même raison: trop de proximité, trop de concordance avec la Bible – de nouvelles hypothèses par rapport auxquelles une création soudaine et courte ne pourrait plus être taxée d'in vraisemblance.

Préoccupé à tort de donner une durée indéfinie au septième jour, on risque de nouveau de passer à côté du point le plus important. Selon Genèse 2.2, le septième jour marque expressément l'*achèvement* de l'activité proprement créatrice de Dieu: il «*cessa*» (littéralement) ce jour-là toute l'œuvre qu'il faisait». Le septième jour marque une rupture entre deux activités de Dieu, la fin d'une activité et le commencement d'une autre. Dieu ayant cessé de créer au septième jour n'en continua pas moins de travailler, mais dorénavant à conserver en l'état sa création:

«Dès le commencement, Dieu a montré qu'il n'y a nul être sinon en lui et, comme le tout en dépend et procède, qu'aussi il faut que ce qu'il a créé soit conservé par lui: car nous reviendrions à notre commencement, à savoir à rien, sinon que notre Seigneur continuât en nous ce qu'il a commencé, c'est-à-dire qu'il nous maintînt ainsi en notre état. Et ainsi cet état continuel que nous voyons en l'état de nature, n'est pas moins l'œuvre de Dieu que la création première

112. Auquel nous savons gré de sa défense efficace des protestants Calas et Sirven injustement condamnés.

113. «C'était encore une opinion fort ancienne que la lumière ne venait pas du soleil. On la voyait répandue dans l'air avant le lever et après le coucher de cet astre; on s'imaginait que le soleil ne servait qu'à la pousser plus fortement. Aussi l'auteur de la Genèse se conforme-t-il à cette erreur populaire, et même il ne fait créer le soleil et la lune que quatre jours après la lumière.» *Dictionnaire philosophique*, article «Genèse». Remarquons que l'argumentation voltairienne, pourtant prise en défaut, est toujours celle invoquée pour discréditer le réalisme du texte biblique: les auteurs de la Bible étaient tributaires des connaissances de leur temps.

quand nous avons bien tout regardé [au sens de considérer]. Et quand il est parlé de la création du ciel et de la terre, connaissons qu'en cela est compris ce qu'il conduit et gouverne toutes les choses qu'il a faites, comme notre Seigneur Jésus-Christ dit (Jean 5.17).»¹¹⁴

Et la cessation, au jour 7, d'une répétition comparable au tic-tac d'une horloge «il y eut un soir, il y eut un matin» indique que la façon, souveraine, de mesurer le temps qui est propre à la création active, s'achève aussi avec celle-ci.

Le concept biblique d'achèvement pose ainsi, en aval, une limite à la durée durant laquelle Dieu crée souverainement. Il implique un Agent intelligent ayant un projet – ce que le texte exprime par la succession des «Dieu vit que cela était bon», où l'Auteur évalue son œuvre par rapport à son intention et constate, chaque fois, que le premier jet est identique au projet. Le concept d'achèvement fait défaut à l'évolutionnisme. Le prétendu «fait» de l'évolution, vœu pieux de la religion naturaliste, suffirait à expliquer qu'il n'est pas observable; mais, en outre, la théorie évolutionniste étant dépourvue non seulement d'un *terminus a quo* (le jour 1), mais surtout d'un *terminus ad quem*, comparable au septième jour, elle est incapable de dire pourquoi la sélection naturelle et les mutations aléatoires ont faussé compagnie à leur compère le temps qui, lui, égrène toujours ses siècles.

Si le cours du temps n'a pas été uniforme, de la création active de l'univers à sa conservation ultérieure jusqu'à aujourd'hui, il devient de plus en plus problématique d'égaliser la dimension de l'univers à son âge. Or «un aspect nouveau et important de la cosmologie inflationnaire est qu'elle décrit une courte période durant laquelle l'expansion de l'espace se fait à une vitesse supérieure à celle de la lumière.»¹¹⁵ Il faut, en effet, que la lumière ait été encore plus rapide pour expliquer l'expansion de l'univers. Avant de se stabiliser par décélération à sa valeur actuelle, la vitesse de la lumière, horloge principale de la création active, a donc varié, qui est aujourd'hui une constante fondamentale de la physique.

114. Calvin, *Premier sermon sur la Genèse*, cité dans *Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin*, 285-286. C'est moi qui souligne la citation biblique.

115. B. Greene, *op. cit.*, note 634. Cet aspect effectivement important de la cosmogonie théorique du modèle standard mériterait beaucoup plus qu'une note discrète, en fin de volume.

Du coup, est invalidé un type de raisonnement uniforme, qui devient inapproprié, ce que prévoyait l'interruption du septième jour qui sépare la cosmogonie de la cosmologie entre lesquelles il n'y a pas de mesure commune du temps. Parce qu'on avait constaté l'uniformité des lois de la physique dans l'univers achevé – elle contribue à sa conservation¹¹⁶ – on avait jusqu'ici considéré que les lois actuelles de la nature avaient toujours été invariables; et, de là, conclu qu'elles pouvaient s'appliquer uniformément à son passé pour l'expliquer.

Cet uniformitarisme aboutit à un raisonnement circulaire: le passé explique le présent et le présent explique le passé. Des scientifiques l'admettent: «Beaucoup d'assertions en physique, comme [...] l'*uniformité du temps* [...] sont effectivement, dans une certaine mesure, circulaires.»¹¹⁷ Magueijo évoque un chiffre vertigineux pour la vitesse initiale de la lumière mais, intellectuellement marqué par l'évolutionnisme, il en tire des conclusions complètement extravagantes¹¹⁸. Or, à une vitesse de la lumière bien supérieure, propre à la création active, le trajet dans l'espace fut certes *immense* et explique son expansion¹¹⁹. Mais la même vitesse implique un mouvement dans le temps, tout aussi distinctif de la création active, extrêmement lent et, donc, un

116. La terre – comparable à nulle autre planète – ne pourrait pas être conservée en son état sans le soleil; mais, en vertu d'un «uniformitarisme» contestable, on tente d'expliquer son évolution à partir du soleil pour écarter sa création, avant et donc sans le soleil, attestée par le texte de Genèse 1. Loin d'être invraisemblable, le texte n'est-il pas plutôt, une fois de plus, en avance? Des recherches astronomiques récentes sont contraintes de recourir à l'idée d'une «migration» des planètes: «Les planètes qu'on observe actuellement n'auraient pas été toujours là où on les observe; elles se seraient formées *loin de leur étoile* avant de s'en rapprocher peu après.» «L'énigme des planètes extrasolaires», *Le Figaro*, 25 août 2005. C'est moi qui souligne.

117. J. Magueijo, *Plus vite que la lumière* (Paris: Dunod, 2003), 240. C'est moi qui souligne.

118. Voir par exemple 121, 126, 273. L'auteur prévoit ainsi des conséquences de ce genre: cette nouvelle théorie, «si elle est vraie, changera complètement notre perception de notre place dans l'Univers et nos perspectives de contact avec une vie extra-terrestre [...] De façon étrange et assez élégante, il est possible que la VVL [vitesse variable de la lumière] conduise à un Univers éternel sans début ni fin.» *Op. cit.*, 275. Étrange en effet. Mais à aucun moment et malgré une observation lucide (voir la citation à laquelle renvoie la note 117), le professeur de physique théorique n'aperçoit la conséquence la plus évidente: un rajeunissement considérable de l'âge de l'univers; une conséquence à éviter à tout prix et donc refoulée par le subconscient évolutionniste. Une autre conséquence concernerait la vitesse de l'électron, dont le rapport à celle de la lumière est constant.

119. «Il a fait la terre par sa puissance, Il a fondé le monde par sa sagesse, Il a étendu les cieux par son intelligence.» Jr 10.12. Voir aussi Es 45.12.

temps parcouru *très court* durant lequel la complexification de la matière fut *intense* pour créer la terre, sa flore, sa faune et l'homme. Une vitesse cosmogonique de la lumière supérieure à celle d'aujourd'hui entraîne donc que *la dimension de l'univers achevé, mesurée à la vitesse de 300 000 km/s, et son âge ne coïncident pas*; l'univers en est considérablement rajeuni¹²⁰.

Enfin – ultime leçon du texte si dense de Genèse 1 – il décrit le cours du temps de la création active de telle sorte qu'il associe étroitement la succession des soirs et des matins (les six jours) à une Parole de Dieu, qui produit chaque fois de nouvelles créatures. Si «l'évolution créatrice» a seulement été un fantasme philosophique, *l'information créatrice* fut une réalité théologique, physique et biologique. Le temps, par le trajet qu'il a mesuré d'un jour à l'autre, n'a rien produit, mais il a marqué la succession de paroles qui furent, elles, créatrices. Chaque «Dieu dit» a correspondu à la transmission d'une extraordinaire quantité d'informations qui eut pour effet de créer un univers *extrêmement ordonné*¹²¹. La physique moderne renverse le mythe grec du chaos originel au profit «d'un univers naissant extraordinairement ordonné [...] d'origines hautement ordonnées de l'univers»¹²². La conséquence fut une caractéristique du temps appelée sa flèche. La flèche du temps élimine un autre mythe, celui du temps cyclique. «La flèche du temps a pris son envol dans l'état hautement ordonné, de très basse entropie, de l'univers des premiers instants.»¹²³

120. Ce qui permet à D. Kelly d'écrire: «Il n'y a rien de plus rationnel que de supposer que la même Parole est tout aussi vraie dans le domaine de la chronologie qu'elle l'a été dans le domaine du «Projet intelligent», avant même d'en avoir une confirmation empirique incontestable.» *Creation and Change*, 139; traduction personnelle. J'ajoute seulement que cette confirmation ne sera pas *directe*, puisque la création active n'est pas et ne peut pas être un objet d'investigation scientifique. Une confirmation empirique ne pourra être faite qu'au niveau d'une conséquence rémanente; et elle sera admise de plus mauvais gré encore que celle du commencement de l'univers ne l'a été en 1965.

121. Pour cette raison l'exégèse de Gn 1.2 de Renckens et D. Lys (non-existence du monde) est plausible, mais en la précisant. Le verset décrit la terre (la partie la plus complexe pour le tout) qui n'existe pas encore, sinon en puissance dans l'Esprit de Dieu, sans employer le terme de néant qui serait inexact, puisqu'il n'y a pas rien quand il y a Dieu! Le texte décrit donc le quasi-néant au moyen de l'*informe* sans ordre qu'il oppose à l'*ordre informé* par la Parole de Dieu et constitutif de l'être donné aux cieux et à la terre par les actes de création des versets 3 à 31.

122. B. Greene, *op. cit.*, 215.

123. *Ibid.*, 216.

Pour la physique, il y a «une parenté étroite entre les trois concepts *a priori* différents *de flèche du temps*, de *désordre* mesuré par l'entropie, et de *connaissance* mesurée par l'information»¹²⁴. «L'interprétation de l'entropie comme un manque d'information à l'échelle microscopique [et de] l'irréversibilité [...] comme la manifestation à notre échelle d'une perte d'information»¹²⁵ permet de se faire une idée du réalisme avec lequel l'Écriture évoque, à maintes reprises, la souveraineté de Dieu sur une création qui relève de lui. Dieu la connaît parfaitement, sans la moindre perte d'information. Ses miracles gracieux en faveur de ses élus sont, à notre échelle, des prodiges, mais ils ne font que manifester sa maîtrise totale de l'information qu'il a mise dans sa création et, donc, sa capacité à même, exceptionnellement, inverser la flèche du temps (résurrections du fils de la veuve de Naïm, de la fille de Jaïrus et de Lazare). Jésus n'a pas souvent revendiqué sa divinité, mais il a accompli, *de façon soudaine*¹²⁶, de nombreux miracles qui témoignent de son identité transcendante avec la Parole créatrice.

Conclusion

En raison de la grâce commune, une erreur, quelque grande qu'elle soit, n'est souvent jamais totale. Il y a ainsi, dans l'évolutionnisme, trois bribes de vérité qui lui permettent d'enfoncer, à grand bruit, des portes ouvertes par l'Écriture Sainte. Les cieux, la terre et ce qu'elle renferme ont eu une histoire, mais Genèse 1 le dit qui donne l'équivalent de six jours à leur accès soudain à l'être, qui n'a pas été une lente évolution *dans* l'être. Tout l'univers, y compris la vie sur la terre, a été édifié avec les mêmes briques chimiques, mais Genèse 1 le dit qui, dès le troisième jour, décrit une création médiate à partir de la matière. Enfin, les variations, *au sein d'une même espèce*, supposent un ancêtre commun, mais Genèse 2 (cf. aussi Ac 17.26) le dit qui donne un ancêtre commun à la diversité du genre humain et le nomme.

124. R. Balian, directeur de recherches au CEA, professeur à l'Ecole polytechnique, dans *Le temps et sa flèche*, op. cit., 210.

125. *Ibid.*, 210 et 191.

126. Luc 4.39, 5.13, 25, 8.44, 55, 13.13, 18.43.

Sinon, la théorie de l'évolution devait nécessairement échouer en raison d'un vice constitutif rédhibitoire: *l'ambition scientifique de décrire et d'expliquer l'origine de la réalité*. Or, qu'elle soit immédiate ou seulement médiate, la création active ne peut être décrite que par son Auteur et expliquée que par sa Parole. Newton, Maxwell, Einstein et bien d'autres savants ont réussi, parce qu'ils ont décrit la réalité au stade de sa conservation; l'échec de Darwin confirme cette limite de la science. Elle n'a pu trouver aucune loi de la nature susceptible de créer quoi que ce soit, parce que les lois de la nature, comme nous disons, s'appliquent à la conservation de la création achevée. En fait, elles ne sont pas autre chose que la Parole de Dieu agissant de façon *immanente* et, donc, scientifiquement observable. Au contraire, l'acte de création, qui a fait passer à l'être, a été un acte de la Parole de Dieu agissant d'une façon *transcendante*, laquelle est définitivement hors de portée d'observation et de science. La prétention darwiniste d'avoir trouvé le mécanisme qui donnerait une explication scientifique de «l'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle» se réduit à en donner l'illusion au moyen d'un interminable simulacre de leur création divine soudaine.

Le scientisme naturaliste est, avec le darwinisme, parvenu à son faîte. Sa chute n'en sera que plus dure, car «en prétendant un voile de nature, laquelle ils font ouvrière et maîtresse de toutes choses, ils mettent Dieu à l'écart»¹²⁷. Or, la Parole, qui est Dieu, est dans le monde, non qu'il se confonde avec elle, mais parce qu'il a été fait par elle et ne subsiste que par elle (Jn 1.10, Hé 1.3a).

Toute la révélation de notre grand Dieu a lieu à la fois par (c'est la première révélation) et dans (c'est la seconde révélation) le monde, qui est tout entier sa création.

L'unité de la grande révélation de Dieu, dans la théologie réformée, a permis de repousser tout dualisme de la connaissance, qui risquerait d'affaiblir durablement la foi des chrétiens. Sous la forme des deux discours (de science et de foi), ce dualisme tombe dans le terrain favorable d'une spiritualité privilégiant les émotions et les expériences subjectives; et il ne tarde guère à réveiller

127. Calvin, *Institution chrétienne*, I.v.4.

un fidéisme latent. Sous la forme du pourquoi et du comment (le premier réservé à la foi, le second à la science), le dualisme est tout aussi faux, car il masque d'un côté que la nature créée est signifiante et de l'autre que l'Écriture rapporte des faits. Ainsi trouve-t-on, d'une part, l'intelligibilité de l'univers, qui renvoie à une Intelligence au-delà de lui-même, et le principe anthropique des physiciens qui fait de la terre – naïvement dite décentrée depuis Copernic – le *centre téléologique* de l'univers. Et, d'autre part, nous trouvons, dans l'Écriture, le comment le plus important, jusque dans ses conséquences observables dans la création conservée: le comment de la création active, *au moyen* de la Parole de Dieu, qui produit l'univers en transmettant *ex Deo* une information générale gigantesque (pour l'énergie et à la matière) et une information particulière encore plus grande (pour la vie); leur rémanence les rend l'une et l'autre observables par les sciences exactes contemporaines.

Le fil d'Ariane, qui nous a permis de ne pas nous perdre dans le labyrinthe des origines¹²⁸ et de ne pas céder à la facilité illusoire d'un compromis¹²⁹ pourrait être décrit par ces mots de Th. Torrance:

«Dans l'interprétation des Écritures, nous sommes renvoyés à la vérité de la Parole de Dieu; nous devons lui consentir de garder son poids et sa majesté propres, fût-ce contre nous; pour la comprendre, nous devons lui consentir de s'imposer à nous et donc aussi de remettre en question nos préconceptions et d'autres autorités jusque-là vantées.»¹³⁰

128. Pour reprendre le titre de l'ouvrage d'A. Kuen, *Le labyrinthe des origines* (Saint-Légier: Éditions Emmaüs, 2005). A. Kuen se livre à une compilation très fouillée de diverses positions évangéliques sur le sujet. Le genre compilation a toutefois son revers: en achevant le livre, le lecteur garde le sentiment de ne pas être sorti du labyrinthe. Je dois en partie à ce livre la persuasion qu'on en sortirait seulement à condition de dissiper plusieurs graves confusions, d'où la priorité d'aborder l'ensemble de la question par ses prolégomènes.

129. J. Arnould, qui conclut en affirmant «Dieu et Darwin, sans complexe» exprime néanmoins ce qui ressemble à un embarras final: «On me reprochera un apparent oubli des Écritures.» Il se justifie ainsi: «Je suis aussi fils d'une tradition catholique qui, sans nier la place qu'il convient de leur accorder, invite à les relire à la lumière des intelligences et des cœurs de générations de croyants et de croyantes, dans la richesse des cultures et la pluralité des genres littéraires.» *Op. cit.*, 275. Il ajoute avec lucidité: «La controverse créationniste souligne pourtant combien restent d'actualité les questions de rapport d'autorité entre la Bible, la tradition et les instances ecclésiastiques.» 279. En effet, l'autorité de l'Écriture est bien au centre de toute la question.

130. *Ibid.*, 15, traduction personnelle.

Le réalisme théiste fait sortir la foi des chrétiens de la clandestinité de la subjectivité où l'on voudrait l'enfermer et où elle est parfois près de se laisser enfermer. C'est la rupture avec la réalité. Ou bien ils peuvent être tentés par un accommodement illusoire avec une conception controuvée de la réalité. Et c'est la rupture avec la vérité. Le réalisme théiste de la foi réformée évite l'une et l'autre ruptures. Ayant été libérée de tout excès d'idéalisme et de toute illusion scientiste, l'intelligence peut alors constater combien les progrès de la science, quelque tâtonnants¹³¹ qu'ils soient, témoignent que l'univers ayant eu un commencement est la réalisation d'un «Projet intelligent». De l'infiniment grand à l'infiniment petit, l'univers, puisqu'il doit son existence à Dieu par création, porte la marque de son origine transcendante.

«Tu es digne, notre Seigneur et notre Dieu, de recevoir la gloire, l'honneur et la puissance, car tu as créé toutes choses, et c'est par ta volonté qu'elles existent et qu'elles furent créées.» (Ap 4. 11)

131. Cf. Actes 17.27. Ces progrès montrent que la science a sa part dans la recherche d'un Dieu qui n'est pas loin.

CARREFOUR THÉOLOGIQUE 2008

DE LA FACULTÉ LIBRE DE THÉOLOGIE RÉFORMÉE
D'AIX-EN-PROVENCE

Il aura lieu du vendredi 22 février dès 14h30
au samedi 23 février à 17h30

Il aura pour thème cette année:

Pauvreté, justice et compassion

Présentation générale du Défi Michée

Thierry SEEWALD (comité du défi Michée)

Les objections et obstacles à l'engagement évangélique

Daniel HILLION (commission théologique du défi Michée)

ou Thierry SEEWALD

Espérance et compassion

Paul WELLS

Entre l'action de Jésus et l'engagement social de l'Eglise, quel lien?

Donald COBB

Religions et développement

Udo MIDDELMANN

(Directeur de la Francis Schaeffer Foundation)

L'action concrète, hier et aujourd'hui: zooms choisis en Histoire de l'Eglise

Jacques BLANDENIER

Les défis du post-colonialisme

Samuel KAMANO (pasteur et responsable d'Eglise en Guinée)

Pour une action sociale de l'Eglise créative et inventive

Harold KALLEMEYN

Les méditations bibliques du matin, sur un texte d'Amos,
seront assurées par Christophe HAHLING

Renseignements et inscriptions à la Faculté

33, av. Jules Ferry, F - 13100 Aix-en-Provence

Tél. 33 (0)4 42 26 13 55, fax 33 (0)4 42 93 22 63

Courriel: contact@fltr.net

«LE DESSEIN INTELLIGENT»

UNE NOUVELLE CRITIQUE

DE L'ÉVOLUTION DARWINIENNE

Reed DAVIS*

Longtemps considérée comme scientifiquement réglée, l'évolution darwinienne a été ébranlée, ces dernières années, par les découvertes d'une nouvelle génération de scientifiques. Des chercheurs appartenant à un grand nombre de disciplines scientifiques ont présenté des éléments nouveaux qui montrent que le naturalisme darwinien ne peut pas rendre compte de certaines caractéristiques de la vie biologique. Non seulement les découvertes actuelles de fossiles ne se bornent pas à confirmer le fait que la vie ne s'est pas développée comme l'évolution darwinienne l'a prédit, mais des découvertes récentes en biologie cellulaire suggèrent que la vie au niveau moléculaire et microscopique n'aurait pas pu apparaître comme le darwinisme l'a dit avec insistance.

Nombre de ces critiques – mais pas toutes – ont été formulées par un groupe de scientifiques et de philosophes qui défendent ce que l'on appelle le «dessein intelligent» (*intelligent design*), l'idée que certaines caractéristiques du monde vivant sont mieux prises en compte par l'existence d'une cause intelligente que par celle d'un processus aléatoire, non dirigé, comme la sélection naturelle. Les défenseurs du dessein intelligent soutiennent que Darwin a inversé la séquence des événements: la «vie» n'émerge

* R. Davis est professeur de Science politique à la Seattle Pacific University (Etats-Unis). Il est en train d'écrire un ouvrage sur Raymond Aron. La traduction de cet article est de Jean-Marc Bréchet.

pas par hasard, d'une manière ou d'une autre, d'un substrat matériel ou non vivant, mais semble avoir été présente durablement dans la matière sous forme d'*information*, ce qui suggère que la matière peut être une réalité dérivée ou seconde. De plus, ces défenseurs soutiennent que le réseau d'informations contenu dans les plus simples ou les plus petits systèmes vivants est si sophistiqué et «irréductiblement complexe» qu'il témoigne de l'existence d'un type d'intelligence, ce qui ébranle les présupposés matérialistes de l'évolution darwinienne.

L'objectif de cet article est de présenter les idées fondamentales et les arguments du dessein intelligent. Nous soutenons que, par rapport au concept de l'«irréductible complexité» qui est au centre du dessein intelligent, le darwinisme échoue en tant qu'outil explicatif et ne réussit pas à rendre compte de l'origine de la vie ou de la complexité de certains systèmes biologiques. Comme nous le verrons, le darwinisme échoue parce qu'il est bridé par son matérialisme dogmatique, une présupposition qui colore non seulement sa façon de comprendre les systèmes qu'il analyse, mais également sa façon d'envisager la nature de la science.

Etant donné le matérialisme explicite du darwinisme, les chrétiens doivent, croyons-nous, rejeter de manière catégorique la logique de l'évolution darwinienne. Le darwinisme devrait être rejeté non pas uniquement parce que son matérialisme s'oppose à une théologie chrétienne, mais parce que son matérialisme dogmatique suscite une mauvaise science. En fait, les défenseurs du dessein intelligent font partie d'un groupe grandissant de chercheurs (incluant plusieurs éminents savants français) qui se plaignent que le darwinisme est, dans une certaine mesure, scientifiquement incohérent. Bien que certains de ces critiques n'acceptent pas toutes les affirmations du dessein intelligent, ils s'accordent avec ses défenseurs pour dire que l'évolution darwinienne, considérée comme rendant compte *scientifiquement* de l'origine de la vie et du développement des systèmes biologiques complexes, pose de sérieux problèmes.

Cet article est divisé en trois parties. Tout d'abord, comme il existe une certaine confusion, même parmi les scientifiques, sur la nature

du darwinisme, nous commencerons par clarifier les concepts fondamentaux de l'évolution darwinienne. Deuxièmement, nous présenterons les critiques principales adressées au naturalisme darwinien, en particulier celles que formulent et avancent les défenseurs du dessein intelligent. Plus spécifiquement, nous passerons en revue les dernières découvertes en biologie cellulaire et en paléontologie et nous explorerons leurs implications pour l'évolution darwinienne. En conclusion, nous montrerons comment la possibilité d'un dessein intelligent place les chrétiens devant un choix. Phillip Johnson, professeur de droit à Berkeley, a expliqué que «la Parole (information) n'est pas réductible à la matière et, même, la précède. Si seule la matière existait au commencement, le premier verset de l'évangile de Jean – même la perspective de la Bible – serait erroné. Au commencement étaient les particules et tout vient d'elles. Une compréhension réductionniste de l'univers ne laisse pas de place à Dieu et encore moins à la Parole de Dieu.»¹ Si Johnson a raison, il n'y a pas place pour une synthèse entre la théologie chrétienne et le naturalisme darwinien.

Puisque le mouvement du dessein intelligent est pratiquement inconnu en Europe, une courte présentation est utile. Comme la plupart des mouvements, ses limites sont parfois un peu floues et ambiguës. Il existe néanmoins un groupe central de penseurs dont le mouvement tire ses idées et sa force. C'est vers eux que nous nous tournons, maintenant.

+ +

L'ouvrage le meilleur et le plus complet sur l'histoire du mouvement du dessein intelligent est, peut-être, celui de Larry Witham, *By Design*². Witham considère l'émergence de ce mouvement au début du XX^e siècle comme une expression parmi les plus récentes de la permanente recherche scientifique

1. Phillip Johnson, *Defeating Darwinism by Opening Minds* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1997), 71.

2. Larry Witham, *By Design* (San Francisco: Encounter Books, 2003). Ce chapitre doit aussi beaucoup à l'article non publié de Jonathan Witt, *senior fellow* du Discovery Institute, «The Origin of Intelligent Design: A Brief History of the Scientific Theory of Intelligent Design». Tous les articles non publiés cités dans cet article peuvent se trouver sur le site internet du Discovery Institute, www.discovery.org.

d'un dessein dans la nature. En fait, comme Witham le montre, cette recherche existe depuis des siècles et a concerné pratiquement chacune des disciplines scientifiques.

Plus proche de nous, Witham fait remonter le mouvement du dessein intelligent aux découvertes révolutionnaires faites en microbiologie et aux recherches sur l'ADN dans les années 1950 et 1960. Parmi les révélations les plus intéressantes se trouve la découverte que l'ADN contient une information sur un processus incroyablement complexe et sophistiqué. Etant donné cette complexité remarquable, l'éminent chimiste et philosophe Michael Polanyi a pu déclarer, en 1967, que «les machines sont irréductibles à la seule physique et chimie» et que «les structures mécaniques des êtres vivants semblent elles aussi irréductibles»³, déclaration qui visait directement le réductionnisme darwinien.

Indépendamment de Polanyi, deux importants scientifiques français ont commencé à lancer, de façon soutenue, des défis sérieux au darwinisme. Dans un symposium, désormais célèbre, qui s'est tenu en 1966 à l'Institut Wistar d'anatomie et de biologie de Philadelphie, le professeur Marcel-Paul Schützenberger, un mathématicien français, membre de l'Académie des sciences, ainsi que le Dr Eden Murray, du Massachusetts Institute of Technology, ont montré qu'il était mathématiquement impossible que les minuscules variations incrémentales de Darwin aboutissent à un nouvel organisme. Schützenberger, qui est agnostique, a été traité de créationniste, accusation qu'il a récusée vigoureusement et de manière répétée. Pierre Grassé (1895-1985), le plus grand naturaliste français, a également été hostile au darwinisme. En 1972, au sommet de sa carrière, il a rédigé un livre qui a tenté de démolir le «mythe de l'évolution comprise comme un phénomène aisé à comprendre et à expliquer». En ce qui concerne l'explication de l'origine des espèces, il a affirmé: «Il est possible que, dans ce domaine, la biologie impuissante cède le pas à la métaphysique.»⁴

Bien que Schützenberger ait été acclamé, plus tard, par le mouvement du dessein intelligent comme «un pionnier courageux de

3. J. Witt, *op. cit.*, 1.

4. Witham, *op. cit.*, 27.

l'antidarwinisme moderne»⁵, c'est Polanyi qui a influencé le livre avant-gardiste de Charles Thaxton, Walter Bradley et Roger Olson, des scientifiques appartenant à d'éminentes universités américaines, *Le mystère des origines de la vie*⁶. Thaxton, qui a conçu le projet, est un produit de la communauté de L'Abri, en Suisse, et a été très influencé par la philosophie réformée de Francis Schaeffer. Thaxton était fermement attaché à l'idée réformée selon laquelle chaque sphère de la vie – y compris la sphère scientifique – est soumise à la souveraineté de Dieu, ce qui l'a amené à se demander comment il se faisait que le théisme chrétien trouve son expression dans les sciences dures. La caractéristique originale et intéressante du *Mystère des origines de la vie* est son souci d'étudier l'existence possible, dans la nature, d'un dessein libre de tout présupposé religieux. Un autre scientifique, Dean Kenyon, qui s'est consacré à l'étude de l'origine de la vie et est l'auteur de l'ouvrage *Biochemical Predestination*⁷, a salué la caractéristique de ce livre, écrivant que sa recherche se fondait exactement sur le même principe :

«Ma manière de faire a toujours été d'étudier cette question d'un point de vue strictement scientifique. J'ai abandonné le matérialisme scientifique en considérant le résultat des expériences sur l'origine de la vie, y compris celui des miennes. Mon revirement s'est opéré dans un contexte de science expérimentale par une analyse des données empiriques de la science relative à l'origine de la vie, incluant celles de la paléontologie. Il m'est devenu de plus en plus difficile de présenter à mes étudiants des conclusions qui ne reposaient plus sur des données expérimentales.»⁸

En 1985, Michael Denton, un microbiologiste, a publié *Evolution: A Theory in Crisis*⁹, qui partageait beaucoup des présupposés de Dean Kenyon et arrivait aux mêmes conclusions, bien qu'il ne se décrive pas lui-même comme un théoricien du dessein intelligent.

5. Witham, *op. cit.*, 24.

6. C. Thaxton, W. Bradley and R. Olsen, *The Mystery of Life's Origins* (Dallas: Lewis and Stanley, 1984). Pour une discussion passionnante du contenu et de la signification historique de ce livre, voir Witham, *op. cit.*, p. 113-120.

7. D. Kenyon, *Biochemical Predestination* (New York: McGraw-Hill, 1969).

8. Cité dans Witt, *op. cit.*, 2.

9. M. Denton, *Evolution: A Theory in Crisis* (Great Britain: Burnett Books, 1985).

«La référence à un dessein, écrivait Denton, est une pure déduction *a posteriori* basée sur l'application constante et rigoureuse du raisonnement par analogie. La conclusion peut avoir des implications religieuses, mais elle ne dépend pas de présupposés religieux.»¹⁰

Selon Witt, cette affirmation permet de distinguer le dessein intelligent du «créationnisme». Le créationnisme dépend d'une lecture particulière du livre de la Genèse, explique Witt, qui pousse les créationnistes à insister, entre autres choses, sur une théorie dite de la «terre jeune». Le dessein intelligent refuse non seulement de défendre le récit biblique de l'origine de la vie mais également d'en désigner le concepteur. Bien que de nombreux théoriciens du dessein intelligent soient d'authentiques chrétiens convaincus que Dieu est le concepteur de l'intelligence, d'autres considèrent la possibilité que la vie sur terre ait été conçue par une forme immanente d'intelligence vivant au-delà de notre univers¹¹. De toute façon, explique Witt, «il faut regarder au-delà de la science» pour découvrir l'identité du concepteur, chose que les théoriciens du dessein intelligent préfèrent laisser aux théologiens et aux philosophes¹².

Dès le départ, les idées du mouvement du dessein intelligent, qui étaient en train de se cristalliser, ont gravité autour des notions jumelles d'«information» et d'«irréductible complexité». C'est Thaxton qui a remarqué que personne, dans la communauté scientifique, n'a osé aborder la question de l'information biologique. «Ce qui a le plus frappé Thaxton, écrit Witham, c'est qu'apparemment aucun membre de la communauté scientifique n'a osé poser la question de l'information.»¹³ Il semble que le problème relatif à l'information comme concept biologique, explique Witham, est

10. Denton, *op. cit.*, 341. Cité dans Witt, *op. cit.*, 3.

11. La possibilité qu'une intelligence extraterrestre ait créé l'intelligence terrestre a sérieusement été avancée par Leslie Orgel et sir Francis Crick dans leur article «Directed Panspermia», rédigé en 1973. Cette idée n'est pas entretenue seulement par Crick et Orgel. Voir F. Hoyle et N.C. Wickramasinghe, *Astronomical Origins of Life* (Dordrecht, Boston: Kluwer Academic Publishers, 2000), pour l'arrière-plan historique sur les idées concernant l'origine extraterrestre de la vie.

12. Witt, *op. cit.*, 3. A. Menuge et A. Plantinga sont deux philosophes chrétiens qui critiquent explicitement le matérialisme darwinien. Voir A. Menuge, *Agents Under Fire: Materialism and the Rationality of Science* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2004), et A. Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford: Clarendon Press, 1974).

13. Witham, *op. cit.*, 116.

qu'il suggère une intention et un dessein et non le hasard et des lois scientifiques. «Si vous êtes un matérialiste, a précisé une fois Thaxton, il ne peut pas y avoir, par définition, d'autre source d'information que celle du processus matériel.»¹⁴ Si Schützenberger a raison – c'est-à-dire si de minuscules changements incrémentaux¹⁵ ne peuvent, en aucun cas, s'additionner pour donner un nouvel organisme complet –, alors seule la préexistence d'information peut expliquer la complexité des systèmes biologiques.

Un jeune scientifique, Stephen Meyer, géophysicien – qui a obtenu plus tard son doctorat à l'Université de Cambridge en histoire et philosophie des sciences – se concentrant sur les problèmes de l'origine de la vie, a trouvé attirantes les idées de Thaxton. Il a fait, ensuite, équipe avec Bruce Chapman et le Dr John West, du Discovery Institute de Seattle, pour y créer le Centre de renouveau de la science et de la culture, un centre dédié à l'avancement de la science et de la philosophie du dessein intelligent. Dès 1996, ce centre a rassemblé et fait la promotion des travaux d'un remarquable groupe d'érudits, parmi lesquels on trouve Philip Johnson, le Dr William Dembski, un jeune mathématicien et philosophe des sciences, détenteur d'un doctorat des deux Universités de Chicago et de l'Illinois, et le Dr Michael Behe, un biologiste moléculaire de l'Université Lehigh. Le livre de Johnson, *Le darwinisme en question*¹⁶, qui analyse les preuves et la logique du darwinisme, est devenu, durant les premières années du mouvement sur le dessein intelligent, «un paratonnerre» pour les conférences sur l'origine de la vie. Néanmoins, c'est à Behe et à Dembski qu'il est surtout revenu de fournir les bases scientifiques nécessaires. Le livre de Behe, *La boîte noire de Darwin*¹⁷, est encore, à ce jour, l'analyse la plus complète expliquant pourquoi les processus biochimiques «irréductiblement complexes», allant de la coagulation du sang aux réactions chimiques qui permettent la vision, semblent être le résultat d'un dessein intelligent plutôt

14. *Ibid.*, 117.

15. Incrément: augmentation minimale d'une variable prenant des valeurs discrètes.

16. P. Johnson, *Darwin on Trial* (Washington, DC: Regnery Gateway, 1991). Voir aussi *Reason in the Balance* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1995).

17. M. Behe, *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution* (New York: The Free Press, 1996).

que le résultat d'une sélection naturelle ou de l'évolution par petits incréments. Tandis que Behe utilisait la biologie moléculaire et la biochimie pour promouvoir le dessein intelligent, Dembski a mis en œuvre les mathématiques¹⁸.

Des érudits appartenant à un large éventail de disciplines ont maintenant commencé à joindre leurs voix au débat sur le dessein intelligent. Fred Hoyle, physicien théorique éminent et agnostique, a écrit *L'univers intelligent*¹⁹ avec des titres de chapitre comme «L'univers riche en information» et «Que cherche à faire l'intelligence?». Il soutient qu'«une composante a évidemment été oubliée dans les études de cosmologie. L'origine de l'univers – comme la solution du *Rubik's cube* – nécessite de l'intelligence.»²⁰ Un autre agnostique, David Berlinski, professeur de mathématique et de philosophie dans des institutions aussi prestigieuses que Stanford ou l'Université de Paris-Jussieu, écrit que «les structures de la vie sont complexes et les structures complexes sont faites ici, dans un monde purement humain, uniquement par le processus d'un dessein délibéré. Un acte d'intelligence est nécessaire pour produire ne serait-ce qu'un dé à coudre; pourquoi en irait-il autrement des composants de la vie?»²¹ On notera que la France n'a cessé de produire des scientifiques sceptiques à propos de l'évolution darwinienne. A cet égard, on peut mentionner Rémy Chauvin, éthologue et professeur émérite à la Sorbonne, Jean Dorst, directeur du Muséum d'histoire naturelle et membre de l'Académie des sciences, Anne Dambricourt-Malassé, une paléoanthropologue de l'Institut de paléontologie, et Rosine Chandebois, une embryologiste expérimentale de l'Université de Marseille. Bien que ces chercheurs ne se considèrent pas comme des «théoriciens du dessein intelligent», ils ont tous publié des articles critiques sur le naturalisme darwinien, critiques que les théoriciens du dessein intelligent applaudissent²². Les critiques français de

18. W. Dembski, *The Design Inference* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998). Voir aussi Dembski, *No Free Lunch* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2002).

19. F. Hoyle, *Intelligent Universe* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1983).

20. Hoyle, *op. cit.*, 189. Cité dans Witt, *op. cit.*, 5.

21. D. Berlinski, «Le Darwin que l'on peut réfuter», in W. Dembski, *Uncommon Dissent: Intellectuals who find Darwinism unconvincing* (Wilmington: ISI Books, 2004), 269.

Darwin et les théoriciens du dessein intelligent semblent donc se situer sur le même terrain.

En attaquant le darwinisme, certains critiques ont parfois l'impression de viser une cible mouvante, qui échappe à toute définition précise. Nous devrions donc commencer par comprendre ce qu'est l'évolution darwinienne. Après tout, l'évolution darwinienne prétend être une hypothèse scientifique susceptible de projection et de vérification, une hypothèse que la plupart des scientifiques affirment avoir été vérifiée dans un nombre incalculable de cas. En quoi consiste donc ce que la communauté scientifique croit avoir été annoncé, expliqué et confirmé par la théorie de l'évolution?

Définition du darwinisme

L'évolution darwinienne est, pour faire simple, l'hypothèse que tous les êtres vivants descendent d'un «ancêtre commun». Pour cette théorie, de nouvelles espèces sont créées au cours du temps selon un changement génétique que Darwin appelle «la descendance avec modification». «Je considère tous les êtres vivants», écrivait Darwin, «non comme des créations spécifiques mais comme des descendants en droite ligne d'un petit nombre d'ancêtres» qui ont existé à une époque reculée²⁴. De plus, l'évolution darwinienne soutient que tous les êtres vivants se sont différenciés parce qu'ils ont été modifiés par une sélection naturelle ou par ce qui est généralement reconnu comme le processus «de la survie du mieux adapté»²⁵.

22. Voir R. Chauvin, *Le darwinisme ou la fin d'un mythe* (Éditions du Rocher, 1997); R. Chandebois, *Pour en finir avec le darwinisme* (Éditions Espaces, 1993); A. Dambricourt, *La légende maudite du XX^e siècle* (Édition La Nuée Bleue, 2000). Pour un résumé utile de la science antidarwinienne en Europe, voir J. Staune, «Darwinism, Design and Purpose: A European Perspective», article non publié préparé pour *Science et Religion: Perspectives globales*, 4-8 juin 2005, Philadelphia, Pennsylvania.

23. Pour une discussion des diverses significations du mot *évolution*, voir S. Meyer et M. Keas, «The Meanings of Evolution», in John Angus Campbell et Stephen Meyer (eds.), *Darwinism, Design and Public Education* (Lansing: Michigan State University Press, 2003), 135-156.

24. C. Darwin, *The Origin of Species* (New York: Random House, 1936), 373.

25. P. Johnson note que Darwin «n'a pas insisté sur le fait que l'évolution se faisait par sélection naturelle, ses successeurs non plus». Néanmoins, Johnson se dépêche de montrer que «Darwin est resté vague sur l'importance des alternatives, l'une d'elles étant des variations qui nous semblent avoir lieu spontanément.» Voir Johnson, *Darwin on Trial*, 16, note 1. Sur ce point, voir aussi M.-P. Schützenberger, «The Miracles of Darwinism», in W. Dembski, *Uncommon Descent: Intellectuals Who Find Darwinism Unconvincing* (Wilmington: ISI Books, 2004).

Il est important de comprendre que l'évolution darwinienne n'est pas simplement l'idée que «tous les êtres vivants changent au cours du temps», comme le prétendent certains de ses défenseurs²⁶. Comme Jonathan Wells l'a souligné: «Aucune personne ayant toute sa tête ne niera l'existence de changements, et nous n'avons pas eu besoin de Charles Darwin pour nous en convaincre. Si «évolution» signifie seulement cela, il n'y aurait aucune controverse. Personne ne croit que l'évolution biologique consiste en un simple changement au cours du temps.»²⁷ Le point controversé, comme le défend Jonathan Wells, est de «savoir si la descendance avec modifications explique l'origine de nouvelles espèces – en fait, de toutes les espèces»²⁸.

Vu la notion darwinienne de «spéciation»²⁹, deux points relatifs à la nature du changement génétique ou mutation doivent être soulignés ici. Premièrement, selon Darwin, un changement génétique est le résultat d'un processus naturel aléatoire. Comme l'explique Phillip Johnson: «Avec suffisamment de temps et des mutations favorables en assez grand nombre, des organes extrêmement complexes et des types de comportement d'adaptation peuvent être produits... sans l'assistance d'aucune intelligence préexistante.»³⁰ Deuxièmement, ces changements doivent être *incrémentaux*. Darwin a dit avec insistance que les «saltations» – des mutations soudaines et énormes suscitant l'émergence d'un nouvel organisme – sont éliminées de la théorie de l'évolution. Comme Johnson l'a souligné: «Pour arriver à une théorie purement matérialiste, Darwin a dû expliquer que toute caractéristique complexe ou toute transformation majeure résultait de l'accumulation d'éléments ou d'un grand nombre de minuscules petits pas.»³¹

En défendant cette idée que l'évolution darwinienne peut effectivement rendre compte de la création d'espèces entières, les darwinistes font souvent appel à la technique de la sélection artificielle

26. Voir, par exemple, le petit livre de l'Académie nationale des sciences, *Teaching About Evolution and the Nature of Science* (Washington, DC: National Academy Press, 1998), chap. 5, 1.

27. J. Wells, *Icons of Evolution: Science or Myth?* (Washington, DC: Regnery Publishing, 2000), 5.

28. Wells, *ibid.*, 5.

29. Spéciation: formation d'espèces nouvelles par différenciation d'une espèce ancienne.

30. Johnson, *Darwin on Trial*, 17.

31. Johnson, *ibid.*, 33.

qu'utilisent les éleveurs et les producteurs pour tenter de créer de nouvelles variétés d'animaux et de plantes. Laissant de côté le problème évident que pose l'utilisation de l'intelligence pour effectuer la sélection artificielle des animaux et des plantes, il apparaît que les variations possibles, en ce domaine, sont réellement limitées. C'est, en fait, Grassé qui a contre-attaqué en disant que les résultats de la sélection artificielle infirmaient, en réalité, la théorie de Darwin:

«Malgré l'intense pression générée par la sélection artificielle (par l'élimination de tous les parents ne répondant pas aux critères choisis) durant plusieurs millénaires, aucune espèce nouvelle n'a surgi. Une étude comparative du sérum, de l'hémoglobine, des protéines du sang, de l'infertilité, etc., prouve que la souche conserve la même définition spécifique. Ceci n'est pas une question d'opinion ou de classification subjective, mais une réalité mesurable. En fait, la sélection donne une forme tangible et rassemble toutes les variétés qu'un génome est capable de produire, mais elle ne constitue pas un processus évolutif innovant.»³²

Si l'exemple favori de Darwin – c'est-à-dire l'élevage et la sélection artificielle – ne fournit pas la preuve désirée, alors qui la fournit? Quelle preuve avance-t-on pour confirmer la vérité et la validité de l'hypothèse évolutionniste?

Philip Johnson a analysé la littérature biologique consacrée à ce problème et a conclu que c'est Douglas Futuyma qui a le mieux rassemblé les preuves à ce sujet³³. Chose étonnante, Futuyma ne propose que six exemples confirmant, selon lui, l'efficacité créatrice de la sélection naturelle. Johnson résume l'analyse de Futuyma en une phrase abrupte: «Aucune de ces «preuves» ne fournit de raison contraignante de croire que la sélection naturelle peut produire de nouvelles espèces, de nouveaux organes ou d'autres changements majeurs ou même mineurs, qui soient importants.»³⁴ Grassé n'a pas été non plus impressionné et il a écrit:

«L'«évolution en action» de J. Huxley et d'autres biologistes est simplement l'observation de faits démographiques, de fluctuations locales

32. Grassé, *op. cit.*, cité dans Johnson, *Darwin on Trial*, 18.

33. *Ibid.*, 18.

34. Johnson, *op. cit.*, 27. Pour les preuves analysées par Johnson, voir Johnson, pp. 24-27. Johnson a passé en revue les preuves scientifiques de la sélection naturelle ainsi que sa logique et il affirme que ce n'est, bien souvent, qu'une tautologie. Voir le chap. 2, «Natural Selection».

d'un génotype, de répartition géographique. Bien souvent, les espèces concernées sont restées pratiquement inchangées pendant des centaines de siècles! Une fluctuation due aux circonstances, avec une modification préalable du génome, n'implique pas qu'il y ait eu évolution et nous avons la preuve tangible de cela dans les nombreuses espèces panchroniques [c'est-à-dire des fossiles vivants qui restent inchangés durant des millions d'années]...»³⁵

Harvey Mansfield, Jr., un philosophe politique de Harvard, soulève ici ce qui est peut-être la question la plus claire et la plus importante à propos de l'évolution des espèces. «En parlant de survie, il est toujours nécessaire de spécifier de quelle *survie il s'agit*.»

«La survie d'un mastodonte n'est pas vraiment assurée si celui-ci se change en éléphant. Il s'agit là de survie dans un sens pervers. On suppose que quelque chose est sauvé, mais le principal est perdu. Mais, naturellement, il ne peut pas disparaître. Les espèces ne sont pas seulement fixes, elles ont aussi une hiérarchie. Le fait que les éléphants, sans parler des cancrelats, ne peuvent pas entrer en compétition avec l'homme dans le combat pour la survie ne signifie pas qu'ils disparaissent. L'évolution n'élimine pas toutes les espèces pour ne conserver que celle qui s'adapte le mieux – que cela soit l'homme ou le cancrelat – celle qui a la plus haute capacité de survie.»

«En résumé, conclut Mansfield, Darwin n'explique pas l'existence des espèces lorsqu'il prétend expliquer l'«origine des espèces». Il considère leur existence comme allant de soi.»³⁶

L'insistance de Darwin sur le fait que le hasard aveugle est le mécanisme de la sélection naturelle suscite le scepticisme. David Berlinski résume, de façon éloquente, ce qui est nécessaire pour accepter l'idée que le hasard est la force directrice du développement évolutionniste; ce résumé vaut la peine d'être cité en entier:

«Si l'univers est condamné par pure chance à finir dans un état d'immobilisme cosmique, c'est aussi par pure chance que la vie est apparue sur terre, les composants chimiques des mers prébiotiques, ou soupe primitive, étant illuminés puis activés par l'éclat fatal d'un éclair. C'est, de nouveau, par pure chance que les premiers systèmes

35. Grassé, *op. cit.*, cité dans Johnson, *op. cit.*

36. H. Mansfield, Jr., *Mansfield* (New Haven and London: Yale University Press, 2006), 47.

d'autoreproduction ont été créés. Les filaments denses et torsadés de l'ADN ont été créés par pure chance et c'est encore par pure chance que les composants chimiques primitifs de la vie ont formé une cellule vivante. C'est par pure chance que le message génétique a été modifié de telle façon qu'en un instant de l'inférieur non-sens surgisse le sens; et de nouveau une pure chance... a donné à la vie ses *opportunités*, cet espace de possibilités sur lequel joue la sélection naturelle, une pure chance, encore une fois, qui a doté l'éléphant d'une trompe sensible avec ses nerfs et l'orchidée de pétales translucides et colorés. Incroyable, *par pure chance*.»³⁷

Berlinski admet, cependant, que ceci n'est pas un argument convaincant, mais simplement l'expression d'un malaise intellectuel. Il faut se tourner vers William Dembski pour avoir des arguments de type mathématique. Résumer les formules mathématiques complexes et sophistiquées de Dembski sort du cadre limité de cet article. Etant donné le manque de place, nous pouvons seulement dire que Dembski a souhaité fournir, non seulement une critique mathématique de la confiance que les darwiniens ont dans le hasard comme outil de sélection, mais aussi un outil mathématique permettant de détecter l'existence d'un dessein. Plus spécifiquement, Dembski affirme que les algorithmes évolutionnistes évoqués dans les années récentes pour défendre la probabilité d'une évolution darwinienne sont totalement incapables de fournir une justification mathématique de la sélection naturelle et des variations aléatoires. De plus en «affirmant que les explications naturalistes sont incomplètes ou, ce qui est équivalent, que les causes naturelles ne peuvent pas rendre compte de toutes les caractéristiques du monde naturel, écrit Dembski, je mets en opposition les causes naturelles et celles qui sont dues à une intelligence»³⁸. Ce faisant, Dembski essaie de créer un outil capable de détecter la présence de causes intelligentes. Cet outil, explique-t-il, «dépend des progrès de la théorie des probabilités, de la science informatique, du concept de l'information, de la biologie moléculaire et de la philosophie des sciences», pour n'en nommer que quelques-uns³⁹.

37. Berlinski, «The Deniable Darwin», in Dembski, *Uncommon Descent*, op. cit., 271.

38. Dembski, *No Free Lunch*, xiii.

39. Dembski, *ibid.*, xiv.

Ce n'est pas seulement le hasard qui est devenu suspect, mais également cet autre pilier de la «spéciation», à savoir l'incrémentalisme. Mansfield explique que «le caractère graduel du changement par petites adaptations est une exigence non pas tellement des faits que de la théorie elle-même, par la compréhension scientifique de ce qu'est une cause; chaque effet doit être provoqué par une cause le précédant». Si les changements étaient effectivement soudains et dramatiques, «on devrait alors admettre un saut d'une espèce à une autre par une création spéciale, concept qui suggère une intervention divine à laquelle Darwin s'est opposé»⁴⁰. En d'autres termes, comme l'explique Johnson, les sauts évolutionnistes de la «saltation» ressemblent beaucoup trop à des miracles⁴¹.

Les darwinistes eux-mêmes se sont profondément divisés sur cette question d'incrémentalisme et de saltation. Stephen Jay Gould, l'éminent paléontologue de Harvard, a proposé sa théorie de l'«équilibre ponctué» pour rendre compte d'un fait assez inconfortable, à savoir que, souvent, les espèces ne changent pas mais restent dans un état de «stase», parfois durant des millénaires. De plus, Gould a essayé de tenir compte du fait qu'il est extrêmement difficile d'«inventer des séquences raisonnables de formes intermédiaires – c'est-à-dire des organismes viables et actifs – entre ancêtres et descendants aux principales étapes structurelles»⁴².

A première vue, le débat entre «incrémentalistes» et «saltationnistes» semble facile à résoudre, du moins en principe. Si on veut savoir si la vie s'est développée de manière incrémentale ou par sauts et par bonds, n'est-il pas relativement simple de consulter les fossiles découverts à ce jour? La réponse à cette question n'est-elle pas, en quelque sorte, fixée dans la pierre? Nous allons examiner de plus près, maintenant, les éléments que la science nous fournit. Il y a là bien des choses qui embarrassent les darwiniens et qui encouragent les défenseurs du dessein intelligent. Commençons par les fossiles et terminons par le flagelle⁴³.

40. Mansfield, *op. cit.*, 46.

41. Johnson, *Darwin on Trial*, 32.

42. Cité dans Johnson, *op. cit.*, 40.

43. Organe filiforme contractile qui assure la locomotion de divers organismes unicellulaires.

A propos des fossiles et des flagelles

A l'époque de Darwin, remarque Johnson, ses adversaires les plus sérieux n'étaient pas des hommes d'Eglise mais des paléontologues, car les paléontologues savaient aussi bien que Darwin ce qui manquait à son explication évolutionniste. «Si les espèces étaient descendues d'autres espèces par d'insensibles et fines gradations, se demandait Darwin, pourquoi ne voyons-nous pas partout d'innombrables formes transitoires? Pourquoi la nature entière n'est-elle pas dans la confusion alors que nous observons des espèces bien définies?»⁴⁴ La théorie de Darwin nous a amenés à nous attendre, non seulement à ce que ces formes transitoires se retrouvent dans les couches fossilifères, mais à ce que ces formes constituent la majorité des fossiles retrouvés, puisque les espèces étaient supposées être le résultat d'un processus de changement continu. Gould a résumé le problème des darwiniens: «L'histoire de la plupart des espèces fossiles comporte deux caractéristiques qui sont assez visiblement en opposition avec le gradualisme.»

1. *La stase*⁴⁵. La plupart des espèces ne manifestent aucune propension au changement durant le temps de leur présence sur terre. Elles apparaissent dans les couches fossilifères presque sous la même forme qu'au moment de leur disparition; le changement morphologique est généralement limité et sans orientation particulière.

2. *L'apparition soudaine*. Dans quelque lieu que ce soit, une espèce n'apparaît pas graduellement par modification régulière à partir de ses ancêtres; elle apparaît d'un coup «complètement formée»⁴⁶.

Ces problèmes sont particulièrement aigus pour les darwiniens à la lumière de l'«explosion cambrienne». Lorsque Darwin écrivit *L'origine des espèces*, les couches fossilifères connues les plus anciennes dataient de l'époque dite cambrienne. Bien que

44. Darwin, *Origin of Species*, 133.

45. Ralentissement ou arrêt du développement dans l'organisme.

46. Cité dans Johnson, *op. cit.*, 50. Pour une discussion par Johnson des prétendues formes intermédiaires, voir le chap. 6, «The Vertebrate Sequence», in *Darwin on Trial*.

Darwin ait été convaincu que de plus amples explorations mettraient au jour des fossiles confirmant la descendance avec modification, le contraire s'est exactement produit. Depuis son époque, les explorations ont mis au jour de nombreux organismes fossiles antérieurs au cambrien. Les couches fossilifères du Canada (les schistes de Burgess) et de Chine (la faune de Chengjiang) ont également fourni une beaucoup plus riche moisson de fossiles que ce qui était disponible à l'époque de Darwin.

Maintenant, selon les paléontologues James Valentine, Stanley Awramik, Philip Signor et Peter Sadler, «le phénomène isolé le plus spectaculaire observé dans les couches fossilifères est l'apparition abrupte et la diversification d'un grand nombre de phyla⁴⁷ éteintes ou encore vivantes» au début de l'ère cambrienne, soit il y a 500 ou 600 millions d'années⁴⁸. Autrement dit, au lieu de trouver une poignée d'espèces qui auraient évolué graduellement pendant des millions d'années pour donner successivement des familles, des ordres, des classes et des phyla, les paléontologues ont découvert que l'ère cambrienne commence avec l'apparition soudaine de nombreuses phyla (divisions) et classes d'animaux complètement développées. Fort étonnant, également, sont «les niveaux très élevés de la hiérarchie biologique apparus dès le début»⁴⁹. Valentine et ses collègues ont trouvé qu'«il n'a pas été possible de suivre les transitions» entre les phyla (divisions) et les faits suggèrent qu'une «explosion» cambrienne – ou ce que certains appellent «un big bang de la biologie» – «a été encore plus abrupte et étendue que ce que l'on pensait auparavant». Ces auteurs concluent que «l'explosion métazoaire est réelle; elle est trop grosse pour être masquée par des défauts dans les couches fossilifères».

Ainsi, l'explosion cambrienne met l'évolution darwinienne sens dessus dessous. Si l'idée de Darwin de descendance avec modification était vraie, les différences au niveau du phylum (de la division) et de la classe n'émergeraient qu'après une longue histoire de divergences d'avec les niveaux inférieurs de la

47. Phylum (phyla au pluriel): série animale ou végétale constituée d'espèces, de genres, de familles, etc., descendant d'un ancêtre commun selon les lois de l'évolution.

48. Cf. note 47.

49. Wells, *Icons of Evolution*, 35.

classification comme les espèces, les genres, les familles et les ordres. Mais ce n'est pas ce que révèlent les couches fossilifères. Ce qui se passe au contraire, comme l'a une fois dit le théoricien évolutionniste Jeffrey Schwartz, est que les groupes d'animaux les plus importants «apparaissent dans les couches fossilifères comme Athéna est sortie de la tête de Zeus – complètement développés et prêts à s'élancer»⁵⁰.

Il est difficile d'exagérer la signification des fossiles pour l'évolution darwinienne. Le biologiste évolutionniste Jeffrey Levinton, qui est fermement convaincu du bien-fondé de l'idée de Darwin sur la «descendance avec modification», a néanmoins reconnu, en 1992, que l'explosion cambrienne demeure «le paradoxe le plus profond de la biologie évolutionniste»⁵¹. Un biologiste de l'Université de Californie, Malcom Gordon, a écrit en 1999 que «les résultats de recherches récentes rendent improbable le fait qu'il y ait eu une unique forme de base pour un grand nombre des plus hautes catégories de la différenciation évolutionniste», telles que les règnes, les phyla et les classes. En fait, conclut Gordon, «la version traditionnelle de la théorie d'une descendance commune ne s'applique apparemment pas aux règnes (c'est-à-dire les plantes, les animaux, les champignons, les bactéries), comme on le considère aujourd'hui. Elle ne s'applique probablement pas à de nombreuses, voire à toutes les phyla et vraisemblablement pas à bien des classes à l'intérieur des phyla.»⁵² En fait, Stephen Jay Gould a une fois évalué, avec une candeur brutale, ce que montre l'ensemble des fossiles: «L'extrême rareté des formes intermédiaires est le secret de fabrication de la paléontologie.»⁵³

Bien que l'apparition soudaine d'organismes complexes dans les couches fossilifères ne constitue pas une preuve définitive en

50. Cité dans Wells, *op. cit.*, 41. Voir aussi S. Meyer, M. Ross, P. Nelson and P. Chien, «The Cambrian Explosion: Biology's Big Bang», in J.A. Campbell et S. Meyer (eds.), *Darwinism, Design and Public Education* (Lansing: Michigan State University Press, 2003).

51. Jeffrey Levinton, «The Big Bang of Animal Evolution», *Scientific American*, 267 (novembre 1992), 84. Cité dans «The Scientific Controversy over the Cambrian Explosion», article non publié, Center for Science and Culture, Discovery Institute, 2.

52. M. Gordon, «The Concept of Monophyly: A Speculative Essay», *Biology and Philosophy*, 14 (1999), 335. Cité dans «The Scientific Controversy over the Cambrian Explosion», 2.

53. Witham, *op. cit.*, 159.

faveur du dessein intelligent, le terme «apparition soudaine» pose la question qui est au cœur du mouvement du dessein intelligent, à savoir comment se fait-il que des organismes d'une complexité aussi extraordinaire en soient venus à exister? Est-il vraiment possible de croire que les organismes et les systèmes biologiques qui donnent l'impression d'avoir été «conçus» soient apparus par pur hasard, par accident? Bien que Darwin ait été profondément troublé par ce qu'on connaissait des fossiles, il n'a pas considéré l'absence de formes intermédiaires comme une preuve définitive contre sa théorie de la «spéciation». Darwin a pourtant décrit avec assez de détails ce qu'il considérerait comme un coup de grâce pour sa théorie. «S'il pouvait être démontré qu'il existait au moins un organisme complexe qui ne pouvait aucunement avoir été formé par une succession de petites modifications, alors ma théorie s'effondrerait totalement.»⁵⁴

Michael Behe a été l'un des premiers théoriciens à relever le défi de Darwin. Biologiste moléculaire de profession, il a pensé que le flagelle de l'humble bactérie serait un excellent candidat pour tester l'idée de Darwin sur les modifications successives. En fait, Behe a proposé trois tests: le flagelle de la bactérie, le processus de coagulation du sang et le mécanisme de la vision. Je me bornerai ici à un court aperçu du travail de Behe sur le flagelle de la bactérie⁵⁵.

L'analyse de Behe sur le flagelle de la bactérie est assez facile à résumer. Certaines bactéries possèdent un dispositif leur permettant de nager, appelé «flagelle», qui ne semble pas exister dans des cellules plus complexes. C'est un long filament, ressemblant à un cheveu, fixé sur la membrane de la cellule et que l'on pense être la seule structure dans la nature qui soit apte à effectuer un mouvement rotatif. C'est ce que les biologistes appellent une «organelle», petite partie spécialisée de la cellule qui, ici, est le propulseur de la cellule, faisant avancer ou reculer la bactérie. Behe constate qu'en fonctionnant comme les autres moteurs rotatifs, le flagelle possède les mêmes éléments mécaniques que les

54. Darwin, *Origin of Species*, 154, édition de 1988.

55. Behe, *Darwin's Black Box*, 69-73.

autres machines rotatives: un rotor (élément rotatif) et un stator (élément fixe). Son «moteur» – car c’est exactement comme cela qu’il apparaît et qu’il fonctionne – est alimenté par des protons et complété par un axe et un manchon cylindrique qui traverse la membrane de la bactérie. Finalement, remarque Behe, le flagelle de la bactérie utilise un mécanisme de pale, le filament se couvant. Contrairement à d’autres systèmes qui génèrent un mouvement mécanique (comme les muscles), le moteur bactérien n’utilise pas l’énergie stockée sous forme de molécule comme l’ATP⁵⁶. Pour faire bouger le flagelle, il se sert plutôt de l’énergie générée par un flux d’acide à travers la membrane de la bactérie. En réalité, le flagelle de la bactérie a besoin d’une cinquantaine de protéines pour fonctionner. Ces protéines semblent mettre en route ou arrêter le moteur, permettre au flagelle de traverser la membrane de la cellule, aider à constituer la structure et à réguler la production de protéines qui composent le flagelle.

Au total, observe Behe, ce flagelle de la bactérie est une petite machine très compliquée. Alors que les biologistes moléculaires et les biochimistes ont commencé à examiner de plus près les cils et les flagelles considérés comme de simples structures moléculaires, «ils ont découvert une complexité effarante faite de douzaines, voire de centaines de pièces différentes ajustées avec précision». Et c’est là, comme le dit Behe, que se trouve le talon d’Achille de l’évolution darwinienne: «Alors que le nombre des pièces nécessaires augmente, la difficulté de les assembler devient progressivement vertigineuse et la probabilité d’un scénario indirect sombre dans les profondeurs.»⁵⁷ C’est ce que Behe identifie comme le défi «de la complexité irréductible». Pour lui, un système est «irréductiblement complexe» s’il est

«composé de plusieurs éléments bien agencés agissant les uns sur les autres pour assurer la fonction de base de telle façon que la suppression de n’importe quel élément provoque l’arrêt de l’ensemble. Un système irréductiblement complexe ne peut pas être produit directement (c’est-à-dire par un procédé continu qui améliore la fonction initiale sans que le système cesse de fonctionner) par de légères modifications

56. Dans la cellule, la molécule d’ATP est le transporteur d’énergie.

57. Behe, *op. cit.*, 73.

successives à partir d'un système initial, parce que n'importe quel pré-curseur d'un système irréductiblement complexe auquel il manque une pièce est, par définition, incapable de fonctionner.»⁵⁸

La complexité de systèmes biologiques tels que le flagelle de la bactérie implique que *le système fonctionne s'il est complet ou ne fonctionne pas du tout*. Si on laisse de côté la capacité que le flagelle a de payer par exemple, on n'a pas un flagelle «inférieur», on n'a rien du tout; sans sa paye, le flagelle ne peut ni fonctionner ni même exister⁵⁹. Un flagelle handicapé ou inexistant n'est pas vraiment un bon candidat pour la sélection naturelle.

En relevant le défi de Darwin, Behe a remarqué une orientation suggestive dans la définition que celui-ci donne de la modification incrémentale. Pour satisfaire le défi de Darwin, «les scientifiques devraient réfuter toutes les façons possibles et imaginables pour un flagelle de se placer dans la fenêtre temporelle convenable – quelque massives que soient les objections contre chacune d'elles»⁶⁰. Or, comme Behe l'écrit : «On devrait montrer qu'aucun des processus inintelligents au nombre presque infini ne pouvait former le système.»⁶¹ Puisque c'est impossible, le défi de Darwin rend finalement impossible un test scientifique. Autrement dit, le darwinisme «rate le test qui en ferait une science vérifiable»⁶². C'est un état de chose très bizarre et de nombreux scientifiques se sont demandé si le naturalisme darwinien était vraiment une science ou s'il n'était pas, en fait, une sorte de croyance religieuse⁶³.

La science et l'univers darwinien

En soulignant l'existence de systèmes irréductiblement complexes, les théoriciens du dessein intelligent soulignent avec

58. *Ibid.*, 39.

59. Voir Behe, *ibid.*, 39-48, pour une discussion sur la manière d'isoler les systèmes irréductiblement complexes.

60. Witham, *op. cit.*, 134.

61. Cité dans Witham, *ibid.*

62. Witham, *ibid.*

63. P. Johnson, par exemple, voit l'évolution comme une espèce de «panthéisme du Nouvel Âge». Voir P. Johnson, «Evolution as Dogma: The Establishment of Naturalism», in *Uncommon Dissent: Intellectuals Who Find Darwinism Unconvincing* (Wilmington: ISI Books, 2004), 34. Voir aussi C. Hunter, «Why Evolution Fails the Test of Science», in Dembski, *op. cit.*, 195-214.

insistance qu'ils n'essaient pas de remplacer des causes naturelles par des causes surnaturelles. Pour eux, la distinction décisive n'est pas entre causes naturelles ou surnaturelles, mais entre des causes naturelles et *intelligentes*. En d'autres termes, comme Stephen Meyer l'a avancé, étant donné l'irréductible complexité de bien des organismes vivants, la science devrait reconnaître l'«information» comme un composant autonome et indépendant de l'univers, comme le sont la matière et l'énergie⁶⁴.

Nous en arrivons maintenant à ce qui est peut-être le point de discordance central entre les darwinistes et les théoriciens du dessein, à savoir la nature même de la «science». Si Meyer a raison, si l'information doit effectivement être traitée comme une réalité indépendante et autonome comme la matière et l'énergie, la science, alors, ne peut plus traiter la nature comme un système fermé de causes et de connexions *matérielles*. Le darwinisme insiste lourdement sur le fait que la science, la *vraie* science, ne peut pas considérer la nature d'une autre manière. Pour les darwinistes, l'idée que des entités microscopiques comme le flagelle de la bactérie soient l'œuvre d'une intelligence est exclue d'avance, non parce que les faits l'exigent mais parce que, comme l'explique le célèbre généticien de l'Université de Harvard Richard Lewontin, «(notre) matérialisme est absolu, nous ne pouvons pas permettre à Dieu de mettre le pied dans la porte»⁶⁵. La priorité la plus élevée du darwinisme, selon Philip Johnson, «est de maintenir une approche globale naturaliste et, avec elle, le prestige de la «science» comme source de toute connaissance importante». Sans le darwinisme, le naturalisme scientifique perd une «histoire de la création». Et une défaite sur quelque chose d'aussi important serait, remarque-t-il, «une catastrophe pour l'establishment darwinien» car, de son point de vue, «cela ouvrirait la porte à toutes sortes de faux prophètes et de plaisantins... qui essaieraient de

64. Voir S. Meyer, «The Cambrian Information Explosion: Evidence for Intelligent Design», in W. Dembski et M. Ruse, *Debating Design: From Darwin to DNA* (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2004). Voir aussi M.J. Denton, «An Anti-Darwinian Intellectual Journey: Biological Order as an Inherent Property of Matter», in W. Dembski, *op. cit.*, 153-176.

65. Cité dans Phillip Johnson, «The Intelligent Design Movement: Challenging the Modernist Monopoly on Science», in W. Dembski et J. Kushner, *Signs of Intelligence: Understanding Intelligent Design* (Grand Rapids: Brazos Press, 2001), 31.

profiter de la brèche». Afin d'éviter un tel désastre,

«les défenseurs du naturalisme doivent imposer des règles de procédure pour la science qui excluent d'autres points de vue. Ceci fait, le pas suivant délicat consiste à traiter la «science» comme synonyme de vérité et la «non-science» comme celui de fantasme. Les conclusions de la science peuvent, alors, être trompeusement présentées comme réfutant des arguments qui étaient, en fait, disqualifiés dès le départ. Aussi longtemps que ce sont les naturalistes scientifiques qui fixent les règles, les critiques qui demandent des preuves objectives du darwinisme n'ont pas besoin d'être pris au sérieux. Ces critiques ne comprennent pas comment fonctionne la science.»⁶⁶

Richard Weaver, le sociologue bien connu, a remarqué une certaine circularité dans les prétendues explications de la puissance du naturalisme darwinien.

«L'évolution darwiniste exige une acceptation initiale de la doctrine du naturalisme avant toute explication. Lorsqu'un biologiste doit affronter, par exemple, l'énorme différenciation et spécialisation qu'il trouve dans la nature, il dit qu'elle est due à la méthode la plus évidente qu'utiliserait la nature, *supposant que la nature est la seule force créative existante*. Par exemple, il est admis, par les biologistes, que manquent des données empiriques complètes concernant la descente de l'homme d'animaux inférieurs. Le problème est maintenant d'intégrer cela dans une vision globale où rien ne peut exister si ce n'est par des causes naturelles. On en déduit donc que si l'homme possède le plus gros cerveau trouvé dans la nature, c'est parce que le développement de son cerveau lui a été utile. Mais comment cela peut-il être prouvé si ce n'est par le postulat posé *a priori* que rien ne se développe si ce n'est parce que cela correspond à un besoin organique?»⁶⁷

Voilà pourquoi les chrétiens devraient résister aux efforts visant à accommoder le naturalisme darwinien. Nous croyons

66. Johnson, *Darwin on Trial*, op. cit., 116.

67. R. Weaver, *Visions of Order: The Cultural Crisis of Our Time* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1964), 139.

que le problème fondamental que soulèvent les stratégies «conciliantes» est qu'elles tendent à masquer les différences fondamentales qui existent entre les approches globales chrétienne et matérialiste. Une autorité, et non des moindres, Richard Rorty, l'un des plus grands philosophes vivant aux Etats-Unis, a écrit: «L'idée qu'une des espèces d'organisme, contrairement aux autres, soit uniquement orientée non vers l'augmentation de sa propre prospérité mais vers la vérité, est aussi antidarwinienne que l'idée que chaque être humain possède en lui un compas moral – une conscience indépendante à la fois de l'histoire et de la chance personnelle.»⁶⁸ Même dans les sciences naturelles, les chrétiens doivent donc reconnaître que Dieu – et non un processus matérialiste aléatoire – est leur unique et vrai Créateur.

Si nous cédon devant la puissance du pur hasard dans la nature, il devient alors infiniment plus difficile de reconnaître la main de Dieu non seulement dans sa création mais aussi dans ses créatures. Comme C.S. Lewis l'a reconnu il y a de cela plus d'un demi-siècle, réduire l'homme à la matière revient à l'anéantir complètement.

Une «science régénérée» est-elle vraiment possible? L'objectif de cet article a été de montrer qu'un nombre croissant de savants et de scientifiques croient que c'est non seulement possible mais nécessaire. Vu les conséquences du naturalisme darwinien, non seulement pour la biologie et les sciences naturelles mais aussi pour la politique et les sciences sociales⁶⁹, tenir compte de l'«intelligence» peut être non seulement la clé d'une science naturelle vigoureuse et robuste, mais aussi celle d'un ordre social sain et heureux.

68. P. Johnson, *Defeating Darwinism by Opening Minds*, 89.

69. Pour les conséquences du «darwinisme social» en France, voir Y. Conry, *L'introduction du darwinisme en France au XIX^e siècle* (Paris: J. Vrin, 1974), et L. Clark, *Social Darwinism in France* (University of Alabama Press, 1984). Pour les conséquences du «darwinisme social» aux Etats-Unis, voir J.G. West, *Darwin's Public Policy: The Impact of Scientific Materialism on American Politics and Culture* (Wilmington: ISI Press, 2007).

**AVEZ-VOUS PENSÉ
À RENOUVELER
VOTRE ABONNEMENT
POUR 2008 ?**

TOLKIEN ET LEWIS, AMIS ET TÉMOINS ENSEMBLE

Yannick IMBERT*

J.R.R. Tolkien (1892-1973) et C.S. Lewis (1898-1963) sont devenus à la mode dans le sens positif mais aussi négatif du terme, lors de la sortie des films *Le seigneur des anneaux* et *Les chroniques de Narnia*, tirés de leurs livres respectifs. Cet article n'a pas pour objectif de présenter une critique cinématographique ou littéraire, mais d'évoquer deux personnalités mal connues et, plus spécifiquement, leurs relations de longue et parfois tumultueuse amitié: celle d'un catholique romain et d'un anglican à la foi profonde, ce qui peut contribuer à nous enrichir aujourd'hui.

Il convient, tout d'abord, de nous familiariser avec ces deux auteurs et, plus spécifiquement, de discerner ce qui les a rapprochés et a contribué à leur amitié.

En premier lieu, tous les deux sont orphelins tôt dans leur enfance. Tolkien perd son père à quatre ans et sa mère à l'âge de douze ans. Lewis, quant à lui, a dix ans à la mort de sa mère et est élevé, avec son frère, par un père dépassé par l'éducation de deux jeunes enfants; il est donc, dans un certain sens, orphelin de père. *Ensuite*, le parcours de ces deux hommes est très différent même si, finalement, tous les deux sont professeurs d'université, l'un à Oxford, l'autre à Cambridge. Tolkien le devient jeune et Lewis seulement à cinquante-quatre ans. Tous deux ont une histoire sentimentale assez difficile. L'un et l'autre font carrière dans un

* Y. Imbert est actuellement étudiant en doctorat au Westminster Seminary, Philadelphie (USA). Il a écrit un mémoire de maîtrise à Aix-en-Provence sur J.R.R. Tolkien.

milieu de plus en plus ouvertement hostile au christianisme «traditionnel» et vivent, comme tant d'autres écrivains de leur génération, l'expérience traumatisante du combat lors de la Première Guerre mondiale, et subissent de plein fouet la Seconde Guerre Mondiale, lors du *Blitz*.

Enfin, comme ils sont tous les deux Anglais, ce qui est personnel reste personnel et ils semblent donc assez distants, même dans leurs lettres. Par exemple, Lewis ne se rappellera jamais les prénoms de Tolkien; même après plusieurs décennies d'amitié, il le surnomme «Tollers». De même, Tolkien, appelle, le plus souvent, Lewis par son surnom commun, «Jack», et non par ses vrais prénoms: Clive Staples.

C'est en 1932 que Lewis lit la première version de *The Hobbit*¹ et formule des commentaires très élogieux, estimant avec raison que cet ouvrage allait devenir un classique de la littérature pour enfants. L'année suivante, en 1933, débute le groupe Inklings, groupe informel dédié aux mythes et à la lecture des œuvres de ceux qui en font partie. Dans la seconde partie des années 1940, Tolkien en sort après un premier refroidissement de son amitié avec Lewis, très affecté par le décès de Charles Williams, un ami proche de celui-ci. En 1954, Lewis reçoit, enfin, l'honneur qui lui est dû et est nommé professeur à Cambridge, après avoir été ardemment soutenu et encouragé par Tolkien.

En avril 1956 se déroule le mariage civil de Lewis et de l'Américaine Joy Davidman, une divorcée – qui s'étaient connus en 1952 –, suivi en mars 1957 par leur mariage religieux. Cet événement donne lieu à un deuxième refroidissement dans les relations des deux amis, Tolkien estimant que Lewis se trouve dans une situation d'adultère. Lewis devient veuf rapidement, en juillet 1960, et décède le 22 novembre 1963. Tolkien, quant à lui, survit deux ans à son épouse et meurt en 1973.

1. Une amitié problématique?

L'amitié de deux Anglais ayant vécu dans le courant du XX^e siècle peut-elle nous apprendre quelque chose? Notons d'entrée

1. J.R.R. Tolkien, *The Hobbit* (Londres: Allen & Unwin, 1936).

que cette amitié, qui a duré plus de trente ans, est difficile. Les différends entre ces deux hommes témoignent que même une amitié chrétienne peut être délicate, houleuse et blessante.

a) Opinion de Lewis sur Tolkien

«Lors de ma première venue au monde, on m'avait (implicitement) averti de ne jamais croire un papiste, et lors de ma première arrivée dans le corps professoral d'Anglais (explicitement) de ne jamais croire un philologue. Tolkien était les deux.»²

Et pourtant le catholique Tolkien est l'un des amis les plus proches de Lewis, tout comme l'anglican Lewis est l'ami le plus proche de Tolkien, pour qui l'Eglise catholique est la plus «représentative» de la foi chrétienne. Lewis qualifie Tolkien d'homme «un peu perdu et très particulier», ce qui est probablement en partie vrai. Il le considère comme «un grand homme mais dilatoire et très peu méthodique»³. Ceci peut faire sourire, surtout l'appréciation «très peu méthodique» lorsque l'on sait que Tolkien a travaillé quatorze ans à la rédaction du *Seigneur des anneaux*⁴ et qu'il supportait mal la grande proximité de Lewis et la rapidité avec laquelle celui-ci a écrit les *Les chroniques de Narnia*⁵. Enfin, Lewis trouve offensante l'attitude du critique littéraire Tolkien dont il a été de nombreuses fois la victime, non sans protestation.

b) Opinion de Tolkien sur Lewis

Il est juste de reconnaître que Tolkien est beaucoup plus critique de Lewis, surtout dans ses lettres, que ce dernier ne l'est à son endroit. Il le trouve, en particulier, «très impressionnable»⁶. En fait, Lewis diffère de Tolkien, car ses intérêts intellectuels et ses écrits sont plus divers, notamment comme théologien «laïque».

2. C.S. Lewis, *Surprised by Joy: the Shape of my Early Life* (New York: Harcourt, Brace, and World, 1955), 216. (La traduction est de moi.)

3. C. Duriez, *Tolkien and C.S. Lewis: the Gift of Friendship* (Hidden Spring: Mahwah, 2003), 50.

4. J.R.R. Tolkien, *The Lord of the Rings* (Londres: Allen & Unwin, 1954-1955).

5. C.S. Lewis, *The Chronicles of Narnia* (Londres: Geoffrey Bles, 1950-1956).

6. H. Carpenter (éditeur), *The Letters of J.R.R. Tolkien* (New York: Houghton Mifflin, 2000), 362. Ci-après *Letters*.

Commentant cette activité de théologien laïque, Tolkien dit de lui «ce pauvre Jack». Il est, en effet, convaincu que la propagation de la foi et sa défense sont réservées aux «vrais» théologiens, c'est-à-dire à ceux qui ont étudié la théologie et ont été formés pour cela. Il va même jusqu'à écrire à la veuve du théologien catholique Austin Farrer (1904-1968) que s'il y avait plus de «bons» théologiens comme son défunt mari, «cela aurait peut-être pu nous éviter Lewis»! Quant à son appréciation du commentaire de Lewis sur la prière⁷, Tolkien renonce à la faire publier tant elle est sévère: «livre consternant», «certaines parties sont horribles»⁸.

On le voit, l'amitié de ces deux hommes est loin d'être parfaite et souffre même des classiques mauvaises compréhensions, d'un manque de compassion, elle est teintée de jalousie – jalousie surtout de la part de Tolkien, qui souffre beaucoup de la distance que l'écrivain Charles Williams – qu'il apprécie malgré les côtés mystiques de son œuvre – met, sans le vouloir, entre Lewis et lui, ce qui est un signe de la grande et forte amitié qui existe entre les deux amis.

Cette amitié explique que Tolkien et Lewis s'encouragent réciproquement à terminer leurs projets littéraires respectifs, même s'ils ne les apprécient pas vraiment. Tolkien dit qu'il n'a pas de sympathie pour «l'essentiel de cette partie de l'œuvre de Lewis», se référant essentiellement aux *Chroniques de Narnia*, tout comme Lewis n'en a globalement pas pour *The Hobbit*, et même pour l'œuvre en général de Tolkien, c'est du moins ce que celui-ci affirme, même si cela semble improbable.

«Il est triste que Narnia et toute cette partie de l'œuvre de C.S. Lewis doivent rester en dehors de ma sympathie, comme la plupart de mon œuvre en dehors de la sienne.»⁹

La relation de Tolkien et Lewis est celle d'une forte amitié non dénuée d'une franchise des plus complètes, parfois à la limite de l'offense.

7. C.S. Lewis, *Si Dieu écoutait, lettres à Malcolm sur la prière* (Paris: Le Cerf, 1976).

8. J.R.R. Tolkien, *Letters*, 352.

9. *Ibid.*, 352.

2. Un même combat

Malgré la sévérité de leurs jugements réciproques, une étroite relation existe entre les deux hommes jusqu'à la mort de Lewis.

Il est certain que Tolkien – comme il le reconnaît lui-même – n'aurait jamais achevé *Le seigneur des anneaux* sans la présence et les encouragements continuels de Lewis:

«C.S. Lewis est un très vieil ami et collègue, et je dois à ses encouragements le fait d'avoir persévéré en dépit des obstacles (incluant la guerre de 1939!) et d'avoir finalement fini *Le seigneur des anneaux*.»¹⁰

Tolkien trouve donc en Lewis un ami attentif, encourageant et compréhensif. Lorsqu'on connaît l'importance de la publication du *Seigneur des anneaux* pour Tolkien, ces encouragements sont plus que significatifs et montrent qu'une amitié, mieux une amitié «chrétienne», n'efface certes pas les désaccords, mais est un instrument de grâce et une incitation à progresser sur le chemin de la sanctification.

L'amitié de Tolkien et de Lewis transparaît d'une autre manière: Lewis sert de modèle pour la voix de Treebeard dans *Le seigneur des anneaux* – l'arbre étant un symbole très important – et Tolkien pour le personnage de Ransom dans la trilogie de Lewis. La présence de Lewis aux côtés de Tolkien est également nécessaire à la publication posthume du *Silmarillion*, mythologie pour l'Angleterre, son œuvre majeure. «Je n'ai trouvé absolument personne à part C.S. Lewis et mon Christopher (son deuxième fils) qui veuille les lire; et personne ne veut les publier.» *Le seigneur des anneaux* présente en «condensé» le meilleur de Tolkien, son plan pour la mythologie anglaise, pour un renouveau au sein d'une littérature chrétienne en disparition. Le soutien inconditionnel de Lewis montre à Tolkien qu'il n'est pas isolé au milieu de l'*establishment* académique d'Oxford, mais que leur foi commune pousse Lewis à le défendre et l'encourager.

En ce qui concerne l'influence de Tolkien sur Lewis, il convient de remarquer sa théorie des mythes et celle de la «sous-crétion». La première est très importante dans la conversion de

10. *Ibid.*, 303.

Lewis. La discussion que Tolkien, Dyson et lui ont au sujet des mythes et, particulièrement, au sujet des récits bibliques, comme celui de la résurrection, le «vrai mythe», conduit Lewis au déisme et, par la suite, au «théisme biblique». Lorsque Tolkien et Lewis emploient le terme «mythe» en référence à la Bible, ils veulent dire que les mythes contiennent un élément religieux clair, qui tente d'expliquer les relations des hommes avec les dieux ou le dieu, et qui décrit une cosmogonie. La Bible est, en ce sens, un «mythe». Pour Tolkien et Lewis, il y a des éléments communs à tous les mythes qui proviennent, en réalité, de ce que nous avons été créés à l'image de Dieu. Mais tous ces mythes ne font que construire sur l'imagination déchue de l'homme. Le récit biblique, quant à lui, rapporte des faits: «Le cœur du christianisme est un mythe qui est aussi un fait. Le vieux mythe du Dieu mourant, sans cesser d'être un mythe, descend des dieux des légendes et de l'imagination vers la terre de l'histoire.»¹¹

La seconde théorie, la «sous-crétation», à savoir que Dieu seul est Créateur et que tout ce que l'homme peut «créer» n'est, en réalité, qu'une «création dérivée» des dons que Dieu confère aux hommes, croyants ou non, est aussi importante pour la foi commune que Tolkien et Lewis partagent. On retrouve cela dans le cadre d'une certaine tradition de la théologie réformée qui met l'accent sur la grâce commune, laquelle occupe aussi une place importante dans la foi de Tolkien et de Lewis et constitue, probablement, une des raisons «théologiques» qui faisaient que ces deux hommes pouvaient s'encourager à écrire des œuvres auxquelles, personnellement, ils ne s'intéressaient pas particulièrement.

Grâce aux encouragements incessants et à l'influence de Tolkien, Lewis se voit, enfin, offrir une chaire à Cambridge. Par deux fois, Tolkien use du charme et de la «sophistication» anglaises pour parvenir à ses fins: la nomination de Lewis. Convaincu du don que celui-ci a reçu de la part du Créateur, don qui demandait, afin de porter tous ses fruits, d'être mis au service de l'appel de Dieu dans un professorat, Tolkien fournit de grands efforts. Il n'y avait alors à Cambridge aucun poste qui aurait vraiment convenu à

11. C. Duriez, *op. cit.*, 50.

Lewis; aussi une chaire de littérature anglaise – médiévale et Renaissance – est-elle spécialement créée pour lui. C'est un intérêt presque spirituel que Tolkien porte à la carrière de Lewis; il estime, en effet, que pour mettre à profit pour son Dieu les talents qu'il a reçus, celui-ci devait devenir professeur à Cambridge.

Tolkien et Lewis sont tous les deux conscients que leurs projets, même les plus invraisemblables, comme celui du *Silmarillion*, proviennent, en fin de compte, d'une même conception de la vie humaine, celle de créature du Dieu de la révélation biblique. Leur foi semble donc être un élément très important, qui soutient et nourrit leur amitié, et permet à celle-ci de survivre à leurs critiques réciproques. Lewis écrit:

«L'amitié, dans un certain sens est – et je ne le dis pas dans un sens péjoratif – le moins normal des amours; le moins instinctif, organique, biologique, social et nécessaire.»¹²

3. Une amitié de foi «catholique»

La plupart des critiques que Tolkien et Lewis s'adressent l'un à l'autre, qui auraient suffi à séparer définitivement d'autres amis, n'ont pas du tout ce résultat, même si certains événements mettent de la distance entre eux. Y a-t-il donc une explication à cette amitié, une amitié de foi? Quel est le lien entre soutien et critique? Une dialectique irréconciliable entre deux attitudes très différentes ou simplement une amitié des plus normales avec ses «hauts et ses bas»? Peut-être.

Mais il est certainement plus juste d'y voir autre chose, quelque chose de «non naturel», pour employer des mots de Lewis. Cette amitié entre deux chrétiens est si forte que rien ne peut la briser: ni les rancunes personnelles, ni les acerbes critiques académiques, ni les différends théologiques. En bref, l'amitié de Tolkien et Lewis est soutenue par plusieurs éléments.

a) Une même «perspective», un même combat. Tous deux, chrétiens, sont engagés dans un milieu académique qui demande une apologétique, une défense de la foi chrétienne. Ils s'accordent dans le

12. C.S. Lewis, *The Four Loves* (New York: Harcourt, Brace and World, 1960), 88. (La traduction est de moi.)

refus de limiter le christianisme, la foi chrétienne, à la seule vie d'Eglise. Pour eux, séparer le sacré et le séculier n'est pas normal et se trouve imposé par la société, par diverses philosophies qui ont influencé l'Eglise. La foi chrétienne appelle un engagement de la foi dans tous les domaines de la vie. Tolkien, sur ce point, a subi l'influence du cardinal John Henry Newman, qui a fondé l'Eglise catholique dans laquelle il a été élevé et qu'il fréquente régulièrement depuis. Cette conception catholique romaine de la vie chrétienne a un parallèle dans la tradition réformée à laquelle est lié le nom du théologien et premier ministre des Pays-Bas, Abraham Kuyper¹³.

Ainsi, une même foi nourrit l'amitié des deux hommes. Quelle était cette foi, précisément? Il ne s'agit pas seulement d'appartenance à une même «tradition», de reconnaissance commune d'un certain nombre de doctrines, même si leur foi chrétienne a un contenu précis. Une autre caractéristique donne de la force à leur amitié. Comme l'exprime Lewis, la foi est nourrie par l'amour que Dieu donne. L'amitié – et plus encore l'amitié entre chrétiens – étant un amour non naturel, provient de l'amour que Dieu accorde par l'intermédiaire de la foi en Christ. Cependant, ce n'est pas parce que deux personnes ont une même foi qu'une amitié naîtra forcément de leurs relations. Il ne faut pas sous-estimer l'importance psychologique et émotionnelle que certaines expériences communes, d'ordre non religieux, ont sur la naissance d'une amitié. Tolkien et Lewis ont eu certaines expériences communes comme avoir combattu et été blessés lors de la Première Guerre mondiale, être professeurs dans l'Angleterre du XX^e siècle ou être l'un et l'autre des antimodernes (au sens philosophique).

b) Le deuxième élément important de leur amitié est donc une foi commune. Comment Tolkien, le catholique convaincu, et Lewis, l'apologète anglican, peuvent-ils la nourrir en appartenant à des traditions chrétiennes si différentes? Ils ne s'expriment pas beaucoup sur les conditions de l'unité chrétienne, pas plus qu'ils n'évoquent les points communs de leur foi. Cependant, Lewis s'exprime longuement dans son livre *Les fondements du christia-*

13. Il serait intéressant de comparer *The Idea of a University*, de Newman, et *Lectures on Calvinism*, de Kuyper.

14. C.S. Lewis, *Les fondements du christianisme* (Valence: Ligue pour la Lecture de la Bible, 2000).

nisme¹⁴, mais il s'explique rarement sur la réalisation pratique de l'unité. En 1947, il mentionne trois éléments essentiels à l'unité entre protestants et catholiques, à savoir le Dieu trinitaire, les relations fraternelles et la prière¹⁵. Ailleurs, il mentionne, plusieurs fois: la Trinité, la divinité de Christ et les sacrements (bien sûr, sur ce dernier point, il existe une grande différence entre réformés, anglicans et catholiques romains)¹⁶. Tolkien est encore moins explicite, se refusant presque à tout commentaire sur ce qu'il croit, ne se considérant pas apte à traiter des questions de théologie et s'en remettant à l'Eglise romaine. Les rares fois où il s'autorise des commentaires sur la foi, c'est lorsqu'il écrit à ses enfants ou à ses petits-enfants; là, il leur donne des conseils sur la foi et sur la vie chrétienne.

Tolkien et Lewis ont, l'un et l'autre, nettement conscience d'appartenir tous les deux à une tradition chrétienne remontant à l'Eglise «primitive». Ils sentent leur proximité dans leur opposition aux mêmes philosophies hostiles à la «tradition chrétienne». Lewis affirme ainsi à Don Giovanni Calabria:

«Les périls communs, les fardeaux communs, une haine et un mépris presque universels pour le troupeau de Christ peut, par la grâce de Dieu, contribuer beaucoup à la guérison de nos divisions.»¹⁷

En parlant de fardeaux, de haine et de mépris, Lewis fait référence à l'histoire de l'Eglise, mais sans doute aussi au contexte académique dans lequel lui-même évolue, contexte opposé de plusieurs manières à la foi chrétienne. Plus précisément, Tolkien et Lewis combattent fermement la «modernité» dans sa forme philosophique et, pour Tolkien, dans sa forme technologique. Ils critiquent vivement la prétendue autonomie de l'homme vis-à-vis de son Créateur.

15. W. Hooper, éd., *The Collected Letters of C.S. Lewis*, vol. 2 (San Francisco: Harper 2004), 800-801.

16. «J'ai écrit, de plus, en tant que membre de l'Eglise anglicane, mais j'ai évité le plus possible les questions de controverse. Un jour, j'ai eu à expliquer en quoi je différais, sur certains sujets, à la fois des catholiques romains et des fondamentalistes: j'espère, ce faisant, ne pas avoir détruit leur bonne volonté ou leurs prières. Selon mon expérience, l'opposition la plus amère ne vient d'aucun d'eux, ni d'aucun autre croyant sérieux, ni même des athées, mais des demi-croyants quelle que soit leur apparence.» C.S. Lewis, *Reflections on the Psalms* (Londres: Harcourt Brace and Jovanovitch, 1958), 7-8.

17. W. Hooper, éd., *op. cit.*, vol. 2, 803-804.

c) Troisième élément: les désaccords suscitent le pardon. Tolkien et Lewis ne sous-estiment pas leurs désaccords que produisent leur amitié ou leur foi. Ils les affrontent lucidement. A titre d'exemple, je mentionnerai l'une des fameuses critiques littéraires de Tolkien. En 1954, Lewis achève, enfin, le seizième volume du *Oxford History of English Literature* consacré à la Renaissance, volume qu'il a mis de côté de nombreuses fois, qui lui a demandé beaucoup d'efforts et dans lequel se trouvent énormément de ses convictions personnelles, tant au niveau littéraire qu'implicitement à celui de sa foi chrétienne. Lewis s'attendait à un soutien de Tolkien. Mais après sa publication, la revue littéraire officielle de Tolkien se montre assez négative, ce qui affecte tellement Lewis qu'il en fait part à Tolkien. Cet incident ainsi que beaucoup d'autres auraient pu mettre fin à leur amitié, mais ce n'est pas le cas. La réponse de Tolkien est très significative:

«Mais Dieu te bénisse pour ta bonté. Et au lieu de confesser comme pécheur l'inévitable et naturel sentiment de peine et ses réactions [notamment la possibilité de ressentiment], fais-moi la grande générosité de me faire le présent des peines que j'ai causées, pour que je puisse partager le bénéfice que tu en as tiré.»¹⁸

Tels sont probablement l'une des attitudes les plus importantes, l'un des éléments cruciaux de la vie chrétienne, à savoir le pardon: confesser ses péchés, ses erreurs, à celui qu'on a offensé. Lorsque Tolkien fait référence au pardon – s'il a probablement en tête la confession auriculaire, nécessaire dans l'Eglise catholique romaine –, il fait, sans aucun doute, aussi référence à une confession individuelle, à une relation chrétienne qui exige la demande de pardon par l'offensé à l'offenseur.

En vue de l'unité chrétienne, l'important est de se souvenir que tous sont pécheurs mais repentants, et que les faiblesses et les divisions dans l'Eglise manifestent non pas une foi divisée mais, au contraire, la véracité de l'enseignement biblique au sujet du péché et de la possibilité du pardon.

18. *Letters*, 127. Tolkien, dans cette même lettre à Lewis, mentionne la nécessité de ne jamais céder au ressentiment mais, plutôt, de ne pas hésiter à faire part de l'offense subie. Tolkien offre aussi une analyse équilibrée entre demande de pardon, reconnaissance de l'offense, acceptation du pardon par l'offensé et grâce divine à travers le pardon donné et reçu. Cf. *Letters*, 125-129.

d) Enfin, voici un autre élément important pour l'amitié de Tolkien et Lewis. Dans la même lettre que Tolkien envoie à Lewis après son commentaire sur le volume du *Oxford History of English Literature* déjà mentionné, Tolkien écrit:

«Le seul juste critique littéraire est Christ, qui admire plus que tout autre homme les dons que Lui-même a accordés. Ainsi que nous soyons «reconnus l'un et l'autre en Christ». Que Dieu te garde.»¹⁹

Autrement dit, pour Tolkien, son amitié avec Lewis, leur unité sont fortifiées par cet enseignement important de la foi chrétienne: reconnaître en chacun les dons donnés par Dieu, voir les autres avec le regard de Dieu. Tolkien, malgré les grands différends littéraires qu'il a avec lui, reconnaît en son ami les dons littéraires donnés par Dieu. Cela est moins banal qu'il n'y paraît, car c'est chose peu facile à pratiquer. Lorsque nos différends prennent le pas sur notre amitié chrétienne ou sur notre unité, nous cherchons trop souvent à «remporter le débat» plutôt que d'essayer de reconnaître, en notre «vis-à-vis», quelque'un pourvu d'autres dons de Dieu.

Conclusion

Que conclure? Les caractéristiques de l'unité chrétienne qui ressortent de l'amitié de Tolkien et Lewis sont les suivantes:

– L'unité chrétienne, tout comme l'amitié, provient de Dieu, elle est donnée par Dieu et non pas à rechercher premièrement dans une unité extérieure ou un rassemblement visible de tous les chrétiens. A cet égard, il y aurait beaucoup de réflexions à faire sur l'unité chrétienne en tant que don divin, en revenant à la doctrine de l'union avec Christ comme fondement. Cela présuppose une définition de la personne de Christ et de ce qu'est l'*unio cum Christo*²⁰.

– L'unité chrétienne ne se fonde pas, premièrement, sur les points d'accord, comme cela se fait trop souvent maintenant.

19. *Ibid.*, 128.

20. L'«union avec Christ» est un thème majeur de la théologie de Jean Calvin et il est certain qu'une application de ce concept au «problème» de l'unité chrétienne aiderait probablement à clarifier la relation entre dynamique de la foi chrétienne – notamment au niveau des différences doctrinales – et unité dans une même foi (qui possède, en même temps, un contenu «doctrinal»), mais qui, englobant tous les aspects de la vie humaine, ne s'y réduit pas.

Procéder de cette manière ne peut conduire qu'à un réductionnisme de la foi chrétienne. Lewis s'est efforcé de montrer quel est le fondement du christianisme, fondement sans lequel il n'y a pas d'unité chrétienne puisqu'il n'y a pas de foi chrétienne. Sans vouloir contester à Lewis un résultat satisfaisant, il faut remarquer que d'autres ont choisi la même méthode et abouti à un fondement plus ou moins ambigu. Le Conseil œcuménique des Eglises (COE), par exemple, met l'accent, dans un document, sur la nécessité d'un engagement chrétien qui puisse amener justice, paix et respect de la création, appel qu'il est impératif d'entendre. Cependant, la définition de l'Eglise, et par implication de la foi chrétienne, donnée par le COE est plus qu'ambiguë. Dans son document *Ecclesiology and Ethics*, celui-ci affirme que le fondement de la communauté chrétienne se trouve dans les éléments suivants:

- tout exercice du pouvoir est redevable devant Dieu;
- l'option de Dieu pour les pauvres;
- la valeur égale des races et des peuples;
- hommes et femmes sont créés à l'image de Dieu;
- la vérité est le fondement d'une communauté d'humains libres;
- la paix de Jésus-Christ;
- la création est bien-aimée de Dieu;
- la terre appartient à Dieu;
- la dignité et l'engagement de la jeune génération;
- les droits humains sont donnés par Dieu²¹.

Pour Tolkien et Lewis, ce ne sont pas les divisions qui sont nécessairement le point le plus néfaste, mais la manière dont nous abordons ces divisions, la manière dont nous y faisons face. La recherche continuelle d'un «minimum» de plus en plus restreint ne cacherait-elle pas une peur du pardon? En effet, un minimum permet d'éviter les différences et, ainsi, les occasions de désaccords, mais aussi de pardon. Avoir peur d'offenser les frères et sœurs chrétiens est une chose compréhensible et normale; il ne faut pas chercher à les blesser. Mais il n'est pas toujours nécessaire d'éviter les désaccords. Cette attitude peut cacher une peur

21. T. Best et M. Robra, *Ecclesiology and Ethics: Ecumenical Ethical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church* (Genève: World Council of Churches Publications, 1997).

du pardon. Tolkien le fait remarquer à Lewis, montrant que les désaccords contribuent à une sanctification mutuelle, comme ce fut le cas entre eux. L'unité de foi, c'est «risquer» le pardon.

— Enfin, il y a l'amour donné par Dieu, la rédemption divine, cette démonstration de gloire et d'amour. Et, ici, il faut bien distinguer tolérance et amour chrétien. L'amour chrétien est motivé par la reconnaissance envers Christ, qui a donné sa vie pour ceux qui ont reçu la foi, quel que soit leur accord ou leur désaccord avec autrui, qu'ils soient «amis» ou non. L'amour chrétien, qui est l'un des fondements de l'amitié chrétienne, consiste à voir en chacun de nos frères et sœurs quelqu'un qui a la vie de Christ par l'Esprit. Cet amour chrétien est bien différent de la tolérance à observer envers toutes les «dénominations» chrétiennes, tolérance conçue comme un respect distant de chacun.

Voici en conclusion un mot de Tolkien qui semble résumer à la fois ce que fut la vie de Tolkien et Lewis, mais aussi ce que furent la vie, la foi et l'amitié nourrie de cette foi : l'amitié chrétienne est telle que la vie chrétienne ; c'est «la joie et la tristesse tranchantes comme des épées»²².

22. J.R.R. Tolkien, introduction à «On Fairy Stories», in *The Monsters and the Critics* (Londres : HarperCollins, 1997), 109.

AUX ÉDITIONS KERYGMA

1°) Collection Etincelles (n°8 à 10)

La recherche de Dieu dans le temps

par Germaine Sainton (3,5 euros)

«Vous avez dit 'Alliance'?»

Dieu et l'être humain selon la Bible: une relation dans le temps

par Rowland Ward (4 euros)

La portée universelle de la pensée de Jean Calvin

par Henri Bruston (4 euros)

2°) Les Dix Commandements

par William Edgar (15 euros)

Diffuseur: Excelsis, BP 11, F – Cléon d'Andran

Forfait frais de port: 3,50 €

Commandes avec règlement à l'ordre d'Excelsis

Tél. 33 (0)4 75 91 81 81. Courriel: excelsis.lib@club-internet.fr

LE PARCOURS INTÉRIEUR DE SAINT-EXUPÉRY

Marie-Claire LEFEUVRE*

Seul l'Esprit, s'il souffle sur la glaise, peut créer l'homme¹.

Avant de suivre le parcours intérieur d'Antoine de Saint-Exupéry dans son œuvre, rappelons brièvement qu'il est né en 1900, d'une famille de noblesse provinciale. Orphelin de père en 1904, il est élevé avec soin par sa mère, qui reste veuve avec six enfants. L'auteur passe, avec son frère et ses sœurs, une grande partie des vacances de sa jeunesse à Saint-Maurice-de-Rémens, propriété familiale près d'Ambérieu, dans l'Ain, non loin de Lyon, à laquelle il restera très attaché. En 1926, il est engagé comme pilote par Didier Daurat, directeur de l'exploitation des lignes Latécoère (qui prit plus tard le nom d'Aéropostale), pour acheminer du courrier sur des vols entre Toulouse et Dakar (Sénégal). En 1929, il crée la ligne qui relie l'Argentine à la Patagonie (de Buenos Aires à Punta Arenas). C'est donc l'époque héroïque de l'aviation, celle aussi de Mermoz. Saint-Exupéry a quatre accidents en vol, dont deux graves pour sa santé, ce qui ne l'empêche pas de reprendre toujours du service. Il épouse Consuelo Suncin en 1931. Plus tard, il sera pilote pendant la guerre de 1939 et mourra en vol, lors d'une dernière mission qui lui sera accordée, en 1944.

* M.-C. Lefeuve, professeur de lettres, est l'auteure d'une *Anthologie de la prose française* (t. I, 1100-1900) et d'une «Etude des Evangiles», suivie de *Les Evangiles et l'écologie*, étude libre (L'Harmattan, collection Chrétiens autrement, septembre 2006).

1. Saint-Exupéry, *Terre des hommes* (Paris: La Pléiade-œuvres, 1953), 261.

Comment Saint-Exupéry se situe-t-il dans son temps? Si l'on ausculte l'œuvre des quatre grands écrivains autour de la guerre 1939-1945, Sartre, Camus, Malraux, Saint-Exupéry, on en déduit une morale humaniste de combat, énergique et dynamique. Ce qu'ils ont en commun:

- l'inquiétude; la mort (1936, 1939-1944...);
- l'engagement, pour sauver l'homme du néant;
- la conscience de la mort et la politique².

Nous pouvons suivre le jalonnement de ses œuvres dans le temps et mettre en évidence l'évolution et l'approfondissement de la pensée de l'écrivain.

Dans sa première œuvre d'importance, *Courrier sud* (édité en 1928), Saint-Exupéry a 28 ans, puisqu'il est né avec le siècle. Il a un an de métier et le découvre peu à peu. Il est conscient de ses accomplissements qui ne sont pas l'apanage des hommes médiocres. Il doit affronter toutes sortes de difficultés. Quand il revoit ses anciens professeurs, il ne tremble plus devant eux et ceux-ci le traitent en égal, ce dont il est fier:

«Nous revenions solides, appuyés sur des muscles d'homme. Nous avions lutté, nous avions souffert, nous avions... joué parfois à pile ou face avec la mort, pour simplement dépouiller cette crainte, qui avait dominé notre enfance, des pensums et des retenues, pour assister invulnérables aux lectures de notes du samedi soir...»³

Une sorte de religion du courrier leur est inculquée; c'est par lui que passe, non seulement toutes sortes de tractations concrètement utiles, mais surtout l'âme des hommes, leurs méditations scientifiques ou culturelles, biens précieux pour toute l'humanité:

«Le courrier avant tout: Tu devais à l'aube prendre dans tes bras les méditations d'un peuple. Dans tes faibles bras. Les porter à travers mille embûches comme un trésor sous le manteau. Courrier précieux, t'avait-on dit, courrier plus précieux que la vie...»⁴

2. Malraux: les communistes chinois dans *La condition humaine* (1933), et la guerre d'Espagne, *L'Espoir* (1937).

Camus, *La Peste*...

Saint-Exupéry. La mort, compagne jamais si lointaine, dans les risques d'un métier: servir la vie, servir son pays, servir l'homme.

En effet, Saint-Exupéry montre à plusieurs reprises, dès cette époque-là, qu'il a foi en l'avenir, foi dans le progrès, et que cette foi-là exige d'être alimentée par les sacrifices des hommes:

«La compagnie nous avisait la veille au soir: «Le pilote X est affecté au Sénégal, à l'Amérique.» Il fallait... la nuit même, dénouer ses liens, clouer ses caisses, déshabiller sa chambre de soi-même, de ses photos, de ses bouquins...»⁵

Dès ce premier roman, Saint-Exupéry laisse paraître une inquiétude face à la mort, une sorte d'angoisse; il l'a depuis l'enfance, comme il nous le montre, et elle reviendra plusieurs fois dans son œuvre:

«Ces poutres énormes qui défendaient contre Dieu sait quoi la maison. Si, contre le temps. Car c'était chez nous le grand ennemi...»⁶

+

La deuxième étape de son évolution, c'est *Vol de nuit*, paru trois ans après, en 1931. Ce second roman est centré sur la personnalité de Rivière, sous laquelle on peut reconnaître celle de Didier Daurat, le célèbre directeur de l'exploitation des lignes Latécoère. Saint-Exupéry lui est très reconnaissant de l'avoir engagé. Cela change sa vie. Pour lui qui n'a pas connu son père, ce directeur peut jouer le rôle d'un modèle; en effet, son admiration pour lui est grande.

Les qualités de ce chef se résument en un mot: l'exigence, voulue, parfois, jusqu'à la dureté. Cette exigence s'explique par le fait que cet homme doit créer des héros; les équipages doivent sans cesse se dépasser: l'état des avions, à cette époque, est rudimentaire; les pilotes, défricheurs, ouvrent des routes dans le ciel pour les vols de nuit et n'arrêtent pas de prendre des risques qui engagent toute leur vie. Ils doivent s'habituer à faire l'impossible:

«Robineau, pour tous les départs retardés, lui avait dit un jour Rivière, vous devez faire sauter les primes d'exactitude.

3. *Courrier sud* (CS), III, 10.

4. CS, III, 8.

5. CS, III, 9.

6. CS, III, 62.

- Même pour le cas de force majeure? Même par brume?
- Même par brume.»⁷

Rivière fait progresser sans cesse, non seulement les hommes, mais ces fameux vols de nuit. Toutefois, ce n'est jamais avec légèreté qu'il engage ses pilotes dans des situations qui les dépassent. Ainsi des vols de nuit... c'est le plus progressivement possible qu'il les a mis en place; on grignotait chaque fois un peu plus de temps de vol avant le lever du soleil et après...

Pourtant Saint-Exupéry montre les doutes qui assaillent Rivière: l'essor de la technique vaut-il de mettre sans cesse en péril la vie des hommes, leur bonheur, comme celui des leurs? Ainsi débute la réponse qui va se prolonger dans les œuvres suivantes, et être reprise comme un leitmotiv: l'homme ne peut vaincre la mort et avoir une durée au-delà d'elle que par son œuvre, sa création, la participation à la création commune des hommes; il parle même «d'éternité» de cette création et d'échange entre l'homme mortel et sa création.

«Mais durer, mais créer, échanger son corps périssable...»⁸

Nous arrivons enfin au passage demeuré célèbre:

«Ce pont vaut-il le prix d'un visage écrasé?... Au nom de quoi?...»

Et la réponse arrive: «Il s'agit de les rendre éternels.»⁹

Les rendre éternels par leur ouvrage dont les effets se prolongent, s'enchaînent de génération en génération, au-delà de la mort individuelle. Aussi Saint-Exupéry parle-t-il d'une «foi de bâtisseurs»¹⁰.

Le chef d'orchestre de cette œuvre commune, c'est cet admirable chef, qui va communiquer la religion du courrier à ses hommes:

«Le but, pour Rivière, dominait tout.»¹¹

7. *Vol de nuit* (VN), IV, 99.

8. VN, IX, 106.

9. VN, IX, 106.

10. VN, IX, 130.

11. VN, VI, 96.

Rivière et son groupe rencontrent bien des obstacles, obstacles dus autant au hasard qu'à l'erreur humaine, plus que compréhensible parfois. Face à elle, Rivière va nommer tous ces obstacles d'un même mot, *le mal*, que je traduis par l'adversité; et celle-ci, il sait qu'il n'est pas toujours possible aux hommes de la juguler. Pourtant, il leur fera acquérir le sens de la responsabilité en plaçant l'adversité sous leur contrôle:

«Rivière pensa: «Ce n'est pas lui que j'ai congédié ainsi, brutalement, c'est le mal dont il n'était pas responsable, peut-être, mais qui passait par lui.»¹²

Il les habitue à l'humilité; il les fait parler de leur métier simplement, et l'image du charpentier face à la planche qu'il envisage avec gravité, avec amour même, revient souvent sous la plume de Saint-Exupéry. Piloter est un métier de création, comme un autre, même s'il exige davantage, sans doute, de ceux qui le pratiquent.

A cet idéal du «bel ouvrage», il sacrifie son bonheur pour «la cause», et ce qu'il demande à ses hommes, Rivière le vit, lui aussi. Combien de nuits sans sommeil passées au bureau de la compagnie à attendre les hommes dont certains ne reviendront peut-être pas... Un mot commence à apparaître; c'est celui de «servir», servir l'homme, servir l'humanité¹³... et «Il faut que je forge les hommes pour qu'ils servent»¹⁴, mot qui a une résonance chrétienne: «Que celui qui voudra devenir grand parmi vous se fasse votre serviteur...» (Mt 20.26-28.) Saint-Exupéry et son chef ont été formés de main de maître dès l'enfance; ils appartiennent à une grande civilisation, ce que l'on va approfondir ensuite.

Une autre valeur très importante vient aussi du métier: c'est celle de l'amitié. Antoine de Saint-Exupéry la découvre en la vivant, peu à peu. C'est en travaillant à la même œuvre que l'on tisse ces liens-là, ainsi que par les rencontres qui se multiplient au hasard des escales ou des veilles communes:

12. V.N, IX, 104.

13. *Terre des hommes* (TH), 255.

14. V.N, XI, 110.

«Ainsi cette remarque nocturne à propos de la communication avec un radiotélégraphiste: Un camarade de combat, pensait Rivière. Il ne saura sans doute jamais combien cette veille nous unit.»¹⁵

Il approfondira encore davantage cette notion dans *Terre des hommes*:

«La grandeur d'un métier est peut-être, avant tout, d'unir les hommes: il n'est qu'un luxe véritable et c'est celui des relations humaines.»¹⁶

Mais c'est aussi le deuil des camarades, dans ce métier à haut risque.

+

La troisième grande œuvre d'Antoine de Saint-Exupéry n'est plus un roman; c'est un essai à partir de son expérience de pilote: *Terre des hommes*. Il est édité en 1939, à la veille de la guerre, mais n'en contient pas encore les traces. Je ne reviendrai pas sur les thèmes récurrents qui ont déjà été abordés, comme l'angoisse et l'insécurité, l'amitié, le service de l'homme et le sens de la responsabilité, bien que ces thèmes soient souvent repris avec beaucoup de poésie et de bonheur et de diverses manières. Sera traité, ici, l'éveil de la conscience de l'homme, selon Saint-Exupéry: de sa grandeur et de sa petitesse, de la vérité et de l'Esprit, du vrai bonheur. Nous percevons combien sa conscience, avec la richesse de sa vie, se fait de plus en plus vive.

Une conscience: c'est ainsi que Saint-Exupéry désigne tout homme «éveillé» au spirituel: il compare souvent, en beauté, ces consciences aux étoiles. Lors de ses longues nuits de vol, il médite sur toutes ces lumières encore allumées, tard dans la nuit, sur la grande diversité des motifs de l'éveil de la conscience: «Chacune signalait, dans cet océan de ténèbres, le miracle d'une conscience.»¹⁷

Mais, inversement, après avoir quitté la vision de la voûte céleste pour atterrir dans un vieil autobus rempli de petits employés, à

15. VN, VIII, 103.

16. TH, II, 157-158.

17. TH, «Introduction», 139.

l'aube, il s'interroge aussi sur tant de «consciences endormies». C'est le célèbre passage du «petit bourgeois de Toulouse». Ce passage qui commence par «Vieux bureaucrate, mon camarade, ici présent...»¹⁸ que nous frémissons d'être tous, face à ces héros. Saint-Exupéry le compare encore, plusieurs fois dans son œuvre, à l'habitant d'une termitière... qui perd peu à peu conscience, par la routine...

La grandeur de l'homme est entièrement contenue dans le portrait célèbre que fait de son ami Guillaumet «Saint-Ex, ou Saint-Exu» – pour ses amis qui eurent la chance d'être parmi ses intimes. Ce portrait serait sans doute très voisin de celui de Mermoz, pour l'endurance, l'énergie, le courage, l'audace – les avions étaient construits pour voler jusqu'à 5200 mètres et l'altitude de la Cordillère des Andes était de 7000 mètres – ... et ils sont passés. On connaît cette phrase que Guillaumet a prononcée et qui sépare avec orgueil l'homme... du chimpanzé: «N'aimerait-on pas nous faire croire, aujourd'hui, que nous en sommes l'égal?» Cet orgueil, *le bel orgueil*, nous dira ensuite Saint-Exupéry dans *Citadelle*, est *existence et permanence*. Il est conscience et reconnaissance de son don aux autres; il est donc, dans la durée, créateur, et ses effets durent après lui; il est, ici, relié au sens des responsabilités de l'homme:

«Être homme, c'est précisément être responsable... C'est sentir, en posant sa pierre, que l'on contribue à bâtir le monde.»¹⁹

Guillaumet va marcher au-delà des ses forces; c'est l'Esprit qui marchera en lui, pour préserver la vie, là-bas, qui se tisse, et dont il est un des maillons importants. On pourrait extrapoler et dire que plus l'homme «existe», aux yeux des siens, à ses propres yeux, plus il a la capacité de lutter contre la mort.

Nous retrouvons deux soucis du siècle, traités par Saint-Exupéry, et sur lesquels je passerai rapidement, à savoir la technique et l'argent. L'avion est le fruit d'une magnifique technique, mais c'est un outil, non un but; il en est de même de l'argent: les choses les plus précieuses sont celles que l'on n'achète pas:

18. *TH*, I, 148.

19. *TH*, II, 166.

20. *TH*, II, 158.

«On n'achète pas l'amitié d'un Mermoz... Cette nuit de vol et ses cent mille étoiles, cette sérénité, cette souveraineté de quelques heures, l'argent ne les achète pas...»²⁰

Il en est de même du bonheur de vivre après l'étape périlleuse, ou de la richesse des souvenirs. C'est à ce propos que l'on peut voir quel est le vrai bonheur.

Ainsi les longues étapes dans le désert, comme les nuits de vol, permettent la méditation intérieure et le rêve, l'essor de la poésie:

«Je n'étais rien qu'un mortel égaré entre du sable et des étoiles... et cependant je me découvris plein de songes... J'avais besoin de ces mille repères pour me reconnaître moi-même, pour découvrir de quelles absences était fait le goût de ce désert...»²¹

C'est là que Saint-Exupéry découvre, dans sa propre vie intérieure, à quoi il tient le plus, à quoi il est vraiment attaché: c'est le monde protecteur et merveilleux de l'enfance, la vieille maison des grandes vacances, les demoiselles protectrices qui gardent les enfants et qui entretiennent la maison.

Pour finir je retiendrai de ce livre deux vérités fondatrices: – la conscience se transmet:

«Ce qui se transmettait ainsi de génération en génération, avec le lent progrès d'une croissance d'arbre, c'était la vie mais c'était aussi la conscience, le patrimoine spirituel...»²²

– et qu'est-ce qui fonde l'homme?

«La vérité pour l'homme, c'est ce qui fait de lui un homme.»²³

Nous allons approfondir cette vérité.

+

Le titre de l'ouvrage suivant, *Pilote de guerre*, parle de lui-même et, pourtant, il recèle une autre expérience très importante et nouvelle, une méditation capitale... Cet ouvrage paraît en pleine guerre, en 1942, en anglais et en français, mais il est inter-

21. TH, 176-178.

22. TH, VIII, 3, 258.

23. TH, VIII, 3, 253.

dit en France par les autorités allemandes en 1943. L'état des lieux, décrit par Saint-Exupéry, en 1939 et en 1940, est la défaite française, l'immense désordre et l'exode. On envoie sciemment les hommes à l'abattoir.

Avec la situation de guerre, de nouveaux mots, de nouvelles idées surgissent dans l'œuvre: la mort prend une réalité nouvelle, très concrète²⁴; le mot «Esprit» s'emploie aussi de manière plus dense²⁵ et le mot «dieu» arrive, d'abord avec une minuscule²⁶, puis avec une majuscule²⁷.

La vie de l'intelligence n'est pas celle de l'Esprit: «L'esprit ne considère point les objets, il considère le sens qui les noue entre eux.»²⁸ Se battre jusqu'au bout, bien que la défaite soit assurée; aller consciemment vers la mort... voilà la supériorité de l'esprit sur l'intelligence. Avoir tout essayé; laisser sa chance à Dieu, jusqu'au bout.

«Le combat entre l'Occident et le nazisme», telle est, en bref, la cause du combat qui n'est plus patriotique, mais qui se change en un combat moral, supérieur à celui qui est engagé pour la patrie. A la veille de grands sacrifices, Saint-Exupéry arrive à l'essentiel: «Nous avons négligé l'Etre.»²⁹

La véritable étendue est intérieure, là où tout se charge de sens. C'est un réseau de relations, des plus humbles aux plus vastes, qui n'en finit pas de se décrire³⁰. Plus on avance dans le livre, plus on arrive à l'essentiel, aux environs du chapitre XXV: retrouver les éléments essentiels de notre civilisation, bâtis autour d'un seul pôle, Dieu. Le langage, les mots, deviennent de

24. *Pilote de guerre* (PG), 271, 275, 286-287.

25. PG, 275, 287.

26. PG, 272, 277.

27. PG, 284, 288-289.

28. PG, 275, VII, 286-287.

29. PG 361.

30. PG, 313-314, 347, 361.

31. PG, 363.

32. PG, 365.

33. PG, 366.

plus en plus spirituels: la communion autour du pain du fermier³¹, l'image de la cathédrale à bâtir, qui revient plusieurs fois dans l'œuvre³²... le sens de la responsabilité et de la solidarité. «Chacun porte tous les péchés de tous les hommes (p. 369). Il importe de sauver l'héritage spirituel.»³³ Et le mot qui va venir en premier à Saint-Exupéry est celui qui ressort de sa riche expérience concrète: l'humanisme, l'Homme avec un grand H... mais comment se construit-il? Il est, d'abord, appartenance à un tout. Comment reconstruire la cathédrale, qui est davantage qu'une somme de pierres? Et Saint-Exupéry arrive à l'idée de Dieu: «Je connais bien l'origine de ce champ de forces. Durant des siècles ma civilisation a contemplé Dieu à travers les hommes...»³⁴ Il va revoir tous les concepts fondamentaux à partir de cette idée-là: l'égalité, la liberté, la fraternité, la charité, le respect de l'homme... et ces concepts s'éclairent alors parfaitement, tandis que l'on glissera de plus en plus vers la confusion; le rapport essentiel, le but suprême, s'est peu à peu perdu.

L'humanisme³⁵ a progressivement remplacé cette conception de Dieu, mais sans qu'on comprenne que, pour fonder l'homme, il ne fallait pas la seule expression impuissante des mots des intellectuels, il fallait des sacrifices, «dons de soi-même à l'Etre dont on prétendra se réclamer». On a confondu peu à peu l'Homme et l'homme. D'où une morale du collectif, de «termitière», du sacrifice à la communauté des hommes, et non du sacrifice pour sauver un seul homme, grandeur de l'homme née de l'idée de Dieu. Saint-Exupéry approfondit cette idée à la fin du livre³⁶.

L'humanisme a failli; l'humanisme pouvait-il exister sans Dieu? Non, apparemment. En tout cas, Saint-Exupéry ne trouve pas la solution.

On peut dire aujourd'hui, à l'heure de la mondialisation, que l'homme n'a pas la clé de l'Homme, probablement parce que la clé de l'Homme se trouve au-dessus de lui, puisqu'il ne s'est pas créé lui-même et qu'il ne peut pas l'atteindre. Le rôle des reli-

34. *PG*, 373.

35. *PG*, 377-378.

36. *PG*, 378-384.

gions et des philosophies est d'en proposer une. La réponse à la question de la fondation de l'Homme – avec un grand H – ne sera jamais parfaite par définition, puisque c'est l'homme – avec un petit h – qui la donnera. Notre civilisation chrétienne n'est, certes, pas à déconstruire tant qu'on n'aura pas trouvé mieux, et on aura du mal à trouver, puisque c'est elle qui donne la clé de l'amour de Dieu aux hommes et aux hommes entre eux!

+

Le court ouvrage suivant, *Lettre à un otage* (1943), développe surtout l'idée que seuls comptent pour l'homme la vie intérieure et... le sourire vers l'autre.

+

Inutile de s'étendre sur *Le petit prince* (1943), l'ouvrage probablement le plus connu dans le monde, si ce n'est pour rappeler l'importance, là encore, des liens du cœur et la découverte d'étrangers terrestres, qui n'ont pas encore percé le secret de ce mystère, comme le *businessman* ou le *vaniteux*.

+

Citadelle (Ci) est une œuvre posthume dont les premières pages ont été écrites dès 1936. En 1940, une quinzaine de chapitres (sur plus de deux cents) sont déjà écrits.

Ici, Saint-Exupéry pense à la réorganisation de son pays selon son idéal:

«Il est un temps pour la conquête, mais vient le temps de la stabilité des empires: moi qui suis serviteur de Dieu, j'ai le goût de l'éternité.»³⁷

Dans ce début de phrase, répété et repris, «Il est un temps pour... mais il est un temps pour», on reconnaît le style de l'Ecclésiaste. Saint-Exupéry prend son inspiration aux sources et ne craint pas de dévoiler son identité religieuse.

Il imagine le Seigneur d'une citadelle à l'œuvre pour la réorganiser³⁸. Y fait-il parler en imagination «son père»? Celui-ci est

37. *Ci*, 517.

38. «J'étais un seigneur berbère...», note des éditeurs, 501.

décédé subitement d'une crise cardiaque en 1904; aussi peut-on dire que Saint-Exupéry ne l'a pas connu. Il le fait réapparaître, ici, dans l'imaginaire, probablement tel qu'il l'aurait souhaité, peut-être tel qu'il en a entendu parler par sa mère ou par une autre personne de son entourage.

Les maîtres d'œuvre, ce sont Dieu, l'amour, valeur éminemment chrétienne, la transmission des valeurs, des coutumes, dans la durée, le temps:

«Je veux qu'ils se nourrissent, pareils à des fruits qui s'achèvent, de puissance et de lenteur... je veux qu'ils soient semblables à la branche de l'olivier. Celle qui attend. Alors commencera de se faire sentir en eux le grand balancement de Dieu qui vient, comme un souffle, essayer l'arbre...»³⁹

Le mot Dieu – avec majuscule – revient maintenant constamment (une dizaine de fois de la p. 511 à la p. 517).

L'auteur est conservateur en ce qui concerne les rites et les coutumes⁴⁰. Ainsi, pourquoi le «chapelet à treize grains»? «Parce qu'il pèse le poids de toutes les têtes qu'en son nom j'ai déjà tranchées...» Il est peut-être permis d'ajouter que ces éléments prennent racine dans l'enfance la plus reculée et que l'on s'y attache dans la durée, que beaucoup de souvenirs conscients et inconscients y sont rattachés, si bien que cela fait partie intégrante de la pratique de sa foi. On peut comparer cela avec une plante que l'on replante à racines nues ou avec une bonne partie de sa terre d'origine; elle repoussera sans doute bien mieux dans le second cas.

Saint-Exupéry parle de l'œuvre de la création de chacun, «paix de l'éternité où rentrent les choses accomplies... de ce qui devient cadeau à Dieu, une fois bien fait» (p. 516). Il va longuement développer l'idée de cette création de chacun par le travail (pages 527 à 536), idée reprise ensuite: l'œuvre dure, alors que nous sommes périssables, mais pour cela il faut une certaine stabilité, hors des révolutions (p. 528). Saint-Exupéry évoque l'idée d'échange entre quelque chose de périssable (l'homme) et quelque chose qui dure (son œuvre) (pages 527 et 530); cette œuvre est au service

39. *Ci*, I, 513-514.

40. *Ci*, 520-522.

de tous les hommes et elle dure: «moi qui suis serviteur de Dieu, j'ai le goût de l'éternité» (p. 517). Elle procure le bonheur, mais l'homme ne peut se satisfaire de son œuvre et s'installer égoïstement dans la sédentarité (p. 536); elle ne nécessite pas la perfection, mais la ferveur (p. 543). L'échange de ces travaux entre les hommes et la collaboration entre eux dans ces travaux, c'est la charité, selon Saint-Exupéry, et cela justifie, en Dieu, que l'on sauve la vie d'un inconnu (pa 538 à 539). «Force-les de bâtir ensemble une tour et tu les changeras en frères. Mais si tu veux qu'ils se haïssent jette-leur du grain.» (p. 541.) En résumé: «L'homme, disait mon père, c'est d'abord celui qui crée. Et seuls sont frères les hommes qui collaborent.» (p. 542.)

Impossible de donner, ici, toutes les idées de détail intéressantes, disséminées dans une œuvre inachevée de près de cinq cents pages. Elles confirment les grandes idées clés évoquées jusqu'à présent.

Pour conclure, j'espère qu'après cette brève analyse de près de mille pages, certains auront envie de relire l'œuvre de Saint-Exupéry. Il semble qu'elle pourrait nous aider à revenir à nos valeurs fondamentales, qui se sont précisées progressivement et lentement au cours des siècles de la civilisation chrétienne au sein de la vieille Europe. Cet héritage donnerait bien des sujets de méditation.

DEUX LIVRES RÉCENTS

Gordon Campbell:

L'Apocalypse de Jean. Une lecture thématique

(Cléon d'Andran: Editions Excelsis, 2007)

Le lecteur ne trouvera pas ici un commentaire verset après verset de ce livre. Il ne trouvera pas non plus les classiques explications sur le contexte historique qui essaient de décrypter ce que certains pensent être un message codé. Campbell voit dans cette recherche un pré-texte qui, en donnant trop vite une clé, risque de voiler l'intention du livre biblique. Du coup, il prend aussi une certaine distance vis-à-vis de la méthode historico-critique pour se situer dans la suite des recherches structurelles et narratives tout en les dépassant.

Sa réflexion se fonde sur une lecture thématique: il entreprend d'aborder l'Apocalypse en étudiant un certain nombre de thèmes qui traversent ce livre. Gordon Campbell discerne comme fil conducteur: la fausse divinité, la contrefaçon messianique, le faux culte, l'humanité aux prises avec la propagande, la ville comme épouse fidèle ou infidèle, l'alliance. Cette sèche et rapide énumération cache une riche présentation de thèmes qui s'entrecroisent et se répondent.

On y voit, par exemple, l'importance de la parodie. Ainsi les forces du mal (les deux bêtes, le diable) n'essaient pas de prendre Dieu de front, mais de prendre sa place en l'imitant. L'Apocalypse décrit une parodie de la Trinité, du messie, ou encore du repas du Seigneur. La propagande est une parodie de la Parole de Dieu, une «usine à mensonge», comme le dit Paul Claudel. On pourrait ajouter que cette parodie se trouve aussi dans d'autres passages bibliques comme ce qu'on appelle l'apocalypse synoptique: «De faux messies et de faux prophètes se lèveront et feront des signes et des prodiges pour égarer, si possible, même les élus» (Mc 13.22).

Pour Campbell, l'Apocalypse reprend l'ensemble de l'histoire d'Israël et ceci dès le début, avec les lettres aux sept Églises qui ne peuvent être dissociées du reste du livre. La Babylone du chapitre 18 n'est pas, pour lui, la description de la vie économique de Rome, mais celle de la corruption de Jérusalem telle que les prophètes l'ont décrite. L'Apocalypse est une histoire derrière l'histoire. Le chaos de l'histoire cache la réalité du dessein de

Dieu dans lequel s'insère le messie. Le Christ-Agneau de l'Apocalypse est bien le Jésus-Christ de l'Evangile. Ce livre n'est pas un dernier livre dont on ne sait pas trop quoi faire – Luther et Calvin ont renoncé à le commenter le trouvant trop difficile. Ce n'est pas un post-scriptum qui a eu du mal à entrer dans le canon. C'est au contraire un livre qui se veut le couronnement de l'Ecriture. Gordon Campbell affirme la cohérence de l'ensemble de cette Ecriture, non seulement par les nombreuses et constantes citations de l'Ancien Testament et par l'enracinement dans l'histoire d'Israël, mais aussi par le rappel de l'œuvre de Jésus-Christ.

Mais qu'en est-il pour nous aujourd'hui? Assurément l'Apocalypse nous invite à résister aux propagandes, publicités, slogans, bref à tout ce qui dévalue et pervertit la parole. L'homme est séduit par des forces du mal qui veulent imiter l'action de Dieu. Le mal n'est pas le contraire du bien, c'est ce qui veut se mettre à la place du bien: dans le récit de la chute de Genèse 3, la faute de l'homme n'est pas d'être contre Dieu, mais de vouloir se prendre soi-même pour Dieu.

Gordon Campbell a cette belle phrase: «Si dans cette histoire Dieu a le dernier mot, c'est parce qu'il en a eu le premier» C'est l'invitation qui est adressée au lecteur de tous les temps: savoir discerner où est la Parole de Dieu non falsifiée. Il ajoute: «Notre auteur ne cesse de souligner... les obligations et responsabilités qu'a le fidèle partenaire dans sa relation avec Dieu, sous l'alliance nouvelle scellée par le sang de l'Agneau.» Pour Campbell, l'Apocalypse n'a pas à satisfaire une curiosité plus ou moins malsaine; en revanche, elle nous fait perdre nos fausses illusions: elle nous détourne de valeurs qui nous hypnotisent pour nous tourner vers l'unique vrai Dieu qui seul peut nous sauver.

Ce travail repose sur une documentation étendue où se retrouvent des auteurs anglo-saxons, allemands, français. Parmi ces derniers, on peut citer le père Allo, Brütsch, Prigent (pour la dimension liturgique), et en particulier Jacques Ellul, dont certaines intuitions se retrouvent chez Campbell, notamment sur la propagande.

On peut être reconnaissant à l'Irlandais Gordon Campbell d'avoir donné les fruits de ses recherches – déjà inaugurées dans un travail universitaire – au public francophone. Personnellement, je suis toujours rempli d'admiration devant ces amis anglophones qui savent si bien manier notre langue.

Alain G. Martin

Paul Wells:

De la croix à l'Evangile de la croix

(Cléon d'Andran: Editions Excelsis, 2007)

Aujourd'hui, des idées nouvelles foisonnent, invitant à «déconstruire» les théologies traditionnelles et, en première ligne, la théologie évangélique de la croix. Considérée comme un produit socioculturel d'une époque dépassée, cette *old-time religion* serait à remplacer par des perspectives stimulantes et osées, plus diversifiées, plus contextualisées, plus généreuses, moins violentes, moins machistes, moins malsaines et moins juridiques.

La vieille logique «Christ à notre place», celle du glorieux échange, de l'obéissance et du sacrifice, devrait faire place à celle du don, à l'ouverture et à l'accueil de l'autre qui inviteraient à aimer de façon inconditionnelle à l'exemple de Jésus. Et d'ailleurs, pour faire bonne mesure, on prétend qu'il n'y a pas de *théologie biblique* de la croix! La Bible nous présenterait une pluralité de modèles de Christ qui donnerait à penser et inviterait à agir chacun à sa façon.

Ce que ce livre propose n'est pas à la dernière mode. C'est clair! Ce que Christ a fait sur la croix se comprend mieux si les mots «sacrifice», «substitution» et «pénal» sont utilisés pour le décrire. La victoire et l'exemple de Christ ne sont pas oubliés, bien sûr, et complètent la perspective fondamentale du tableau. Notre époque invite à vérifier en permanence ce que le temps ne peut pas atteindre.

L'enjeu n'est pas insignifiant. La tragédie est non seulement d'accepter une contrefaçon et de la proposer éventuellement à d'autres, mais de penser et de vivre avec une idée qui est ultimement inacceptable pour Dieu lui-même.

«Qui dites-vous que je suis?» Que pensez-vous que Jésus a fait? Nous n'aurons jamais à donner de réponses plus importantes qu'à ces questions-là. Des réponses satisfaisantes procurent la certitude spirituelle de ce que Christ a réellement accompli pour notre salut, c'est-à-dire tout autre chose que ce qui est considéré comme intéressant à chaque instant qui passe.

P.W.

1° - ABONNEMENTS FRANCE

Prix normal: 28 Euros; solidarité: 40 Euros
Pasteurs et étudiants: 13 Euros
Etudiants en théologie: 10 Euros. Deux ans: 16 Euros
C.C.P.: Marseille 7370 39 U
IBAN FR82 2004 1010 0807 3703 9U02 919
BIC: P6STFRPPMAR
Périodicité: 5 fois par an
Les abonnements partent du 1^{er} janvier

Prix du fascicule

7 Euros pour l'année et l'année précédente
8 Euros pour les numéros double de l'année en cours
et de l'année précédente
3 Euros pour les années précédentes

2° - ABONNEMENTS DE L'ÉTRANGER

PAYS DE LA COMMUNAUTÉ EUROPÉENNE

Tarifs français + 9 Euros
C.C.P.: Marseille 7370 39 U.
IBAN FR82 2004 1010 0807 3703 9U02 919
Pour la Belgique, compte postal n° 000-1842588-73

SUISSE

La Revue réformée, rue du Bugnon, 43, 1020 Renens
C.C.P.: 10-4488-4
Abonnement: 42 CHF; solidarité: 62 CHF
Pasteurs, étudiants et AVS: 25 CHF

AUTRES PAYS

- Règlement en Euros (FF), sur une banque en France: tarifs français + 9 Euros
- Autre mode de règlement: tarifs français + 12 Euros

Envoi *prioritaire*: supplément aux tarifs ci-dessus: 8 Euros ou 12 CHF

3° - INTERNET

La Revue réformée peut être consultée sur Internet
www.unpoissondansle.net/fr

N° 245 – 2008/1 – JANVIER 2008 – 5 FOIS / AN
ISSN 0035-3884 - Dépôt légal: Décembre 2006

Imp. I.M.E.A.F., 26160 LA-BÉGUDE-DE-MAZENC. Tél. 04 75 90 20 70.
Le directeur de la publication: P. WELLS. Commission paritaire N° 0707 G 81942.



SOLI DEO GLORIA