

2- LA CRÉATION ET L'ÉNIGME DU MAL

Je vous propose de réfléchir aujourd'hui sur le mystère de la Création ainsi que sur l'énigme du mal qui semble remettre en cause la toute puissance de Dieu ou sa bonté. Vous savez, en effet, qu'un des thèmes de l'athéisme contemporain repose sur la mise en alternative de la puissance et de la bonté de Dieu : il ne peut être que l'un ou l'autre, et c'est pour cela que nous devons parler de « l'énigme » du mal. Il y a des interrogations qui nous laissent désarmés, mais auxquelles notre foi peut quand même apporter quelques éléments de réponse.

Nous avons vu la complémentarité de la foi chrétienne et de la raison et qu'elles n'étaient pas incompatibles quand la raison, au lieu de se limiter au savoir et à la maîtrise de la nature, se met sérieusement en quête des principes qui lui permettent de connaître et d'agir ; quand elle reconnaît que l'homme ne peut pas être, et d'abord sans grave dommage pour lui-même, « la mesure de toute chose », mais qu'il doit se soumettre à un ordre qui lui est supérieur.

La naissance de la raison en Grèce n'a pas commencé avec les artisans et les inventeurs de techniques, mais avec les penseurs de l'origine. Les artisans sont aussi anciens que l'humanité, car sans les astuces inventées pour maîtriser et utiliser les forces de la nature, l'homme, le plus démuné de tous les animaux, n'aurait pas survécu. Selon le mythe raconté par Platon dans le *Protagoras* : c'est grâce à son intelligence que l'homme peut compenser par des outils ce que son corps n'a pas : des griffes, de quoi courir plus vite, se vêtir... Tel est le sens du mythe de Prométhée qui, par pitié de l'humanité, va dérober chez les dieux, le feu, condition des inventions techniques, pour maîtriser les choses, ainsi que l'art du langage pour vivre en cité et maîtriser les hommes. Mais, poursuit Platon (*Protagoras* 322 c) :

« Zeus, de peur que notre espèce n'en vienne à périr tout entière, envoie Hermès apporter à l'humanité la vergogne et la justice, pour constituer l'ordre des cités et les liens d'amitié qui rassemblent les hommes »

Peut-être vous souvenez-vous de l'expression « sans vergogne » dans la chanson de Brassens, « Les quatre bacheliers ». Cela veut dire : sans honte. Dans le texte grec, nous avons *aidôs* et *dikè*, et la traduction de *aidôs* n'est pas sans poser problème aujourd'hui, où il est de bon ton d'exalter la puissance de l'individu. Des mots comme « pudeur », « respect », « sens de l'honneur », ou pire « peur du qu'en dira-t-on ? » ne sont pas toujours faciles à prononcer. Mais ce que Zeus donne aux hommes, c'est le sens du respect et celui de la justice. Sans ces deux sentiments, *en chacun*, on ne voit guère comment des hommes pourraient vivre pacifiquement en cité, autrement que maintenus par un régime tout puissant et autoritaire.

Ce qui veut dire que, dès la pensée grecque, qui deviendra « païenne » relativement au judaïsme, puis au christianisme, est posée la différence entre la *technique* qui compense très avantageusement le dénuement et la faiblesse physiques de l'homme, et, d'autre part, la *sagesse* qui conduit à la vie heureuse, dans le respect de limites à ne pas dépasser. En effet, l'une des règles de sagesse de la Grèce antique était : *Médèn agan*, « Rien de trop », le grand mal étant l'*hubris*, la « démesure », que les dieux ne peuvent pas ne pas punir, ces dieux qui désignaient toutes les puissances qui nous dépassent, ainsi que cette nécessité naturelle selon laquelle nous devons payer les conséquences de nos actes et de nos maladroites.

C'est à partir de ce préambule qui fait référence aux progrès de la raison, que j'aborde le premier point de mon cours d'aujourd'hui :

1. Approches philosophiques de l'Origine et révélation divine de la Création

Les deux mots renvoient à deux réalités trop souvent confondues, mais que permettent déjà de distinguer les questions *Comment ?* et *Pourquoi ?*.

Comment le monde a-t-il commencé ? Tel est l'objet des recherches scientifiques, qui supposent toujours un avant, car qui trouverait absurde de poser la question : « Et avant le Big

bang ? » ? En effet et par définition, la recherche scientifique ne peut supporter aucune limite dans sa remontée dans « l'avant », en direction du commencement.

La question « Pourquoi le monde existe ? » échappe à cette recherche, car ce commencement doit être *sans antécédent*, pour être commencement. C'est pourquoi la réponse : « Parce que Dieu l'a créé »¹, ne peut apparaître, au regard de la recherche scientifique, que comme une réponse paresseuse et trop facile. En fait, c'est poser Dieu dans la chaîne des causes et faire inéluctablement surgir la question : « Qui a fait Dieu ? ». Certes, c'est pour éviter de remonter à l'infini la chaîne des causes dites « secondes » que l'on est amené à poser, rationnellement, avec Aristote, une « cause première », qui serait cause de soi. Mais cette cause de soi n'est pas « scientifique » : elle est métaphysique, elle ne renvoie pas à quelque chose de connaissable, elle n'est qu'une exigence de notre raison en vue de fonder la rationalité de l'ensemble. Or, de cette cause que nous appelons « Dieu », nous ne pouvons rien dire d'autre que certaines qualités exigées par notre raison (éternité, immortalité, perfection). C'est en effet, seulement parce qu'il dépend d'une cause unique que l'univers est un et qu'il est supposé obéir partout aux mêmes lois physiques.

Quant au « Big bang », qui depuis le milieu du 20^e siècle, habite nos imaginations, il n'est rien de plus qu'une hypothèse scientifique liée à l'idée d'une expansion de l'univers. Certes de sérieux indices plaident en sa faveur, mais nous ne sommes pas ici dans la rigueur d'une démarche expérimentale. Et en effet, comment pourrions-nous reproduire expérimentalement et en grandeur réelle, l'origine de l'univers ?

Mais il y a la question du sens.

1. Le mythe et la raison

C'est pour répondre à la question du sens que les hommes ont inventé les mythes : ces récits imaginaires destinés à mettre de l'ordre dans notre compréhension des choses, afin d'y trouver notre place. Cette question du sens est à la source de toutes nos motivations. Les philosophies de l'absurde s'arrêtent devant le constat qu'il n'y a pas de réponse objective à cette question, alors qu'il ne peut pas y en avoir d'autre que celle qui se trouve dans le bonheur d'être en vie et dans le dynamisme qui nous tend toujours vers une vie meilleure.

En nous disant, à travers un récit, ce qu'il est, d'où il vient et où il va, le mythe est la première manière de répondre à la question « *Qu'est-ce que l'homme ?* », cette question qui, pour Kant, est le noyau de la philosophie et se décline pour lui en trois questions : *Que puis-je savoir ?* Ce qui veut dire que je ne peux pas tout savoir, que je commence par l'ignorance et que mon savoir restera toujours bordé d'ignorance. *Que dois-je faire ?* Ce qui veut dire que je peux me tromper dans la quête de mon véritable bien, faire des choses regrettables, destructrices. *Que m'est-il permis d'espérer ?* Cette question, pour Kant, est celle de la religion et la fait entrer « dans les limites de la simple raison ». Que puis-je espérer sans délirer, sans espérer quelque chose qui contredirait ce que je suis en tant qu'homme et qui ne prendrait pas en compte ma raison et ma liberté, en un mot, ma responsabilité ? C'est cette troisième question qui ouvre la dimension du sens : Quelle est ma place dans l'univers ? Mais aussi : Où vais-je ? Y a-t-il quelque chose de pensable au-delà de la mort ?

Kant, pour fonder la morale en raison, reconnaît qu'elle repose sur trois postulats, scientifiquement indémontrables : la *liberté*, car je peux me croire entièrement déterminé et me dire irresponsable de mes actes, mais je peux aussi croire que je suis libre et que mes actes dépendent de moi ; l'existence d'un *Dieu* qui jugera les hommes sur leurs actes, et donc, *l'immortalité de l'âme*, car ce jugement se fera au-delà du visible et de notre vie sociale fondée sur l'apparence : comme le disaient les anciens Égyptiens, viendra le jour où nous serons pesés nus, sans pouvoir tricher avec ce que nous aurons fait. Or, ces postulats sont

¹ Cf. La formule de Spinoza dans *l'Éthique*, Appendice du livre I : « la volonté de Dieu, cet asile de l'ignorance ».

philosophiques et on les trouve déjà chez Socrate qui espérait trouver dans l'au-delà des juges plus justes que ceux d'Athènes qui l'avaient injustement condamné à mort. Mais la sentence ayant été prononcée, Socrate veut respecter la loi sans laquelle il ne serait pas ce qu'il est.

Si la question « Pourquoi ? » renvoie à la cause efficiente (productrice), c'est-à-dire à l'état antérieur dont résulte l'état présent, elle se confond avec la question « comment ? », qui est celle de la recherche scientifique en vue de maîtriser la nature². Mais « pourquoi ? » peut aussi signifier « en vue de quoi ? » et renvoyer ainsi à la cause finale, c'est-à-dire au but de notre activité pratique, à ce qui commande notre motivation. Déjà Socrate distinguait entre « la véritable cause » et « ce sans quoi la cause ne pourrait pas être cause ». La véritable cause à ce qu'il soit là, assis dans la prison, à attendre son exécution, c'est qu'il a choisi d'obéir à la loi. « Ce sans quoi la cause ne pourrait pas être cause », c'est le mécanisme de ses membres. Autrement dit, autre chose, les conditions matérielles qui ont rendu possible tel état de fait, et sa *raison d'être*. En effet tout acte humain est commandé par une intention, au moins supposée, ce qui nous permet de le nommer : par exemple, « l'assassinat » a été prémédité, et non le simple « meurtre ». Or, ce que l'on peut dire des actes humains, pourquoi ne pourrait-on pas le dire de l'ensemble de la nature ? N'est-elle pas, elle aussi, commandée par une intention ?

Il faut donc distinguer « comment ? » et « pourquoi ? » entendu comme « en vue de quoi ? ». Selon Aristote, la philosophie est née de l'étonnement des hommes devant l'énigme de l'être, avec la question : « Pourquoi y a-t-il de l'être et non pas plutôt rien ? ». Après que les hommes, pendant des millénaires, eurent appliqué leur raison à la maîtrise des choses (techniques) et des hommes (politique), une rupture se produisit en Grèce, ou plutôt aux limites du monde grec, en Ionie et en Grande Grèce. C'était vers le 6^e siècle avant J.-C., à l'époque, en Inde, du Bouddha. Des hommes appliquèrent leur raison à l'énigme de l'origine, à ce qui était là sans qu'aucun homme ne l'ait voulu, sans qu'aucun homme n'y soit pour rien. La différence allait se faire désormais entre le « naturel » et « l'artificiel », que ce dernier soit technique ou politique.

En effet, c'est à cette époque qu'est né le mot *Phusis*, que les Latins traduiront par « Natura » (dans les deux cas, le verbe qui sert de racine, signifie « naître ») pour nommer « ce qui est », avec la curieuse propriété de se produire de soi-même et de se renouveler sans cesse.

Mais bien avant cette innovation, les hommes parlaient et se parlaient. Depuis très longtemps, la question de l'origine avait été résolue sur le mode imaginaire, dans les mythes. Chaque culture et chaque religion avaient les siens, qui donnaient un certain ordre à la société et au cosmos. Et ils étaient souvent liés à des rites religieux qui fondaient l'unité de la société, puisque tel est le sens du mot *religion* : elle relie, mais en même temps elle invite les hommes à « relire », à respecter la différence du sacré et du profane, à tenter de se concilier les dieux dont ils se sentent dépendre. Et tous ces mythes étaient généralement construits de manière anthropomorphe, sur un modèle artisanal, sexuel ou politique.

Mais les penseurs de la Grèce antique ont voulu chercher par la raison quel pouvait bien être le principe (*archè*) de toute chose. Et c'est ainsi que l'on est passé d'un élément primordial, le feu, ou l'air, ou l'eau... à la théorie des quatre éléments auquel on ajouta l'éther pour désigner « la région supérieure de l'air » et qui deviendra la « quintessence », un élément plus subtil que les éléments matériels et qui correspondra au divin, à la lumière ou au vide interstellaire...

Cet élément primordial, mais matériel, correspondait à la quête d'un principe premier qui puisse rendre compte de l'unité de l'univers et apporter une réponse rationnelle à la question de l'origine. C'était aussi une manière de s'affranchir sinon des dieux qui faisaient eux aussi

² « On ne commande à la nature qu'en lui obéissant » disait Bacon de Verulam (1561-1626), salué par Kant comme le pionnier de la méthode expérimentale...

partie de la nature, du moins de la peur de leur comportement passionnel et imprévisible : le monde commençait à conquérir son autonomie. Mais le divin était encore présent et la sagesse était d'éviter la démesure qui pouvait sinon irriter les dieux, du moins déclencher contre nous les sanctions inévitables de la nature.

2. Les philosophes en quête du principe

La philosophie est née d'une crise suscitée par ces premières théories et en particulier par l'opposition de deux thèses inconciliables : celle **d'Héraclite d'Éphèse** pour qui « *tout s'écoule* », la réalité étant un changement permanent, ce qui correspond tout à fait à notre expérience quotidienne, avec en outre le thème, très proche de la sagesse du Tao, de la complémentarité des contraires (« *la guerre est le père de toutes choses* »³) ; et, d'autre part, la thèse de **Parménide d'Élée**, en Italie du Sud, pour qui seul mérite le nom d'être ce qui demeure de manière permanente : « *l'être est, le non être n'est pas* ». Telle est l'opposition fondatrice de la philosophie : celle de l'être et de l'apparence, celle de l'invisible et du visible, celle de la science et de l'opinion. En effet, à l'opposé de la variété changeante de notre expérience, nous avons besoin d'une réalité stable, qui puisse être objet de science, c'est-à-dire d'une connaissance toujours vraie et sur laquelle, à l'opposé de la variété et de la mutabilité des opinions, on puisse se fonder.

C'est pour tenter de concilier ces deux positions inconciliables que deux grands courants de pensée sont apparus : l'atomisme et le platonisme.

L'atomisme, soutenu par Démocrite, contemporain de Platon, a été repris plus tard par Épicure. « *Il n'y a dans la nature que des atomes et du vide* ». Ces atomes n'ont rien à voir avec ceux de notre microphysique. Atome, en grec, veut dire « insécable ». Ils renvoient à une idée plus qu'à quelque chose d'observable... Ce sont des grains de matière, éternels, mais dont la combinaison produit les êtres visibles et changeants. Leur nombre est très grand, mais stable, car rien ne se crée, rien ne se perd, mais tout se transforme. « Selon le hasard et la nécessité ». Les ensembles d'éléments restent ce qu'ils sont tant qu'une cause extérieure ne vient pas les détruire. Telle est l'origine du courant *matérialiste*.

L'autre solution est celle de Platon qui distingue entre les *choses visibles*, changeantes, et les *formes immatérielles* (intelligibles) qui fondent la nature de ces choses en leur servant pour ainsi dire de modèles. Quand Platon décrit l'origine du monde, dans le dialogue du *Timée*, il imagine un Démiurge (un artisan divin) qui, en prenant modèle sur ces formes intelligibles, façonne les différentes choses, dont les êtres vivants et l'homme. Ce modèle de réalité développé par Platon et qui a peut-être son origine chez son maître, Socrate, est à l'origine d'un courant de pensée qu'on peut dire *spiritualiste*. C'est l'Esprit qui a le primat sur la matière et non l'inverse : il est le principe premier qui organise tout.

Il faut savoir que si le matérialisme s'est imposé avec un tel succès, c'est qu'il est beaucoup plus proche de notre imagination que ne l'est la théorie de Platon, mais il a du mal à rendre compte de ce qui fait l'originalité de l'homme. C'est ainsi que, dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, il sera la pensée dominante, non seulement chez les Épicuriens, mais également chez les Stoïciens, qui distinguaient pourtant « ce qui dépend de nous » et « ce qui n'en dépend pas », valorisant ainsi la responsabilité humaine et l'accomplissement du devoir. C'était la philosophie de l'honnête citoyen romain, celle de l'empereur Marc-Aurèle et de l'esclave Épicète. Dans cette pensée matérialiste, l'esprit était compris comme un feu très subtil, car seul ce qui est matériel pouvait être compté comme une réalité effective.

C'est dans ce contexte qu'a eu lieu, vers la fin du 4^e siècle, en 386, la conversion de saint Augustin. Introduit dans l'Église catholique dès sa naissance, mais seulement comme catéchumène, puis élevé dans la foi chrétienne par sa mère Monique, il alla poursuivre ses

³ En grec, *polemos* que nous traduisons par « guerre » est un nom masculin.

études à Carthage où il se laissa séduire par la secte des manichéens, alors très influente, car elle répondait pour lui à ses interrogations sur l'origine du mal. Pour eux, en effet, la réalité était commandée par deux principes antagonistes, le Bien et le Mal, et ces deux principes, également matériels, comme la lumière et l'obscurité, étaient en lutte à l'intérieur de l'homme qui, de ce fait, n'était pas vraiment responsable du mal qu'il commettait. Une telle doctrine lui convint pendant plus de dix ans, jusqu'à ce qu'il finisse par douter de sa vérité à partir de la sincérité des mœurs de ceux qui la soutenaient. Il rentra alors dans une période sceptique et lut les philosophes jusqu'à ce qu'il rencontre ce qu'il nomme « les livres des platoniciens ».

Ces livres étaient en fait des traductions latines de textes de Plotin (205-270) et de son disciple Porphyre, l'éditeur de ce dernier⁴. Il réalisa alors deux choses décisives : que peut exister une réalité immatérielle et que le mal n'est pas une substance, deux propositions qui contredisaient ses anciennes convictions et mirent fin à sa résistance à la foi chrétienne.

Dire que toute réalité n'est pas matérielle, cela veut dire que Dieu et l'âme humaine ne sont pas corporels et donc, ni localisables, si ce n'est par l'union de l'âme et du corps pendant la vie mortelle, ni quantifiables à la manière des corps matériels. Le dualisme manichéen n'était plus tenable devant une telle évidence.

D'autre part, dire que le mal n'est pas une substance, cela veut dire qu'il n'est pas une réalité en lui-même, mais un manque ou un défaut de perfection. Loin d'être une divinité, il a sa source dans la dégradation d'un être qui ne peut avoir été créé que bon : comme dans le cas des mauvais anges, il consiste dans un refus de l'ordre voulu par Dieu, dans une révolte contre lui. Le mal est défaut de réalité, ou encore ce qui devrait ne pas être, ce qui amènera Augustin, surtout après son baptême, à approfondir la notion de libre-arbitre, car, en dehors du mal que nous subissons, qu'il vienne de la nature ou des autres hommes, il y a celui que nous commettons, et toute la question est de savoir pourquoi, dans quel but, nous choisissons ce qui fait mal, et nous fait du mal. Pour Augustin, le mal que nous commettons est donc le fruit du « libre-arbitre de notre volonté », de cette capacité de choix que nous gardons toujours, car nous ne pouvons jamais la perdre sans cesser d'être homme. Mais nous pouvons en mal user.

C'est à partir de cette double découverte, qu'Augustin a pu devenir « rationnellement » chrétien, car, le Christ étant la vérité, il ne pouvait pas y avoir de différence pour lui entre foi et philosophie : le christianisme était non seulement « la vraie philosophie », mais la vérité du platonisme, qui, par rapport aux autres doctrines, avait eu le mérite de soutenir l'existence de choses immatérielles, et l'idée que Dieu ne pouvait pas être l'auteur du mal.

Bien évidemment, personne aujourd'hui, surtout dans une société laïque comme la nôtre, n'oserait soutenir, publiquement, que le christianisme est « la vraie philosophie ». Cela tient au fait que la raison humaine a conquis son autonomie par rapport aux religions et cette autonomie est bonne dans la mesure où elle préserve la liberté de l'acte de foi et de tout engagement dans la foi. Cette autonomie rend également possible le dialogue du croyant et de l'incroyant, comme Benoît XVI tente de l'établir chaque fois que l'occasion s'en présente. Mais encore faut-il que la raison humaine n'oublie pas de se tourner du côté de ce qui la dépasse pour se soumettre à l'ordre de ce qui ne peut pas être autrement, et encore faut-il que notre foi soit vraiment chrétienne, centrée sur le Christ, comme l'était celle de saint Augustin.

Cependant, malgré cette formule sur « la vraie philosophie » qui, aujourd'hui, nous dérange, Augustin a sans doute été à l'origine de cette distinction qui nous est chère entre foi et raison, à condition d'en faire la généalogie.

⁴ Porphyre édita les traités de Plotin en les regroupant en 6 recueils de 9, d'où le nom d'*Ennéades*. Sur la pensée de Plotin, lire le très beau livre de Pierre Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, réédité en 1997, dans la collection Folio (n°302). La doctrine de Plotin, le plus célèbre de ceux que les historiens de la philosophie nomment « Néoplatoniciens », était bien celle de Platon († 347 avant J.-C), mais enrichie de plusieurs siècles de philosophie aristotélicienne, épiciurienne et stoïcienne.

Au départ, il y a la distinction qu'il a été amené à faire, à l'occasion de la crise pélagienne, entre la nature et la grâce. En effet, que peut l'homme, laissé à ses seules forces, contre le péché ? Que peut le libre-arbitre de la volonté humaine, sans la grâce ? La grâce, c'est l'aide qui nous vient de Dieu, non pas pour concurrencer notre libre-arbitre, ni pour nous forcer à choisir, mais pour nous rétablir dans notre capacité de choix contre notre entraînement devenu naturel au mal. La grâce, de ce fait, est le nom de notre relation à Dieu ; elle est le don gratuit qu'il nous fait et grâce auquel, quelles que soient nos difficultés, nous pouvons nous tourner vers lui et vivre de sa vie. À condition que nous le voulions, car il ne peut rien pour nous sans nous.

Plus tard, au Moyen Âge, cette distinction augustinienne entre nature et grâce se durcira dans l'opposition de la nature et de la surnature. On peut penser que le parallélisme entre ces deux ordres de réalité s'est imposé à partir de la lutte entre les deux pouvoirs : le pouvoir temporel (des rois et des empereurs) et le pouvoir spirituel (de la papauté). Mais l'Occident était chrétien et il était alors admis que toute autorité vient de Dieu et donc que le pape, vicaire du Christ sur terre, avait un droit de regard et de régulation sur le pouvoir politique. D'où certaines guerres, ou du moins certaines tensions, entre le Sacerdoce et l'Empire, ou entre les rois et la papauté, dont Avignon reste un témoin privilégié puisqu'un pont y permettait de passer du Royaume de France dans les États pontificaux, alors du côté de l'Empire.

Plus tard, cette tension deviendra rivalité pouvant aller jusqu'à la lutte à mort, chacun des deux pouvoirs cherchant avec ses moyens –la force des armes ou l'excommunication – à neutraliser le pouvoir adverse. Un des points culminants de cette lutte sera l'anticléricalisme de la Révolution française et sa volonté d'en finir avec l'Église catholique dénoncée comme à la solde d'une puissance étrangère, autoritaire et rétrograde, avec, en prime, un peu plus tard, l'épisode hautement symbolique de la contrainte exercée sur le pape Pie VII pour qu'il vienne couronner l'empereur des Français à Notre-Dame de Paris. Mais ce qui s'est passé chez nous ne doit pas nous faire oublier d'autres crises majeures, comme le schisme du roi Henri VIII d'Angleterre (1531) dans le sillage de la révolte de Luther (1517) et de la Réforme protestante, qui fit éclater la chrétienté, déjà coupée en deux par le schisme grec de 1054, à travers des guerres de religion, dont les exactions et les responsabilités furent pour le moins partagées.

Bref, tout cela pour bien marquer la distance qui nous sépare du temps d'Augustin : pour lui, le christianisme venait de devenir religion d'État alors que, de nos jours, il n'est plus qu'une religion parmi d'autres, avec des relations parfois problématiques avec le pouvoir politique (comme actuellement où l'on préférerait que l'Église se taise à propos d'une réforme de société qui a quand même de quoi inquiéter tout homme de bon sens, qu'il soit croyant ou non), comme avec la concurrence des autres religions.

Toutefois, la situation de l'Église en temps de laïcité ne doit pas être pour elle –pour nous– l'occasion de baisser les bras, en laissant répéter, sans résister, que la foi n'est qu'une affaire privée, une simple option, banalement déclarée « irrationnelle », par rapport à la seule forme de rationalité socialement admise aujourd'hui : celle du savoir scientifique. D'où l'autorité recherchée des experts, consultés au sujet de ce qui fonctionne, avec le refus de prendre en compte, surtout quand elle dérange, l'interrogation sur ce qui est ou non souhaitable pour le devenir humain de notre société. Il me souvient d'avoir reçu, d'un inspecteur de philosophie, la consigne d'éviter de parler de choses qui pouvaient conduire les élèves à des comportements suicidaires, c'est-à-dire aux questions qui touchent à la vie et à la mort, ou au sens de la vie. Comme si cette question n'était pas prioritaire en philosophie et comme si la question de l'avenir de l'humanité, par delà la mort, ne concernait pas tous les hommes !

Mais c'est précisément parce qu'elle est refoulée que la question de la foi redevient de nos jours une question importante, avec, pour nous, la nécessité d'en faire entendre la rationalité

dans nos conversations, selon la consigne de la *Première Lettre de saint Pierre*, toujours d'actualité : se tenir prêt à rendre raison de l'espérance qui est en nous (1P 3,15). Personne, en effet, ne peut de nos jours se contenter de la foi du charbonnier, si du moins il veut grandir dans la foi, et tel est bien le but de cette année de la foi décidée par le pape Benoît XVI. Et la meilleure manière de comprendre ce que l'on croit reste d'en parler avec les autres.

Quant aux deux obstacles qui verrouillaient pour Augustin son accès à la foi chrétienne –le fait de croire qu'il n'y a de réalité que matérielle et que le mal est une substance, une réalité hors de nous, alors qu'il n'est que la négation d'une réalité par elle-même bonne –, ces deux obstacles sont toujours actifs dans notre société. Le matérialisme y est tout aussi dominant qu'au temps d'Augustin, sinon plus, en raison de l'état de nos technologies, et on ne peut pas dire que les gens courent après les responsabilités comme en témoigne l'inflation du nombre des lois pour définir des « droits subjectifs », entendus comme possibilité d'agir sans être inquiété. Il y a là, comme une dénaturation du Droit, car le propre des lois que rassemblent le Droit, c'est de poser des limites aux actes humains, tout en laissant aux hommes la responsabilité de leurs choix : « J'ai le droit de faire ceci », pour nous, cela veut dire que tu n'as rien à dire et que tu dois me laisser faire, même si ça te dérange... Ou encore, je n'ai pas besoin de ton avis pour me conduire comme cela me convient.

Autre découverte d'Augustin dans les « livres platoniciens » : quelque chose qui ressemble à la Trinité. En effet, dans la pensée de Plotin, le divin se présente sous la forme d'une triade avec trois « hypostases », qui découlent l'une de l'autre, comme en cascade. Au sommet, l'*Un* qui, par définition, est inconnaissable. Mais il le devient en se réfléchissant dans l'*Intellect* (le *Noûs*, l'organe de la pensée), qui est comme son « rejeton », « le fils de l'Un ». Le *Noûs*, c'est l'Un se réfléchissant en lui-même, en même temps que le lieu des formes intelligibles. Puis, dérivant de l'Intellect, il y a l'*Âme*, celle du monde, qui organise la vie et les âmes particulières qui, en chacun, organisent la matière, pour en faire des individus, la Matière étant elle-même la réalité la plus éloignée de l'Un. Cependant, la vérité de l'Âme, comme celle de l'Intellect, c'est de « se convertir », en se retournant vers leur source, c'est-à-dire vers l'Un. Ce qui veut dire que tout être n'est un être que parce qu'il est un —telle est l'origine du mot individu—. Cependant, si dans chaque être vivant il y a l'unité d'une diversité, pourquoi n'en serait-il pas de même pour l'univers entier ? En effet, sans ce principe d'unité, sans lequel on ne pourrait pas dire que l'univers obéit aux mêmes lois physiques, sur la terre comme au ciel, la science de la nature serait impossible. Telle fut la grande nouveauté de la physique de Galilée sur celle d'Aristote.

Mais bien vite, Augustin a compris que, malgré leur apparente ressemblance, la triade plotinienne était très différente de la Trinité chrétienne, dans laquelle les trois Personnes sont à la fois différentes et égales. Et d'autre part, alors que chez Plotin cette triade intelligible ne fait qu'un avec la nature dont elle est le principe interne, le christianisme marque une rupture radicale entre le monde et Dieu, entre la Créature et son Créateur. Mais il est vrai que cette notion de Création échappe à la raison : elle ne nous est connue que par la Révélation biblique.

Bref, la philosophie ne peut être qu'une préparation à la foi, ou ce qui lui permet de s'approfondir, et c'est uniquement dans ce but, pour vous introduire à la rationalité de la foi, que je vous en ai parlé aussi longuement.

3. La révélation biblique

Cette révélation, comme nous l'avons vu, se fait *par des hommes*, tout au long de l'histoire d'un peuple, et elle trouve son point culminant dans la prédication et la personne de Jésus de Nazareth. Nous savons aujourd'hui que la Bible n'est pas à lire comme un roman ; qu'elle est en fait une véritable bibliothèque, juxtaposant des écrits de genres littéraires extrêmement variés et qu'elle ne prend tout son sens, de Parole de Dieu, qu'écoutée et commentée dans la foi de l'Église. C'était vrai chez les Juifs et ça l'est toujours : la Bible doit être interprétée.

Nous savons en particulier que les premiers chapitres de la *Genèse* ne sont ni un reportage, ni un traité scientifique, mais qu'ils ont été placés là, par le rédacteur dernier du premier livre de la « bibliothèque », pour donner son sens initial, son coup d'envoi, à la grande aventure de l'alliance entre Dieu et son peuple.

Les onze premiers chapitres de la *Genèse*, jusqu'à la tour de Babel (Gn 11) offrent des ressemblances avec les mythes des civilisations voisines, égyptiennes ou babyloniennes, mais, pour qui sait les lire, ils contiennent des éléments tout à fait singuliers.

Ainsi, Dieu n'est pas sexué. Par contre il crée l'humain, homme et femme, et « à son image et ressemblance », formule qui ne tient pas au fait qu'ils soient sexués, mais qui renvoie à la vie interpersonnelle des Personnes divines, vie dont nous sommes capables et à laquelle nous sommes appelés. En fait il s'agit de notre pensée fondée sur le langage. Mais la vie que Dieu insuffle à l'homme dans le second récit, est de nature divine : elle n'émane pas du règne animal. Il y a là une rupture que certains aujourd'hui se font une gloire de nier...

Dieu crée par la parole et sa création, qu'il déclare bonne – qu'il bénit – se fait par *différenciation* à partir d'un *tohu-bohu* initial.

L'homme apparaît au 6^e jour, le même que celui des animaux terrestres, mais après eux, et avec un statut totalement différent, puisqu'il lui est donné pouvoir sur eux. L'homme doit veiller à la sauvegarde de la création, maîtriser la terre et y trouver sa nourriture, apparemment selon Gn 1,29, seulement végétale...

Tout se passe comme si l'homme était fait responsable de l'achèvement de la nature qui lui est confiée, et qui est en fait le miroir de son propre inachèvement. En effet, et c'est notre expérience qui nous le fait dire, l'être humain est un être en devenir qui a à s'achever.

Le second récit de la création, plus archaïque, plus anthropomorphique que le premier, fait un gros plan sur l'homme et sur sa condition. Il est animé du souffle divin ; il parle, il nomme (il maîtrise les choses), mais surtout, il vit en amitié avec Dieu ce qui ne l'empêche pas d'avoir besoin « d'une aide qui lui soit assortie et avec laquelle il ne fera qu'une seule chair ». Nous avons là la fondation du mariage, avant le récit de la chute, sans doute, parce que « bon », il est déjà implicitement référé, par le rédacteur de ce récit, à l'union indissoluble de Dieu avec son peuple (cf. Osée, Isaïe). Et cette image du couple indissoluble éclairera aussi le mystère de l'incarnation (cf. Cana, où Jésus est l'époux qui sert le bon vin à la fin), et plus tard, le mystère de la croix, l'eau et le sang sortant du côté du Christ signifiant la naissance de l'Église, nouvelle Ève, du côté du nouvel Adam : l'épouse du Christ et son Corps : deux en une seule chair.

Vous voyez où se trouve le modèle : il est dans le couple divin et non dans la fragilité de nos couples humains... Ce n'est pas parce que des couples humains échouent que le couple humano-divin dans le Christ s'en trouve annihilé... Peut-être y a-t-il place, dans la doctrine de l'Église, pour une pastorale plus souple par rapport au divorce, même si « à l'origine », dans son principe, le couple uni par le mariage est indissoluble, à l'image de l'union du Christ et de l'Église. L'indissolubilité de nos couples humains ne peut être que le fruit d'un don gracieux.

4. Esquisse d'une théologie de la Création

Le récit biblique est imagé, et malgré certains traits très particuliers, il s'apparente au mythe. Il appartient à la théologie de dépasser l'image pour en dégager le sens. Il s'agit de « comprendre », pour lever les obstacles à la foi. En effet, et comme son nom l'indique, la théologie est œuvre de raison, ou du moins acte de pensée humaine, qui doit avoir la même rigueur que tout autre activité rationnelle, mais qui travaille à partir de ce qui nous est révélé par la Bible au sujet de l'Origine.

Nous ne sommes pas, sauf en imagination, dans une vue synoptique qui surplomberait la réalité et nous permettrait d'observer Dieu en train de créer le monde, et Dieu n'a pas jugé

utile de nous dire autre chose que ce qu'il nous a dit dans ces récits qui nous apprennent ce que nous sommes, quelle est notre place dans l'univers et *ce en vue de quoi* nous sommes.

Dieu ne crée pas dans le temps⁵, mais il crée le temps et tout ce qu'il nous faut pour que nous puissions avoir conscience du temps, et ne pas le perdre. Le temps n'est par pour Dieu, il n'est que pour nous qui le pensons, et qui pouvons le penser parce que nous pouvons donner réalité à ce qui n'est plus, par la mémoire, et anticiper sur ce qui n'est pas encore, par l'imagination. En effet, le temps n'est pas un espace que l'on survole, comme lorsqu'on survole une chronologie. On ne peut penser le temps qu'à partir du présent, selon une analyse irremplaçable de saint Augustin, un des rares textes cités de lui dans les manuels destinés aux lycéens. Il n'est qu'au présent : le présent du passé, le présent du futur, le présent du présent...

Le temps naît de notre rapport aux choses, mais cela ne veut pas dire qu'il ne soit qu'une illusion subjective. Il a une réalité concrète. Il y a un temps du monde (sidéral, cosmique) et cela est d'autant plus vrai que les savants nous disent aujourd'hui que le monde est en évolution, alors qu'Aristote le réduisait au mouvement régulier de la sphère des fixes : l'univers était stable, seulement marqué par l'éternel retour du même : il y avait le monde supra-lunaire, éternel, nécessaire, et le monde sublunaire où tout était livré à la contingence... Il y a aussi, pour nous, un temps social (légal et historique, l'histoire étant le devenir de la société et de l'humanité) et, pour chacun, une durée subjective (selon la distinction faite par Bergson entre le temps et la durée). Donc le temps naît de notre rapport aux choses...

Tout cela pour dire que *nous ne pouvons penser la Création qu'à partir de notre présent*, alors que le mythe nous la donne à penser comme si nous en étions les spectateurs, en surplomb. Or, cela nous est impossible et nous reste inconnu et inconnaissable. Nous pouvons penser qu'il a bien fallu que ça commence, mais nous ne pourrons jamais atteindre ce commencement. Nous devons donc penser la Création à partir de notre présent.

Plus précisément, nous ne pouvons trouver Dieu qu'en rentrant en nous-mêmes, mais dans un total décentrement de nous-mêmes. Là, Augustin nous fait gagner du temps, par cette phrase reprise dans le *Catéchisme de l'Église Catholique* (n. 300) : « *Mais toi tu m'étais plus intérieur que l'intime de moi-même et plus haut que le plus haut de moi* »⁶. L'invisible ne peut s'atteindre que par la pensée, en se détachant des choses extérieures auxquelles nous relie nos cinq sens et auxquelles nous attache notre imagination. Cependant, ce passage des choses extérieures aux intérieures ne saurait se confondre avec l'introspection psychologique dans laquelle les souvenirs que j'examine et rumine ne sont qu'un écho ou une anticipation de ma vie dans le monde. Ce passage de l'extériorité à l'intériorité doit, pour Augustin, être accompagné du passage des choses inférieures aux choses supérieures. Exactement comme Descartes qui, dans sa *Méditation troisième*, découvrira que l'idée de Dieu est en lui plus évidente que la certitude de sa propre existence (car « pour penser il faut être »), puisque, sans cette idée en lui d'un être parfait, qu'il n'a pas pu inventer, lui qui est imparfait, il ne pourrait pas se reconnaître imparfait. On passe ici, par la pensée, de l'expérience aux conditions de possibilité de l'expérience. Étant bien entendu que se reconnaître imparfait, ce n'est pas se trouver bien comme on est, ni encore moins se prendre pour norme, mais c'est se mettre en marche vers sa propre perfection. Je ne peux pas me contenter de ce que je suis : j'ai le désir en moi et la capacité de tendre vers la perfection. C'est pour cela que l'idée de Dieu, chez Descartes, loin d'être un tour de passe-passe, est ce qui va me donner confiance en ma capacité de faire la vérité : à condition d'utiliser la méthode adéquate, je peux éviter l'erreur.

Donc, je ne peux rencontrer l'idée de Création, et la comprendre, qu'à partir de mon sentiment de n'être qu'une créature. Et ce sentiment nous le trouvons quand nous nous demandons : *qu'étais-je donc pour qu'on me donne la vie ?*

⁵ Cf. Augustin *Confessions* XI, 12 qui rencontre la question : Que faisait Dieu avant de créer le ciel et la terre ?

⁶ S. Augustin *Confessions* III, 6, 11 : *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*. Le *Catéchisme de l'Église catholique* cite dans l'ordre inverse : « plus haut que le plus haut de moi, plus intime que le plus intime ».

La préexistence de l'âme, avec ou sans réincarnation, c'est une manière d'*objectiver* l'âme, de la penser en extériorité, comme un objet connaissable, même s'il est invisible. De même que la figure du Demiurge, dont nous pouvons *imaginer* le travail. Par ces images, on retourne au mythe, alors que la théologie nous dit : « à partir de rien ». Parce que c'est d'un autre ordre que celui de la recherche d'un commencement dans le temps...

Mais la Bible parle du *tohu bohu*? Certes, mais pour nous dire que Dieu crée en distinguant, en séparant, et que la confusion, l'indifférenciation, sont des mouvements contraires à la Création, une « dé-création ». Dieu n'est pas un esprit totalitaire qui réduirait tout à l'unité. Il crée la diversité. Il veut l'unité dans la diversité, où chacun trouve sa place.

Encore une fois, le récit biblique n'est pas à prendre à la lettre, comme si c'était un reportage, ou un discours scientifique, car relativement à tous les vestiges collectés par la théorie de l'évolution et nos procédés de datation, cette « explication » ne tient pas la route. Par contre, si l'on en cherche la « signification » théologique, alors on apprend quelque chose qui dépasse la raison, même si la raison peut constater que dans la théorie de l'évolution, la meilleure image pour se représenter les choses est celle d'une gerbe ou d'un arbre qui pousse *en se différenciant*, car toutes les formes de vie se développent à partir d'une racine unique.

Mais, par sa méthode même, une théorie scientifique, qui présuppose toujours un avant, ne pourra jamais répondre à l'énigme de l'origine. Alors que cette énigme de l'origine, je la rencontre en moi quand je me demande ce que je pouvais bien être pour qu'on puisse me donner la vie.

Mais, depuis que je suis vivant, je suis une réalité singulière, unique au monde. Certes, j'ai beaucoup de semblables, mais en moi-même, je suis unique, je suis une personne qui est à elle-même sa propre fin, et je suis responsable de ce que je deviens. Ce que je suis est irréductible à ce qui me vient de mes géniteurs, comme à ce qui me vient de mes éducateurs, quoi qu'ils aient pu faire pour m'*humaniser* en me faisant partager leurs « stéréotypes », qui sont loin d'être tous mauvais dans la mesure où ils m'ont appris à reconnaître et à respecter les différences, et d'abord celle de l'homme et de la femme.

Mon existence est contingente, elle tient aux circonstances, pour la bonne raison que mes parents auraient très bien pu ne jamais se rencontrer, ni s'unir le jour où ils m'ont conçu et introduit dans le cycle de la vie comme cet être unique et singulier que je suis, au moins à mes propres yeux. Je ne ressemble pas à mes frères et sœurs, conçus par les mêmes parents, à d'autres moments. Et, depuis l'éveil de ma conscience, je suis moi, et toujours moi, le même malgré tous les changements que j'ai pu subir ou opérer de moi-même, car on est toujours jeune à l'intérieur de soi : quand on laisse de côté le verdict du miroir ou le regard des autres, on n'a pas d'âge. On reste toujours le même. Mais, plus ou moins heureux, plus ou moins vivant.

Et l'univers lui aussi est contingent. Il n'est pas éternel comme le pensait Aristote, même si, pour lui, le monde ne se réduisait pas au visible, ni aux vivants mortels, mais comprenait les hommes et les dieux.

Alors que signifie la Création? Elle est ma dépendance radicale et permanente par rapport au Créateur. Elle n'a pas seulement eu lieu « au commencement », c'est quelque chose de permanent, un lien de chaque instant.

La foi chrétienne me fait reconnaître que je suis totalement dépendant de Dieu, mais du Dieu Trinité. Il y a une très belle formule de saint Irénée qui dit que le Fils et l'Esprit sont « les deux mains du Père »⁷. C'est ainsi que la tradition chrétienne nous fait entendre la fameuse phrase au pluriel : « *Faisons l'homme à notre image et ressemblance* » (Gn 1, 26). C'est à l'image de cette Trinité que nous sommes créés : comme ayant à devenir des « personnes » et à nous unir dans l'amour, avec nos différences... Mais d'abord en ayant à

⁷ *Contre les Hérésies, dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, IV, 20, 1 (le Cerf, p. 469)

rendre grâce. Car notre foi au Créateur n'est pas une croyance qui répondrait de manière naïve et enfantine à ce que les savants n'en finiront jamais d'élucider : la manière dont nous avons bien pu apparaître sur terre... Elle est *une relation confiante* à Celui qui, en nous créant et en nous créant libres, ou du moins en nous destinant à la liberté, nous fait confiance.

Et là encore, Augustin résume les choses en une formule saisissante dans la première page de ses *Confessions* : *Fecisti nos ad te* « Tu nous as faits tournés vers toi », pour être en relation avec toi, comme nous le répétons à chaque messe, quand le prêtre nous demande d'élever notre cœur. *Habemus ad Dominum*, « Nous le tournons vers le Seigneur ».

Nous ne sommes pas créés simplement pour être et vivre « comme bon nous semble », pour « vivre notre vie » comme le revendique l'individualisme moderne, mais pour devenir ce à quoi nous sommes destinés et même « prédestinés » (Rm 8, 28-30) : enfants de Dieu par adoption. C'est là le seul sens possible et valable du mot « prédestination », car Dieu nous crée libres et il ne peut y avoir de prédestination négative. Ce n'est pas Dieu qui veut nous perdre, mais c'est nous qui nous perdons, et il ne nous appartient pas, sauf peut-être à l'Église quand elle canonise les saints – quand elle les reconnaît officiellement –, de savoir qui est sauvé, et surtout pas de savoir qui ne l'est pas. Et cette « destination » ne nous est accessible que par la médiation du Fils devenu homme : c'est par lui seulement, unique médiateur que nous pouvons devenir, par adoption, « enfants de Dieu ».

Je vais devoir m'arrêter là, reportant à la prochaine séance la deuxième partie annoncée : l'énigme ou le scandale du mal.

Vous voyez comment ces deux phrases de saint Augustin sont éclairantes pour nous faire comprendre le mystère de la Création. L'homme est *ad Deum*, pour vivre en relation avec Dieu. Notre vie est tendue par un dynamisme qui va dans ce sens et c'est bien ce que disait déjà la sagesse païenne d'un Plotin quand il disait : « *Sculpte toi-même ta propre statue* ». C'est ce que vous pourrez lire dans le livre de Pierre Hadot, *Platon et la simplicité du regard*. Cela aide à comprendre la démarche d'Augustin, mais quand il en parle, au livre VII des *Confessions*, il ne manque pas de dire que ces livres platoniciens lui ont été procurés par un homme « gonflé d'orgueil »... En effet, ce qui caractérise la démarche philosophique, c'est l'autosuffisance de sa réflexion, c'est le fait de ne dépendre d'aucune autorité extérieure dans la conduite de sa pensée. Je pense à partir de moi-même et de la commune expérience humaine : donc, pas de place pour une révélation. Mais il n'empêche que ces philosophes païens avaient le souci de leur propre devenir. « *Connais-toi toi-même* », répétait Socrate, ce qui voulait dire pour lui « *Prends soin de ton âme* », ou « *Prends soin de toi* », c'est-à-dire de ta vie, de ce qui, en toi, ne mourra pas, mais qui devra rendre des comptes pour ce que tu auras fait, ou pas fait. Ca veut dire « *Deviens ce que tu es, ce que tu dois devenir* ».

C'est à partir de cette finalité que devient possible la distinction du bien et du mal. Le mal, ce n'est pas ce qui va mettre Dieu en colère – on n'est pas au jardin d'enfants –, mais ce qui va nous faire manquer notre destination. Tel est le sens du péché (*hamartia*, manquer la cible), dont nous parlerons la prochaine fois.