

# CONNAÎTRE

REVUE SEMESTRIELLE

ASSOCIÉE AU RÉSEAU BLAISE PASCAL

Cahiers de l'Association Foi et Culture Scientifique

N° 48 - Novembre 2017

*Rédacteur* : Dominique LEVESQUE

*Comité de rédaction* :

Christophe BOUREUX, Marie Odile DELCOURT, Dominique GRÉSILLON,

Marc LE MAIRE, Marcelle L'HUILLIER, Thierry MAGNIN,

Jean-Michel MALDAMÉ, Françoise MASNOU-SEEUWS,

Bernard MICHOLLET, Blandine RAX, Bernard SAUGIER,

Rémi SENTIS, Christoph THEOBALD

Ce numéro : 15 Euros

Revue « Connaître », 38 rue du Val d'Orsay, 91400 Orsay

[http://evry.catholique.fr/IMG/pdf/AFCS\\_connaître.pdf](http://evry.catholique.fr/IMG/pdf/AFCS_connaître.pdf)

[91afcs@orange.fr](mailto:91afcs@orange.fr)

ABONNEMENTS (voir page 169)

ISSN : 1251-070X

# CONNAÎTRE

Cahiers de l'Association Foi et Culture Scientifique  
Réseau Blaise Pascal

N° 48, Novembre 2017 : SOMMAIRE

## Éditorial

3

### LA NATURE NOUS PARLE-T-ELLE ENCORE DE DIEU ?

*Actes du colloque du Réseau Blaise Pascal, 25-26 Mars 2017*

*Le livre de la Nature* Documentaire Fabien Revol et Virginie Berda 5

*La métaphore du « livre de la Nature » :  
quelques références historiques* François Barriquand 23

#### INTERVENTIONS ET DÉBATS

*À la croisée des chemins, la Nature* Jean-Michel Maldamé 27

*Gesché et la théologie naturelle* Benoît Bourginge 53

*Disputatio : La Nature nous parle-t-elle encore de Dieu ?*  
textes de Philippe Deterre et Philippe Gagnon 77

#### ATELIERS THÉMATIQUES

*Nature et nouvelles spiritualités - retour du gnosticisme ou messianisme  
biblique déformé ? L'étrange cas de la communauté de Findhorn* Peter Bannister 99

*John Haught et la théologie de l'advenir* Pierre Bourdon 103

*Pierre Teilhard de Chardin et la théologie naturelle* François Euvé 112

*La vision de la nature dans Laudato si'* Bernard Saugier 121

### PERSONNE HUMAINE ET GÉNOME

*Actes du colloque de l'Association des Scientifiques Chrétiens, 4 Mars 2017*

#### PRÉSENTATION DU COLLOQUE 123

*La personne humaine au défi de la génétique* Dominique Folscheid 124

*Hérédité, gènes et manipulations génétiques,  
quelques réflexions* Axel Kahn 140

*Révolutions et évolutions de la Génétique...  
Un SOS lancé à la conscience de l'homme* Alexandra Henrion Caude 144

*Regard d'un théologien* Brice de Malherbe 150

#### Articles

*1966-2000 Confier l'Évangile au monde  
scientifique et technique de l'Essonne* Marcelle L'Huillier 160

*In memoriam : Michel Simon* 168

Abonnements, anciens numéros 169

# ***La Nature nous parle-t-elle encore de Dieu ? Disputatio : Philippe Gagnon - Philippe Deterre***

## ***Utilité de la théologie naturelle pour la connaissance de Dieu aujourd'hui***

*Texte de Philippe Gagnon<sup>1</sup>*

### ***Première partie***

#### **1. Parler de théologie**

Werner Jaeger notait ceci dans *À la naissance de la théologie* : les termes de *θεολογος*, *θεολογια*, *θεολογειν* et *θεολογικος* furent créés dans la langue philosophique de Platon et d'Aristote, et il ajoutait : « Nous pouvons parler de théologies platonicienne, aristotélicienne, épicurienne, stoïcienne, néopythagoricienne et néoplatonicienne<sup>2</sup>. » La théologie envisagée de ce point de vue n'est pas étrangère à la philosophie et elle lui est d'une certaine manière interne, elle est le savoir philosophique accompli comme savoir du divin. Toute *philosophia* est en ce sens une *theologia*, et tout *philosophos* est un *theologos*, c'est-à-dire que tout philosophe culmine en un théologien. En son commencement grec, la philosophie ne se distingue en rien de la théologie, puisque la théologie est un savoir interne à la philosophie et même le savoir philosophique accompli. Aristote identifie la métaphysique à la théologie, plus précisément il divise la philosophie théorique en mathématiques, physique et théologie, la théologie étant la philosophie des objets éternels<sup>3</sup>. Augustin critique la différenciation de trois théologies proposée par Varron, il n'existe pas pour lui trois théologies, mais plutôt deux, la théologie *naturelle* et la théologie *civile*. Cicéron quant à lui distingue, dans le *De natura deorum*, deux types de théologie, la *philosophique* et la *civile*. Varron et Cicéron attestent de la présence d'une théologie philosophique, aux prétentions de laquelle ils opposent la civile. Qu'est-ce que la théologie civile ? Augustin répond dans *La Cité de Dieu*, « la science nécessaire à tous les citoyens des villes, surtout aux

<sup>1</sup> Centre Théologique de Meylan-Grenoble, Université Catholique de Lyon.

<sup>2</sup> Werner Jaeger, *À la naissance de la théologie*, trad. de l'allemand, Paris, Cerf, 1966, p. 11.

<sup>3</sup> *Métaphysique*, E, 1025.

pontifes, science qui règle quels dieux il faut honorer publiquement, à quels pieux devoirs, à quels sacrifices chacun est obligé. » (VI, 6)

L'usage chrétien du terme *theologia* doit attendre Clément d'Alexandrie, chez qui il désigne la connaissance des choses divines. Ensuite, Origène en fait la vraie doctrine sur Dieu et, à partir d'Eusèbe, *theologia* va désigner la vraie doctrine opposée à la fausse doctrine enseignée par les païens.

Avec Diogène, on a cette distinction théologie *philosophique*, celle qui se porte sur les choses manifestes, et tend à la démonstration rationnelle, et puis théologie *mystique*, qui se rapporte à ce qui est caché et dont le but est d'unir à Dieu. Depuis Socrate, il existe le germe de ce que je vais appeler une théologie naturelle, qui se monnaie dans la reprise de ce que disait ce dernier de son désaveu d'une explication par le *νοῦς* auprès de laquelle il avait cru trouver une cosmologie qui aurait satisfait sa soif d'unité<sup>4</sup>. S'étant mis à l'école d'Anaxagore, il crut d'abord qu'il trouverait le principe du tout dans cet enseignement du maître ionien, soit une cosmologie entièrement spirituelle, une « beauté beautifiant par elle-même<sup>5</sup> », mais un peu comme, à l'autre bout de l'histoire de la philosophie, Bergson déçu par Herbert Spencer, il partit à la recherche de l'« âme de l'homme » pour reprendre la formule de Maurice Clavel. Il est trop facile de faire de Socrate un moraliste, c'est une cosmologie des traces de l'intelligence dont il a souligné le besoin, intelligence visible par les formes belles laissées derrière elle.

## 2. Newton et les mécanismes explicatifs inexplicables

Mon jugement sur Socrate ou Newton ne sera pas, vous l'aurez deviné, celui de Philippe Deterre. Il y a chez Newton un *scholion* sur le rôle des causes finales : devant les phénomènes naturels, nous ne reconnaissons Dieu que par ses propriétés et attributs, par les structures appropriées et sages des choses, et par les causes finales. Newton de continuer : « un Dieu sans domaine, providence, et causes finales, n'est rien d'autre que la chance et la nature<sup>6</sup>. » Pour lui, approfondissant un point de vue partagé par Cicéron, l'homogénéité admirable dans le système des planètes doit être attribuée à un choix, ainsi

<sup>4</sup>Cf. fragment § 12 in *Les penseurs grecs avant Socrate*, trad. J. Voilquin, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 149.

<sup>5</sup>Léon Robin traduisait : « τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλὰ » par « le Beau qui rend belles toutes les choses belles », *Phédon*, 100d in Platon, *Œuvres complètes*, IV, 1ère partie, Paris, Les Belles Lettres, 1934, p. 74.

<sup>6</sup>I. Newton, *Philosophiæ naturalis principia mathematica*, scholion général de la prop. 42, problème 22, Londres, Innys, 1726, p. 529 : « ... *deus sine dominio, providentia, & causis finalibus nihil aliud est quam fatum & natura.* »

qu'il en va pour l'uniformité dans les corps des animaux où il y a symétrie partout, unité de structure, simplicité des causes donc et multiplicité des effets<sup>7</sup>.

Dans un ouvrage récent de Elliott Sober, que présentement je recense, ce spécialiste de la question de la parcimonie explicative de la nature rappelle, eu égard au principe que la nature ne fait rien en vain, que là où Aristote avait à l'esprit des exemples biologiques, Newton l'étend à un principe entièrement général relatif à la postulation des causes<sup>8</sup>.

### 3. Les deux miroirs

Une autre idée qu'il sera utile de rappeler est due à Mathias-Joseph Scheeben. Selon ce géant de la théologie catholique du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, Dieu peut être connu à travers deux miroirs qui se complètent et se supposent l'un l'autre : l'un est le monde *extérieur* et sensible, et l'autre est la nature *spirituelle* de la connaissance, et ce dernier est intérieur. L'œil de l'esprit va suivre l'œil du corps, le miroir intérieur est plus élevé et parfait, mais également plus exigeant<sup>9</sup>. On peut observer que, d'Augustin à Newman, lorsqu'il s'agit de poser la question de savoir si l'on peut par la raison connaître Dieu, plusieurs ont dit préférer le miroir intérieur, parce que s'il est plus difficile il est également plus parfait. D'autres cependant, commençant avec les Pères apologistes, dont Justin, pour aller jusqu'aux grands *divines* anglicans, ont préféré la voie extérieure, le miroir du monde, parce qu'il est plus accessible. Je renvoie à Frederick Temple, *The Relations Between Religion and Science*, ses *lectures* de 1884 publiées l'année suivante, et je veux rappeler que c'est cette approche, partant de la connaissance publique de la *manifestation* qu'on oppose en langage de théologie technique à la *révélation*, que Mgr Pierre Hautmann a lutté pour faire adopter au § 9 *bis* de *Gaudium et spes*, qui est devenu notre § 10, à la différence de celle qui partirait des mystères les plus élevés et les plus difficiles<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> *Id.*, *Opticks*, basée sur 4<sup>e</sup> éd. de 1730, New York, Dover, 1952, query § 28, p. 369-370 ; query § 31, p. 400, 402-403. On lira avec profit S. Snobelen, « *To Discourse of God: Isaac Newton's heterodox theology and his natural philosophy* » in P. Wood (dir.), *Science and Dissent in England 1688-1945*, Londres, Routledge, 2004, p. 39-66.

<sup>8</sup> *Ockham's Razors : A User's Manual*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2015, p. 33-34.

<sup>9</sup> Cf. *La Dogmatique*, II, trad. P. Bélet, Paris, V. Palmé, 1880, §§ 21-23, p. 17-18. « ... si la connaissance qui s'obtient par le miroir extérieur est la plus imparfaite, elle est aussi la plus accessible à notre esprit, la plus naturelle, la plus populaire, et c'est aussi sur celle-là que l'Écriture et les Pères insistent davantage. » (§ 22).

<sup>10</sup> Cf. « L'activité de l'homme et le mission de l'Église » in *La nouvelle image de l'Église. Bilan du Concile Vatican II*, B. Lambert (dir.), Paris, Mame, 1967, 478-481.

#### 4. Une dynamique qui est derrière bien des projets visant l'absoluité

Alors qu'est-ce donc finalement que cette théologie naturelle ? Souvent, on l'a associée à la tradition analytique en philosophie contemporaine, mais on ne peut s'en faire un portrait exact en répétant cela. Il va s'agir d'un ensemble de procédures qui vont enquêter sur la cognoscibilité de Dieu, c'est-à-dire la possibilité de le connaître à partir du monde, du contenu de ce monde, de ses lois, de la structure de l'expérience, et on y trouvera des approches telles que l'argument ontologique, l'argument cosmologique, l'argument du *Kalam* - soit la non-occurrence à l'infini des causes -, l'argument téléologique - soit en version analogique ou « anthropique », l'*Intelligent design* - sur lequel j'ai déjà fait ici au Réseau Blaise Pascal une conférence plénière<sup>11</sup> -, l'argument moral, et l'argument cumulatif par convergence d'indices. L'ouvrage de Paul Clavier *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?* est de ce point de vue assez typique<sup>12</sup>. Tout cela, dont on est féru en tradition analytique, on pourrait cependant le nommer sans rien perdre « philosophie de la religion ». Il semble plus fructueux de s'assurer d'une base large et pour établir une base plus large on doit composer avec la présence d'un nouvel athéisme qui reprend l'idée d'une illumination de l'humanité par le savoir scientifique. Soit dit en passant, ne venez pas me dire que je parle de choses états-uniennes, ce n'est pas vrai. Il est partout ici le nouvel athéisme, même s'il n'y a pas un Dawkins, un Hitchens, etc., qui le défendraient en terre des Francs. Le cloisonnement extraordinaire de la vie et de la pratique scientifique par rapport à la possibilité d'un discours sur Dieu, c'est pareil et cela aboutit au même résultat.

Dans plusieurs discussions populaires, blogues, etc., on a opposé les croyants, vous et moi, aux *brights* qui se sont ainsi auto-proclamés avec la revendication d'une vérité qui serait ou dite par les sciences de la nature, ou en voie d'être réduite aux sciences de la nature et à leurs discours. Le projet naturaliste de dérivation de nos pensées, de leurs contenus à partir de leur base évolutionnaire, je pense à l'ouvrage de Tooby et Cosmides *The Adapted Mind*<sup>13</sup>, poussé plus loin, va tendre à devenir une métaphysique entièrement à la troisième personne, par exemple telle qu'on peut la lire dans *Everything must Go*, un ouvrage de Ladyman et Ross qui propose carrément un abandon de toute métaphysique des objets self-subsistants, en d'autres termes nous ne pourrions plus y parler de notre identité<sup>14</sup>. Le projet de Ladyman et Ross a

---

<sup>11</sup> Cf. « Contenu, enjeu et diversité des acceptions de l'*Intelligent Design* en contexte états-unien », *Connaître*, n°s 26-27, septembre 2007, p. 9-43.

<sup>12</sup> Paris, Vrin, 2004.

<sup>13</sup> Oxford/New York, Oxford University Press, 1992.

<sup>14</sup> Oxford, Clarendon Press, 2007.

cependant quelque chose de vague, parce qu'on pourrait s'inspirer de la science moderne et faire exactement l'inverse, c'est-à-dire tout fonder sur la subsistance des lignées qui sous-tendent toute possibilité d'individualité, je pense à l'exemple de Raymond Ruyer qui ne représente pas, dans sa métaphysique, une gnose dans le style colloque de Cordoue, même si le titre de son ouvrage le plus connu contenant ce même mot a parfois donné le change<sup>15</sup>. Même point de départ, conclusion opposée. Je pense aussi à la réflexion impressionnante de Philippe Caspar sur l'embryon, la réalité de cette lignée d'individualité qui définit l'unicité substantielle ou ce qui en reste affirmable au plan de la science<sup>16</sup>.

Pire encore, je pense à Joachim Kahl, qui a écrit une thèse de théologie et qui perdit la foi dans le processus, lui qui, bien des années après avoir publié *Das Elend des Christentums*, la « misère du christianisme », s'est récemment élevé contre le nouvel athéisme. Il fait valoir sa cécité complète par rapport au projet d'émancipation humaine qui a cherché à s'exprimer dans un humanisme, puisque dans ce nouvel athéisme, c'est la science qui viendrait rendre compte de l'ensemble de la réalité humaine ; Kahl s'oppose au nouvel athéisme mais il le fait au nom d'un approfondissement de l'athéisme. En tradition non plus allemande mais britannique, il existe plusieurs ouvrages, je pense à Lizzie Susan Stebbing, *Thinking to Some Purpose*<sup>17</sup>, ou à Anthony Flew, *Thinking about Thinking*<sup>18</sup>, dans lesquels on va tenter de mettre de l'ordre dans nos pensées, selon la perspective de la tradition anglo-saxonne, en faisant œuvre de porter à l'absolu un goût d'ordre dans l'esprit, et je les rangerais dans le projet de la théologie naturelle, c'est-à-dire d'une vie bien menée. Cela n'existe pas qu'en tradition analytique, ou germanique, un exemple est la réponse de Jean-Toussaint Desanti à Maurice Clavel, qui lui dit « tu vas te prononcer sur la question de Dieu sans t'évader dans je ne sais quelle phénoménologie », alors que ce que fit Desanti ce fut d'écrire, en réaction et de manière posthume, un truc énorme où il ne répond pas à la question de Dieu mais cherche l'absolu présent derrière l'existence<sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> Là-dessus, je renvoie à ma communication à la Chaire science et religion, publiée avec les actes du laboratoire, « La métaphysique de Raymond Ruyer dans son rapport à la théologie naturelle » in B. Souchart et F. Revol (dir.), *Controverses sur la création : Science, philosophie, théologie*, Paris/Lyon, Vrin/IIÉÉ, 2016, p. 11-53.

<sup>16</sup> Cf., par exemple, *Penser l'embryon, d'Hippocrate à nos jours*, Paris, Éd. universitaires, 1991.

<sup>17</sup> Londres, Penguin, 1939.

<sup>18</sup> New York/Londres, Harper Collins, 1975.

<sup>19</sup> Cf. *Un destin philosophique*, Paris, Grasset, 1982.

## 5. N'existe-t-elle que pour le chrétien cette théologie naturelle ?

La théologie naturelle ne va pas représenter nécessairement un argument qui prouverait Dieu, plutôt un secteur de questionnement où un tel argument ou son contraire pourraient se déployer. Je vous ferai remarquer les deux ouvrages récents d'Alister McGrath, *The Open Secret: A New Vision for Natural Theology*<sup>20</sup> et *Re-Imagining Nature: The Promise of a Christian Natural Theology*<sup>21</sup>, où le théologien d'Oxford, également biophysicien de formation, continue son projet d'exposer pourquoi, à ses yeux, il importe peu que les chrétiens soient mis en présence d'une entreprise « naturelle » puisque l'imagination, nourrie par un regard renouvelé, risquera moins de tomber victime de l'illusion des Lumières de décrire la nature telle qu'elle est, tant et si bien qu'au terme le christianisme sauvera la théologie naturelle en nous redonnant le concept de nature qu'on a cru un temps nous avoir usurpé, sur ce voir sa *Scientific Theology*, I, *Nature*<sup>22</sup>.

## 6. Que fait-on avec la théologie naturelle ?

Il n'est pas nécessaire d'accepter l'alternative entendue hier, d'un côté un chemin complet de la rationalité, chemin de la philosophie, et ce serait tout uniment la théologie naturelle et la raison, versus l'acceptation de la révélation. Les choses ne se présentent pas comme cela, car exposé ainsi le problème traite à trop bon compte la connaissance tacite et personnelle, selon une expression de Michael Polanyi. Dans son ouvrage *The Probability of God*, Stephen Unwin va nous dire que tous doivent répondre à la question de savoir s'il est un Dieu, d'accord en cela avec Philippe Deterre, mais que nous ne gagnerons rien à écouter d'un côté Russell ou Schopenhauer, de l'autre côté Descartes ou Anselme, comme s'ils pouvaient mieux que nous répondre à la question « y a-t-il oui ou non un Dieu ? »<sup>23</sup>. L'erreur ou l'illusion est de demander à un mortel comme nous de trancher par un oui ou non irrévocables une pareille question. Ce qu'Unwin préconise, c'est de se servir du raisonnement bayésien sur les probabilités conditionnelles pour en arriver à ce que Polanyi aurait nommé une connaissance personnelle. Même de ce point de vue, un Richard Swinburne va arriver à affirmer qu'il est probable que Dieu existe, même qu'il est probable que le Christ soit ressuscité, alors que Wesley Salmon va arriver à la conclusion inverse<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Londres/New York, Wiley-Blackwell, 2008.

<sup>21</sup> Chichester, Wiley, 2017.

<sup>22</sup> Grand Rapids, Eerdmans, 2001.

<sup>23</sup> New York, Crown, 2004.

<sup>24</sup> Cf. son « Hume's Arguments on Cosmology and Design » in P. Dowe et M. Salmon (eds.), *Reality and Rationality*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 152-177.

## Deuxième partie

### 1. Saisir Dieu hors de la révélation ?

Je voudrais maintenant faire référence à deux manières d'envisager les expériences que l'on peut avoir de la nature. J'attirerai votre attention sur deux textes, l'un exprimé en langage plus familier, et l'autre plus technique, qui rendent compte de cette expérience humaine confrontée au divin. Dans l'ouvrage qui célèbre ses 50 années de fidélité, *Mon Dieu dont je suis sûr*, Jacques Loew se posait cette question : « Un autre point reste en moi obscur ce n'est pas l'incroyance de beaucoup d'hommes, l'ayant partagée je sais ce qu'elle est, ce qui m'étonne et m'attriste est ceci : pourquoi tant de croyants aujourd'hui, pour qui Dieu est une certitude, deviennent-ils méfiants et grognons dès que l'on affirme que l'intelligence de l'homme, en dehors de toute révélation, peut conduire à Dieu<sup>25</sup> ? » Il raconte un épisode où il s'est attiré beaucoup de problèmes parce que, dans un numéro de *Fêtes et saisons*, il avait eu le culot de photographier des coquelicots, des ailes d'abeilles, etc., et de dire « Dieu existe ! ». Si encore, dira-t-il, j'avais mis un point d'interrogation, demandant « Dieu existe-t-il ? », mais non j'affirmais : « Dieu existe » et je proposais un chemin au bout duquel on pouvait, à condition de bien regarder, le rencontrer !

Un autre exemple : ce que Teilhard de Chardin écrivait dans un mémoire destiné à Maurice Blondel :

« Je voudrais trouver une définition de la transformation divinisante de notre être qui la “contredistinguerait”, dans son mécanisme même, de toute autre espèce de transformation ou coupure *naturelle* (comme sont celles qui séparent la matière de la Vie, la Vie de la Pensée...). Mais je me demande si la structure même du monde ne s'oppose pas à cette tentative. La grande coupure du surnaturel est précédée d'autres à-pic - [...] Est-ce que l'homme incroyant, saisi par la révélation cosmique (cf. W. James), n'ébauche pas déjà le geste de l' élu qui se livre à Dieu et qui est saisi par Lui ? Est-ce que l'enseignement suprême de *toute* vie n'est pas la nécessité de mourir si nous voulons vivre...<sup>26</sup> »

Quel degré de réalité donner à cette *anima naturaliter christiana* ? La difficulté alors ne serait plus de rejoindre ce que Teilhard aurait appelé « l'esprit chrétien », ce serait d'y échapper, si vous avez suivi la logique de ce

---

<sup>25</sup> Paris, Fayard/Mame, 1983, p. 18.

<sup>26</sup> Mémoire du 29 déc. 1919 in *Blondel et Teilhard de Chardin, correspondance commentée*, H. de Lubac (éd.), Paris, Beauchesne, 1965, p. 42.

qui est dit ici. Comment va-t-on faire, lorsque Philippe Deterre nous coupe les ponts, pour reconnaître la génialité de Dieu dans la nature, dans la création ?

## 2. La question de la nature et de sa génialité

La nature est-elle l'œuvre d'une intelligence géniale ? d'un ingénieur ? On pourrait tourner longtemps autour du terme « génie », mais rappelons-nous que ce qui mérite d'être fait mérite d'être fait à moitié, comme disait Chesterton. Frank Wilczek, prix Nobel de physique et responsable de percées en chromodynamique quantique, dans *A Beautiful Question*<sup>27</sup> pose la question : « *Does the World embody beautiful ideas ?* », et il la reformule en se demandant : « *Is the world a work of art ?* », est-ce que le monde est une œuvre d'art ? Il répond que oui, mais il faut encore intégrer la gravitation au modèle standard !

Wilczek, lui-même élevé dans le catholicisme, considérant le Dieu créateur, se dépêche de l'invalider car il est trop au-dessus de nos cogitations pour qu'il soit possible de connaître ses voies, alors que, d'autre part, il est dit tellement près de nous que le seul résumé de son essence serait le mot « amour ».

De Wilczek et ses quarks à Richard Dawkins et son *Magic of Reality*<sup>28</sup>, la question finit par devoir se poser : se pourrait-il que la nature soit plus attrayante de ce que personne ne l'a faite ? Nous ne sommes pas loin de la position de Philippe Deterre. Certains, tel justement Dawkins ou Peter Atkins l'ont défendu mais ce sont des athées proclamés, non des prêtres travaillant au laboratoire.

La question, à y regarder de plus près, est à poser de deux manières qu'il faut soigneusement distinguer. Première version : un ingénieur travaillant selon nos méthodes éprouvées de constructions aurait-il fait ce monde tel que nous le trouvons devant nous ? Deuxième version : ce monde semble-t-il constitué comme si un être génial en était l'auteur ?

Répondre positivement à la seconde question, – sur la première j'ai déjà montré ici même les difficultés de l'*Intelligent design* par rapport à la coagulation sanguine et je ne vais pas y revenir<sup>29</sup> – c'est aussi reconnaître que parfois l'articulation ne se fera pas selon les canons de l'explication ou philosophique ou scientifique. Prenons un exemple, la lecture, importante en philosophie de la religion (et même requise dans la plupart des cours), des *Dialogues sur la religion naturelle* de Hume : tout le monde se demande si

<sup>27</sup> New York, Penguin, 2015.

<sup>28</sup> New York, Free Press, 2011.

<sup>29</sup> Voir la référence donnée en note 10.

Cléanthe ou Philon parle pour Hume, tous oublient la figure de Déméa qui est inspirée à Hume par une lecture approfondie de Malebranche, et ce que dit cette figure de Déméa, c'est que pour faire la rencontre du Dieu créateur il faut s'élever jusqu'au niveau où on puisse parler de création, et cela c'est davantage mystique que scientifique ou philosophique<sup>30</sup>.

### 3. Quelles sont les promesses de la théologie naturelle ?

Neil Ormerod, directeur de l'Institut de Théologie de la Australian Catholic University, remarque la même chose que Pascal Ide qui le fit au colloque 2015 de la Chaire Science et religion à Lyon, c'est-à-dire que tous deux notent que, lorsqu'il s'agit de partir du monde pour suggérer l'existence de Dieu, on a là un champ qui a été abandonné par presque tous les catholiques. Parlant de *Dieu, son existence et sa nature* de Réginald Garrigou-Lagrange<sup>31</sup>, Ide rappelait qu'il s'agit presque du dernier ouvrage francophone qui se risquerait à démontrer rationnellement que Dieu existe, avec pour seule exception l'ouvrage de Frédéric Guillaud, *Dieu existe : Arguments philosophiques*<sup>32</sup>. Je vous mets une référence à Yves Labbé, qui documente beaucoup ce passage<sup>33</sup>.

En face d'une transition d'une culture davantage cosmologique vers une culture anthropologique, les « voies » de Thomas d'Aquin furent un énoncé de confiance en la raison humaine, et également l'énoncé de sa subordination à la raison divine, donc il s'agissait d'affirmer une signification religieuse de la culture cosmologique, sans réduire Dieu à la nature. Notre contexte n'est pas anthropologique face à un contexte cosmologique, avec Ormerod je dirai qu'il est hyper-anthropologique<sup>34</sup>. Nous avons perdu pied face aux significations cosmologiques, et dans des élans kierkegaardiens passionnés, nous les envoyons promener, ce qui est une erreur au plan du raisonnement philosophique.

L'instrumentalisation de la raison en notre âge a conduit à une perte de confiance en celle-ci, et à une vision qui est tronquée. La culture n'a pas

---

<sup>30</sup> *Dialogues Concerning Natural Religion*, II<sup>e</sup> partie, R. Popkin (éd.), Indianapolis/Cambridge, Hackett, 1980, p. 13-14 ; trad. fr. *Dialogues sur la religion naturelle*, M. Malherbe, Paris, Vrin, 1987, où le passage est en p. 67-68.

<sup>31</sup> Paris, Beauchesne, 1914.

<sup>32</sup> « Les quatre sens de la nature » in *Controverses sur la création : Science, philosophie, théologie*, p. 351 référant à l'ouvrage de Guillaud, Paris, Cerf, 2013.

<sup>33</sup> « La connaissance naturelle de Dieu en théologie (1950 - 2000) », *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 77, n° 3, 2003, p. 43-74.

<sup>34</sup> « In Defence of Natural Theology: Bringing God into the Public Realm », *Irish Theological Quarterly*, vol. 72, n° 3, 2007, p. 227-241 ; *Id. A Public God: Natural Theology Reconsidered*, Minneapolis, Fortress Press, 2015.

seulement besoin d'une restauration des significations cosmologiques, elle a besoin d'un renouveau de la raison. Je vous renvoie à Montague Brown, *Restoration of Reason*<sup>35</sup>.

La théologie naturelle rejette l'instrumentalisation de la raison, sa subordination au domaine de la vie pratique, - qu'est-ce qui pourrait être moins pratique que de tenter d'établir l'existence de Dieu ? Ce qui est affirmé par elle, c'est l'orientation primordiale de la raison vers la vérité et la réalité, et loin d'être un acte d'*ubris*, elle situe la raison humaine dans une infrastructure plus large qui est celle de la raison divine dont elle n'est qu'une participation limitée. Une théologie naturelle permettra de s'assurer d'une réaffirmation des significations cosmologiques et elle n'aura pas pour effet une réduction de Dieu au monde naturel.

Il y a également une dimension politique, au sens large, noble et ancien du terme *politikos*. La modernité a exclu le sacré du domaine public, puis elle s'est livrée à une privatisation de la religion, adoptée pour maintenir une sorte de tolérance religieuse, mais qui s'oppose aux traditions religieuses qui sont communautaires et s'orientent vers une forme de socialisation, vers un vivre-ensemble. Je rappelle la critique de Feyerabend : la science occidentale individualiste et atomistique puis encourageant la consommation effrénée est responsable de la destruction d'une bonne part de la diversité des espèces. Finalement, la présence de l'Islam, sa résistance face à cette privatisation de la religion en est symptomatique. Les velléités de retour à une forme de chrétienté chez plusieurs catholiques ne doivent pas être éludées non plus.

Dans en pareil contexte, une théologie naturelle rigoureuse affirmera la place de la religion dans la vie publique et dans la société, puisqu'elle insiste à tenir cette thèse de l'accessibilité publique de Dieu. C'est une condition de salut d'une civilisation occidentale qui aurait retrouvé le sens de la raison.

---

<sup>35</sup> Grand Rapids, Baker Academic, 2006.