

Pour une théologie de l'Evolution

FRANCOIS EUVE

1. Cf. Dominique Lecourt, *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, PUF, 1992. Pour une actualisation par le même auteur: « L'Amérique face à Darwin: 3^e épisode », *Critique*, n° 661662, 2002, p. 566-574. Sur le créationnisme: Jacques Arnould, *Les Créationnistes*, Cerf, 1996. Réponse positive, en soulignant en particulier la capacité d'auto-organisation de la matière.

2. La question centrale est la suivante: l'extraordinaire complexité et la merveilleuse adaptation des organismes vivants peuvent-elles apparaître spontanément, sans l'action mesurable d'un « agent » extérieur, « Créateur » ou « Programmeur » (*Designer*)? Par métier, les biologistes cherchent une réponse positive, en soulignant en particulier la capacité d'auto-organisation de la matière. D'autres estiment qu'une telle réponse aboutit nécessairement à exclure le Créateur de sa création. Une présentation sous forme de débat entre les diverses positions est donnée dans *Debating Design* (W. Dembski & M. Ruse, eds.), Cambridge University Press, 2004

3. Texte dans *La Documentation Catholique*, n° 2148, 1996, p. 951-953. Des analyses se trouvent dans *Science and Theology. The New Consonance*, Westview Press, 1999.

4. Traduction française in Jean-Michel Maldamé, « Hasard et dessein de Dieu. La question de l'*Intelligent Design* », *Incroyance et Foi*, n° 115, automne 2005, p.21-27.

5. George Coyne, « God's Chance Création », *Tablet*, 6 août 2005. Il a reçu un écho dans *Science*, 12 août 2005. Parmi les réactions théologiques, John Haught, « Darwin » and the Cardinal » *Commonweal*, 1^{er} août 2005.

MALGRE leurs échecs répétés, les thèses créationnistes ne cessent de resurgir outre-Atlantique. Le phénomène est typiquement américain, mais ses implications dépassent largement les péripéties de la politique intérieure des Etats-Unis (1). C'est un fait, parfois sous-estimé en France, que les découvertes de Darwin obligent à reconsidérer sérieusement la vision chrétienne de l'homme.

Une tendance nouvelle s'affirme depuis une quinzaine d'années, celle du « dessein intelligent » (*Intelligent Design*). Il ne s'agit plus de défendre la création en sept jours calendaires, ni même l'apparition récente de l'humanité sur la terre, mais de soutenir, sur un plan qui se veut strictement scientifique, l'existence d'une intelligence extra-naturelle qui rendrait compte de la « complexité irréductible » de certains organismes(2).

Les Eglises « historiques », dont l'Eglise catholique, se sont toujours tenues à l'écart du courant créationniste. Le message du pape Jean Paul II, adressé le 22 octobre 1996 à l'Académie pontificale des Sciences, avait été particulièrement bien reçu dans le monde scientifique nord-américain(3). Reconnaisant que l'évolution était désormais « plus qu'une hypothèse », le Pape apportait un démenti à l'opinion communément reçue que l'Eglise s'oppose à l'évolution.

Le trouble est venu récemment d'un article du cardinal Christophe Schönborn, archevêque de Vienne et rédacteur principal du « Catéchisme de l'Eglise catholique ». Dans cet article, publié dans le *New York Times* du 7 juillet 2005, il qualifiait curieusement le message de Jean Paul II de « plutôt imprécis et sans importance ». Il affirmait de plus « l'incontestable évidence de l'existence d'un dessein [*design*] dans la biologie » et, par conséquent, le caractère non scientifique de toute théorie qui avancerait l'opinion contraire(4).

Survenant en plein milieu d'une campagne des mouvements fondamentalistes en faveur de l'enseignement de l'*Intelligent Design*, l'article a provoqué de nombreuses réactions. Plusieurs personnalités scientifiques catholiques, dont le biologiste Kenneth Miller et le Père George Coyne, directeur de l'Observatoire du Vatican, s'efforcèrent d'en amortir l'impact en le présentant comme une opinion privée, et non un changement dans la position catholique officielle (5).

Quoi qu'il en soit du substrat politique de ces déclarations, leur enjeu est important. L'opposition des « évolutionnistes » et des « créationnistes » est souvent présentée comme une reprise de l'éternel conflit entre la « science » et la « religion ». De ce fait, les croyants qui acceptent l'idée d'une évolution selon le schéma

6. Ce qualificatif est employé ici de manière générale. La théorie darwinienne a été en effet plusieurs fois retouchée au cours de l'histoire, et il y a fort à parier qu'elle le sera encore à l'avenir, comme c'est le cas pour toute théorie scientifique. Parler de « néo-darwinisme », comme on le fait parfois, est une expression trop vague. Les éléments fondamentaux de la pensée de Darwin restent opératoires dans les théories contemporaines.

7. Cette notion assez générale veut marquer un point de rencontre possible entre deux lectures autonomes du monde, la tradition chrétienne et la culture scientifique moderne. Cela permet d'exprimer la première à l'homme d'aujourd'hui d'une manière pertinente.

8. A la fin de son ouvrage, Domivinique Lecourt soulève ce point

« darwinien ⁽⁶⁾ » apparaissent souvent comme des « libéraux », infidèles à leur propre tradition, attestant, de plus, la faiblesse de leur position puisqu'ils reconnaissent implicitement la victoire du camp adverse.

Je voudrais montrer ici qu'il est possible de proposer au contraire une certaine « résonance ⁽⁷⁾ » entre la vision évolutive du vivant, celle de la science moderne, et la vision biblique chrétienne. Cette résonance suppose, il est vrai, une double critique : celle de certaines représentations théologiques habituelles, élaborées dans le contexte des cosmologies anciennes, fixistes ; et celle de certains paradigmes scientifiques modernes, dans la mesure où ils ne sont pas sans présupposés métaphysiques. Il faut se garder de la naïveté épistémologique qui ferait penser qu'une théorie scientifique donnée est « vraie » purement et simplement. Elle est guidée par une certaine vision préalable des choses, certes mise à l'épreuve du réel, mais conservant toujours ce « biais » originare ⁽⁸⁾.

Un cosmos ouvert et évolutif

Pour tenter de percevoir le problème dans toute son ampleur, il convient de prendre un peu de recul. Ce qui caractérise l'émergence de la science moderne au début du XVII^e siècle est un élargissement considérable des dimensions de l'espace et la fin du géocentrisme, les deux étant corrélatifs. Cela marque ainsi, au moins potentiellement, la fin des « centrismes » (le cosmos moderne n'a pas de centre au sens propre) et la fin - ou du moins la critique - des hiérarchies dans un univers infini.

Ce qui, dans un premier temps, ne concerne que l'espace (Copernic) est étendu par la suite au temps, lorsque l'on perçoit une évolution du monde vivant qui met en oeuvre une longue durée et fait appel au *hasard*. C'est le mérite de Darwin que d'avoir formalisé cette nouvelle vision des choses. D'une certaine façon, il représente à l'égard de la biologie et de l'anthropologie ce qu'a représenté Copernic à l'égard de la cosmologie: *décentrement* et *ouverture*. L'ordre que nous percevons aujourd'hui dans le monde vivant n'est pas le reflet d'un ordre éternel, ce n'est pas même le déploiement nécessaire d'un principe originel, mais le résultat fortuit d'un processus continu s'étendant sur une très longue durée. Ce n'est pas qu'aucune loi n'y joue de rôle. Il existe bien des contraintes qui permettent justement l'émergence de formes nouvelles. Mais, comme dans les règles d'un jeu de société, ces lois ne déterminent pas la figure finale du processus.

L'imprévisible qui caractérisait l'histoire humaine s'étend donc désormais au monde vivant dans son ensemble, et même à certains égards au cosmos, *via* l'indéterminisme des phénomènes microscopiques (théorie quantique). Comme le physicien et philosophe allemand Carl Friedrich von Weizsäcker l'avait relevé dès les années 1940, on peut parler d'une « histoire de la nature », et pas seulement d'une histoire humaine ⁽⁹⁾.

9. Die Gesche der Natur (1946), Göttingen, 1992.

Ce sentiment d'imprédictibilité essentielle peut provoquer plusieurs réactions. On peut se sentir exalté par l'ouverture large qui nous est offerte dans cette nouvelle vision du monde, éprouver ce que ressent le Galilée de la pièce de Brecht: « A présent, nous partons pour le grand large. Car le vieux temps est passé, et voici un temps nouveau ». Mais l'ouverture large comporte aussi un indéterminisme susceptible de ruiner par avance toutes nos entreprises. Le temps

long de l'évolution dévoile non seulement les jaillissements imprévus, mais aussi de nombreux échecs, d'innombrables impasses. Qu'est-ce qui nous garantit que le processus pourra se prolonger par le succès de nos initiatives ?

10. Dans son *Autobiographie*, il écrit: « Notre compréhension se révolte de supposer que [la] bienveillance [de Dieu] ne soit pas sans limites, car quel est l'intérêt de la souffrance de millions d'animaux inférieurs pendant un temps presque infini? », Belin, 1985, p. 74.

C'est d'ailleurs en découvrant tout ce que l'évolution contenait de souffrances en apparence inutiles que Darwin dit avoir perdu toute confiance dans une « providence » qui aurait dès le commencement disposé toutes choses « avec sagesse ⁽¹⁰⁾ ». L'argument revient fréquemment sous la plume des évolutionnistes agnostiques.

Face à l'absurdité apparente du fonctionnement de la machine du monde, la tentation est forte de désertir l'univers insensé pour trouver refuge dans un « autre monde », « intérieur », ésotérique ou religieux. On peut aussi tenter, à contre-courant du développement de la science moderne, de démontrer coûte que coûte l'existence d'un principe organisateur, d'un « réglage fin de l'univers, d'une « intelligence supérieure » et mystérieuse. Du « principe anthropique fort » à l'*Intelligent Design*, les entreprises ne manquent pas qui visent à réintroduire au sein de la nature une instance donatrice de sens.

11. Titre anglais du livre de Daniel Dennett, *Darwin's Dangerous Idea* (1995) traduit en français par Pascal Engel sous le titre *Darwin est-il dangereux?* Odile Jacob, 2000.

Ces deux tentations sont-elles les seules réponses possibles à « l'idée dangereuse de Darwin ⁽¹¹⁾ » ? Avant d'examiner ce qu'une lecture renouvelée de la Bible fait percevoir, reconnaissons une conséquence importante de la vision darwinienne. Désormais, l'examen de la nature est incapable de fournir des réponses aux questions existentielles. L'agir humain n'est plus dicté par une « loi naturelle » à laquelle il suffirait de se référer. C'était encore le cas dans les entreprises de « théologie naturelle », dont celle de William Paley (1802) constitue l'aboutissement ⁽¹²⁾: la nature présente une harmonie fondamentale, à l'égard de laquelle tous les défauts apparents ne sont que mineurs.

12. William Paley, *Natural Theology*, Londres, 1802. Ce livre avait beaucoup impressionné le jeune Darwin, avant qu'il n'en rejette les conclusions.

Remarquons aussi que des théories biologiques on a pu tirer des positions éthiques radicalement antagonistes. Pour certains, plus proches dans le temps de Darwin, cette « lutte pour la vie » justifiait la domination des faibles par les forts ⁽¹³⁾. Aujourd'hui, on aime à trouver des comportements coopératifs parmi les grands singes, et on voit un principe altruiste à l'œuvre déjà au niveau des organismes élémentaires.

13. Darwin lui-même a toujours été soucieux de se démarquer de cette exploitation de son oeuvre. Il s'est bien gardé de déduire une quelconque « morale » de ses travaux de naturaliste.

La perte d'évidence de l'harmonie cosmique renvoie davantage l'humanité à elle-même. Teilhard parlait d'une « grande option », d'un choix décisif:

Avec la première étincelle de Pensée apparue sur Terre la Vie s'est trouvée avoir mis au monde un pouvoir capable de la critiquer, et de la juger. Risque formidable, longtemps dormant, mais dont les dangers éclatent avec notre premier éveil à l'idée d'évolution... Et... dans la grande partie engagée, nous sommes les joueurs, en même temps que les cartes et l'enjeu⁽¹⁴⁾

14. *Le Phénomène humain* LeSeuil, 1955, p. 255

L'agir humain n'est pas dicté par le fonctionnement de la nature, même s'il ne peut en ignorer les règles et les contraintes. Il n'est pas dicté non plus purement et simplement par une « tradition », comprise au sens restreint d'une coutume héritée du passé. C'est à ce niveau que la pensée chrétienne peut montrer sa pertinence.

Bible et histoire

Dans le même temps que la science découvrait la nature comme histoire, la théologie redécouvrait l'Écriture et, en particulier, son caractère historique .

On perçoit mieux désormais la complexité et la longue durée de l'histoire de sa rédaction. De ce fait-là, on perçoit plus nettement aussi l'unité du texte, du point de vue de sa dynamique interne. La différence *avec* le mythe est décisive: il ne s'agit pas de répéter un commencement paradigmatique, mais de relire le passé afin de déterminer aujourd'hui les directions de l'avenir. En tête de la Bible est placé un récit de création, non pour fixer un modèle qui prédéterminerait le déroulement ultérieur de l'histoire, mais pour montrer que Dieu est essentiellement créateur, faisant apparaître du nouveau « à partir de rien » (*ex nihilo*). À la différence du « démiurge » du *Timée* de Platon, il n'est pas artisan, transformant un « quelque chose » en autre chose, qui n'en serait qu'un réarrangement. C'est donc un message *d'espérance* qui est proclamé d'entrée de jeu, comme saint Paul le redira plus tard, parlant d'un Dieu « qui fait vivre les morts et appelle à l'existence ce qui n'existait pas ¹⁵ ». Le Dieu créateur transforme l'insensé d'une existence destinée à la mort en l'espérance d'une vie plus forte que la mort.

15. *Rm.* 4, 17.

Les premières générations de penseurs chrétiens étaient très sensibles à cette dimension d'ouverture du temps, en opposition au caractère « circulaire » de la pensée grecque. L'idée d'une détermination de l'action humaine par le mouvement des astres était vigoureusement récusée. Saint Augustin souligne le caractère historique de la « bonne nouvelle » chrétienne, contre toutes les tentations de l'« éternel retour ⁽¹⁶⁾ ».

16. Cf., en particulier, *La Cité de Dieu*, Livre XII, 14. Seul le « dessein » de salut de Dieu est « immuable ».

Reprenant ces idées, des « évolutionnistes chrétiens » ont voulu voir dans la pensée des Pères des premiers siècles une sorte de préparation à la révolution darwinienne. La thèse est excessive, mais suggestive. Elle souligne le fait que cette première théologie était moins contaminée que la scolastique ultérieure par le « fixisme » des cosmologie antiques. Dans une conférence faite aux alentours de 1916, un grand défenseur de Darwin dans le monde catholique, le chanoine Henry de Dorlodot, professeur de théologie à l'Université catholique de Louvain, n'hésitait pas à dire que « l'enseignement des Saints Pères est très favorable à la doctrine de l'évolution naturelle *absolue* ⁽¹⁷⁾ ». S'appuyant principalement sur saint Augustin, il récuse l'idée d'interventions spéciales de Dieu dans le cours de l'évolution. Il montre aussi l'influence de l'aristotélisme sur la pensée médiévale: dans le cadre d'un monde réputé éternel, Dieu doit multiplier les interventions pour assurer l'émergence du nouveau.

17. *Le Darwinisme du point de vue de l'orthodoxie catholique*, Vromant, Bruxelles, 1921, p. 85. Il convient de souligner qu'il n'était pas un cas unique dans le monde catholique de l'époque, malgré une évidente oppositi

C'est donc sous l'influence d'une certaine cosmologie que, au cours des siècles médiévaux, la théologie en est venue à exprimer la tradition chrétienne dans des catégories qui ne reflétaient plus la richesse, l'ouverture, le mouvement qui caractérisaient cette tradition aux âges de plus grande proximité avec l'Écriture. Canoniser une telle théologie risque d'aboutir à canoniser la métaphysique sous-jacente, y compris dans les aspects qui s'opposent à la révélation biblique.

Un Dieu qui s'engage dans l'histoire du monde

Une fois retrouvé ce caractère historique de l'Écriture et, par conséquent, de la théologie qui en découle, reste à en préciser les thèmes principaux. À la suite du théologien américain John Haught, j'en soulignerai deux ⁽¹⁸⁾ : l'engagement de Dieu dans l'histoire et la parole de promesse qui ouvre l'avenir. En fin de compte, ce n'est pas seulement la vision du monde ou de l'histoire qui est engagée ici, mais la question de la *représentation de Dieu*. En relisant l'Écriture dans son développement, on perçoit à quel point nos

18. Voir le ch. 6 (« Un Dieu pour l'évolution ») de son livre *God after Darwin*, Westview Press, 2000.

représentations communes peuvent être contaminées par la figure de l'« Etre suprême », sous les traits d'un « ingénieur cosmique » organisant de la même façon l'univers et l'histoire de l'humanité. Or, l'Evangile révèle à qui sait voir un tout autre visage de Dieu..

Soulignons à titre préalable que cette redécouverte théologique récente ne doit rien à la théorie darwinienne de l'évolution. Ce n'est pas une « adaptation » de la théologie à la culture ambiante. Mais il est frappant de constater la résonance qui peut s'établir entre un développement interne à la réflexion théologique motivée par un retour à l'Ecriture et les mutations dans la représentation scientifique du monde.

Revenons aux deux thèmes signalés ci-dessus. Toute l'Ecriture témoigne d'un Dieu qui s'engage dans l'histoire. Celle-ci n'est pas seulement le cadre ou le contexte de l'action divine, comme une sorte de décor d'un pièce dont Dieu serait l'unique metteur en scène. Il est vrai que de nombreux textes, surtout dans l'Ancien Testament, semblent faire apparaître une telle figure de maîtrise absolue. Mais on peut en suivre l'évolution au fil du temps, lorsque l'on passe des textes les plus anciens au plus récents, du *Pentateuque* aux prophètes et aux sages. Dans le Nouveau Testament, c'est Jésus-Christ qui révèle le vrai visage de Dieu. C'est celui d'un Dieu qui entre non seulement dans l'histoire, mais surtout dans une histoire criminelle et violente qui se termine à la mort sur une croix. S'il y a des manifestations de « puissance » (les miracles), elles sont au service de l'homme et en respectent infiniment la liberté.

La théologie contemporaine est très sensible au thème de la « kénose » divine. Reprenant l'image proposée par Paul dans sa lettre aux chrétiens de Philippiques, Jésus-Christ, qui est « de condition divine », s'est « dépouillé » ou « vidé » (*ekenosen*)¹⁹ au profit de l'homme. Ce thème était déjà très présent dans la théologie des premiers siècles et a été repris chez des auteurs spirituels ultérieurs, comme saint Bernard. Il ne dit pas seulement un « retrait » de Dieu, qui s'absenterait de sa création pour en laisser tout le souci à l'humanité. Car il y a bien un *souci* de Dieu pour sa création. Mais ce souci est vers la *liberté* de l'homme à qui Dieu se communique lui-même.

A l'encontre d'une vision statiquement hiérarchique, celle d'un Dieu souverain absolu dominant des créatures obéissantes, prédomine la réciprocité de la relation, *voulue par Dieu* lui-même: « Je ne vous appelle plus serviteurs, mais amis, car le serviteur ignore ce que fait son maître⁽²⁰⁾. »

Dieu de la promesse et religion de l'histoire

Le deuxième thème est celui de la *promesse*, qui contient et entraîne celui de *l'espérance*. L'Evangile ne manifeste pas seulement l'humble solidarité de Dieu avec l'humanité au sein d'une histoire violente, il proclame aussi que la violence n'est pas le dernier mot de cette histoire. Il invite à concevoir le temps autrement que sous l'aspect d'une destinée fatale. C'est le sens des guérisons évangéliques, qui délivrent ceux qui en sont les bénéficiaires de l'impasse physique et existentielle dans laquelle ils se trouvaient, et qui leur ouvrent un avenir inédit (« Lève-toi et marche! »).

Dans l'Ancien Testament déjà, la parole divine engage une promesse. La révélation de Dieu à Abraham en est l'exemple typique. La bénédiction est au futur, et sa réalisation suppose de se mettre en route: « Quitte ton pays ⁽²¹⁾. » La mise en oeuvre précède l'énonciation de la promesse..

Cette promesse est un appel, une *parole*, et non une vision. Au premier examen, rien n'en garantit l'accomplissement. Aucune nécessité, aucune contrainte logique ne fait passer de l'examen de la situation actuelle du monde à la réalisation du bien promis. Cette absence de garantie fait que l'on ne peut que « croire » en l'accomplissement de la promesse. Aucune science « anonyme » ne peut le faire à notre place. La distinction entre « connaître » (science) et « croire » (foi) est ici radical.

19. *Ph.* 2,7.

20. *Jn* 15.15

21. *Gn.* 12,1.

Mais cet acte de foi n'est pas arbitraire. À défaut de preuves, des *signes* en sont donnés. C'est la fonction des récits de création du début de la *Genèse*. « La capacité de la parole de Dieu à créer le monde donne à la foi la confiance que, quelque confuse et sans espoir que semble être l'issue de l'histoire, nous pouvons néanmoins continuer à en chercher le sens (22) ». Ce n'est pas le spectacle de l'histoire comme tel qui en révèle la signification et la portée. De ce point de vue, l'entreprise teilhardienne qui vise à faire *voir* le sens de l'histoire à travers l'examen scientifique de l'évolution du vivant est discutable. Mais son intuition est pertinente. Dieu se manifeste déjà concrètement dans les péripéties du monde. Le spectacle de l'histoire ne suffit pas à lui seul à éveiller l'espérance (à écouter les nouvelles, ce serait plutôt le contraire!), mais certains événements, discernés dans la foi, peuvent en donner la clef (23).

22. John Haught, *Mystery and promise*, The Liturgical Press, 1993, p.179 .

23. Cf. *id.*, p. 181

L'Écriture propose un tel discernement. Pour les chrétiens, la Résurrection du Christ est un événement-clef, qui révèle le dessein salutaire de Dieu. En reconnaître la pertinence suppose un engagement préalable. Comme dans le cas d'Abraham, la promesse ne s'accomplit que pour celui qui consent à se mettre en route.

Le rôle central de la promesse et de l'espérance rappelle que le christianisme est « une religion de l'avenir ». Karl Rahner rappelait que « la perspective de l'avenir est essentielle au christianisme et à l'intelligence du christianisme (24) ». Ce dernier ne propose en effet aucune figure déterminée de la société future, mais invite à adopter une attitude d'accueil à l'égard de ce qui vient à l'homme.

24. "L'Avenir chrétien de l'homme", dans *Est-il possible aujourd'hui de croire ?*. Mame, 1966, p. 149.

Critique du déterminisme

La connexion s'établit ainsi entre les deux propositions suivantes, mises en valeur par la pensée contemporaine, scientifique d'une part, théologique de l'autre : la nature elle-même a une histoire; Dieu s'engage dans l'histoire pour l'ouvrir par sa promesse. La première proposition souligne la solidarité profonde entre l'homme et la nature. Cette solidarité peut conduire à valoriser la continuité entre les deux, au profit d'une fusion de l'humanité dans la nature. Après tout, l'homme ne serait qu'un grand singe, un peu plus complexe, dont le comportement est un mixte de déterminismes naturels et de hasard. Qu'en est-il alors de notre *liberté*?

C'est sur ce point que la théologie chrétienne peut exercer une fonction critique à l'égard de doctrines naturalistes. On peut admettre la pertinence du modèle darwinien et des diverses théories « néo-darwiniennes » sans pour autant valider toutes les interprétations qu'on en donne et qui, comme telles, ne découlent pas nécessairement des théories. La critique ne porte donc pas sur les théories comme telles. Il n'appartient pas au théologien d'en évaluer la pertinence scientifique : cela relève du débat interne à la communauté des chercheurs, dont on ne peut que recevoir les conclusions, toujours provisoires. La critique porte sur les interprétations, qui reflètent souvent les « métaphysiques » propres de leurs auteurs.

A titre d'exemple, je me limiterai à reprendre schématiquement la lecture que fait John Haught de la philosophie de Daniel Dennett, bonne expression du matérialisme évolutionniste contemporain (25). Pour Dennett, l'émergence des formes vivantes est une combinaison de formes potentielles, déjà définies dans ce qu'il appelle la « Bibliothèque de Mendel ». Le problème n'est pas dans la fécondité opératoire de ce modèle, mais dans la métaphysique implicite qu'il véhicule. Cela revient à dire que tous les événements de la nature seraient implicitement contenus dans les conditions initiales de l'univers. Ces conditions sont certes très riches pour permettre l'émergence d'une grande variété de formes. Mais il n'y a, en fin de compte, *rien de vraiment nouveau* dans le monde vivant. Tout ce qui apparaît au regard « naïf » comme nouveauté peut se réduire, moyennant un algorithme plus ou moins compliqué, à des schèmes anciens.

25. « Darwin's gift to Théology », dans *Evolutionary and Molecular Biology Scientific Perspectives on Divine Action*, Vatican Observatory Publication, 1998, p ; «393-418.»

John Haught qualifie une telle représentation de « métaphysique du passé ». C'est en effet le passé qui rend compte du présent et du futur. Aucune explication n'est à chercher ailleurs, certainement pas dans un autre niveau de réalité. Un déterminisme, tempéré de hasard, règle le cours de l'histoire.

A cette vision tragique des choses, John Haught oppose ce qu'il nomme une « métaphysique de l'avenir » : « C'est la venue de l'avenir, et non l'implacable déroulement d'un algorithme, qui peut rendre compte de la nouveauté de l'évolution ⁽²⁶⁾ Mais rendre compte n'est pas expliquer. Le but n'est pas de parvenir à une explication ultime qui abolirait le temps, mais de rester ouvert à l'irruption de la nouveauté. Il y a dans le monde de la contingence, que le discours scientifique ne peut que rapporter au hasard. Pour un autre regard, cela peut être le signe, toujours à déchiffrer, d'une possible nouveauté.

Dans cette démarche, le théologien américain ne cherche pas à mettre en concurrence une théorie scientifique avec une autre, comme le font les promoteurs de *l'Intelligent Design*. Sa proposition n'est pas de l'ordre d'une explication, qui se voudrait meilleure qu'une autre, elle reste une *proposition*, c'est-à-dire une postulation sensée, susceptible de maintenir ouverte l'attitude d'espérance.

La distinction des plans a le mérite de faire sortir d'une certaine naïveté épistémologique qui est à la fois celle de certains « évolutionnistes » et des tenants de *l'Intelligent Design*. Toute théorie scientifique repose sur un certain nombre de choix préalables. De ce fait, elle n'a pas de portée immédiatement universelle. Toute connaissance suppose une limitation de son point de vue. De ce fait, elle est susceptible de plusieurs interprétations. Aucune science ne peut répondre à notre place aux questions qui engagent notre existence et, en particulier, à la question de Dieu. Il n'est pas rationnellement absurde de voir à l'œuvre un « dessein » de Dieu dans la nature. Mais cette position n'est pas pour autant démontrable; elle résulte d'une option, d'un choix, d'une décision. Elle ne peut pas être la conséquence nécessaire d'un examen scientifique. A l'inverse, celui-ci ne peut pas plus aboutir à un constat de non-sens ; il doit plutôt rester ouvert sur ce plan.

Les débats autour de l'évolution sont une bonne occasion pour le théologien de resituer son propos sur le Dieu créateur du ciel et de la terre, sans se réfugier dans un « autre monde ». Face aux questions graves que soulèvent les nouvelles représentations scientifiques du monde, il ne s'agit pas d'édulcorer l'Evangile. Mais ces nouvelles représentations peuvent être des occasions de retrouver des trésors perdus, dissimulés sous des constructions que l'habitude et l'inertie nous font parfois qualifier de « traditionnelles ». L'évolution de la vision du monde et de l'homme nous oblige à changer de catégories. Elle oblige aussi à retrouver le sens profond de catégories nécessairement provisoires.

François EUVE s.j.

Revue « ETUDES » Mars 2006