

L'HERESIE DU DIEU PROGRAMMEUR

A la figure créationniste d'un « Intelligent Designer », programmeur du cosmos et de l'histoire, l'évolutionnisme chrétien oppose la figure d'un Dieu « évoluteur », un Dieu de l'histoire qui « fait les choses se faire »

C'est peu dire que de reconnaître le caractère conflictuel et laborieux de la réception de la théorie darwinienne de l'évolution dans le monde chrétien. Comme le montrent des publications récentes, cette réception est loin d'être achevée, y compris dans les Eglises « historiques », habituellement plus tolérantes que les courants fondamentalistes. Sur ce fond d'opposition, les quelques voix conciliatrices qui se sont exprimées dans le passé, comme celle de Pierre Teilhard de Chardin, sont d'autant plus intéressantes à réentendre qu'elles ont été rares.

Sont-elles significatives ? Une idée communément reçue veut que la religion s'oppose nécessairement aux avancées de la science et que les penseurs religieux conséquents, chrétiens en particulier, devraient donc nécessairement rejeter toute image du monde dont l'explication ne ferait pas appel à une instance transcendante. Aux yeux de certains, la théorie du dessein intelligent serait aujourd'hui la position la plus cohérente pour les chrétiens.

« Darwin est-il dangereux ? » Le titre de l'ouvrage du philosophe Daniel C. Dennett (Odile Jacob, 2000) a incité le théologien de l'université de Georgetown (Etats-Unis), John Haught, à retourner la question en proposant, en 1996, une conférence intitulée « Le cadeau de Darwin à la théologie ». Reprenant ce titre, je voudrais montrer que le problème mérite d'être abordé plus largement qu'une simple comparaison de théories. La vision évolutive n'a ni à conforter ni à infirmer quelque conception théologique que ce soit. Mais cette position de démarcation prudente est insuffisante. Il est possible d'aller plus loin, et de reprendre la thèse teilhardienne que l'approche évolutive du monde n'est pas sans connivence avec ce qu'une part de la tradition chrétienne dit de ce monde, connivence longtemps inaperçue car dissimulée sous les constructions d'une métaphysique « fixiste ». Dire cela, n'est pas vouloir adapter simplement la théologie aux progrès de la connaissance. L'évolution des théologies chrétiennes au XXe siècle ne doit pas grand chose aux travaux des scientifiques. Mais certains rapprochements sont d'autant plus intéressants qu'ils ne sont pas voulus comme tels. Ils se produisent. Reste à les reconnaître et à en tirer profit.

La relecture rapide de l'impact de Darwin sur les conceptions religieuses souligne que la difficulté principale ne réside pas dans la notion d'évolution comme telle, qui peut toujours être reprise sous la forme d'une évolution « dirigée », finalisée, mais précisément dans ce qui paraît s'opposer à cette direction, le rôle joué par le *hasard*. Dès l'époque de Darwin, de nombreux savants croyants acceptent le principe d'une évolution des espèces. Mais que celle-ci se produise sans manifester de plan préétabli semble heurter leurs convictions. L'exemple du biologiste britannique catholique, élève de Thomas Huxley, Saint George Jackson Mivart (1824-1900), est significatif. Comme le relève John Brooke dans sa revue des réactions chrétiennes au darwinisme, il doit y avoir, d'après lui, au sein de l'évolution du vivant « *quelque force prédéterminée (preordained impulse)* ».

C'est l'idée de dessein (*design*) qui joue le rôle décisif. On sait la place qu'elle occupe dans la grandiose entreprise de « théologie naturelle » de l'archidiacre anglican William Paley (première édition de « *Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity* » en 1802). L'adaptation des formes vivantes à leur milieu est le signe le plus évident de l'existence d'un *Designer* cosmique. Son exemple favori est celui de l'oeil, comparé à ce que l'on connaissait alors des instruments d'optique. Une telle complexité, une telle subtilité dans l'agencement des parties, ne pouvaient s'expliquer qu'en recourant à une instance extra-naturelle. On sait aussi l'intérêt qu'a eu le jeune Darwin pour cet ouvrage, et la critique qu'il en fit par la suite. Sa propre

théorie permet de rendre compte de l'agencement remarquable du monde vivant sans faire appel à d'autre instance que les variations aléatoires et la sélection naturelle, s'exerçant sur une durée suffisamment longue.

Cette opposition de Darwin à la théorie de Paley paraît emblématique de la disjonction science/religion. Que cette théorie revienne chez les promoteurs du dessein intelligent n'a rien pour nous surprendre. Elle en est, pour reprendre l'expression de Francisco Ayala, la « *version originale* ». Mais, pour commencer à nuancer ce schéma trop simple, il suffira de mentionner une autre opposition à Paley, du point de vue chrétien cette fois, et antérieure à Darwin. Dans un sermon universitaire, prononcé à Oxford le 6 janvier 1839, soit vingt ans avant la publication de « *L'Origine des espèces* », John Henry Newman, futur cardinal de l'Eglise catholique, mais encore anglican à l'époque, critique cette théologie naturelle au nom de la foi chrétienne. Sa démarche est caractéristique de celle d'un nombre croissant de théologiens de son temps, désireux de démarquer la démarche croyante des représentations du monde, quelles qu'en soient les composantes et les enjeux. Certains de ses arguments méritent d'être mentionnés, car on le retrouve plus tard. L'argument principal tient ce que la foi est d'un autre ordre que la raison scientifique. Alors que cette dernière explique le fonctionnement du monde par des causes antécédentes, la foi est un principe d'action la science - comme d'ailleurs toute théologie « naturelle » - ne peut en fin de compte nous révéler qu'un « *ordre immuable des choses* (stilled order of nature) », tandis que la foi incline à la transformation de ce monde. L'examen de la nature ne peut aller au-delà de la mise en évidence des principes permanents qui gouvernent les phénomènes. Ce qui intéresse au plus haut point la destinée de l'homme est l'ouverture à d'autres perspectives, « nouvelles et étranges », selon ses propres termes, autres que la répétition indéfinie du sens commun. Pour le dire plus brièvement: la morale ne peut pas se fonder sur la biologie. La position de John Henry Newman ne procède pas d'une vision scientifique du monde, dont il aurait plutôt tendance à se défier. En revanche, sa sensibilité à l'histoire, au développement, y compris dans le domaine des idées religieuses, fut remarquée par ceux qui accueillirent avec intérêt la vision évolutive. Retenons aussi son invitation saine à ne pas confondre les ordres.

Il serait fastidieux de faire la liste des défenseurs chrétiens des positions darwiniennes. Leurs motivations sont diverses. Les difficultés rencontrées avec les institutions ecclésiastiques de l'époque ne leur permettent pas de développer leur pensée avec l'ampleur qu'elle aurait méritée. Avant d'en venir à celui qui est considéré comme le défenseur le plus conséquent d'un évolutionnisme chrétien, Pierre Teilhard de Chardin, on peut s'arrêter quelques instants sur une figure originale, connue sans doute des seuls spécialistes de cette histoire, le chanoine Henry de Dorlodot, professeur de théologie à l'Université de Louvain. Il est le seul représentant officiel d'une université catholique invité aux festivités marquant le centenaire de la naissance de Darwin (1909).

L'originalité de sa position est qu'il ne se contente pas de justifier scientifiquement la théorie de l'évolution, ce qui, à l'époque, n'a rien de novateur en milieu universitaire. Il ajoute des éléments proprement théologiques, pour rejeter l'idée d'interventions spéciales de Dieu dans la nature - position qu'il qualifie de « créationnisme ». La grandeur de Dieu vient, au contraire, de la liberté qu'il accorde à ses créatures. Dans une série de conférences publiées en 1921, il montre en effet que l'idée d'une évolution du monde et d'une transformation des espèces les unes dans les autres n'est pas étrangère aux penseurs chrétiens des premiers siècles, et, en particulier, à saint Augustin. Ils reconnaissent à la nature la capacité de se transformer par elle-même, sans faire appel à une instance extérieure, transcendante. Aux yeux d'Henry de Dorlodot, le changement vient de l'adoption, au Moyen Age, de la cosmologie aristotélicienne, qui bloque la notion d'espèce dans une fixité que, bien plus tard, Darwin contribue à ébranler. Or la théologie catholique ultérieure se laisse trop imprégner par cette cosmologie statique et hiérarchique.

Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) connaît-il les thèses d'Henry de Dorlodot ? Rien ne permet de l'affirmer, bien qu'ils se soient rencontrés et qu'ils aient correspondu à plusieurs reprises. Il est vraisemblable que la réputation d'« évolutionniste » du professeur de Louvain l'ait placé dans une situation délicate au regard d'instances ecclésiastiques de plus en plus soupçonneuses dans le contexte tendu de l'époque. Quoi qu'il en soit, Teilhard développe rapidement sa propre version d'un évolutionnisme chrétien.

Avant d'être un penseur multiforme, Teilhard est un scientifique de grande classe. Entré en juillet 1912 au laboratoire de Marcellin Boule au Muséum national d'histoire naturelle, il est remarqué par ce dernier, qui le considère comme l'un de ses plus brillants disciples. Son oeuvre scientifique est imposante, surtout dans le domaine de la géologie et de la paléontologie des mammifères. Il collabore au Service géologique de Chine, où se déroule la plus grande partie de sa carrière (1923-1946). A son retour en France, il est pressenti pour remplacer l'abbé Henri Breuil à la chaire de paléontologie du Collège de France. Mais Rome lui déconseille de présenter sa candidature. Toutefois, le 22 mai 1950, il est élu membre non-résident de l'Académie des sciences.

Sur le plan scientifique, sa visée est large. Observateur très précis, homme de terrain, il cherche à regrouper ces données dans de vastes et ambitieuses synthèses, replaçant les formes vivantes dans leur environnement géologique, initiant une discipline, la géobiologie. Pour lui, les faits ne prennent sens qu'intégrés dans une vision d'ensemble. En outre, c'est de plus en plus la question de l'homme qui le préoccupe. Son cours de Sorbonne des années 1949-1950, publié sous le titre « le Groupe zoologique humain », propose une fresque du « phénomène humain », depuis son émergence à partir des formes élémentaires du vivant. Il cherche à montrer que la vie et la pensée ne sont pas des « intrus » dans l'univers matériel, mais que la conscience humaine est la « clé » qui permet de comprendre l'évolution.

Dès ses premières années, l'idée d'évolution n'est plus pour lui une simple hypothèse. Le contact à Pékin avec des scientifiques anglo-saxons achève de le persuader du bien-fondé de cette vision des choses. Déjà, dans ses années de jeunesse, la lecture de « L'Évolution créatrice » (1907) d'Henri Bergson est une révélation. Il voit tout le parti qu'il peut en tirer pour résoudre le conflit entre l'esprit et la matière. L'évolution est le cadre dans lequel il travaille, mais il ne s'attarde pas trop à l'étude de ses mécanismes. Est-il plutôt darwinien ou plutôt lamarckien ? Dans un texte de 1947, « le Rebondissement humain de l'évolution », il écrit que la vie « née sous les apparences et le signe du hasard » peut espérer évoluer « par la finalité réfléchie lentement conquise ». Les organismes complexes prennent en charge l'évolution.

Pour Teilhard de Chardin, le hasard n'est pas niable

A côté de ses publications scientifiques, Teilhard profite de ses temps libres, particulièrement les longues traversées qui l'emmènent de Marseille à Shanghai ou du Havre à New York, pour mettre au clair ses considérations philosophiques et théologiques. La lecture de sa riche correspondance est un moyen de se faire une idée de l'élaboration de sa pensée. Il a l'intuition de devoir dire des choses neuves, qui n'entrent pas aisément dans le cadre des systèmes anciens, profanes ou religieux. De plus, il a la perception vive que l'âge de l'évolution n'est plus l'âge des systèmes. Dans « l'Union créatrice » (1917, « Œuvres complètes », T. XII, Seuil), il écrit : « Les synthèses entièrement limpides et "orthodoxes" sont nécessairement stériles, et fausses par défaut. » A l'époque où Alfred North Whitehead élabore sa métaphysique du devenir (« Process and Reality », 1927-1928), Teilhard s'exprime de manière plus poétique. L'art de la formule, les trouvailles sémantiques, le lyrisme de l'expression, peuvent séduire, mais aussi irriter le tempérament scientifique plus rigoureux, voire inquiéter le défenseur sourcilieux de l'orthodoxie.

La réflexion de Teilhard ne se borne pas, en effet, à l'étude des phénomènes naturels. Engagé chez les jésuites à 18 ans, il est habité par un sens spirituel profond, qui lui fait voir Dieu présent et agissant en toutes choses, y compris dans les mécanismes du monde matériel qui n'ont pas, en

apparence, besoin de Lui, ni pour fonctionner, ni pour s'expliquer. Comment concilier ces deux « regards » sur le monde ? Simple juxtaposition, conflit ? Teilhard opte pour la convergence, et c'est précisément l'évolution qui lui fournit le moyen pour tenir les deux ensemble.

Pour Teilhard, le rôle du hasard n'est pas niable. Il ne parle pas de « bricolage », mais, plus généralement, de « tâtonnement ». Tout se passe comme si la nature ne savait pas à l'avance où se diriger. En apparence, aucun plan préconçu. Dieu le sait-il ? Sans doute, mais que sait-Il ? D'un autre côté, le monde, tel que nous le voyons, n'est pas un chaos. L'observation des phénomènes sur une longue durée manifeste une claire direction d'évolution: les organismes se complexifient de plus en plus. De cette observation, il tire une loi de la nature. C'est une tendance générale que de tendre nécessairement vers davantage de complexité, c'est-à-dire d'organisation. Et c'est le cerveau humain qui en est l'aboutissement actuel.

Or cette complexification cérébrale va de pair avec le développement de la conscience. Plus l'organisme se complexifie, plus il prend son autonomie à l'égard de son environnement, plus il acquiert de liberté, c'est-à-dire de conscience de soi. La loi de complexité est aussi une loi de « complexité-conscience ».

Parler de direction, c'est parler de but. La « flèche » du temps a-t-elle une « cible » ? Pour Teilhard, l'évolution ne s'arrête pas à l'individu humain, aussi merveilleusement complexe soit-il. Car l'individu est autonome, mais aussi apte à entrer en relation et à tisser des liens. Teilhard pense que la poursuite de l'évolution signifie l'établissement d'un vaste réseau et l'émergence d'un « super-organisme », la « noosphère », à l'échelle de la planète, si ce n'est, plus tard, peut-être, à l'échelle du cosmos.

Ainsi, « tout converge ». Telle est la conclusion à laquelle aboutit l'extrapolation du phénomène évolutif. Dans quelle mesure est-ce une loi inéluctable ? Il faut être prudent sur cette délicate question. Le « point Oméga » qui est à l'horizon de cette convergence est une sorte d'« attracteur ». Il vaut mieux parler de polarité que de finalité. Le rapprochement est tentant avec le Dieu de Whitehead, qui, lui aussi, « attire » (*lures*), d'une manière qui relève plus de la *proposition*, de l'invitation, que de *l'imposition*. D'une certaine façon, la figure terminale de l'évolution n'est sans doute pas dessinée par avance dans la « pensée de Dieu ».

Pour mieux comprendre cela, il vaut la peine de donner quelques éléments de la théologie de Teilhard. Il a conscience que le Dieu « évoluteur » ne peut pas entrer dans les catégories des métaphysiques anciennes, sous la figure d'un « Etre suprême », « surplombant » le cosmos et l'histoire, « maître et propriétaire ». Il a conscience aussi - même s'il n'a pas vraiment les moyens de développer ce point - que cette nouvelle vision, temporelle, du monde oblige à revenir vers une conception plus *biblique*, autrement dit, plus historique, de Dieu, conception souvent occultée par le réseau des catégories héritées d'une métaphysique statique.

Cela le conduit à envisager une « nouvelle face de Dieu » et un « néochristianisme ». La deuxième expression dit bien la réforme qu'il attend dans les modes d'expression théologique, mais elle n'est pas tout à fait exacte, au sens où son christianisme n'est autre que la reprise de la grande tradition, provisoirement enlisée. Dans la vision teilhardienne, le rôle de l'humanité ne se borne pas à n'être qu'un rouage passif de la grande machinerie cosmique, même « guidée » par Dieu. Conformément à l'Evangile, le Dieu de Teilhard est un Dieu de l'histoire, un Dieu entré dans l'histoire, solidaire de l'humanité jusqu'à la mort. C'est un Dieu qui « fait les choses se faire ». Du fait du caractère ouvert de l'évolution, l'humanité reçoit une large responsabilité pour conduire le processus jusqu'à son terme. Teilhard insiste fortement sur la notion de « choix » ou d'« option ». Les contraintes qui résultent de la condition naturelle de l'homme laissent place à l'expression d'une liberté, qu'il est au pouvoir de l'homme de choisir ou non.

Les difficultés rencontrées par Teilhard face à l'Eglise de son temps pourraient laisser l'impression que sa position théologique reste marginale, encore suspecte de nos jours. Son influence a été suffisamment large, y compris sur un certain nombre de responsables de l'Eglise,

pour qu'il ne soit pas nécessaire de demander des documents officiels. A bien des égards, il retrouve, sur son propre terrain, une évolution de la théologie récente, marquée par un renouveau biblique et une réflexion sur l'histoire.

John Haught, influencé par Teilhard et Whitehead, propose un rapprochement avec des éléments de la réflexion du grand théologien allemand, jésuite lui aussi, Karl Rahner (1905-1985). Dans une conférence prononcée en 1965 portant sur « L'avenir chrétien de l'homme », ce dernier souligne en quoi « *le christianisme est la religion du devenir, de l'histoire, de l'auto-transcendance, de l'avenir absolu. Pour lui, toute situation donnée impose une tâche à accomplir, et c'est ce qui n'est pas encore qui donne son sens à ce qui est* ». Ce n'est pas la détermination du présent par le passé qui importe, mais l'ouverture à « l'avenir absolu », un futur encore inédit, qui fait irruption dans la contingence du présent. Rahner refuse toute ontologie statique au profit de ce que John Haught appellera une « *métaphysique de l'avenir* ». L'homme s'accomplit en accueillant cette révélation et en contribuant à réaliser cet avenir.

Nous sommes ainsi aux antipodes d'un *Intelligent Designer*, programmeur du cosmos et de l'histoire, ne laissant en quelque sorte à l'humanité qu'à mettre en application un plan conçu dès le commencement. Mais la disparition de cette figure divine, longtemps associée à la chrétienté, vision abstraite et anhistorique de l'identité chrétienne, représente un enjeu important. Comme le souligne le théologien Christoph Theobald, l'esprit humain est alors tenté d'occuper la place vide et de réaliser l'absolu dans l'histoire. Les phénomènes totalitaires du XXe siècle en sont l'exemple le plus spectaculaire. En science aussi, cette tentation se présente lorsque sont oubliées les limites inhérentes à la connaissance, et qu'une théorie particulière est érigée en absolu. S'il existe un intégrisme religieux, il existe aussi, malheureusement, un intégrisme scientifique.

J'ai employé le mot de « connivence » entre vision évolutive et vision chrétienne. L'avertissement de John Henry Newman à l'encontre de la théologie naturelle de William Paley doit être rappelé, afin de ne pas confondre les ordres. Ce n'est pas au théologien à prendre parti pour telle ou telle théorie biologique. Il ne ferait que manifester son ignorance. Son rôle se borne à réfléchir sur les options qu'il revient à l'humanité de prendre aujourd'hui, en vue de bâtir son avenir, qui est aussi l'avenir du monde. L'agir humain, la « morale », en tant qu'elle est le fruit d'une liberté, ne dérive d'aucune biologie. Stephen Jay Gould le rappelle dans son dernier ouvrage, « Et Dieu dit: « Que Darwin soit! » (Seuil, 2000), à la fois contre les tentations créationnistes et contre les dérives sociobiologistes qui reviennent, en fin de compte, à proclamer un magistère infailible de la science. Mais, parmi d'autres auteurs, Teilhard rappelle aussi que l'élaboration de cette morale ne peut ignorer la connaissance du vivant que la science contemporaine nous propose. C'est la pluralité des instances qui aidera la réflexion à progresser.

Francois Euvé est jésuite, physicien de formation (ENS-Cachan). Docteur en théologie, il est professeur au Centre Sèvres, facultés jésuites de Paris et membre du Conseil de notre Association. Dernier ouvrage paru : « Science, foi, sagesse - Faut-il parler de convergence ? », Editions de l'Atelier (2004).

L'article ci-dessus est initialement paru dans le magazine Le Nouvel Observateur hors série n° 61 de décembre 2005 intitulé "La bible contre Darwin", page 48.