

LA RÉCEPTION DU DARWINISME DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE: HISTOIRE ET ACTUALITÉ

Dominique Lambert

Institut Catholique de Paris | « Transversalités »

2010/2 N° 114 | pages 119 à 134

ISSN 1286-9449

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-transversalites-2010-2-page-119.htm>

Pour citer cet article :

Dominique Lambert, « La réception du darwinisme dans l'Église catholique: histoire et actualité », *Transversalités* 2010/2 (N° 114), p. 119-134.
DOI 10.3917/trans.114.0119

Distribution électronique Cairn.info pour Institut Catholique de Paris.
© Institut Catholique de Paris. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LA RÉCEPTION DU DARWINISME DANS L'ÉGLISE CATHOLIQUE : HISTOIRE ET ACTUALITÉ

Dominique LAMBERT

*Professeur, Facultés Universitaires N.-D. de la Paix, Namur
Académie Royale de Belgique*

Donnons d'emblée les trois thèses qui soutiennent cet exposé. 1) Darwin a progressivement quitté une foi, une exégèse et un type de rapport « sciences-foi » que nous ne partageons plus dans l'Église catholique. L'agnosticisme de la fin de sa vie est le rejet d'une image de Dieu et de la création qui n'est pas celle d'une grande majorité de catholiques aujourd'hui. 2) Darwin a été reçu dans les milieux universitaires de l'Église catholique beaucoup mieux que ce que l'on a pu dire parfois. Néanmoins, les idées darwiniennes qui ont été positivement reçues n'ont pas toujours été celles de Darwin. 3) Retrouver les intuitions majeures de Darwin, par-delà les « darwinismes » ou les « anti-darwinismes », se révèle une chance pour la réflexion théologique d'aujourd'hui.

Première thèse : Darwin a pris ses distances avec une représentation de la foi qui n'est pas la nôtre

Pour établir cette thèse, rappelons quelques traits saillants de l'évolution religieuse de Charles Darwin.

Darwin est issu d'une famille comprenant un père et un grand-père libres penseurs mais une mère anglicane unitariste. Lorsqu'il commence ses trois années d'études de théologie au *Christ's College* de Cambridge, après ses deux années de médecine à Édimbourg, il a une foi solide basée

sur une lecture littérale de l'Écriture. À Cambridge, il est subjugué par les *Evidences of Christianity* et la *Natural Theology* de William Paley (1743-1805), qui par ailleurs avait critiqué les écrits d'Erasmus Darwin, ce médecin transformiste qui n'est autre que le grand-père de Charles. Il déclare : « Je ne pense pas avoir jamais admiré un livre autant que la *Natural Theology* de Paley. Je pourrais presque le réciter par cœur. » Le titre de l'ouvrage de Paley, publié en 1802, dit bien son objet : *Natural Theology or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearance of Nature*. Paley dérive en effet l'existence de Dieu et d'un dessein intelligent de la description détaillée de ces organes et fonctions, aussi complexes qu'efficaces, qui font la beauté du vivant. C'est que Paley ne peut imaginer une autre cause que transcendante pour rendre compte de l'émergence de l'œil et de son adéquation à la vision. Pour employer une expression relevant du débat contemporain, on pourrait dire que Paley, ne trouvant aucune explication scientifique pour rendre compte de la complexité de certains organes et fonctions biologiques, estime que cette complexité est irréductible au plan des explications empiriques et que ce fait mène assez naturellement à postuler l'existence d'un créateur, à l'instar de celui qui remonterait de l'existence et de l'analyse d'une montre à son génial horloger.

Aujourd'hui, une analyse épistémologique de cette *Théologie* en ferait apparaître les limites. Les fondements naturels et les points de départ de la réflexion théologique ne sont pas en cause ici, car ils sont de fait parfaitement légitimes (il y a une manière parfaitement légitime d'envisager une théologie naturelle, comme l'a bien montré Paul Clavier par exemple¹). Ce qui pose question c'est le passage direct, sans médiation philosophique, du niveau des descriptions empiriques propre aux sciences naturelles (qui mettent entre parenthèses les questions de sens) à un niveau théologique. Or cette transition brusque ne respecte en aucun cas l'autonomie spécifique des sciences et celle de la théologie. Ce qui pose également question, même si ce n'est certes pas la volonté de son auteur, c'est que la théologie ne semble apparaître ici que comme moyen de combler une zone d'ignorance momentanée de la démarche scientifique. On est donc ici dans une perspective qui relève à la fois du concordisme (par l'absence de médiation philosophique) et de la conception de ce que les anglo-saxons appelleraient le « *God of the gaps* », le « Dieu bouche-trou ».

1. Paul CLAVIER, *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?*, Paris, Vrin, 2004.

D'une manière assez intéressante, on peut relire l'itinéraire spirituel de Darwin, qui le conduisit de la foi de sa jeunesse à l'agnosticisme des dernières années de son existence, comme une prise de distance progressive par rapport au concordisme et à l'argument qui fonde l'existence de Dieu sur la supposée inexistence d'une explication empirique de la complexité biologique et de la diversité des espèces.

D'autre part, Darwin, qui avait au départ une croyance littérale dans le texte biblique, en vient à perdre totalement sa confiance en la vérité de l'Ancien Testament dont il dit dans son autobiographie²: « J'en vins graduellement [...] à considérer que l'Ancien Testament, avec son histoire manifestement fausse du monde, avec la Tour de Babel, l'arc-en-ciel comme un signe, etc., et l'attribution à Dieu des sentiments d'un tyran vengeur, n'était pas plus fiable que les livres sacrés des Hindous ou que les croyances de n'importe quels barbares. » Ne voyant pas comment concilier les miracles avec « les lois fixes de la nature »³, il en vient aussi à ne plus croire en la vérité des Évangiles et il perd la foi en la Révélation chrétienne. On voit bien qu'une des causes de l'agnosticisme darwinien est clairement d'ordre exégétique. Lorsqu'il dévore avec passion les ouvrages du géologue Charles Lyell durant son voyage sur le *Beagle*, il découvre que l'histoire de la Terre et de la vie ne peuvent être celles que l'on tire d'une lecture littérale de la Genèse.

Lorsque Darwin en arrive à l'explication de l'origine des espèces et l'émergence d'organes complexes par la sélection naturelle, il ne voit plus l'intérêt de maintenir l'argument du « *Design in Nature* » en faveur de l'existence d'un créateur. Il dit⁴: « Le vieil argument d'une finalité dans la nature, comme le présente Paley, qui me semblait autrefois concluant, est tombé depuis la découverte de la loi de sélection naturelle. Désormais nous

2. *The Autobiography of Charles Darwin (1809-1882)* (éditée par Nora Barlow), New York/London, W.W. Norton and Company, 1993, p. 71. (« *I had gradually come, by this time [1836-1839], to see that the Old Testament from its manifestly false history of the world, with the Tower of Babel, the rainbow as a sign, etc., and from its attributing to God the feelings of a revengeful tyrant, was no more trusted than the sacred books of the Hindoos, or the beliefs of any barbarians.* »)

3. *Ibid.*, p. 72 (« *the fixed laws of nature* »).

4. *Ibid.*, p. 73 (« *The old argument of design in nature, as given by Paley, which formerly seemed to me so conclusive, fails, now that the law of natural selection has been discovered [...]. There seems to be no more design in the variability of organic beings and in the action of natural selection, than in the course which the wind blows* »), *Autobiographie*, Paris, Seuil, 2008, p. 83.

ne pouvons plus prétendre que la belle charnière d'une coquille bivalve doive avoir été faite par un être intelligent, comme la charnière d'une porte par l'homme. Il ne semble pas qu'il y ait une plus grande finalité dans la variabilité des êtres organiques ou dans l'action de la sélection naturelle, que dans la direction où souffle le vent. »

La prise de distance de Darwin vis-à-vis de l'Ancien Testament est corrélative, ainsi que nous venons de le voir, d'un rejet de l'image d'un Dieu vengeur (« *revengeful tyrant* »). Après son mariage et la perte de deux enfants, c'est le grave problème de la souffrance qui vient renforcer sa distance. La prise en compte de la gravité de la souffrance et de son existence comme corrélat d'une lutte pour la vie ne cadre plus avec l'idée du Dieu de Paley ni avec sa théologie naturelle qui n'est, à l'instar de maintes théodicées, d'aucune aide pour contrer l'argument qui refuse l'existence de Dieu à partir de celle de la souffrance; argument qui apparaîtra à Darwin de plus en plus convaincant avec le temps⁵.

L'itinéraire spirituel de Darwin est très progressif. Ce n'est que vers l'âge de quarante ans qu'il abandonne le christianisme et qu'il évolue d'abord vers un déïsme (pour rendre compte de l'immensité et du caractère étonnant de l'univers) et puis ensuite vers un agnosticisme. Il observe que « rien n'est plus remarquable que la diffusion du scepticisme ou du rationalisme durant la deuxième moitié de sa vie »⁶, mais il se refuse à croire que la position qu'il adopte offre une solution définitive à toutes les grandes questions que l'homme se pose⁷: « Le mystère du commencement de toutes choses est insoluble pour nous; c'est pourquoi je dois me contenter de rester agnostique. »

L'agnosticisme de Darwin n'a rien de militant. Il se refusa toujours à se laisser entraîner dans des polémiques et des combats antireligieux. Il avait un immense respect pour les convictions religieuses de son épouse Emma Wedgwood avec laquelle il formait un couple et une famille pleins d'amour et de tendresse. On peut dire sans se tromper que le rejet de la foi chrétienne chez Darwin est lié principalement à trois raisons: 1) un refus d'une lecture littérale de l'Écriture ainsi qu'un rejet d'une image d'un Dieu

5. « *This very old argument from the existence of suffering against the existence of an intelligent first cause seems to me a strong one* » (*Ibid.*, p. 75).

6. *Ibid.*, p. 79.

7. *Ibid.*, p. 78. (« *The mystery of the beginning of all things is insoluble by us; and I for one must be content to remain an Agnostic.* ») *Autobiographie*, op. cit., p. 76.

potentat et vengeur ; 2) un constat de la faiblesse de l'argument du dessein intelligent au sens de Paley, qui croit pouvoir induire l'existence d'un créateur à partir de l'impossibilité d'une explication de l'origine des espèces et de l'émergence de fonctions et organes complexes, alors que le processus variation-sélection suffit à en rendre compte sur le plan empirique ; 3) la négligence totale, de la part de la théologie naturelle, de la gravité de la souffrance et des problèmes fondamentaux qu'elle soulève.

Avec le recul du temps, on ne peut que donner raison à Darwin de s'être distancié d'une telle foi. a) L'apport de l'exégèse, b) l'approfondissement, comme chez Maurice Zundel⁸, d'une théologie trinitaire contestant les représentations d'un Dieu despote ou pharaonique et, enfin, c) la prise en compte sérieuse, philosophique et théologique, de la gravité du mal mènerait au même rejet, mais, bien entendu, pas à la même conclusion agnostique. Car, de fait, celle-ci ne s'impose pas au scientifique croyant d'aujourd'hui qui intégrerait les acquis exégétiques et théologiques dont nous venons de parler. Il est intéressant de noter que l'épouse de Darwin, Emma, annota le passage où, dans son autobiographie, son mari évoquait l'idée d'un Dieu sans cœur punissant les incroyants, en écrivant : « *very few now would call that 'christianity'* »⁹. Quelques dizaines d'années après la mort de Darwin, un autre grand géant de la science, qui s'occupera non de l'origine des espèces, mais du commencement de l'univers, Mgr Georges Lemaître, rejettera aussi son concordisme de jeunesse et une exégèse littérale des premiers versets de la Genèse qu'il avait pourtant consignée dans un petit essai intitulé *Les trois premières paroles de Dieu*, qu'il fit lire à Léon Bloy¹⁰. Mais chez Mgr Lemaître, ce rejet salutaire, qui va de pair avec la découverte de la légitimité d'une approche strictement scientifique du début de l'univers, ne s'accompagne pas d'une évolution vers l'agnosticisme. Profondément attaché à sa foi vécue au sein de la Fraternité sacerdotale des Amis de Jésus fondée par le cardinal Mercier, le père de l'hypothèse de l'atome primitif évoluera vers une position épistémologique distinguant de manière peut-être un tant soit peu radicale les deux chemins vers la vérité, comme il se plaisait à les appeler. Ces deux itinéraires intellectuels

8. François ROULLER, *Le scandale du mal et de la souffrance chez Maurice Zundel*, Saint-Maurice, éditions Saint-Augustin, 2002, p. 54-56.

9. *The Autobiography of Charles Darwin (1809-1882)*, op. cit., p. 72-73.

10. Dominique LAMBERT, *L'itinéraire spirituel de Georges Lemaître*, Bruxelles, Lessius, 2007.

et spirituels hors du commun montrent en creux la nécessité d'un préalable épistémologique à tout essai de dialogue entre la science et la foi. Toute erreur épistémologique se traduisant par des confusions ou des fractures radicales entre les niveaux de discours peut hypothéquer gravement la cohérence des liens qui unissent la Science à la Théologie.

Deuxième thèse : les idées évolutionnistes ont été reçues dans l'Église beaucoup mieux que ce que l'on a dit, mais ces idées prétendent darwiniennes n'étaient pas toujours celles de Darwin ! On est passé à côté de Darwin tout en prétendant accepter sa théorie !

La théorie que Darwin propose dans *The Origin of Species* est largement fondée et confirmée aujourd'hui dans un cadre qui, à l'instar de toute théorie scientifique normale, s'affine et se raffine en s'enrichissant d'apports variés, en l'occurrence venant par exemple de la génétique ou de la biologie du développement (*Evo-Devo*). Cette théorie, qui est strictement scientifique (Darwin est un naturaliste méticuleux qui accumule de façon impressionnante les données à l'appui de ce qu'il avance), a fait rapidement l'objet d'interprétations philosophiques ou théologiques, voire anti-théologiques, qui ont largement échappé à son auteur. Je ne peux entrer ici dans les détails complexes et intéressants de la réception des idées de Darwin. Il faudrait revisiter, en suivant les travaux des historiens, le panorama compliqué des modalités de cette réception, qui va des darwiniens athées aux protestants et catholiques défenseurs de Darwin, en passant par des évolutionnistes anti-darwiniens et des croyants fixistes¹¹. Je n'en ai ni le temps ni la compétence. Je me contenterai simplement de rendre compte de quelques travaux récents sur la réception du darwinisme au sein de l'Église catholique.

Deux éléments apparaissent nettement aujourd'hui.

1) Premièrement, il y a eu de fait des résistances importantes aux idées darwiniennes de la part de certains milieux ecclésiaux. Un exemple typique est à ce propos celui des condamnations formulées par le concile provincial de Cologne en 1860. Certains personnages importants ont demandé effectivement et obtenu des rétractations de la part de théologiens

11. Thomas LEPÉLTIER, *Darwin hérétique. L'éternel retour du créationnisme*, Paris, Seuil, 2007.

qui tentaient de montrer que l'évolution des espèces (souvent même restreintes aux espèces végétales et animales) était compatible avec une théologie de la création. Cependant, l'analyse précise et rigoureuse des archives des anciennes Congrégations de l'Index et du Saint-Office par les professeurs Mariano Artigas, Thomas Glick et Rafael Martinez¹², montre nettement que l'Église n'a pas voulu condamner publiquement (à une exception près mais qui est passée inaperçue, celle de Raffaello Caverni) les théologiens ou scientifiques de la fin du XIX^e siècle favorables à Darwin, par exemple le Père dominicain Dalmace Leroy, le Père croisier John Zahm (professeur au département de science de la *Notre Dame University*), le biologiste St Georges Mivart ou des prélats comme Mgr Geremia Bonomelli ou Mgr John Hedley. À cette époque, l'Église, ne souhaitant pas entrer dans les turbulences d'une nouvelle affaire Galilée, n'a pas souhaité prendre une position négative vis-à-vis des idées scientifiques de Darwin. Cette situation reste tout à fait la même au début du XX^e siècle. Le chanoine géologue Henry de Dorlodot, ami du Père Teilhard de Chardin et de l'abbé Breuil, qui avait écrit un fameux livre, *Le darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique*, dans lequel il montrait en se référant aux sources patrologiques que l'évolutionnisme darwinien n'est en rien incompatible avec une théologie de la création, fut lui aussi dénoncé à Rome. Mais nous avons montré avec Madame le professeur Groessens-Vandyck, sur la base de documents récemment retrouvés, qu'aucune mesure officielle ne fut prise contre lui et son ouvrage¹³. Un rapport du célèbre Père Gemelli en fit même la défense auprès du Saint-Office et Pie XI refusa toute proposition de sanction ou de rétractation. Au fond, dans toutes ces affaires, on voit poindre la nécessité d'une distinction entre la théorie scientifique de Darwin d'une part et, d'autre part, les interprétations philosophiques qui cherchent à lui donner un sens mais qui ne sont pas univoquement fixées par le cadre empirique, interprétations qui peuvent se révéler effectivement incompatibles avec certaines thèses théologiques. Quoiqu'il en soit, on voit que l'on ne peut noircir exagérément le tableau: un nombre important (plus important qu'on ne le dit généralement) de scientifiques, de philosophes ou de

12. *Negotiating Darwin. The Vatican confronts evolution 1877-1902*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2006.

13. Henry de DORLODOT, *L'évolution de l'homme. Le darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique II* (manuscrit édité et introduit par M. Cl. Groessens-Vandyck, D. Lambert), Bruxelles, Mardaga, 2009.

théologiens catholiques se sont montrés dès le départ favorables à la théorie de Darwin et l'ont exprimé publiquement, par exemple lors des grands congrès scientifiques internationaux de catholiques (à Fribourg en 1897 par exemple), sans finalement être condamnés. Le respect de la théorie de Darwin et son accueil dans les milieux de l'Église catholique n'ont fait que se renforcer jusqu'à aujourd'hui.

2) Cependant, et c'est le deuxième point que je veux faire valoir concernant la réception du darwinisme, il apparaît que les défenseurs de Darwin (croyants ou non d'ailleurs) sont souvent passés à côté des idées essentielles du naturaliste anglais.

La plupart des théologiens qui ont reçu positivement *The Origin of Species* ont sous-estimé ou négligé la sélection naturelle, pour ne se centrer que sur le caractère évolutif qui n'est pas la thèse originale de Darwin. On a ainsi confondu « darwinisme » et « transformisme », et la démonstration de la compatibilité entre la théorie de Darwin et la théologie de la création a pu devenir alors, comme chez le chanoine Henry de Dorlodot, le raisonnement suivant :

- (a) « position de Darwin » = « transformisme avec intervention spéciale de Dieu au début de la vie »
- (b) « transformisme avec intervention spéciale de Dieu au début de la vie » = « position de saint Augustin »
- (c) « la position de saint Augustin est acceptable théologiquement »
donc
- (d) « la position de Darwin est acceptable théologiquement »

Cette démonstration s'apparente un peu à une pétition de principe, puisqu'on identifie au départ la position darwinienne à une position que l'on suppose orthodoxe. Loin de nous l'idée d'en faire le grief anachroniquement au chanoine de Dorlodot. On peut d'ailleurs montrer qu'un certain nombre d'excellents biologistes de toutes confessions, défenseurs de Darwin, sont passés à côté de la sélection naturelle et donc de l'intuition centrale de Darwin¹⁴. Quoiqu'il en soit, certains de ceux qui avaient

14. Le texte de Darwin peut lui-même donner l'occasion de passer à côté de cet élément essentiel, comme l'a montré Thierry HOQUET dans son ouvrage *Darwin contre Darwin. Comment lire l'origine des Espèces*, Paris, Seuil, 2009, en mettant en évidence des lectures qui valorisent la « variation » plutôt que la « sélection ».

reçu positivement Darwin à l'intérieur de l'Église, à la fin du XIX^e ou au début du XX^e siècle, ont contribué peut-être involontairement à soustraire au débat théologique un élément central de la théorie (le couple « variation-sélection »), qui tout problématique qu'il soit devait être pris en considération et qui, puisqu'il correspond à une vérité dûment acquise, est susceptible de stimuler la réflexion théologique. Nous allons y revenir dans un instant.

La réception positive ou négative du darwinisme s'est faite également en négligeant la lecture de l'autre grand ouvrage de Darwin sur l'homme, *The Descent of Man*. Patrick Tort¹⁵ a bien montré que durant la période qui va de 1859 à 1871, les défenseurs comme les détracteurs de Darwin extrapolent les thèses de *The Origin of Species* pour aboutir à des thèses anthropologiques irrespectueuses de l'humain, qui ne sont pas celles de Darwin mais qui vont être revêtues du qualificatif darwinien pour être promues ou critiquées. Les débats autour du darwinisme social et des différentes dérives qui l'ont accompagné ont fait oublier certaines dimensions importantes de l'anthropologie de Darwin, et en particulier le contenu de ce passage de *La Filiation humaine* dans lequel il dit¹⁶ : « Quant à nous hommes civilisés nous faisons tous nos efforts pour arrêter la marche de l'élimination ; nous construisons des asiles pour les idiots, les infirmes et les malades ; nous faisons des lois pour venir en aide aux indigents... » ou encore celui où Darwin déclare¹⁷ : « Nous ne saurions réprimer notre sympathie [envers les malheureux, faibles, infirmes], en admettant même que l'inflexible raison nous en fit une loi, sans porter préjudice à la plus noble partie de notre nature. » C'est l'essence de ce que Patrick Tort a baptisé « l'effet réversif », c'est-à-dire le fait que¹⁸ « la sélection naturelle sélectionne la civilisation qui s'oppose à la sélection naturelle »¹⁹.

15. Patrick TORT, *L'effet Darwin. Sélection naturelle et naissance de la civilisation*, Paris, Seuil, 2008, p. 9-28.

16. *La Descendance de l'homme et la sélection sexuelle* (trad. par J.-J. MOULINIÉ), Paris, C. Reinwald, 1873. (deuxième édition, en deux tomes, revue sur la dernière édition anglaise par M. E. Barbier), t. I., p. 185.

17. *Id.*, p. 186.

18. Cité par Y. QUINIOU, « L'effet réversif de l'évolution » in « Le monde selon Darwin », *Sciences et Avenir Hors-Série*, avril/mai 2003, p. 55.

19. Il faudrait faire remarquer ici que la sélection naturelle continue d'agir à un certain niveau même au niveau de l'homme. L'effet réversif n'est donc pas à comprendre dans un sens absolu et n'est pas exempt de certaines limites qui ont été soulevées par la critique.

Les peurs suscitées, dans les milieux théologiques, par les dérives des darwinismes philosophiques ou idéologiques (ceux de Galton ou de Spencer par exemple) ont aussi oblitéré les contributions de Darwin à la défense de l'unité de l'humain (dans son livre sur *L'expression des émotions* par exemple)²⁰ et ses courageuses positions anti-esclavagistes, rares à son époque, mais parfaitement cohérentes avec les positions anthropologiques décrites il y a un instant. Il suffit de rappeler ici ce qu'il note dans son carnet de voyage après avoir été horrifié par l'extermination, par les colons, des Indiens des Pampas ou des Aborigènes²¹ : « Qui pourrait croire qu'à notre époque, il se commet autant d'atrocités dans un pays chrétien et civilisé ? » Ici encore, faut-il le constater, le « Darwin » des darwinismes militants n'est pas toujours celui de Darwin lui-même et l'anthropologie du naturaliste anglais, redécouverte par-delà les écrits de ses propagandistes ou de ses détracteurs, pourrait très bien se révéler d'un grand intérêt théologique, même s'il convient d'être conscient de la persistance d'ambiguïtés anthropologiques réelles au sein du corpus darwinien.

Quels enseignements et stimulations pouvons-nous tirer à présent de ces deux premières thèses concernant l'évolution religieuse de Darwin d'abord et de la réception de ses idées ensuite ? Pour répondre à cette question, je propose de suivre deux pistes de réflexion

Deux pistes de réflexion en écho aux deux thèses

La première conduit à *un appel à la prudence épistémologique*. L'évolution religieuse de Darwin montre nettement que toute tentative de théologie purement naturelle et concordiste ne peut être que vouée à l'échec et conduire à un rejet de la foi. Il convient donc de se défier des concordismes impatientes. On ne peut récupérer la science et la tordre pour en faire sortir une théologie ! On ne peut passer directement de la science à la théologie sans la constitution d'une médiation philosophique. C'est un défi majeur aujourd'hui que de constituer ce cadre philosophique qui permettra, comme le suggérait Jean Ladrière, une véritable articulation dynamique entre science de l'évolution et théologie de la création,

20. Gérard MOLINA, « Charles Darwin et la question du racisme scientifique », *Actuel Marx*, n° 38, 2005/2, p. 29-44.

21. Charles DARWIN, *Voyage d'un naturaliste autour du monde (1845)*, (trad. BARBIER), 1875 (rééd. Maspero, 1982, vol. I, p. 113).

éloignée également de tout concordisme à la manière de Paley et de tout ce discordisme fracturant l'unité de la pensée, qui guette le scientifique chrétien dès qu'il s'efforce de quitter les rivages du concordisme. Mais cela n'est pas encore suffisant. Il faut que la démarche qui conduit de la science à la théologie par la médiation d'une philosophie de la nature (et qui assure à la théologie certains fondements naturels du sens) soit accompagnée par une démarche symétrique qui de la théologie vers la science, par la médiation d'une métaphysique, éclaire ce qui est déjà consistant dans l'immanence par un surcroît d'intelligibilité et par la promesse d'un achèvement transcendant. L'aventure spirituelle de Darwin montre en négatif que les liens entre sciences et théologie ne peuvent plus être pensés dans un sens unilatéral, mais à la manière d'une relation, d'un échange circulaire fidèle à l'esprit de l'Encyclique *Fides et Ratio*. La piste de la théologie strictement naturelle ne peut mener qu'à l'agnosticisme (suspendant la pertinence de la théologie) ou au créationnisme (irrespectueux de la science). Pour y échapper on doit revaloriser l'articulation dont parle Ladrière²², vue comme un lien d'union dans la distinction, qui trouve ultimement son fondement dans cette *relatio quaedam* qui caractérise chez saint Thomas la création.

Venons-en à la deuxième piste de réflexion. La réception même positive du darwinisme a laissé dans l'ombre, nous l'avons dit, certains aspects essentiels des idées de Darwin et de la théorie de l'évolution, parce qu'ils semblaient incompatibles avec la théologie de la création ou l'anthropologie chrétienne. Il est temps, me semble-t-il, de prendre cette théorie dans toute sa vérité, confiant que « *nulla unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest* » et qu'elle est de nature à enrichir les approches d'une théologie de la création. Cette seconde piste de réflexion pourrait donc s'intituler : *Darwin, une chance pour le théologien contemporain*.

Illustrons cela par deux exemples.

Il me semble qu'un des points cruciaux de la théorie darwinienne enrichie de tous les apports récents est que le phénomène vivant est une réalité en devenir, les organismes vivants sont à la fois merveilleusement constitués mais toujours en état d'inachèvement. De plus, la théorie de l'évolution, qui voit celle-ci comme une conséquence directe du couplage

22. Jean LADRIÈRE, *L'articulation du sens. Discours scientifique et parole de foi*, Paris, Aubier-Montaigne/Cerf/Delachaux & Niestlé/Desclée De Brouwer, 1970.

entre variation aléatoire, reproduction et sélection sous la contrainte d'environnements fluctuants, nous interdit de considérer ce devenir, ce procès comme la réalisation d'un plan préétabli ou le déroulement d'un programme rigide. « *Life is tinkering.* » Variation et sélection conduisent à décrire la vie comme un bricolage²³. Il y a de l'aléatoire, il y a du jeu dans le processus par lequel advient la vie. Ceci ne conduit pas comme certains l'ont redouté à un évanouissement de la notion de finalité ou de projet de Dieu sur la création. Au fond, une médiation philosophique est ici nécessaire, montrant qu'il existe bien d'autres manières de penser la finalité que celle, tant critiquée par Bergson, d'une finalité comme déterminisme à l'envers ! La philosophie qui se dégage de la Trilogie de Maurice Blondel par exemple permet d'introduire une ontologie de l'inachèvement et de l'insuffisance, dont parlait Jean Ecole²⁴, une ontogénie qui peut donner sens à cette vie en devenir, tout en maintenant la présence agissante d'un *telos*. Cette ontologie blondélienne permet, disons-le au passage, de préserver d'une manière originale et rigoureuse un concept de « forme » et de « nature », mais en lui conférant une dynamique, une plasticité et une historicité qui garde son sens dans le contexte de la biologie actuelle. Selon Blondel²⁵ : « ... nous devons nous défier d'un nouveau fixisme qui prétendrait réaliser dans le monde des organismes des solutions parfaites. L'on voit trop en effet combien la mutabilité ou la disparition des espèces prouve que les réussites de la vie comme celles de la pensée sont et seront toujours transitoires. » C'est bien là l'intérêt de Darwin : nous obliger à quitter une ontologie fixiste en pensant une forme marquée par le devenir.

À son tour, cette philosophie se trouve consonante avec des théologies de la création comme celle qui apparaît dans la thèse du P. François Euvé, *La création comme jeu*, ou comme celle qui voit le projet de Dieu non comme celui d'un génial ingénieur ou programmeur qui exécuterait un plan tout fait, mais comme celui d'un Père patient, dont la relation créatrice se fait appel, proposition, stimulation et finalement don d'un

23. François JACOB, *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1970.

24. Jean ECOLE, *La métaphysique de l'être dans la philosophie de Maurice Blondel*, Louvain/Paris, Nauwelaerts, 1959.

25. *La Pensée. I. La genèse de la pensée et les paliers de son ascension spontanée*, Paris, P.U.F., 1934, p. 265.

achèvement transcendant. La Trilogie de Blondel n'est assurément pas la seule médiation philosophique possible, elle n'est donnée qu'à titre d'exemple, éclairant tout de même, puisqu'elle permet de penser (d'une manière beaucoup plus rigoureuse que Teilhard) à la fois l'étonnante plasticité du vivant en même temps que sa finalité réelle. Le Maître d'Aix dit que²⁶ : « la vie [...] constitue une métamorphose ininterrompue : mutation qui, lente ou brusque, apparaît au regard embrassant la succession des âges comme une plasticité cohérente... », mais il ajoute aussi à maintes reprises, paraphrasant les épîtres de Jacques et de Pierre, que nous sommes des « ébauches de créatures que Dieu lui-même perfectionnera, affermira et solidifiera »²⁷.

On comprend que le rejet par Darwin du Dieu horloger de Paley est ici salutaire pour le théologien, car il l'éloigne au maximum d'une image d'un Dieu mathématicien pour l'inviter à penser la création à partir de la figure d'un Père aimant. Le bricolage évolutif, « *Life is tinkering* », nous invite aussi à penser, à la suite du P. Maldamé ou du biologiste Michel Delsol²⁸, la place de la contingence (soulignée par saint Thomas²⁹) comme signe d'une autonomie véritable du créé. Le buisson évolutif (car la métaphore de l'arbre évolutif ne tient plus), avec ses essais et erreurs, ses avancées, ses reculs et ses voies sans issue, est pour moi le plus beau signe de cette autonomie réelle du créé rendu possible par l'acte créateur de Dieu, qui en donne l'achèvement plénier en lui offrant de coopérer à sa création. Le rejet de Paley par Darwin est salutaire car il invite à penser la finalité de la création non comme un attracteur, comme l'exécution inflexible d'un plan ou d'un programme rigide, mais comme un projet amoureux, plein de discrétion, de respect et d'inventivité, et qui manifeste selon les dires de Blondel³⁰ « la cohérence du dessein divin, la ténacité plastique de ce plan et la preuve toujours renouvelée des inventions charitables au profit d'un ordre de grâce mettant toujours davantage en évidence les miséricordes divines... » Quoi de plus naturel ! Irait-on penser le projet d'un père pour

26. *L'Etre et les êtres*, Paris, Alcan, 1935, p. 87.

27. « *initium aliquod creaturae* (Jc 1, 18) *quod Deus ipse perficiet, confirmabit, solidabitque* » (1 P 5, 10).

28. Michel DELSOL, *Darwin, le hasard et Dieu* (présentation et postface de J.-M. Maldamé), Paris, Vrin, 2007.

29. *Summa Theologiae*, I^a, q.19, a.8.

30. *La philosophie et l'esprit chrétien*, tome I, *Autonomie essentielle et connexion indéclinable*, Paris, P.U.F., 1944, p. 197.

ses enfants, ou une relation amoureuse comme l'exécution d'un plan sans fantaisie, sans dialogue, sans changements ?

Le deuxième exemple que je voudrais aborder (et qui montre que Darwin peut être une chance pour l'interrogation théologique contemporaine) est celui qui est corrélatif de la prise au sérieux de certains aspects de l'anthropologie de Darwin. Nous avons cité ci-dessus le passage mis en évidence par Patrick Tort où Darwin affirme que la partie la plus noble de notre nature humaine (« *the noblest part of our nature* »³¹) se manifeste dans l'aide que nous apportons aux plus faibles, aux infirmes, au pauvres. Nous n'épilouterons pas sur le fait que cette aide est pour Darwin une conséquence des instincts de sympathie qui eux-mêmes sont le produit d'une sélection. Ce qui est intéressant pour nous, c'est que Darwin nous invite à relire d'une autre manière la différence anthropologique en suggérant que c'est l'attention maximale au vulnérable, à la petitesse, à la fragilité qui fait émerger de l'animalité la partie la plus noble de la nature humaine. Cette perspective anthropologique, redécouverte dans un contexte non chrétien, est ici consonante avec les réflexions profondes de Xavier Le Pichon, qui affirme que³² :

« l'homme devenait plus homme dans la mesure où il découvrait et accueillait son prochain qui souffre comme un autre lui-même [et que] ce sont les membres les plus faibles, les plus marginalisés, les plus atteints de la société qui depuis le début de l'histoire de l'homme ont eu le pouvoir de la tirer hors du monde animal ou au contraire, lorsqu'ils sont rejetés, de la rabaisser au plus bas niveau. »

Ceci n'est pas une affirmation arbitraire ! Elle se fonde aussi sur l'analyse de données préhistoriques étudiées par exemple en paléopathologie³³, qui montrent que, là où s'éveille l'humain, se découvrent aussi des exemples significatifs et émouvants de prise en charge et de respect de personnes fortement handicapées. Ces étincelles d'humanité coexistent,

31. *The Descent of Man and Selection in relation to sex*, 1871, nouvelle édition, John Murray, Londres, 1901, p. 206.

32. Xavier LE PICHON, *Aux racines de l'homme. De la mort à l'amour*, Paris, Presses de la Renaissance, 1997, p. 68 et p. 201.

33. P. CHARLIER, « *Did social assistance for handicapped subjects exist in prehistory?* », *Med. Secoli*, 18 (2), 2006, p. 399-419.

d'ailleurs, il ne faut pas se voiler la face (car c'est un aspect du problème du mal), avec des situations où certains groupes semblent effectivement quitter radicalement ce chemin du respect en se « rabaisant au plus bas niveau »³⁴.

Une médiation philosophique s'impose ici qui, dans un premier temps, se chargera de la critique de ces données (comment peut-on passer de données paléopathologiques à la notion de respect...³⁵) et qui, dans un deuxième temps, pourrait établir le sens de cette attention spécifique à ce qui est fragile, démuni, faible. À un premier niveau, le lien entre vulnérabilité et robustesse apparaît comme faisant partie de l'essence de la vie et comme condition de possibilité de son évolution (pas d'évolution sans mutation ; pas de mutation sans vulnérabilité du code génétique). Ici la médiation philosophique pourrait retrouver certains aspects de la philosophie de la biologie de Hans Jonas. Ensuite, au niveau humain, la fragilité du nouveau-né, démuni à la naissance, apparaît comme une condition de son apprentissage et du développement d'un tissu relationnel et affectif, qui font grandir la communauté humaine. Or, comme l'a très bien souligné Éric Charmetant³⁶, c'est avant tout cette « excellence relationnelle » (liée à l'attention partagée), « l'ultrasocialité », qui sont les indices de la spécificité anthropologique. On pourrait s'inspirer ici de ce que les anglo-saxons appellent la philosophie du « *care* »³⁷. Enfin, la fragilité est aussi ce qui peut éventuellement permettre, par le dépouillement qu'elle implique, la reconnaissance par-delà toute apparence d'une profondeur métaphysique inscrite dans tout homme. Et cette fragilité est également ce qui peut (mais non pas doit) devenir, par l'expérience d'une pauvreté radicale, le lieu possible d'un retrait, d'un décollement de soi, qui laisse le champ à un don transcendant. La médiation philosophique ouvrirait ici un dialogue possible avec la pensée théologique, celle d'un Maurice Zundel ou d'un François Varillon, méditant sur « ce qu'il y a de faible dans le monde » et que « Dieu a choisit pour confondre ce qui est fort » (1 Co, 27-29). La

34. B. BOULESTIN, Ch. JEUNESSE, A. ZEEB-LANZ, « Cannibalisme de masse au Néolithique », *La Recherche*, septembre 2009, n° 433, p. 54-57.

35. K. A. DETTWYLER, « *Can paleopathology provide evidence for "compassion" ?* », *Am. J. Anthropol.*, 84 (4), 1991, p. 375-384.

36. ÉRIC CHARMETANT, « Le propre de l'homme et l'évolution », *Études*, n° 409, 2008, p. 51-60.

37. Joan TRONTO, *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*, Paris, éditions de la Découverte, 2009 ; Jean VANIER, *Tout homme est une histoire sacrée*, Paris, Plon, 1994.

médiation philosophique se verrait aussi inexorablement conduite à affronter le problème central de la souffrance, dont Darwin perçut avec une acuité particulière la gravité et dont la solution au sein de l'évolutionnisme optimiste de Teilhard apparaît par trop insuffisante.

Pourquoi continuer à avoir peur de Darwin ? Pourquoi continuer à esquiver certains acquis exceptionnels de ce naturaliste rigoureux et méticuleux ? Intégrons-les plutôt, cherchons-en le sens par une médiation authentiquement philosophique et nous verrons combien cette herméneutique de la théorie de l'évolution nous amène au seuil de théologies qui aujourd'hui pensent la création comme une relation paternelle³⁸, dont la finalité réelle s'inscrit sur le fond d'un jeu de possibles et qui donnent toute sa mesure à la fragilité³⁹.

Dominique LAMBERT

38. Bien entendu, dans cette réflexion on maintiendra strictement, sans déséquilibre, le rôle créateur des trois Personnes de la Trinité. L'insistance sur le caractère « paternel » n'est là que pour compléter une perspective qui n'en tiendrait pas suffisamment compte.

39. Denis TRINEZ, *L'école de la fragilité* (préface d'André LOUF), Paris, Cerf, 2005.