

Co-crédation et évoluton de l'humanité¹

François Euvé sj

L'accès à Dieu ne peut pas faire l'économie de la connaissance de la nature car Dieu se révèle dans la situation concrète du monde. Par ailleurs, la science change notre vision du monde, et nos catégories de lecture du monde. La vision évolutive du vivant met en avant la notion de temps et permet de penser à une « histoire de la nature », une histoire qui peut avoir une dimension tragique. De son côté, l'écologie met en avant la notion de relation et invite à penser le monde de manière globale. Elle met en cause une vision trop étroitement hiérarchique au profit de la mise en réseau d'une multiplicité de composantes. Tout cela invite à voir l'action divine comme intimement liée à celle de l'ensemble des créatures et tout particulièrement à celle de l'humanité. Il nous faut repenser la création comme co-crédation. Le panthéisme est évité car chaque entité conserve sa spécificité. Le tragique de l'histoire soulève la question du mal et invite à ne pas oublier la dimension salutaire de l'action divine.

L'expression de la foi chrétienne dans le monde contemporain doit prendre en compte la connaissance scientifique du monde physique. Comme la Bible nous l'enseigne, Dieu se révèle dans la situation concrète de sa création. Citons le psaume 19 : « Les cieus racontent la gloire de Dieu, le firmament proclame l'œuvre de ses mains. Le jour en prodigue au jour le récit, la nuit en donne connaissance à la nuit ». Dans la lettre aux Romains, saint Paul critique les païens qui n'ont pas su reconnaître Dieu dans ses œuvres : « depuis la création du monde, ses perfections invisibles, éternelle puissance et divinité, sont visibles dans ses œuvres pour l'intelligence » (Rm 1,20). On pense aussi au livre de la Sagesse. Au chapitre 13, l'auteur polémique contre ceux « chez qui l'ignorance de Dieu s'est installée », car, « à partir des biens visibles, ils n'ont pas été capables de connaître celui qui est, pas plus qu'ils n'ont reconnu l'Artisan en considérant ses œuvres » (13,1).

La contemplation du monde donne ainsi accès à son Créateur. Si l'on prend au sérieux la notion biblique de création, on peut dire aussi que l'accès à Dieu ne peut pas faire l'économie de la connaissance de la nature. *Gaudium et spes*, dont nous fêtons cette année le cinquantième anniversaire, écrivait, en faisant allusion à la Sagesse biblique : « en s'appliquant aux diverses disciplines, philosophie, histoire, mathématiques, sciences naturelles, et en cultivant les arts, l'homme peut grandement contribuer à ouvrir la famille humaine aux plus nobles valeurs du vrai, du bien et du beau » (57 § 2). Plus récemment, l'encyclique *Laudato si'* commençait son propos en se mettant à l'écoute de ce que les scientifiques nous disent de la situation présente de la planète. Elle reprenait en particulier le « consensus scientifiques très solide » à propos du réchauffement climatique (n° 23). Sans la considération du « livre de la nature », la foi chrétienne risquerait d'être infidèle à ce que nous dit non seulement la notion d'un Dieu créateur « du ciel et de la terre », mais aussi et surtout celle d'un Dieu qui a fait alliance perpétuelle avec la terre, c'est-à-dire avec « tout être vivant, toute chair qui est sur la terre » (Gn 9,16).

Pour autant, ce n'est pas que la foi doive reposer sur la science. Comme le disait John Henry Newman dans un sermon de 1839, la foi est « un principe sui generis, distinct de tous les principes naturels », car elle est « un principe d'action² ». L'agir chrétien n'a pas

¹ Rome 3 mars 2025.

² Newman, Sermons universitaires, X, p. 213 et 221.

à se conformer au fonctionnement du monde. Dès les premiers temps du christianisme, les premiers penseurs chrétiens ont pris conscience que la destinée de la personne n'était pas inscrite dans le fonctionnement du ciel. L'agir humain est guidé par un principe de liberté qui met la personne humaine à part des autres composantes du cosmos. Malgré une certaine proximité avec le stoïcisme, les premières anthropologies chrétiennes ont cherché à se démarquer des cosmologies antiques. Saint Augustin est un bon représentant de cette attitude. Il polémiquait en particulier contre ces savants que leur connaissance du ciel pouvait dispenser de celle de leur propre conscience : « Eux qui, dans l'impiété de leur superbe, s'éloignent et s'éclipsent de ta lumière, ils prévoient bien longtemps à l'avance l'éclipse future du soleil, et dans le présent ne voient pas la leur³ ». Si ces savants s'intéressent au ciel et à ces phénomènes particuliers que sont les éclipses, ce n'est pas par pure curiosité ou désir de connaître, mais c'est qu'ils pensent y découvrir ce qui doit se produire au niveau de leur vie ou à celui de la société. Or c'est eux-mêmes, leur conscience qu'ils devraient examiner pour décider quelle orientation donner.

La science ne peut que décrire l'existant, rendre compte de ce qui est à partir de ce qui a été, en identifiant la cause des phénomènes, sans pouvoir se prononcer sur ce qui doit être. La foi doit être capable de porter un regard critique, une attitude, d'ailleurs qui doit être aussi celle des chercheurs. Entre la science et la religion, c'est plutôt un rapport dialectique dont une bonne expression se trouve dans la lettre du pape Jean-Paul II adressée au directeur de l'Observatoire du Vatican, le Père George Coyne, publiée le 1^{er} juin 1988 : « La science peut purifier la religion de l'erreur et de la superstition ; la religion peut purifier la science de l'idolâtrie et des faux absolus ». Il me semble qu'il y a là un programme à suivre pour éviter à la fois les concordismes toujours tentants, mais aussi les « discordismes » (Dominique Lambert) qui séparent trop radicalement les domaines.

Lorsque l'on aborde la question de la relation entre science et religion, il faut aussi prendre en compte le contexte social dans lequel nous vivons. La recherche scientifique, surtout dans les disciplines plus théoriques, n'est pas en résonance immédiate avec les préoccupations sociales. Il n'empêche qu'elle ne peut être totalement détachée, parce que le chercheur est membre d'une société donnée, qui est travaillée par un certain nombre de questions. Parmi d'autres facteurs, je voudrais relever ce qui se rapporte au temps. Notre époque est marquée par une forte inquiétude face à l'avenir de l'humanité. La multiplication des crises mine l'optimisme qui caractérisait les décennies de l'après-guerre. L'évolution du climat laisse entrevoir la probabilité de plus en plus forte de phénomènes catastrophiques dont les conséquences seront de plus en plus dramatiques pour l'humanité. Sans doute avons-nous affaire à des systèmes complexes dont l'évolution est difficilement prédictible, sinon franchement imprédictible. Il n'empêche que le sentiment éprouvé par un nombre croissant de personnes, en particulier dans les jeunes générations, est celui d'une crainte, sinon d'une angoisse, à l'égard d'un avenir qui apparaît de plus en plus menaçant.

Cela n'est pas sans conséquence sur le plan spirituel. Comment entretenir une espérance qui n'apparaisse pas comme un « vœu pieux », une construction artificielle ? Comment présenter une espérance qui ne concerne pas seulement un « ciel » que l'on atteindrait en laissant derrière soi une terre corrompue, mais une espérance qui concerne aussi le monde concret, le monde physique dans lequel nous vivons ? La notion d'espérance est centrale dans la tradition chrétienne, à titre de vertu théologale. Comme

³ Augustin, Confessions, V, III, 3 (BA 13, p. 469).

telle, elle est un don de Dieu, un don de sa grâce. Il n'appartient pas au discours des sciences d'en parler. Mais, là encore, la prise en compte de la démarche scientifique peut s'avérer pertinente, ne serait-ce que pour « purifier de l'erreur et de la superstition », pour reprendre l'expression de la lettre de Jean-Paul II. L'examen de la science peut apporter des éléments de réflexion. C'est peut-être moins le contenu des théories scientifiques qui nous importe que la démarche scientifique. Sur quoi repose-t-elle ? Quelle vision du monde met-elle en œuvre ? Il me semble en effet que c'est moins la science « acquise », les théories largement acceptées qui importent, que ce qui se trouve à l'arrière-plan.

Par-delà les connaissances positives proprement dites, il importe donc d'examiner, dans une démarche critique, les grandes options qui les sous-tendent. Quels sont les schémas, les modèles, les images qui guident la recherche ? Quels sont les schémas, les modèles, les images qui ont accompagné et guidé l'émergence de la science telle que nous la concevons aujourd'hui. Il y a bien des causes qui ont conduit à la formation d'une nouvelle science à la fin du 16^e siècle. Ce n'est pas le lieu de les examiner ici en détail. Le point que je voudrais relever est que cette science, celle qui se constitue au début des temps modernes, marquée par les figures de Galilée, Descartes, Boyle, Newton, repose sur un modèle mécanique. Par contraste avec le modèle organique de l'époque de la Renaissance, on préfère décrire le monde comme une machine.

La conséquence sur la conception de l'humain est double. D'une part, la personne humaine, créée à l'image de Dieu, se trouve radicalement extérieure à la machine du monde. Par son esprit, la « *res cogitans* » cartésienne, il la transcende. Mais il s'y trouve comme un étranger ou, comme l'écrivait Jacques Monod, « un tzigane en marge du monde ». L'historien Alexandre Koyré a résumé très clairement la situation : Newton a substitué le monde de la vie, le monde « dans lequel nous vivons, aimons et mourons » par un autre monde, « le monde de la quantité, de la géométrie réifiée, monde dans lequel, bien qu'il y ait place pour toute chose, il n'y en a pas pour l'homme⁴ ».

Mais il y a une autre face. Si l'homme a perdu sa place dans le monde, il la retrouve par la technique. Il a la capacité de transformer la nature. Le passage de la science antique à la science moderne se caractérise, selon Jean Ladrière, par la prééminence de l'action ou du travail sur la contemplation. La connaissance est au service d'une technique. On comprend aisément en quoi ce modèle mécanique est redoutablement efficace. La science newtonienne est « une science pratique⁵ ». Au moins en théorie, une machine a un comportement prédictible. Un siècle après Newton, Laplace tirera les conséquences de ce modèle quant au rapport au temps : une connaissance parfaite de l'état du monde à un instant donné devrait nous permettre de connaître son état à n'importe quel moment du passé ou du futur.

Je voudrais aussi relever la dimension théologique de cette mutation de représentation. Elle n'est pas toujours perçue, surtout que les démêlés de Galilée avec l'Inquisition ont contribué à distinguer nettement les domaines. Mais il me semble difficile d'ignorer ce paramètre⁶.

⁴ Études newtoniennes, p. 42.

⁵ Ilya Prigogine, Nouvelle, p. 70.

⁶ Les considérations théologiques associées à la pensée scientifique sont plus présentes en Angleterre (Francis Bacon, Robert Boyle, Isaac Newton), que sur le continent européen, où les philosophes sont plus prudents.

La dimension théologique est explicitement soulignée par Newton dans le « Scholium generale » qui termine les *Principia mathematica* : « Ce magnifique assemblage du soleil, des planètes et des comètes, ne peut que procéder du conseil et du pouvoir d'un être intelligent et puissant. [...] Cet Être infini gouverne (*regit*) tout, non comme l'âme du monde, mais comme le Seigneur de toutes choses (*universorum dominus*)⁷ ». La transcendance divine est conçue sur le modèle de l'ingénieur, une entité radicalement extérieure à la machine qu'elle fabrique, régule et, éventuellement, répare.

Sur le plan pratique, on peut évoquer la figure de Francis Bacon. Pour lui, la transformation du monde correspond à une mission reçue du Créateur. Le monde a été perturbé par le péché originel, dont les conséquences portent sur la connaissance et sur la vie morale. En ce qui concerne le premier domaine, Dieu a donné à l'homme la capacité de retrouver la connaissance qu'Adam avait dans le paradis terrestre et donc de transformer son environnement au plus grand profit de l'humanité.

Je reviens à ce qui caractérise la science moderne sous sa forme mécanique et ses conséquences sur la transformation du monde. On comprend la prégnance de ce paradigme car il est très efficace. Il n'est pas si facile de renoncer à un modèle qui, pendant plusieurs siècles, a assuré la prospérité de la civilisation occidentale. Pourtant, il soulève un certain nombre de questions. Comme j'ai commencé mon propos en mentionnant le rapport à l'avenir, à l'espérance, c'est-à-dire au temps, c'est autour de cette notion que je poursuivrai ma réflexion.

À certains égards, la science mécanique « ignore le temps ». Comme l'écrivait Bergson, « la science a été féconde chaque fois qu'elle a réussi à nier le temps⁸ ». La formule peut sembler radicale. Il ne s'agit pas bien sûr du paramètre « t » des équations, mais de la durée, le temps vécu, le temps du « monde vécu ». Serait-il une illusion ? La théorie des systèmes complexes a bien montré que, même dans le cas de système mécaniques avec peu de composantes (le système des « trois corps » par exemple), la prédictibilité suppose une connaissance infiniment parfaite, c'est-à-dire une connaissance dans laquelle le sujet connaissant n'aurait aucune interaction avec le système qu'il étudie. C'est effectivement le point aveugle de la science classique : l'observateur serait aussi extérieur au système que le Dieu newtonien est extérieur au monde. C'est acceptable pour un certain nombre de situations usuelles, du boulet de canon au satellite spatial, mais cela ne fonctionne plus, par exemple dans le cas de la physique microscopique. Notre manière de connaître nous lie au monde. L'épistémologie récente nous a fait prendre conscience des limites intrinsèques à la démarche de connaissance du fait de l'opération de mesure.

Le temps fait donc un grand retour en science. On peut évoquer, dans un autre domaine, l'adoption d'une vision évolutive du vivant, qui pose aussi la question de la prédictibilité. Dans le champ de la biologie, on observe aussi la prégnance d'un modèle mécanique étendu. Je n'entre pas ici dans des débats complexes, me contentant de renvoyer à la réflexion du philosophe Hans Jonas sur le « phénomène de la vie » : dans la biologie moderne, le « sans vie est devenu le connaissable par excellence et, pour cette raison, est aussi considéré comme le véritable et unique fondement de la réalité⁹ ».

Ce retour du temps est aussi un retour de l'histoire. Teilhard de Chardin le notait en 1926 : « L'Histoire envahit peu à peu toutes les disciplines », parce que « nous sommes

⁷ Isaac Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, Londres, G. & J. Innys, 1726, p. 527-528.

⁸ Cité par Prigogine, *Entre le temps*, p. 19.

⁹ Hans Jonas, *Le Phénomène de la vie*, p. 22.

en train de découvrir le temps¹⁰ ». La nature a une histoire. La proposition peut sembler banale. Elle ne l'est pas si l'on prend conscience qu'une machine parfaite n'a pas d'histoire, au sens où son fonctionnement est parfaitement réversible. En revanche, l'histoire au sens fort suppose l'engagement d'une liberté. Elle serait donc propre à l'humain.

Qu'en est-il de la nature physique, si la notion d'histoire est si étroitement associée à la notion de liberté ? La nature physique aurait-elle aussi une histoire ? Certains philosophes critiquent cette association. Le changement ou l'évolution ne font pas, comme tels, une histoire. Qui dit histoire, dit récit, temps, praxis, décisions, engagement d'une liberté. Mais, sur le fond de la connaissance que nous acquérons en particulier du monde vivant, animal et végétal, pouvons-nous reprendre si facilement cette coupure moderne entre l'ordre humain (sous l'angle de la liberté) et l'ordre naturel (sous l'angle de la nécessité et du hasard) ? Plus nous prenons conscience du réseau serré des interactions qui lient les diverses composantes du monde, humaines, animales, végétales, etc., plus nous percevons les capacités d'action, voire d'inventivité, de ces composantes.

Serait-ce à dire que l'humain retrouve une place dans le monde, cette place que la révolution newtonienne lui avait fait perdre selon Koyré ? L'écologie nous en fait prendre conscience. Il y a bien une coévolution de l'humain et de la nature. Si l'humanité a une histoire, et qu'elle est liée aux autres composantes du monde, cela veut dire que toutes ces composantes participent, diversement mais activement, à l'histoire du monde.

Ces divers indices, tirés d'un regard particulier sur la science contemporaine, peuvent-ils entrer en résonance avec la foi chrétienne ? J'ai mentionné le Dieu de Newton comme « *dominus mundi* ». Pour Prigogine, ce « Dieu » serait « seul susceptible de posséder l'information infinie susceptible de mesurer la plénitude des causes et le caractère entier des effets¹¹ ». La connaissance scientifique, au sens de la science newtonienne mécanique, donnerait accès au « point de vue de Dieu » sur le monde. Mais de quel « Dieu » parlons-nous ?

C'est aussi une certaine conception de l'humain. Comme l'avait relevé l'historien américain Lynn White dans un article célèbre, une certaine théologie est indéniablement à l'arrière-plan de l'anthropocentrisme moderne. La proposition cartésienne de se rendre « comme maître et possesseur de la nature » n'est pas complètement sans rapport avec cela.

Nous comprenons que cette conception du divin en pure extériorité est problématique. Certes, la Bible nous rappelle que créer pour Dieu, c'est « séparer ». La distinction entre le Créateur et la créature est la condition même de l'existence propre de cette dernière. Parmi les pionniers de la science moderne, ceux qui avaient la fibre théologique ont voulu se démarquer nettement du panthéisme qui accompagnait la vision organique du monde des hommes de la Renaissance. Mais cette séparation, condition nécessaire à l'existence du monde, n'est pas suffisante pour dire le but de l'action créatrice de Dieu.

La notion d'un divin en pure extériorité est problématique pour une théologie qui prend au sérieux la notion biblique d'alliance, c'est-à-dire de relation. Ce n'est pas fortuit que le théologien Newton récusait l'idée d'un Dieu Trinité, c'est-à-dire d'un Dieu « relié ». Son Dieu ne pouvait entretenir d'autre relation qu'une relation de domination.

¹⁰ « Les fondements et le fond de l'idée d'évolution », p. 179 ?

¹¹ I. Prigogine, *La nouvelle alliance*, p. 26.

Mais si nous nous inscrivons dans l'héritage biblique du Dieu « avec nous » (« Emmanuel »), alors il nous faut changer de conception du divin.

À certains égards – même si le rapprochement peut sembler trop rapide – la notion de relation, centrale dans la conception écologique du monde, peut entrer en résonance avec la notion biblique d'alliance. Le monde n'est pas une juxtaposition d'entités indépendantes (comme dans le modèle thermodynamique des « gaz parfaits »), mais un ensemble interconnecté où le tout est plus que la somme des parties. Nous ne sommes plus dans une démarche simplement analytique.

L'action créatrice de Dieu n'est alors plus à concevoir sur le modèle de la fabrication, mais à partir de la notion de communication, et de communication de bien. On en trouve déjà une expression chez saint Thomas d'Aquin, pour qui en effet la création est mise en relation du Créateur et de la créature. Plus précisément, Dieu, la Cause première, communique aux créatures la capacité d'être causes. Dieu pourrait agir seul, mais c'est sa bonté qui lui fait communiquer aux choses sa ressemblance, « non seulement quant au fait d'être, mais aussi quant au fait d'être cause d'autres choses.¹² Dans son commentaire de la Physique d'Aristote, il propose une image encore plus parlante, que reprend l'encyclique *Laudato si'* : « Comme si l'artisan constructeur de navires pouvait accorder au bois de pouvoir se modifier de lui-même pour prendre la forme de navire¹³ ». Sans doute Thomas réserve à Dieu seul la qualité de créateur (au sens strict : créer « ex nihilo »). Mais la créature participe au processus créateur (au sens large). Pour le dire dans un vocabulaire plus évangélique, l'action humaine contribue à la construction du règne de Dieu. C'est ce qu'affirme *Gaudium et spes* : « s'il faut soigneusement distinguer le progrès terrestre de la croissance du règne du Christ, ce progrès a cependant beaucoup d'importance pour le Royaume de Dieu, dans la mesure où il peut contribuer à une meilleure organisation de la société humaine » (n° 39 § 2).

Nous nous trouvons donc partie prenante d'une grande histoire à laquelle chaque composante du monde participe à sa façon. Chaque composante est « co-créatrice ». Quelle conséquence cela peut-il avoir sur le thème de l'espérance que j'évoquais en commençant ? Est-ce une « bonne nouvelle » ? Dans *Laudato si'*, le pape François écrit : « L'espérance nous invite à reconnaître qu'il y a toujours une voie de sortie » (n° 61). Comment ? Quelle voie emprunter ? En conclusion de cette intervention, j'aimerais esquisser quelques réflexions.

Commençons par reconnaître que la conception chrétienne prend au sérieux la place du mal, non seulement au sein de l'humanité, mais aussi, plus largement, au sein du monde. Nous ne pouvons nous réfugier, comme cela semble être le cas dans certaines visions « biocentrées », dans une harmonie fondamentale. Certaines représentations écologiques donnent en effet le sentiment qu'il y aurait une « nature » harmonieuse à laquelle l'humanité devrait se conformer. Cela me semble problématique si nous devons adopter une perspective historique, avec tout ce qu'implique cette notion. Les anciens contemplaient un cosmos permanent, un monde beau et harmonieux. Les modernes avaient élaboré une machine dépourvue d'histoire. Nous en arrivons à envisager un monde en histoire, sujet de nouveauté, d'inventivité, mais aussi de possible destruction. On ne peut avoir l'un sans l'autre.

L'espérance chrétienne ne préserve pas de la catastrophe. L'accès à la vie éternelle suppose le passage par une transformation radicale, qui peut apparaître comme une

¹² Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, III, 70,7.

¹³ Thomas d'Aquin, *In octo libros Physicorum Aristotelis expositio*, II, lectio 14.

mort. « Transformation » ne signifie pas « anéantissement », comme le souligne saint Augustin : « C'est par la transformation des êtres, non par leur total anéantissement que ce monde passera¹⁴ ». La « figure » du monde passe, dit saint Paul (1 Co 7,31), et non pas sa nature.

L'espérance est un don de la grâce. Mais, comme le rappelle la théologie la plus classique, la grâce prend appui sur la nature¹⁵. Ou, comme l'écrit Adolphe Gesché, elle trouve « complicité dans la nature¹⁶ ». La résurrection est le fruit de l'action divine, mais une action qui révèle ce que la nature contenait en elle mais qu'elle ne pouvait pas connaître par elle-même.

L'espérance ne peut pas s'appuyer sur un savoir, car nous n'avons aucune représentation possible de ce qui va advenir. Nous avons renoncé à la prédictibilité des phénomènes au profit d'un engagement de libertés. Tout n'est pas pour autant aléatoire. Les connaissances que nous avons de l'état du monde nous aident à faire le pas supplémentaire. L'espérance est aussi un encouragement à l'action, à la mise en route. Les mages ne savaient où allait aboutir leur chemin, mais leur connaissance du ciel les a guidés vers le but.

Nous évitons ainsi un extrinsécisme qui nous obligerait à choisir entre connaissance scientifique du monde et accueil de la grâce divine. Si je reprends les expressions de Jean-Paul II, dans sa lettre citée en commençant, laissée à elle-même, la connaissance peut devenir idolâtrie. Elle peut se laisser fasciner par l'efficacité de ses modèles. Sans vis-à-vis scientifique, la religion peut devenir superstition, c'est-à-dire construction artificielle, imaginaire, détachée du monde réel. Un dialogue est nécessaire si l'on veut pouvoir confesser en vérité l'action créatrice de Dieu qui implique l'engagement de toutes ses créatures.

¹⁴ Augustin, La Cité de Dieu, XX, XIV.

¹⁵ « *Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat...* » (Thomas d'Aquin, Somme théologique, I, 1, 8, ad. 2um).

¹⁶ Le cosmos, p. 186.