

GENÈSES DES RÉACTIONS À DARWIN EN CONTEXTE
EUROPÉEN : UN POINT DE VUE D'HISTORIEN DES RELIGIONS

Philippe BORNET

Bouddha, Jésus et Darwin¹

Darwin peut-il être considéré comme un « réformateur religieux » au même titre que d'autres figures telles que Bouddha ou Jésus ? A-t-il provoqué des troubles religieux d'une ampleur similaire à ceux causés par d'autres réformateurs traditionnellement reconnus comme tels ? Une telle question, volontairement provocatrice, implique une réflexion sur les conséquences religieuses des thèses émises par Darwin. Bien que Darwin lui-même n'ait pas revendiqué accomplir une quelconque action religieuse, sa biographie est régulièrement réécrite pour le présenter qui en bon chrétien, qui en apôtre militant d'un matérialisme athée. Les violentes contestations des théories de Darwin au sein de cercles chrétiens fondamentalistes laissent effectivement penser que Darwin a provoqué de fortes réactions religieuses. Peut-on pour autant parler de Darwin comme un « réformateur religieux » et du « darwinisme » comme une religion ? Rien n'est moins sûr.

Pour y voir un peu plus clair, il est nécessaire d'aborder la question sous un angle historique. Nous verrons notamment que les réactions (religieuses ou autres) que Darwin a suscitées perpétuent fréquemment des courants de pensée ou des arguments qui lui sont bien antérieurs. Il est probable que la figure de Darwin ait servi de point de référence en permettant la cristallisation de plusieurs positions religieuses qui le précédaient, le tout dans le cadre d'une distinction entre les domaines de la « science » et de la « religion » qui s'affirmait d'une manière toujours plus tranchée dans la seconde partie du XIX^e siècle.

Dans une première partie, j'évoquerai des éléments de l'histoire des débats engendrés par les questions relatives aux origines et à la création. La seconde partie sera consacrée aux réactions religieuses suscitées par les thèses

1. Je remercie vivement C. Clivaz et N. Durisch Gauthier pour leurs précieux commentaires sur une version précédente de cet article.

ses de Darwin. Je me focaliserai plus particulièrement sur le contexte chrétien (ou plutôt *les contextes chrétiens*, car il conviendra de distinguer entre plusieurs courants du christianisme sur ces questions) tout en évoquant rapidement le cas du judaïsme.

Avant Darwin : historique d'un débat

Les questions de l'origine du monde et des êtres vivants, centrales dans les débats récents entre « darwinistes » et « créationnistes », ne sont certainement pas récentes. Elles ne sont pas non plus spécifiques au contexte chrétien. On évoquera pour preuve les doctrines antiques sur la création, et plus particulièrement le débat ayant agité stoïciens et épicuriens sur ces sujets. Les premiers soutiennent que le monde porte indubitablement la marque d'une présence divine et qu'une Providence divine veille sur la bonne marche du monde. Balbus, le stoïcien mis en scène par Cicéron dans son célèbre *De Natura Deorum* (45 avant notre ère), vante ainsi l'action divine visible dans le monde, et développe l'argument que la nature est conçue pour le bénéfice de l'homme :

Mais comme est grande la bonté bien connue de la nature qui fait qu'elle produit, pour nous nourrir, tant de choses et si variées, et si appétissantes – et cela pas seulement à une époque de l'année – de sorte que nous puissions toujours tirer plaisir de leur nouveauté et de leur grand choix. [...] Ainsi, de tous côtés et de toute façon on arrive à la conclusion d'une intelligence et d'une volonté divines organisant admirablement tout dans ce monde pour le bien et la subsistance de tous².

Cette argumentation est absolument contraire à la position des épicuriens, pour lesquels il ne saurait y avoir de Providence divine ; s'il y a des dieux – argument-ils – ceux-ci n'interviennent nullement dans le monde et restent à l'écart des destinées humaines. Dans le même traité, Velleius, partisan de l'épicurisme s'emploie ainsi à démontrer que les êtres ne sont pas conçus dans un but bien précis par un artisan créateur, mais résultent de simples assemblages d'atomes :

Dans cet infini en long, en large, en hauteur, vole une infinité d'atomes qui, à travers le vide intermédiaire, s'agglutinent entre eux et s'accrochant les uns aux autres forment des corps continus. C'est ainsi que se constituent les figures que vous [stoïciens] estimez ne pouvoir être exécutées sans soufflets et enclumes. Ainsi vous avez imposé dans nos cerveaux un maître perpétuel que nous avons à craindre jour et nuit. Qui en effet ne craindrait pas un dieu veil-

2. CICÉRON, *De Natura Deorum* II.LIII, trad. M. VAN DEN BRUWAENE, Bruxelles, Latomus, 1978, vol. 2, pp. 180, 182.

lant à tout, prévoyant tout, pensant à tout, remarquant tout, pensant que tout le concerne, curieux et affairiste ?³

La question de l'origine du monde et du sens de l'histoire – guidée ou non par des instances supra-humaines – constitue bien l'un des points de discordance majeurs entre les représentants de ces deux écoles. Comme nous le verrons, ce sont des questions de nature étonnamment similaire qui formeront le centre des débats intellectuels puis juridiques portant sur les thèses de Darwin. On ne peut manquer d'être frappé par le caractère récurrent de l'argument d'une nature conçue ou non en référence à un projet divin – ce que nous appellerons plus loin l'argument du *design* – qui sera très régulièrement mobilisé en des contextes historiques fort éloignés les uns des autres.

Herméneutique du texte biblique dans le judaïsme rabbinique

Dans le judaïsme, comme d'ailleurs dans le christianisme, le sujet de l'origine du monde et des vivants constitue bien entendu un thème majeur, consigné dans la Bible, et plus précisément dans le livre de la Genèse⁴. De manière remarquable, les textes portant sur ces sujets ne posent pas de problème majeur à époque ancienne, en grande partie en raison de la conception d'une interprétation susceptible de jouer sur plusieurs registres.

Ainsi, la littérature juive rabbinique (env. 200-500 de notre ère), par son genre littéraire même, implique de fait la pluralité d'interprétations. Les textes rabbiniques sont en effet composés de la compilation de propos attribués à plusieurs maîtres – les rabbins – qui sont fréquemment en désaccord sur tel ou tel point d'interprétation du texte scripturaire. Dans ce cadre, le texte biblique (la Torah écrite) représente avant tout un support pour la recherche de diverses interprétations (la Torah orale) : tout verset biblique est réputé avoir un sens et même être fondamentalement polysémique. Selon le même principe, la Torah ouvre la possibilité de lectures « infinies », car le texte conserve en lui-même d'innombrables potentialités d'interprétation⁵. Cela vaut évidemment aussi pour les récits bibliques relatant les origines du monde et la nature des vivants. Pour ne citer qu'un exemple, le traité Midrash Genèse Rabbah commente le verset biblique de Genèse 1,1 de différentes manières, en s'interrogeant notamment sur la question de l'antériorité ou non de la Torah sur la création du monde, sans qu'une réponse définitive ne soit pour autant apportée. Les différents commentaires du texte scripturaire n'ont

3. CICÉRON, *De Natura Deorum* I.XX, trad. M. VAN DEN BRUWAENE, Bruxelles, Latomus, 1978, vol. 1, p. 116 (modifié).

4. Sur les textes en question, voir la contribution de Th. Römer, dans cet ouvrage, *supra*, pp. 59 ss.

5. Sur cette particularité de la littérature rabbinique, voir l'ouvrage de David BANON, *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique*, Paris, Seuil, 1987.

jamais la prétention de donner une interprétation univoque et exclusive du texte.

Une telle conception de l'herméneutique, qui se poursuit jusqu'à nos jours, désarme d'emblée toute sorte de « fondamentalisme scripturaire ». Cela ne revient toutefois pas à dire qu'une lecture à la lettre du texte biblique n'est pas possible. L'une des premières tentatives d'établir une chronologie du monde compatible avec le récit biblique – le *Seder 'Olam Rabbah*, probablement compilé vers le XII^e siècle, mais relatant des propos formulés à une époque plus ancienne – est précisément d'origine rabbinique. Seulement, une telle lecture sera considérée comme une interprétation possible parmi d'autres, s'inscrivant à un niveau herméneutique parmi d'autres⁶. Pour cette raison, et dans le cadre du judaïsme – ancien comme contemporain –, les textes « traditionnels » relatifs à la création du monde et des vivants n'entrent pas en conflit avec d'autres types de discours.

Herméneutique du texte biblique dans le christianisme médiéval

Une conception relativement similaire de l'interprétation apparaît chez les auteurs chrétiens anciens. Plusieurs niveaux d'interprétation du texte sont généralement reconnus comme simultanément légitimes. Il existe certes quelques exemples d'interprétation littérale, qui s'inscrivent le plus souvent dans un contexte apologétique, quand il s'agit de démontrer la véracité et l'ancienneté de la doctrine chrétienne (et donc son antériorité sur d'autres systèmes philosophiques ou religieux)⁷. De manière usuelle toutefois, et dans le cas de passages bibliques posant des difficultés de compréhension, les Pères de l'Église adoptent souvent une stratégie consistant à souligner la possibilité de lectures figurées. Augustin (354-430) perçoit ainsi les enjeux relatifs aux questions de cosmologie dans son traité *La Genèse au sens littéral* (rédigé en 415) :

Le ciel, la terre et les autres éléments, les révolutions, la grandeur et les distances des astres, les éclipses du soleil et de la lune, le mouvement périodique de l'année et des saisons ; les propriétés des animaux, des plantes et des minéraux sont l'objet de connaissances précises, qu'on peut acquérir, sans être chrétien, par le raisonnement ou l'expérience. Or, rien ne serait plus honteux, plus déplorable et plus dangereux que la situation d'un chrétien, qui traitant de ces matières, devant les infidèles, comme s'il leur exposait les vérités chré-

6. On distingue usuellement, dans l'herméneutique juive, quatre niveaux d'interprétation, en allant du sens manifeste au sens caché du texte : *pshat*, *remez*, *drash* et *sod*.

7. On relèvera à ce propos l'exemple étonnant de Théophile d'Antioche (II^e siècle) qui dans son *A Autolycus* établit un calcul précis de l'âge du monde (5695 ans !) à partir du texte biblique, afin de montrer que la « doctrine [chrétienne] n'est ni récente, ni légendaire, mais qu'elle est plus ancienne et plus vraie que celles de tous les poètes et écrivains qui ont traité de l'incertain » (III.16). Je remercie C. Clivaz pour m'avoir signalé ce texte.

tiennes, débiterait tant d'absurdités, qu'en le voyant avancer des erreurs grosses comme des montagnes, ils pourraient à peine s'empêcher de rire⁸.

Augustin souligne donc que le texte biblique ne doit pas systématiquement faire l'objet d'une lecture « littérale », et met en garde ses coreligionnaires contre des vues par trop étroites qui pourraient bien discréditer dans la foulée l'ensemble du dogme chrétien aux yeux des non-croyants. Aussi les six jours de la création du monde doivent-ils être entendus comme une structure logique et non comme une mention précise du temps⁹. En revanche, Augustin confère une portée historique aux récits du Déluge et de la tour de Babel. Plus tard, et à l'instar d'Augustin, Thomas d'Aquin (1224-1274) arguera que l'on peut comprendre le texte en de multiples sens. C'est ainsi qu'il traite de la question de la création du deuxième jour – la séparation des eaux et la création du ciel – dans sa *Somme théologique*. Confronté au problème logique d'eaux qui se tiendraient au-dessus du firmament (Gn 1,7), Thomas d'Aquin déclare :

Quand l'Écriture peut être expliquée de plusieurs manières, personne ne doit donner à l'une des interprétations une adhésion tellement absolue que, dans le cas où il serait établi par raison certaine que cela est faux, on ait la présomption d'affirmer que tel est le sens de l'Écriture¹⁰.

Dans le cas contraire, poursuit Thomas d'Aquin d'une manière très similaire à Augustin, on expose le texte aux moqueries des incrédules.

Le modèle « pan-biblique »

C'est cependant dès la Renaissance que l'on rencontre un principe selon lequel le texte biblique décrit fidèlement *le monde physique, sa géographie et son histoire* – ce qu'on peut appeler « modèle pan-biblique ». A notre sens, ce principe se développe en interaction avec deux processus majeurs : d'une part celui du développement des « sciences », et d'autre part celui des Grandes Découvertes et de l'expansion européenne.

Pour le premier point, le principe consiste à considérer que la nature porte les traces du Créateur, et que l'étude de la nature – une *physique* – coïncide avec une *théologie*. On trouve fréquemment, chez les auteurs chrétiens médiévaux comme Guillaume de Conches (1080-1150), la métaphore selon

8. AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral en douze livres. 1-7*, trad. P. AGAËSSE, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2000, ici 1. 19.

9. *Ibid.*, 3. 35 : « Car, si Dieu a fait des ouvrages qui devaient durer, il n'a point créé dans le temps, mais il a fait le temps destiné à s'écouler. »

10. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, sous la coord. d'Albert RAULIN, t. 1, Paris, Cerf, 1984, Livre 1, Question 68 (pp. 621-622).

laquelle le « livre de la nature » récapitulerait le « livre de la Bible »¹¹. Une telle conception présuppose que la Bible, pour peu que l'on en fasse une lecture adéquate, décrit fidèlement le monde. Symétriquement, l'étude des lois de la nature est réputée confirmer les conceptions exprimées dans le texte biblique. Dans le même élan, il est aussi perçu que la démonstration du caractère « scientifique » de la perspective biblique renforce son autorité.

D'autre part, le développement de l'influence européenne au sein de contrées extra-européennes s'accompagnera fréquemment de tentatives visant à rendre compte des réalités « exotiques » au moyen du texte biblique, dès lors tenu pour une source d'information fiable sur l'histoire mondiale. Un missionnaire dominicain comme Diego Durán (1537-1588) cherchera ainsi à recadrer les faits mexicains dans un cadre biblique strict, en arguant par exemple que les « Indiens » ne sont autres que des Hébreux s'étant égarés. Une telle démarche présuppose une lecture littérale du texte biblique, et spécifiquement des passages traitant du peuplement de la Terre (Gn 10)¹². Elle s'accompagne logiquement d'une conception « scientifique » de la Bible, dans la mesure où le modèle biblique, scientifique et religieux, est constamment opposé au modèle des civilisations indigènes, réputées incapables d'objectiver des « lois naturelles », et compromises pour cette raison dans la magie¹³.

Parallèlement à ces deux processus, la large diffusion du texte encouragée par l'invention de l'imprimerie (1440-1450) favorisera elle aussi l'émergence de toutes sortes de lectures, y compris celles « littéralistes ». L'idée protestante que la médiation d'une autorité ecclésiastique n'est pas indispensable à une bonne compréhension de la Bible – elle-même placée dans une position cardinale – pourra déboucher sur des conséquences similaires.

Dans le courant du XVII^e siècle, l'ouvrage célèbre du cardinal anglican James Ussher (1581-1656), les *Annales du monde* (publié en 1650) présente un exemple typique de vision pan-biblique du monde fondée sur une lecture littérale de la Bible. Dans cet ouvrage monumental, Ussher détermine l'origine du monde à la nuit précédant le 23 octobre -4004, et le début du Déluge au 7 décembre -2349. Bien qu'il n'ait pas été le premier à élaborer ce genre de chronologies, Ussher le fait d'une manière systématique et avec une autorité religieuse qui lui vaudra de passer à la postérité. D'ailleurs, son ouvrage est toujours imprimé aujourd'hui et demeure employé comme un docu-

11. Sur ce point, voir Klaas VAN BERKEL et Arjo VANDERJAGT (éd.), *The Book of Nature in Antiquity and the Middle Ages*, Louvain, Peeters, 2006, et Klaas VAN BERKEL et Arjo VANDERJAGT (éd.), *The Book of Nature in Early Modern and Modern History*, Louvain, Peeters, 2006.

12. Diego DURAN, *The History of the Indies of New Spain* (1579), Norman (OK), University of Oklahoma Press, 1994, pp. 3 ss.

13. Sur ce point, voir Carmen BERNAND et Serge GRUZINSKI, *De l'idolâtrie*, Paris, Seuil, 1988, p. 68.

ment décrivant fidèlement l'histoire au sein de certains cercles créationnistes¹⁴.

Remises en question du modèle pan-biblique

Cette perspective littéraliste se heurtera cependant à plusieurs défis qui mettront à l'épreuve l'ingéniosité des théologiens, et ce dès le XVI^e siècle. On peut citer ici : (1) la critique du texte biblique lui-même (notamment par Spinoza, dans son *Traité théologico-politique*, 1670), qui fait voir que le texte n'est pas aussi ancien et « authentique » qu'il n'y paraît de prime abord et qui conteste le principe même de la révélation ; (2) le développement des connaissances sur les cultures extra-européennes, qui mettent en doute le caractère universel des explications bibliques (pourquoi, par exemple, rencontre-t-on des textes au moins aussi anciens que la Bible en Inde ?)¹⁵ ; (3) les découvertes archéologiques et géologiques qui débordent le cadre temporel et géographique biblique (par exemple les ossements humains découverts à la grotte de Brixham en 1859, manifestement plus anciens que 6000 ans) ; (4) le développement, enfin, des sciences naturelles, notamment avec la contribution de Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829), qui propose une première théorie « transformiste » et non plus « fixiste » de l'évolution des êtres vivants. Une espèce donnée peut évoluer en s'adaptant à son environnement¹⁶. Une telle théorie s'oppose évidemment à une vision qui considérerait les différentes espèces comme divinement et définitivement conçues au moment de la création du monde.

Face à ces différents arguments, certains théologiens cherchèrent à adapter le dogme chrétien aux nouvelles découvertes scientifiques. Le théologien anglican William Paley (1743-1805) insistait ainsi sur le fait que la nature, bien qu'elle se comportât selon des lois qui lui sont propres, portait la marque d'un *designer*. C'est la thèse centrale qu'il soutenait dans son ouvrage *Natural Theology ; or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity*¹⁷ qui expose l'argument fameux de la montre¹⁸ : tout objet un peu complexe

14. Sur la relation entre Ussher et Newton, voir Bruce LINCOLN, « Isaac Newton and Oriental Jones on Myth, Ancient History, and the Relative Prestige of Peoples », *History of Religions* 42 (1), 2002, pp. 1-18 (ici : pp. 3-4). Sur la résurgence de la chronologie d'Ussher dans le milieu du XX^e siècle, voir Dominique LECOURT, *L'Amérique entre la Bible et Darwin*. Suivi de *Intelligent design : science, morale et politique*, Paris, PUF, 2007, p. 100.

15. Un autre exemple serait celui des Chinois « pré-adamites » d'Isaac de la Peyrière (*Systema theologicum ex Praeadamitarum Hypothesi*, 1655). Voir sur ce dernier point et pour d'autres exemples encore l'ouvrage d'Umberto ECO, *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, Paris, Seuil, 1994 (ici : p. 110).

16. Lamarck donne l'exemple fameux du cou de la girafe, qui se serait allongé pour parvenir à la hauteur des feuilles des arbres dont se nourrit l'animal.

17. William PALEY, *Natural Theology ; Or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature*, London, Hamilton, 1802.

18. L'argument est en fait emprunté à Bernard Nieuwentyt, un médecin, philosophe et théologien hollandais, 1654-1718.

qui a un but précis (comme la montre, qui donne l'heure) présuppose un acte de manufacture, et donc un artisan qui l'a construit à cette fin (l'horloger, en l'occurrence). Dans un premier temps, Darwin lui-même, semble-t-il, fut impressionné par l'argument avant de définitivement le rejeter. Tout en s'appuyant sur des arguments déjà formulés avant lui, Paley remet à l'ordre du jour une théologie naturelle qui formera la thèse centrale des partisans du mouvement de l'*Intelligent Design*.

En lien avec cette théologie naturelle, et toujours dans le courant du XIX^e siècle, on rencontre au moins cinq types d'arguments sur la création visant à préserver une certaine autorité au récit biblique en l'articulant aux découvertes de la géologie et de la biologie : (1) l'idée déjà ancienne à cette époque d'une création du monde en six jours qui se serait produite à une date relativement récente ; (2) l'argument de la « gap theory » consistant à séparer temporellement la création du monde de l'épisode du jardin d'Eden, de sorte à rendre compte d'une création du monde bien plus ancienne que l'apparition de l'homme¹⁹ ; (3) le catastrophisme, qui suppose que la Terre telle que nous la connaissons aurait passé par une série de catastrophes, comme le Déluge biblique, dont les couches géologiques et les fossiles pourraient sembler témoigner²⁰ ; (4) l'idée d'une création du monde sur six ères géologiques, considérant donc la mention biblique des six jours comme une allégorie²¹ ; enfin (5), l'idée que le monde aurait été créé « vieux » par Dieu. Cette thèse, formulée par le zoologue Philip Henry Gosse, visait à expliquer la présence de fossiles plus anciens que la création du monde²². L'argument principal consistait à dire que si Adam avait coupé un arbre du jardin d'Eden, il y aurait nécessairement vu des cercles concentriques ; similairement, Adam avait certainement eu un nombril. Contrairement aux autres thèses, ce

19. C'est Thomas CHALMERS (1780-1847), fondateur de l'Eglise libre d'Ecosse et mathématicien qui rendit cet argument populaire, dans son Thomas CHALMERS, *On the Power, Wisdom and Goodness of God as Manifested in the Adaptation of External Nature to the Moral and Intellectual Constitution of Man*, London, Pickering, 1833.

20. Georges Cuvier (1769-1832) fut le premier à développer l'idée de catastrophes ayant affecté l'histoire du monde. Il ne relia cependant nullement ses arguments à des conceptions bibliques. C'est la réinterprétation de ses thèses par des savants anglais, partisans de la théologie naturelle, qui introduisit l'élément biblique qui sera ensuite repris dans les cercles « créationnistes ». Ainsi par exemple de William BUCKLAND (1784-1856) et son ouvrage *Vindiciæ Geologiæ : Or the Connexion of Geology with Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1820, qui prend parti pour l'option « gap theory » et réconcilie par les arguments du catastrophisme la géologie avec la version biblique de la création.

21. Cet argument fut développé par le géologue neuchâtelois et ami du géologue Louis Agassiz, Arnold Henri GUYOT (1807-1884), dans son *Creation ; Or the Biblical Cosmogony in the Light of Modern Science*, New York, Charles Scribner's Sons, 1884, où il déclare notamment (p. 27) : « Nous devons considérer les jours cosmogoniques comme des phases organiques de grandes périodes de l'histoire de l'univers, et non de la Terre seulement, et considérer les événements s'étant déroulés dans chacune de ces périodes, dans l'ordre indiqué par Moïse » (l'auteur souligne, ma traduction).

22. Philip Henry GOSSE, *Omphalos. An Attempt to Untie the Geological Knot*, London, John Van Voorst, 1857.

raisonnement astucieux ne connut pas un grand succès²³. Dans tous les cas, il est remarquable que ces différents arguments furent majoritairement formulés avant la théorie de l'évolution de Darwin.

Réactions religieuses à Darwin

Après ce rapide panorama historique, venons-en à notre seconde partie : les réactions religieuses (chrétiennes) provoquées par la publication de *L'origine des espèces* de Darwin, en 1859. Darwin lui-même était bien conscient du potentiel polémique de son ouvrage et en retarda à dessein la publication. C'est en effet dans son journal de voyage, rédigé dès 1845, que Darwin consigne ses premières notes sur la théorie de l'évolution, mais seulement en 1859 – après avoir reçu un courrier d'Alfred Russel Wallace qui arrivait à des conclusions similaires – qu'il se décide finalement à publier *L'origine des espèces*. A la fin de l'ouvrage et dès la première édition, Darwin adresse une note anticipant des critiques sur la question de la création indépendante ou non des espèces :

Des auteurs très éminents semblent se satisfaire de l'idée que chaque espèce a été créée de manière indépendante. A mon sens, le fait que la production et l'extinction des habitants présents et passés de ce monde soient la conséquence de causes secondaires – comme celles qui déterminent la naissance et la mort d'un individu – s'accorde mieux avec ce que nous savons des lois imprimées à la matière par le Créateur²⁴.

De manière très remarquable, Darwin semble préserver ici la notion d'un Dieu créateur qui serait à l'origine des lois de la nature, mais qui n'interviendrait plus ensuite dans l'application de ces lois. Peut-être est-il prudent de ne pas tirer des conclusions trop hâtives de ces propos : une telle assertion pourrait bien aussi viser à éviter une accusation d'athéisme en articulant dès la formulation de la théorie la possibilité d'une lecture théiste de celle-ci.

Quoi qu'il en soit, Darwin avait évidemment raison de s'attendre à des critiques, et de son vivant, de nombreuses voix (religieuses ou non²⁵) se sont élevées pour contester les plus polémiques de ses thèses. Les milieux religieux conservateurs, à l'image du calviniste américain Charles Hodge (1797-1878)²⁶, furent particulièrement gênés par trois points : (1) l'idée que l'histoire du monde et des vivants ne se déroule pas selon un plan divin, et

23. Sur Gosse, voir Thomas LEPELTIER, *Darwin hérétique. L'éternel retour du créationnisme*, Paris, Seuil, 2007, pp. 93-96.

24. Charles DARWIN, *On the Origin of Species*, London, Murray, 1859, p. 458 (ma traduction).

25. Sur les critiques non religieuses de Darwin, voir Thomas LEPELTIER, *op. cit.*, pp. 97-131.

26. Voir Charles HODGE, *What is Darwinism?*, New York, Scribner, Armstrong and Company, 1874, pp. 53 ss.

qu'il n'y ait pas de téléologie divine, de dessein divin (pas d'apocalypse donc) ; (2) le principe selon lequel les espèces n'ont pas été créées par une puissance divine, mais que leurs différences dérivent du seul processus de l'évolution ; enfin, la publication en 1871 de *The Descent of Man (La filiation de l'homme)*²⁷ allait soulever un troisième point (déjà impliqué toutefois par la théorie de l'évolution) : (3) l'homme est un animal comme un autre, ce qui exclut l'idée du rôle particulier conféré à l'humanité par un dieu créateur (la création de l'homme à l'image de Dieu), et en particulier de la création du genre humain avec Adam. C'est ce dernier point d'ailleurs qui créa la plus forte impression au niveau populaire, ainsi que le démontrent de très nombreuses caricatures de l'époque s'amusant du lien de parenté supposé entre le singe et l'homme – voire Darwin lui-même.

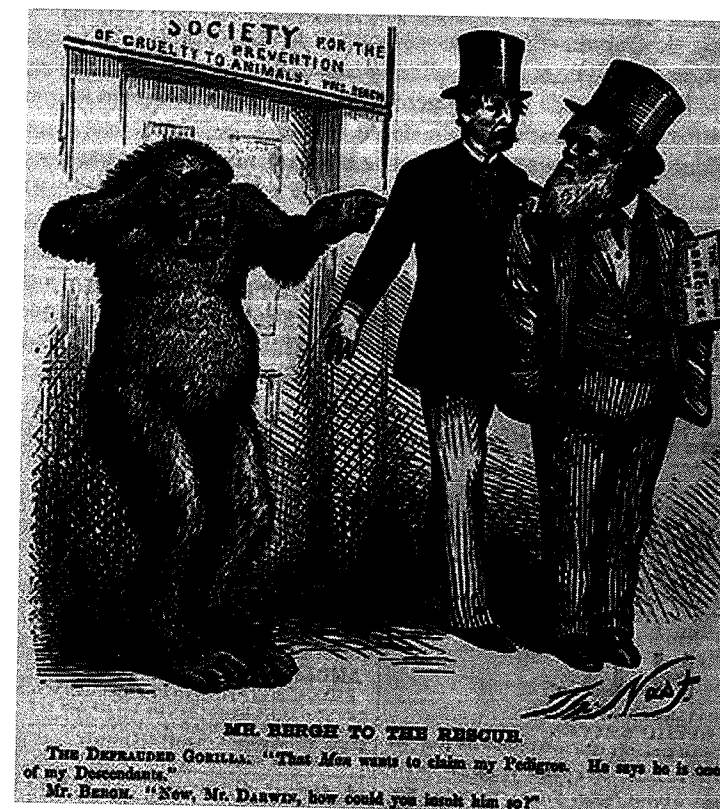


Figure 1 : M. Bergh [Président de la Société pour la prévention de la cruauté envers les animaux] à la rescousse, Harper's Weekly, 19 août 1871.

- Le gorille lésé : « Cet homme veut revendiquer mon pedigree. Il dit qu'il est l'un de mes descendants. »
- M. Bergh : « M. Darwin, comment pouvez-vous l'insulter de la sorte ? »

Tensions ouvertes

Ces points polémiques furent âprement et amplement débattus à plusieurs occasions qui furent passablement médiatisées dès l'origine. Le débat public ayant opposé l'évêque anglican d'Oxford, Samuel Wilberforce (1805-1873) au biologiste Thomas Henry Huxley (1825-1895) sur le thème de l'évolution est ainsi souvent cité comme l'un des événements fondateurs de l'opposition entre « science » et « religion ». Le débat eut lieu à Oxford le 30 juin 1860, à l'occasion du congrès de la *British Association for the Advancement of*

27. Charles DARWIN, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* (1871), Princeton, Princeton University Press, 1981².

Science (dont Wilberforce était d'ailleurs l'un des vice-présidents) et portait précisément sur *L'origine des espèces*. Wilberforce souhaitait démontrer que la théorie de Darwin n'était pas correcte, car non suffisamment inductive. L'évolution des espèces par la sélection naturelle, argumentait Wilberforce, se heurte à l'absence de preuves géologiques qui démontreraient la transition d'une espèce à l'autre. Bien loin de se référer à la Bible comme un texte scientifique, Wilberforce ajoutait que le phénomène de la stérilité des hybrides (comme la mule) plaiderait également pour la fixité des espèces. Darwin lui-même, retenu loin du débat pour des raisons de santé, suivit les arguments avec intérêt, et reconnu que Wilberforce avait mis le doigt sur de vraies difficultés. Comme il se doit, chacun des protagonistes revendiqua la victoire du débat. L'historiographie du début du XX^e siècle a certainement accentué les divergences entre les deux protagonistes afin d'en faire une sorte de mythe fondateur de l'opposition entre « science » et « religion »²⁸.

Un autre épisode fameux dans l'histoire de la théorie de l'évolution est le procès de Scopes, surnommé le « procès du singe », qui s'est tenu en 1925, à Dayton, dans le Tennessee (USA)²⁹. L'objet du procès visait à déterminer si un enseignant, John Scopes, avait enfreint la loi en exposant en classe une vision évolutionniste de l'origine de l'humanité. Le *Butler Act*, qui date également de 1925, interdisait en effet aux enseignants en biologie de l'Etat d'exposer une vision non compatible avec la Bible de l'origine de l'humanité. En revanche, la théorie de l'évolution pouvait être librement appliquée au domaine des animaux et des plantes. Deux figures menèrent principalement le procès : Clarence Darrow, avocat de la défense à tendance agnostique, et William Jennings Bryan, procureur de l'Etat, lui-même un fervent presbytérien. Bryan ne pouvait supporter l'idée, dangereuse selon lui, que des enfants apprennent que l'homme n'était qu'une espèce parmi les mammifères, et contestait le principe selon lequel les hommes seraient descendus, pas même de singes américains, mais de singes de l'« Ancien monde ». De son côté, Darrow obtint d'interroger Bryan en tant que témoin et le déstabilisa en lui posant des questions sur l'historicité et la logique de la Bible (le monde a-t-il réellement été créé en six jours, et les poissons, furent-ils eux aussi noyés par le Déluge ?).

Le procès confirma le *Butler Act*, précisant que celui-ci était constitutionnel, car il ne portait préjudice à aucune religion particulière. John Scopes fut finalement condamné pour avoir exposé la théorie de l'évolution comme s'appliquant également à l'homme. Mais la condamnation ne fut pas exécutée pour une raison de procédure : on argua que la cour avait oublié de fixer le montant de l'amende, ce qui invalidait *de facto* la condamnation pour vice de forme.

28. Cf. Thomas LEPELTIER, *op. cit.*, pp. 140-141.

29. Pour un compte rendu détaillé du procès, voir Gordon GOLDING, *Le Procès du singe : La Bible contre Darwin*, Bruxelles, Complexe, 2006.

Un peu comme dans le cas du débat entre Huxley et Wilberforce, l'historiographie de cet épisode a eu tendance à accentuer l'opposition « science » – « religion ». C'est en tous les cas l'impression se dégageant du film classique et très populaire aux Etats-Unis, *Inherit the Wind* (1955) qui met en scène le procès de Scopes.

Il convient d'évoquer encore un autre aspect des critiques adressées à Darwin, celui, délicat, du darwinisme social et des critiques que celui-ci a suscitées. Le darwinisme social radicalise le principe de la sélection naturelle et extrapole des conclusions au niveau des sociétés humaines. Ainsi, pour Herbert Spencer³⁰ (1820-1903), l'histoire mondiale est lue comme une histoire du progrès, ayant vu les civilisations « primitives » ou « déficientes » s'éteindre progressivement devant les sociétés les mieux adaptées, dans le cadre d'un processus de sélection naturelle transposé à l'échelle des sociétés. Pour Spencer, le moteur de cette « évolution » est largement dépendant de la



Figure 2 : Le procès de Scopes. « Quel allait être leur verdict ? », *The Daily Star*, Montréal, 1925.

capacité des sociétés concernées à s'organiser en vue de combattre d'autres sociétés concurrentes. Une telle théorie assigne à la guerre un rôle déterminant et légitime la position dominante des plus puissants tout comme l'eugénisme – la sélection « proactive » des meilleurs individus afin de

30. Voir Herbert SPENCER, *The Principles of Sociology*, London, Williams and Norgat, 1874-1875, t. 1, p. 12 : « Wars of societies with one another have all-important effects in developing social structures. »

composer des sociétés « plus performantes ». Similairement, le darwinisme social a pu servir à justifier les abominations du régime nazi, en arguant que celles-ci ne seraient en fin de compte que le résultat normal d'un processus naturel de sélection.

Dans son interprétation de Darwin, cette perspective commet toutefois au moins deux erreurs fondamentales : d'une part, ce qu'on peut appeler le « sophisme naturaliste »³¹, consistant à prendre une description de processus naturels pour une norme qu'il conviendrait d'appliquer ; et d'autre part, la transposition « transparente » d'un processus de sélection naturelle à l'échelle de l'espèce à celle de la société, en faisant fi des valeurs morales et culturelles qui, comme Darwin l'avait lui-même relevé, sont impliquées au premier chef dans l'évolution historique des sociétés humaines³².

Cette forme méconnaissable des théories de Darwin sera contestée dès le début du XX^e siècle. On peut citer à cet égard l'ouvrage emblématique du sociologue français Jacques Novicow, *La critique du darwinisme social* (1910), qui déclare en introduction : « Le darwinisme social peut être défini comme la doctrine qui considère l'homicide collectif comme la cause des progrès du genre humain. »³³ L'auteur cherche ensuite à remplacer, comme moteur de l'évolution, le facteur guerrier par le facteur associatif³⁴. En contexte anglo-saxon, l'anthropologue américain Franz Boas contribuera largement à contester l'extrapolation au niveau social et anthropologique du paradigme évolutionniste, en prônant, avant l'heure, une certaine forme de relativisme culturel³⁵.

Tentatives de conciliation

En dépit des réactions violentes provoquées par la théorie de l'évolution, il serait inexact de penser que celle-ci a immédiatement donné lieu à un débat sur une alternative exclusive entre « science » et « religion ». Plusieurs tentatives de conciliation tentèrent de faire de la sélection naturelle l'instrument privilégié de la volonté divine, ramenant ainsi la théorie de

31. Sur ce point voir l'article de Dubochet dans cet ouvrage, *infra*, pp. 249 ss.

32. Cf. par exemple Charles DARWIN, *The Descent of Man*, *op. cit.*, p. 633 : « Important as the struggle for existence has been and even still is, yet as far as the highest part of man's nature is concerned there are other agencies more important. For the moral qualities are advanced, either directly or indirectly, much more through the effects of habit, the reasoning powers, instruction, religion, & c. than through natural selection. »

33. Jacques NOVICOW, *La critique du darwinisme social*, Paris, Alcan, 1910, p. 3.

34. *Ibid.*, p. 380 : « La fédération du genre humain est l'état naturel, normal et sain de notre espèce conformément aux lois de la biologie. »

35. Voir ainsi Franz BOAS, *The Mind of Primitive Man*, New York, MacMillan, 1911. Pour une discussion de la position de Boas par rapport à Darwin, voir Herbert LEWIS, « Boas, Darwin, Science and Anthropology », *Current Anthropology* 42 (3) 2001, pp. 381-406, par exemple, p. 382 : « It was not Darwin that Boas and his students rejected but the entirely different teleological perspective of Herbert Spencer and his followers. »

l'évolution dans le giron théologique, ou plutôt, perpétuant une longue tradition n'opposant pas strictement « science » et « religion »³⁶. On peut évoquer, à ce sujet, trois figures : Asa Gray (1810-1888), James McCosh (1811-1894) et Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955).

Le premier, Asa Gray, est un botaniste américain qui collaborait étroitement avec Darwin lui-même, notamment sur le sujet des espèces nord-américaines de plantes. On trouve une riche correspondance entre les deux hommes, et c'est à Gray que Darwin doit la première édition américaine de *L'origine des Espèces*. Gray, un fervent presbytérien, essaya à plusieurs reprises de convaincre Darwin qu'un *designer* était indispensable à toutes les formes de vie, et que l'évolution témoignait, *in fine*, d'un dessein divin³⁷. De son côté, Darwin soutenait dans ses lettres que son approche n'était pas forcément athée, mais ne pouvait partager les convictions de Gray. Argumentant contre la thèse d'un *designer* qui aurait créé les êtres vivants dans un but spécifique, Darwin lui-même écrit, dans une lettre adressée à Gray en 1860 :

Je ne peux pas me persuader qu'un Dieu bienveillant et omnipotent aurait créé à dessein les ichneumonidés avec l'intention expresse qu'ils se nourrissent avec les corps vivants des chenilles, ou un chat pour qu'il joue avec les souris³⁸.

Darwin ajoute, non sans humour : « Je ressens le sujet comme trop profond pour l'esprit humain. Un chien ferait tout aussi bien de spéculer sur l'esprit de Newton »³⁹. Pour autant, Gray conserva ses opinions, et publia même un ouvrage, *Darwiniana*⁴⁰, qui visait à démontrer la compatibilité de l'évolution darwinienne et du calvinisme. Il y déclare notamment :

Tant que la cause physique de la variation demeurera inconnue et mystérieuse, nous conseillons à M. Darwin de supposer, dans la philosophie de son hypothèse, que la variation a été menée selon certaines lignes bénéfiques. [...] Insister que la nouvelle hypothèse de l'origine dérivative des espèces est incompatible avec les causes finales et le *design* revient donc à prendre une position que nous devons considérer comme philosophiquement intenable⁴¹.

Gray insistait donc sur le principe du *design* qui lui permettait de concilier à moindres frais sa foi calviniste et l'évolution darwinienne.

36. Voir sur les tentatives de réconciliation, Frederick GREGORY, « The Impact of Darwinian Evolution on Protestant Theology », in : David C. LINDBERG et Ronald L. NUMBERS, *God and Nature : Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science*, Berkeley, Univ. of California Press, 1986, pp. 378 ss.

37. Cf. Thomas LEPELTIER, *op. cit.*, pp. 159-160.

38. Francis DARWIN (éd.), *Charles Darwin. His Life Told in an Autobiographical Chapter and in a Selected Series of His Published Letters*, London, Murray, 1892, p. 236 (ma traduction).

39. *Ibid.* (ma traduction).

40. Asa GRAY, *Darwiniana. Essays and Reviews Pertaining to Darwinism*, New York, Appleton and Company, 1888.

41. *Ibid.*, pp. 148-149 (ma traduction).

Similairement, James McCosh, un philosophe écossais de tendance presbytérienne, défendait la thèse que l'évolution glorifiait finalement le Créateur divin, car les lois présidant à l'évolution étaient d'origine divine. Il développa sa réflexion sur le sujet dans son ouvrage intitulé *Christianity and Positivism*⁴², d'ailleurs réédité jusqu'à nos jours.

Quant au philosophe français et jésuite Pierre Teilhard de Chardin, il s'est illustré par son ouvrage intitulé *Le phénomène humain*⁴³ dans lequel il décrit la trajectoire d'une humanité qui évoluerait progressivement en direction d'un « point Omega ». Pour Teilhard, l'évolution n'est pas un simple processus physique : elle concerne également la conscience humaine, qui s'élève progressivement vers une conscience suprême, Dieu – le point Omega. Ou plus exactement, il y aurait évolution du physique au spirituel, l'homme évoluant désormais dans ce qu'il appelle une « noosphère ». L'évolution biologique s'inscrit donc, pour Teilhard, dans le cadre d'un plan bien plus large, guidé par une force divine. La pensée de Teilhard, phénoménologique et téléologique, tente ainsi une réconciliation entre religion et évolution (ou science) en faisant porter le débat sur un plan « mystique ». Tout comme dans le cas de McCosh, les ouvrages de Teilhard sont réédités jusqu'à nos jours et certaines de ses idées – le concept de noosphère, notamment – sont toujours débattues aujourd'hui.

Création et évolution du créationnisme

Je n'ai que peu employé le terme de « créationnisme » jusqu'à présent. Il y a une raison précise à cela : le terme n'est consacré dans son sens actuel qu'au début du XX^e siècle. En 1908, Judson D. Burns, un médecin américain de l'Iowa, rédige un essai intitulé *What is Man? Or Creationism Vs. Evolutionism* dans lequel il cherche à réfuter l'évolutionnisme darwinien sur des bases empiriques⁴⁴. Ce texte ne comporte cependant pas le caractère programmatique de l'ouvrage de Harold W. Clark paru en 1929 et intitulé *Back to Creationism*⁴⁵. Pour Clark, le créationnisme est une alternative claire à ces autres « -ismes » que sont l'évolutionnisme et le darwinisme. Le terme désigne une nouvelle science à laquelle il assigne un ambitieux programme : « La science du futur sera le créationnisme »⁴⁶. Clark était un partisan de la thèse

42. James MCCOSH, *Christianity and Positivism*, New York, Carter and Brothers, 1871.

43. Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Le phénomène humain* (1955), Paris, Seuil, 1970².

44. Judson D. BURNS, *What is Man? Or Creationism Vs. Evolutionism*, New York, Cochrane Publishing Company, 1908.

45. Harold W. CLARK, *Back to Creationism: A Defense of the Scientific Accuracy of the Doctrine of Special Creation, and a Plea for a Return to Faith in the Literal Interpretation of the Genesis Record of Creation as Opposed to the Theory of Evolution*, Angwin (CA), Pacific Union College Press, 1929.

46. Harold W. CLARK, *op. cit.*, p. 139 (ma traduction). L'auteur poursuit : « Si nous espérons poursuivre la recherche scientifique dans les laboratoires et dans les domaines de la Terre restaurée, nous devons commencer à tirer les leçons de la vérité dès à présent. Il est temps de se

du « catastrophisme » et s'inscrivait dans le mouvement de la « géologie du Déluge » (« Flood Geology »), qui recherche des confirmations du Déluge biblique dans la géologie. Avant Clark, cette thèse avait été remise à l'ordre du jour par l'adventiste canadien George McCready Price (1870-1963), auteur de *Outlines of Modern Christianity and Modern Science* et d'un ouvrage intitulé *The New Geology*⁴⁷ qui cherche à étayer la thèse selon laquelle tous les fossiles dateraient de la même époque, à savoir le déluge biblique. Le programme d'un « créationnisme » structuré en système semble cependant n'apparaître qu'avec Clark.

Le terme de « créationnisme » est donc clairement élaboré dans un sens positif par ses partisans. Le caractère systématique impliqué par le « -isme » se traduira concrètement dans la création de sociétés visant à accomplir le programme de Clark, comme la *Deluge Geology Society*, fondée dans les années 1930. Au passage, notons qu'il serait intéressant d'étudier les processus historiques ayant conduit à la réification des thèses de Darwin en « darwinisme », car une telle terminologie renforce l'idée d'une alternative possible entre « darwinisme » et « créationnisme ». Sans doute ce processus s'inscrit-il dans le cadre de la construction du débat opposant « science » et « religion » comme des alternatives exclusives⁴⁸.

Bien que tombant quelque peu en disgrâce au moment de la Seconde Guerre mondiale (notamment avec les progrès de la génétique), le courant de la géologie du Déluge reprendra de l'importance dans les années 1960, avec la publication de *The Genesis Flood* (1961), un ouvrage cosigné par le bibliste John Whitcomb et l'ingénieur hydraulique Henry Morris⁴⁹. Le livre conduit à la fondation en 1963 de la « Creation Research Society » (toujours active aujourd'hui, basée à Dallas)⁵⁰, visant à promouvoir les thèses du créationnisme « Jeune-Terre », c'est-à-dire, souscrivant grosso modo à la chronologie du cardinal Ussher⁵¹. Cette société mènera une politique agressive de lobbying au sein du système éducatif américain. Il ne s'agit plus de remplacer la théorie de l'évolution par le créationnisme, mais d'imposer l'enseignement parallèle d'une « science créationniste ». L'argumentation

rebellent contre la domination de l'évolution, et de revenir aux principes fondamentaux de la vraie science » (ma traduction).

47. George MCCREADY PRICE, *Outlines of Modern Christianity and Modern Science*, Oakland (CA), Pacific Press, 1902 et George MCCREADY PRICE, *New Geology*, Mountain View (CA), Pacific Press, 1923.

48. Huxley fut l'un des premiers à parler de « darwinisme » – terme qui fut ensuite repris et diversement employé en fonction de ses acteurs. Cette terminologie permettait aussi une comparaison avec d'autres paradigmes évolutionnistes comme le « lamarckisme ». Voir la recension de *L'origine des espèces* de Thomas Henry HUXLEY, « Darwin on the Origin of Species », *Westminster Review* 17, 1860, pp. 541-570.

49. John WHITCOMB et Henry MORRIS, *The Genesis Flood*, Philadelphia, Presbyterian / Reformed Publishing, 1961.

50. Voir <http://www.icr.org> (consulté le 5 février 2010).

51. Sur le créationnisme « Jeune-Terre », cf. l'article de Desponds et Durisch Gauthier dans cet ouvrage, *infra* pp. 133 ss.

typique de ce mouvement consiste à faire établir que la théorie de l'évolution est religieuse – car elle supposerait l'athéisme – et que le créationnisme est scientifique. Ces initiatives conduiront à plusieurs procès, notamment celui de l'Arkansas en 1982, qui verront généralement les créationnistes déboutés.

Science ou religion ? L'Intelligent Design

En réaction à ces défaites successives paraît en 1991 un ouvrage au titre évocateur : *Darwin on Trial*, traduit en 1996 sous le titre *Le darwinisme en question : science ou métaphysique ?*⁵², par Philip Johnson, professeur de droit. L'ouvrage veut donner l'impression d'une saine critique des thèses de Darwin. En fait, il caricature la pensée de Darwin – en parle comme d'une religion de l'athéisme – pour en faire une critique radicale. Cet ouvrage a lancé le mouvement de l'*Intelligent Design* qui postule que certaines caractéristiques de l'univers et des êtres vivants doivent être expliquées par une cause intelligente plutôt que par un processus comme la sélection naturelle. L'argument n'est pas exactement novateur : comme nous l'avons vu, il remonte au moins aux stoïciens et avait été remis à l'ordre du jour au début du XIX^e siècle par Paley. Bien loin de résoudre le débat à l'avantage des créationnistes, cette nouvelle étiquette apparemment plus respectable – car elle se présente sous la forme d'un argument philosophique et non d'une doctrine religieuse – va conduire à de nouveaux procès. Ainsi, en 2004, le conseil de direction d'une école de Pennsylvanie décide de placer les thèses de l'*Intelligent Design* sur un pied d'égalité avec la théorie de l'évolution. La phrase suivante est ajoutée dans le programme de biologie : « Les étudiants seront sensibilisés aux lacunes et aux problèmes de la théorie de Darwin, et à d'autres théories de l'évolution, incluant l'*Intelligent Design*. »⁵³ Une association de parents portera plainte contre le conseil de l'école une année plus tard, pour enseignement à l'école d'une matière religieuse. Il sera établi que l'*Intelligent Design* n'est qu'une forme déguisée de créationnisme, et n'a donc pas de consistance scientifique⁵⁴. Dans cette mesure, il tombe sous le coup du premier amendement de la Constitution américaine. Les milieux créationnistes quant à eux dénonceront la censure des autorités publiques, qui, selon eux, ne tolèrent pas la critique de l'évolution darwinienne et sapent toute forme de débat.

52 Philip E. JOHNSON *Le darwinisme en question : science ou métaphysique ?*, Paris, Pierre d'Angle (Regard critique), 1996. Cette traduction française est augmentée d'une préface de A. Dambricourt Malassé, qui se présente comme paléo-anthropologue. Elle est par ailleurs secrétaire de la Fondation Teilhard de Chardin et ses écrits postérieurs ont fait polémique dans le milieu de la biologie.

53. http://www.pamd.uscourts.gov/kitzmiller/kitzmiller_342.pdf, p. 1 (consulté le 8 juin 2010, ma traduction).

54. Pour une étude de l'agenda politique de l'*Intelligent Design*, voir l'ouvrage de Barbara FORREST et Paul R. GROSS, *Creationism's Trojan Horse : the Wedge of Intelligent Design*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

Vers la fin du créationnisme ?

L'une des conclusions à tirer de ce parcours historique est peut-être qu'il convient d'être attentif à la dramatisation de la montée en puissance du créationnisme et à la radicalisation d'une alternative exclusive « religion » vs. « science ». Sur ces sujets tout particulièrement, de nombreuses controverses présentées comme éminemment actuelles ont de nombreux antécédents historiques. Dans ces conditions, il est souvent plus intéressant de s'intéresser aux raisons contextuelles (médiatiques, politiques, religieuses, etc.) de ces résurgences qu'aux arguments eux-mêmes. Les opinions créationnistes n'ont ainsi pas attendu Darwin, comme on l'a vu, et les débats mettant en scène des défenseurs de la science et de la religion ont été passablement fréquents dès la seconde partie du XIX^e siècle. La thèse du créationnisme « Jeune-Terre » est réapparue, contre toute attente, dans le courant du XX^e siècle, sous les atours de la géologie du Déluge. La théologie naturelle de Paley a quant à elle fait son retour, pour des raisons politiques et juridiques, avec le mouvement de l'*Intelligent Design*.

Il faut aussi souligner, au terme de ce parcours, le caractère doublement « local », pour ne pas dire « provincial » de l'ensemble du débat. En effet, c'est d'une part dans le cadre strict du développement des sciences « occidentales » que ce débat a pris forme. D'autre part, et pour des raisons historiques, le créationnisme lui-même est profondément enraciné dans le contexte américain. Ces deux éléments laissent penser que les milieux créationnistes rencontreront très probablement de nombreuses difficultés pour imposer leurs vues à un monde dont les problématiques deviennent de plus en plus globales.

A cela s'ajoute le fait que les « religions institutionnalisées » se sont désormais bien accommodées de la théorie de l'évolution. Ainsi, bien que l'Eglise catholique romaine eût d'abord accueilli avec une relative froideur les thèses de Darwin, *L'origine des espèces* ou *La filiation de l'homme* ne seront jamais mis à l'index. Le concile de Vatican I, convoqué par Pie IX en 1869 réprime certes sévèrement la « fausse science » qui pourrait potentiellement miner la vérité des dogmes ecclésiastiques. Aucune mention n'est cependant faite de l'évolution en particulier. En 1950, le pape Pie XII publie une encyclique – *Humani Generis*⁵⁵ – dans laquelle, tout en mettant en garde

55. Ainsi PIE XII, « Encyclique Humani Generis », 12 août 1950 : « Le magistère de l'Eglise n'interdit pas que la doctrine de l'"évolution", dans la mesure où elle recherche l'origine du corps humain à partir d'une matière déjà existante et vivante – car la foi catholique nous ordonne de maintenir la création immédiate des âmes par Dieu – soit l'objet, dans l'état actuel des sciences et de la théologie d'enquêtes et de débats entre les savants de l'un et de l'autre partis : il faut pourtant que les raisons de chaque opinion, celle des partisans comme celle des adversaires, soient pesées et jugées avec le sérieux, la modération et la retenue qui s'imposent ; à cette condition que tous soient prêts à se soumettre au jugement de l'Eglise à qui le mandat a été confié par le Christ d'interpréter avec autorité les Saintes Ecritures et de protéger les dogmes de la foi. » Document disponible en ligne : http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis_fr.html (consulté le 13 octobre 2009).

ses destinataires contre les dangers d'applications non contrôlées de l'évolutionnisme, il établit une nette distinction entre le corps (sujet à l'évolution) et l'âme (divinement créée). Ce raisonnement permet une assez bonne délimitation des domaines de compétence respectifs de la religion et de la science. D'ailleurs, en 1996, le pape Jean Paul II déclare que « de nouvelles connaissances conduisent à reconnaître dans la théorie de l'évolution plus qu'une hypothèse »⁵⁶.

L'Eglise anglicane, de son côté, a présenté des excuses et inauguré en 2009 un site Internet évoquant Darwin sous un angle positif⁵⁷. Les enseignements chrétiens et la science telle que pratiquée par Darwin y sont déclarés parfaitement compatibles, et la réaction de l'Eglise par rapport aux thèses de Darwin à la fin du XIX^e siècle jugée excessive. De manière plus contestable, le site cherche à lire l'opposition ecclésiastique à Darwin des années 1860 comme une mise en garde anticipée contre les dérives du darwinisme social au XX^e siècle, et présente l'attitude areligieuse de Darwin lui-même comme conditionnée par le décès tragique de sa fille en 1851.

Comme nous avons eu l'occasion de le relever, le judaïsme – ancien comme contemporain – ne considère pas la théorie de l'évolution comme foncièrement incompatible avec les principes de la tradition. La conception d'une herméneutique « ouverte » de même qu'une focalisation sur les actes plutôt que sur le dogme (une « orthopraxie » plutôt qu'une « orthodoxie ») permettent généralement d'éviter les tensions que nous avons tenté de suivre dans le cas du christianisme⁵⁸. Cette perspective est largement répandue au sein des courants libéral, conservateur et orthodoxe du judaïsme contemporain. L'orthodoxe conseil rabbinique d'Amérique déclarait d'ailleurs récemment : « La théorie de l'évolution, bien comprise, n'est pas incompatible avec la croyance en un Créateur divin, et pas non plus avec les deux premiers chapitres de la Genèse. »⁵⁹ Seules quelques voix émanant de groupes ultraorthodoxes se disent gênées par certains points précis de la théorie de l'évolution, comme l'intervention du hasard dans la sélection naturelle ou le principe selon lequel l'homme ne serait qu'un animal évolué⁶⁰. En général,

56. JEAN PAUL II, « L'Eglise et l'évolution », Message du pape Jean Paul II à l'Académie pontificale des sciences, 1996, disponible en ligne http://www.snes.edu/observ/spip/IMG/pdf_L_Eglise_et_l_evolution_V2.pdf (consulté le 13 octobre 2009). Notons au passage que cette déclaration témoigne d'une certaine méconnaissance de la terminologie scientifique, puisque la théorie de l'évolution est précisément considérée comme une hypothèse.

57. <http://www.cofe.anglican.org/darwin/> (consulté le 10 février 2010).

58. Voir ainsi la revue *Jewish Chronicle* qui déclarait en 1882 déjà : « With regard to the attitude of Judaism towards the new truths brought to light by Mr Darwin, our religion has nothing to fear », cité dans David WEITZMAN, « Judaism and Darwin », *Jewish Renaissance*, avril 2009, document disponible en ligne <http://www.jewishrenaissance.org.uk/Darwinism.pdf> (consulté le 8 juin 2010), p. 8.

59. <http://www.rabbis.org/news/article.cfm?id=100635> (consulté le 15 janvier 2010).

60. Voir ainsi les prises de position du rabbin *haredi* Moshe Feinstein, visant à défendre une différence « qualitative » essentielle entre l'homme et les animaux (David WEITZMAN, *op. cit.*, p. 9).

l'évolution est simplement considérée comme un processus guidé par la puissance divine⁶¹.

Le débat n'est toutefois pas définitivement clos. Des tentatives visant à démontrer la validité scientifique des opinions créationnistes, ou symétriquement, à doter la théorie de l'évolution d'une portée religieuse (ou antireligieuse) font régulièrement leur apparition. L'influent cardinal Christoph Schönborn réaffirmait par exemple récemment (2005) dans le *New York Times* qu'en dépit des propos de Jean Paul II, l'Eglise catholique ne pouvait souscrire sans autre à la théorie de l'évolution⁶². Par contraste, des athées convaincus persistent à nier toute validité, y compris « religieuse », aux dogmes religieux, en leur opposant pour ce faire des thèses du « darwinisme ». C'est le cas, par exemple, de Richard Dawkins, auteur de *The God Delusion* (traduction française sous le titre *Pour en finir avec Dieu*) paru en 2006. L'ouvrage n'apporte pas réellement d'argument nouveau, mais radicalise, comme l'avaient déjà fait d'autres auteurs avant lui – et ironiquement les créationnistes eux-mêmes – l'évolution darwinienne en un athéisme militant⁶³. Face à des positions aussi tranchées, il paraît sage de conserver une certaine distance critique, un peu à l'image du personnage de Cicéron lui-même qui, se mettant en scène dans son *De natura deorum*, cultive un scepticisme modéré à l'égard des thèses radicales des uns et des autres.

61. Pour une discussion des positions respectives de différents groupes de la tradition juive sur la théorie de l'évolution, cf. Geoffrey CANTOR et Marc SWETLITZ (éd.), *Jewish Tradition and the Challenge of Darwinism*, Chicago, University of Chicago Press, 2006.

62. Christophe SCHÖNBORN, « Finding Design in Nature », *New York Times*, 7 juillet 2005, disponible online (consulté le 13 octobre 2009) : www.nytimes.com/2005/07/07/opinion/07schonborn.html : « Ever since 1996, when Pope John Paul II said that evolution (a term he did not define) was "more than just a hypothesis", defenders of neo-Darwinian dogma have often invoked the supposed acceptance – or at least acquiescence – of the Roman Catholic Church when they defend their theory as somehow compatible with Christian faith. But this is not true. The Catholic Church, while leaving to science many details about the history of life on earth, proclaims that by the light of reason the human intellect can readily and clearly discern purpose and design in the natural world, including the world of living things. » Sur la position actuelle de l'Eglise sur la question, voir l'ouvrage collectif de Christophe SCHÖNBORN (éd.), *Création et évolution, Une journée de réflexion avec Benoît XVI*, Paris, Parole et silence, 2007.

63. Richard DAWKINS, *The God Delusion*, New York, Houghton Mifflin, 2006, pp. 122 ss.