

***CRC – Nouvelle cosmologie /Nouvelle évangélisation
Ateliers 2013***

Donna Geernaert, SC

I. QUELLES SONT NOS HYPOTHÈSES SUR LA CRÉATION, SUR DIEU ET SUR NOUS, QU'IL Y A LIEU DE RÉEXAMINER À LA LUMIÈRE DE LA NOUVELLE COSMOLOGIE?

Introduction

Nous voici réunis ici aujourd'hui, religieuses et religieux, pour réfléchir ensemble à la nouvelle évangélisation dans le contexte de la nouvelle cosmologie. Chrétiens, disciples du Christ, nous croyons qu'en Jésus de Nazareth, Dieu (le Verbe de Dieu) se fait humain. Notre conception chrétienne d'un Dieu trinitaire (théologie) et d'une morale/spiritualité incarnée découle de cet acte de foi fondamental. C'est ce qui distingue le christianisme et c'est la bonne nouvelle que nous sommes appelés à proclamer, que notre évangélisation soit « ancienne » ou « nouvelle ».

Pour être perçue comme « bonne nouvelle », l'évangélisation doit être en prise sur son contexte historique, sur la cosmologie ou la vision du monde qui prévaut à l'époque où elle est proclamée: pour Clément d'Alexandrie, c'était l'hellénisme, pour Augustin le néoplatonisme, pour Thomas d'Aquin l'aristotélisme et pour Ignace de Loyola l'humanisme de la Renaissance. Beaucoup de nos contemporains associent la cosmologie moderne à une conception scientifique selon laquelle l'univers évolue sur de longues périodes de temps et à travers l'immense étendue de l'espace. Comment proclamer la perspective chrétienne dans ce contexte?

Certaines, certains d'entre vous réfléchissent et travaillent sur la nouvelle cosmologie depuis un bon moment déjà. Pour d'autres, il s'agit d'une question relativement nouvelle. L'atelier d'aujourd'hui vous donnera l'occasion d'entendre certaines choses tous ensemble et d'échanger des idées sur la suite à y donner. Les quatre exposés vont porter sur les points que voici : 1) les idées reçues sur la création, sur Dieu et sur nous-mêmes qui doivent changer à la lumière de la nouvelle cosmologie; 2) des perspectives nouvelles sur le péché, la souffrance et la grâce; 3) la proclamation de Jésus, le Christ, dans un univers en évolution; 4) ce qui résulte de la rencontre entre la foi chrétienne et la nouvelle cosmologie : ce qui en découle pour la morale et pour la spiritualité.

La cosmologie

La cosmologie chrétienne traditionnelle prend sa source dans les deux récits de la création des trois premiers chapitres de la Genèse. Le premier récit, plus récent, reflète le contexte de l'exil à Babylone (597-538 av. J.-C.). Dans l'épopée babylonienne de la création, le monde est créé à partir des restes d'une déesse monstrueuse. L'humanité, confectionnée avec le sang du général qui a subi la défaite au nom de la déesse, est une créature inférieure, primitive, contrainte de

servir les dieux. La Bible, par contre, affirme sans équivoque que toute la création est bonne. L'humanité est créée à l'image et à la ressemblance de Dieu et elle est appelée à partager le repos divin du sabbat. Commentant ce texte avec la suavité britannique qui le caractérise, Timothy Radcliffe suggère que le sabbat, c'est un peu « comme si un millionnaire disait à son maître d'hôtel d'arrêter de le servir pour venir prendre un verre de porto avec lui ». C'est « le signe qu'en dernière analyse nul d'entre nous n'est esclave, ni du travail ni d'aucun être humain ni même de Dieu ». C'est le signe de la dignité de chaque personne, qui est appelée à partager la vie de Dieu¹. Cette façon de concevoir les rapports entre Dieu et l'être humain est l'une des caractéristiques les plus attrayantes de la spiritualité juive (*Le violon sur le toit*). La liberté de l'être créé à l'image et à la ressemblance de Dieu est un aspect fondamental de la vie humaine et de la dignité de la personne. Toutefois, la liberté humaine ne se vit pas dans l'isolement, mais bien en communion avec d'autres. Le lien qu'on trouve dans le texte de la Genèse entre « l'image et la ressemblance » et le commandement exercé sur la nature évoque l'usage selon lequel, dans le Proche-Orient ancien, un monarque faisait dresser son effigie (une statue) dans une région donnée pour rappeler qu'il exerçait son autorité sur le territoire. Les êtres humains sont censés être les intendants de ce domaine, pas ses propriétaires : ils sont là pour l'administrer et en prendre soin au nom de Dieu, comme Dieu lui-même le ferait.

On trouve une conception analogue de la dignité humaine en Genèse 2, récit plus ancien (950 av. J.-C.), dans lequel un Dieu plutôt anthropomorphe façonne l'humanité (*adam*) avec la poussière du sol (*adamah*), puis plante un jardin et y place *adam* « pour le cultiver et le garder ». Genèse 2, comme Genèse 1, imagine une égalité fondamentale entre l'homme et la femme. Le terme hébreu *adam* (2,7) est un terme générique et, jusqu'à ce que survienne la différenciation entre les deux sexes, *ish/ishah* (2,23), il désigne une seule création incorporant le mâle et la femelle de l'espèce. Or dans le cadre du récit pris comme tout, la réciprocité homme/femme est subordonnée à la réciprocité première humanité/terre, *adam/adamah*. Ainsi, lorsque survient l'affirmation de la domination masculine, c'est dans le contexte de la sanction par Dieu d'une désobéissance humaine : elle est la conséquence du péché, une distorsion des relations harmonieuses définies par la formule d'alliance de Genèse 2,23 : « l'os de me os, la chair de ma chair ». La façon dont est repensée la domination de l'homme sur la femme suggère une réévaluation parallèle des rapports de l'humanité avec le reste du monde créé. Bref, ces deux récits de création condamnent implicitement tout le modèle des relations fondées sur la domination/asservissement².

Même si l'exégèse contemporaine jette un nouvel éclairage sur le sens des récits bibliques, le texte n'en continue pas moins de refléter une cosmologie fondamentalement statique. Ilia Delio imagine de récrire comme suit le premier chapitre de la Genèse:

Au commencement était Dieu, débordant de puissance et de mystère, Dieu prononça une Parole, et la Parole explosa en une boule minuscule de matière, dense et brûlante, qui donna naissance aux forces et aux champs, aux quarks et aux particules, toutes et tous reliés entre eux pour former un seul brin de fil³.

¹ Timothy Radcliffe, *What is the Point of Being Christian?* Londres, Burns & Oates, 2005; p. 201.

² Cette interprétation de Genèse 2-3 s'inspire de l'exégèse de Phyllis Trible, *God and the Rhetoric of Sexuality*, Philadelphie, Fortress Press, 1978; p. 72-143.

³ Ilia Delio, *Christ in Evolution*, New York, Orbis, 2008; p. 15.

Carole Martignacco⁴ nous offre une autre approche pour un nouveau récit de la création dans *The Everything Seed* [littéralement: La semence de toute chose]. Pour Thomas d'Aquin, une erreur dans notre conception de la création entraîne nécessairement une erreur dans notre conception de Dieu⁵. Lire la Genèse comme un traité scientifique provoquera nécessairement une interprétation faussée de la création. (Le problème se pose moins pour le catholicisme, qui ne prône pas une interprétation littérale de la Bible. Pie XII a déclaré dans *Humani Generis* [1950] qu'il n'y a rien dans la doctrine catholique qui soit contredit par une théorie scientifique suggérant qu'une espèce puisse succéder à une autre par évolution, l'une de ces espèces fût-elle le genre humain. Et Jean-Paul II, dans une allocution devant l'Académie pontificale des sciences en 1996, affirmait que la vérité ne saurait contredire la vérité et soulignait que la théorie de l'évolution passe de moins en moins pour une simple hypothèse. Néanmoins, et en dépit de la position du Vatican, de plus en plus de catholiques croient que la théorie de l'évolution est incompatible avec la doctrine catholique parce qu'elle suggère un monde sans Dieu. *EC*, p. 22-24)

Les progrès de la science et de la technologie depuis un siècle ont entraîné une explosion des connaissances sur l'univers. Tant au niveau macroscopique qu'à l'échelle microscopique, la recherche scientifique confirme l'immensité de l'espace et du temps, l'unité sous-jacente de l'univers, l'interaction dynamique du chaos et de la créativité. Un consensus croissant entoure l'idée d'un univers en expansion, né d'une explosion d'énergie survenue voici quelque quinze milliards d'années, et celle d'une communauté terrienne en évolution, arrivée à la conscience avec l'apparition de l'espèce humaine. Pour des auteurs comme l'historien Thomas Berry et le physicien Brian Swimme, le cosmos est un processus d'autogénération essentiellement créateur qui émerge dans la différenciation, la subjectivité et la communion. La différenciation donne naissance à des entités de plus en plus complexes, depuis les particules subatomiques jusqu'aux formes de vie avancées, et elle conduit aussi à la complexité croissante des relations entre les entités. La subjectivité fait ressortir la dynamique complexe par lesquelles s'auto-organisent ces entités différenciées, la cohérence intrinsèque qui leur permet d'opérer conformément à leurs propres principes d'organisation interne. La communion confirme le caractère foncièrement relationnel de l'existence : aucun objet en évolution n'existe seul, mais toujours en relation avec d'autres, au sein d'une communauté. Chaque entité est différente, mais elle n'opère qu'avec les autres pour constituer un ensemble. Elles sont toutes en relation⁶.

J'aimerais maintenant aborder la pensée de Pierre Teilhard de Chardin, car j'estime qu'elle occupe aujourd'hui une place centrale dans la réflexion de plusieurs théologiens chrétiens de l'évolution. Prêtre et scientifique, résolu à intégrer sa foi et les découvertes de la science, il s'efforce d'affirmer la dimension spirituelle de l'évolution scientifique et la dimension cosmique de la spiritualité chrétienne.

En tant que scientifique, Teilhard approche le processus de l'évolution comme un phénomène, fondé sur ce qui est observable.

⁴ Cletus Wessels, *Jesus in the New Universe Story*, New York, Orbis, 2003; p. 5-7.

⁵ Cité dans Judy Cannato, *Radical Amazement*, Notre Dame, IN, Sorin Books, 2006; p. 7.

⁶ Brian Swimme et Thomas Berry, *The Universe Story*, San Francisco, Harper, 1992; p. 66-79. Dans notre univers, les entités émergent selon des modèles d'interrelation. La théorie du *holon* identifie une hiérarchie complexe de relations, une série de niveaux d'organisation de la matière dans lesquels chaque élément d'une série est un tout constitué de parties qui le précèdent dans cette série. « À chaque niveau, des particules fondamentales aux atomes, aux molécules, aux cellules et jusqu'au cerveau humain, un niveau de réalité se greffe sur un autre. » Denis Edwards, *Ecology at the Heart of Faith*, New York, Orbis, 2006; p. 80. Voir Wessels, p. 48-57.

- 1) Comme l'évolution procède d'une cohérence organique, dit-il, la faculté humaine de la pensée montre que la conscience/intériorité/esprit est une propriété fondamentale de l'univers⁷. (Ce qui émerge à un moment donné était présent depuis le début.)
- 2) En partant du fait qu'une intériorité consciente plus développée correspond sur le plan expérimental à une structure organiquement plus complexe (un mammifère – un chien, un chat, un chimpanzé – est organiquement plus complexe et plus conscient, par exemple, qu'une plante monocellulaire ou qu'un animal comme une amibe), il dégage la loi de complexité-conscience (le développement du système nerveux comme indice d'une complexité croissante).
- 3) À mesure que les unités deviennent plus centrées, complexes et conscientes, des points critiques, les seuils, marquent un changement d'état (par exemple, au point d'ébullition, l'eau conserve la même structure moléculaire, mais passe à l'état gazeux).
- 4) À un certain niveau de complexité, la matière devient organique et la vie apparaît (les virus); quand les formes vivantes atteignent un niveau suffisant de complexité, la conscience se replie sur elle-même et la pensée apparaît (l'animal qui regarde une glace y voit un autre animal, l'être humain s'y reconnaît). Ces seuils correspondent à des changements d'état qualitatifs amorcés par l'accroissement quantitatif de la complexité biochimique.
- 5) On peut s'attendre à ce que se poursuive le processus de croissance de la complexité et de la conscience quand la société humaine offre un milieu qui permet à de nombreux individus de combiner leurs efforts et donc d'accroître la portée et la clarté de leur réflexion. En appliquant à la société humaine la loi de complexité-conscience, Teilhard ne perd pas de vue l'autonomie de la conscience humaine et il met en garde contre le risque d'une crise organique dans l'évolution : « Les éléments du Monde refusant de servir le Monde parce qu'ils pensent. Plus exactement encore, le Monde se refusant lui-même en s'apercevant par Réflexion. Voilà le danger. Ce qui, sous l'inquiétude moderne, se forme et grossit, ce n'est rien moins qu'une crise organique de l'Évolution⁸. » (L'image du jeu de cartes)

Qu'est-ce qui motivera l'humanité à continuer de contribuer à l'évolution cosmique, demande-t-il.

Avec et dans l'humanité a émergé le segment le plus complexe de l'évolution cosmique pour constituer un centre réflexif, une personne. Voilà qui marque un point critique, un changement d'état, qui doit être préservé pour que les personnes humaines choisissent de s'engager pour l'avenir. Dans ce contexte, relève Teilhard, l'amour est la seule énergie de synthèse qui puisse libérer toute la singularité et la créativité de la personne. Et pour que l'amour universel devienne une possibilité concrète dans l'avenir, continue-t-il, l'évolution cosmique doit trouver son point culminant dans un élément de forme personnelle. Il postule donc l'existence d'un point Oméga, centre personnel et transcendant, capable de stimuler et de soutenir l'énergie humaine et son

⁷ Les évolutionnistes matérialistes, tels Dennett et Dawkins, qui ignorent ou nient la réalité de la subjectivité franchissent les limites de la science empirique et font fi de toute explication satisfaisante de l'apparition dans le processus cosmique de l'expérience subjective et éventuellement de la conscience. Voir John Haught, *God after Darwin: A Theology of Evolution*, Boulder, CO, Westview Press, 2^e édition, 2008; p. 173-179.

⁸ Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris, Édition du Seuil, 1956; p. 157. Sur la loi cosmique de complexité-conscience, voir les pages 208-215.

engagement dans le processus cosmique. Et il trouve évidemment dans la tradition chrétienne une figure nettement définie dont les fonctions cosmiques sont exactement celles qu'il attribue au point Oméga de l'évolution. La présence du Christ-Universel fournit à Teilhard la double vérification qui manquait à sa théorie de l'évolution⁹.

Dieu et la création

La science et la religion ont eu pendant des siècles des rapports difficiles (évoquer les dossiers Copernic, Galilée et Darwin). Si la recherche scientifique plus récente a confirmé l'ampleur aussi bien que la relativité de l'espace et du temps, la théorie du chaos souligne l'interdépendance entre tout ce qui existe (l'histoire du papillon). Qu'advient-il de Dieu dans cet immense univers aux mailles serrées?

Qu'elles soient nouvelles ou traditionnelles, les cosmologies voient en Dieu la source de tout ce qui existe et estiment qu'il est présent à toutes les créatures. Mais pour ce qui est de savoir comment Dieu agit ou comment il est présent, c'est une autre histoire. Pour la cosmologie traditionnelle, Dieu intervient comme une cause extrinsèque qui fait entrer toutes les créatures dans l'existence. Dans la nouvelle cosmologie, Dieu devient une cause interne, une présence immédiate au déploiement de l'univers entier. Cletus Wessels écrit que « cette façon de comprendre la création nous donne une conscience personnelle plus profonde de la présence intime de Dieu en nous et de l'unité intérieure entre la personne humaine et l'ensemble du genre humain¹⁰ ». Pour Sallie McFague, « le modèle écologique signifie un virage, non pas de Dieu au monde, mais d'un Dieu distant qui entretient des rapports d'extériorité avec le monde à un Dieu incarné qui est la source de la vie et de l'épanouissement du monde... l'histoire de Dieu s'exprime dans le don total de Dieu au monde¹¹ ».

Comme les adeptes de plusieurs autres traditions religieuses, les chrétiens disent que Dieu est mystère, qu'il échappe au langage et au savoir humains. Cependant, les chrétiens croient aussi que leur rencontre de Dieu en la personne de Jésus et grâce à l'activité de l'Esprit Saint leur donne une révélation particulière sur Dieu. Leur expérience s'exprime dans un monothéisme trinitaire qui est plus que le fruit d'une pure spéculation abstraite. En fait, l'idée de la nature radicalement relationnelle de Dieu peut fonder une conception relationnelle de ce qui constitue la réalité fondamentale de l'univers¹².

Le fait que « l'être de Dieu doit être un être-en-relation » offre « une image symbolique, au cœur de l'univers, d'une vie totalement partagée¹³ ». Selon cette vision du monde, les êtres humains et

⁹ Pierre Teilhard de Chardin, « Comment je crois », dans *Comment je crois*, Paris, Éd. du Seuil, 1969 ; p. 120. [Note du traducteur : la double vérification dont parle Teilhard au début de cet article, rédigé en 1934 à la demande de Mgr Bruno de Solages, porte sur 1) sa foi initiale en la Matière – dont il découvre l'évolution vers un Centre-sommet personnel, et 2) sur sa foi chrétienne, qui lui fait découvrir que l'Incarnation et la Résurrection de Jésus traduisent l'universalisation du Christ, Centre-sommet personnel de l'Univers. Dans ce texte, Teilhard parle de Christ-Universel plutôt que de point Oméga.]

¹⁰ Wessels, p. 59.

¹¹ Sallie McFague, *A New Climate for Theology*, Minneapolis, Fortress Press, 2008; p. 138.

¹² Ilia Delio, *The Emergent Christ*, New York, Orbis, 2011; les pages 24-31 et 103 soulignent le relationnel inhérent à l'univers matériel.

¹³ Catherine Mowry LaCugna, *God for Us: The Trinity in Christian Life*, San Francisco, Harper, 1973; p. 250; Elizabeth Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological*

la terre avec toutes ses créatures sont radicalement reliés : ils sont en fait des compagnons de route au sein de la communauté de la vie¹⁴. Dans cette communauté de la vie, chaque créature a sa propre intégrité et reflète Dieu, ou lui ressemble, selon son identité et son autonomie propres. Dire que les êtres humains sont créés à l'image de Dieu n'est pas tant une affirmation de leur différence ou de leur séparation qu'une invitation à préciser le caractère spécifique de cette propriété iconique. Plusieurs théologiens contemporains parlent des êtres humains comme de la création qui accède à la personnalité avec la capacité de vivre l'amour interpersonnel. Pour Denis Edwards, « cette dimension personnelle de l'être humain le met en relation non seulement avec le radicalement autre qu'est Dieu, non seulement avec d'autres êtres humains, mais aussi avec ces autres congénères que sont les autres créatures ». Faits à l'image de Dieu, nous sommes engagés dans l'histoire de l'évolution de la vie sur la Terre « et apparentés à la merveilleuse diversité des plantes, des insectes, des oiseaux et des animaux de notre belle planète, nous sommes appelés à cultiver et à garder la Terre et toutes ses créatures¹⁵.

II. L'ÉVOLUTION DANS LA CONCEPTION DU PÉCHÉ, DE LA SOUFFRANCE ET DE LA GRÂCE

Je vois deux grandes différences entre des chrétiens comme Ilia Delio, Elizabeth Johnson, John Haught et Teilhard de Chardin, qui jugent l'évolution compatible avec leur foi, et ceux et celles qui disent de l'évolution qu'elle exclut l'existence de Dieu. 1) La volonté de voir dans l'esprit une partie intégrante de l'univers en évolution – quelque chose qu'on peut observer et dont on peut tenir compte en interprétant l'ensemble du processus. Comme nous l'avons vu. 2) Une façon de comprendre qui est Dieu et comment Dieu est en rapport avec la création. Pour développer ce second point, j'aimerais consacrer un moment à la question du péché, de la souffrance et du mal – le côté obscur de la création. Qu'est-ce que cela nous dit de Dieu?

Karen Armstrong raconte l'histoire d'un groupe de juifs, à Auschwitz, qui décidèrent de faire le procès de Dieu.

Face à une souffrance aussi inconcevable, ils trouvèrent que les arguments traditionnels ne faisaient pas le poids. Si Dieu était tout-puissant, il aurait pu empêcher la Shoah ; s'il n'a pu l'empêcher, il était impuissant ; s'il pouvait l'empêcher et qu'il a choisi de ne pas le faire, il était monstrueux. Donc, ils condamnèrent Dieu à mort. Le rabbin qui présidait prononça le verdict, après quoi il annonça tranquillement que c'était l'heure de la prière du soir.

« Les idées sur Dieu ne font qu'un temps, dit-elle, mais la prière, le combat spirituel pour trouver un sens aux moments les plus sombres, doit continuer¹⁶. »

Discourse, New York, Crossroad, 1992; p. 222.

¹⁴ Elizabeth Johnston, *Women, Earth and Creator Spirit*, New York, Paulist Press, 1993; p. 30, Voir p. 29-40.

¹⁵ Edwards, p. 26, voir p. 7-26, pour une réflexion sur l'importance de situer l'être humain à l'intérieur de la communauté de la vie.

¹⁶ Karen Armstrong, *The Case for God*, Toronto, Vintage Canada, 2010; p. 278.

Dans une conception statique de la création où tout ce qui existe est convoqué à exister par un Dieu tout-puissant, juste et aimant, le mal et la souffrance posent un problème particulier à la foi chrétienne. Parce qu'il affirme la bonté et la souveraineté absolue du Dieu unique, le christianisme ne peut admettre de réalité contraire égale à lui; le mal ne peut exister qu'en vertu d'une autorisation qui découle du dessein de Dieu sur la création. Puisque tout ce qui est créé par Dieu est bon, le mal ne peut être que la corruption d'une substance bonne – la privation d'un bien qui devrait faire partie du monde tel que Dieu l'a fait. En réfléchissant à la façon dont pourrait survenir cette corruption, les théologiens chrétiens en sont venus traditionnellement à la conclusion qu'elle trouve son origine dans les mauvais choix faits par des êtres raisonnables, anges ou humains. La réflexion actuelle, cependant, juge contradictoire et incompréhensible l'idée qu'une créature purement et simplement bonne puisse commettre un péché. Créés dans un état de perfection finie, des êtres raisonnables et libres, même s'ils sont libres de pécher, ne le feront jamais. S'ils commettent le péché, c'est qu'ils n'étaient pas sans défaut et leur Créateur doit donc partager la responsabilité de leur chute. Ce qui entraîne l'élaboration des notions complexes de prédestination et de double prédestination, que nous n'allons pas examiner ici¹⁷. La théologie devient là vraiment théorique.

Tandis que le problème qui consiste à réconcilier la présence du mal dans le monde et l'existence d'un Dieu d'une bonté et d'une puissance infinies continue d'inquiéter les fidèles chrétiens, nombre d'athées voient dans ce dilemme un motif déterminant de leur incroyance. D'ailleurs, il est évident que les explications théologiques élaborées selon une vision du monde statique sont de moins en moins pertinentes dans une perspective évolutionniste dynamique. Mais est-il possible que la nouvelle cosmologie offre une solution plus convaincante à cette aporie séculaire?

Les biologistes évolutionnistes affirment qu'il n'y a jamais de changement dans la création sans stress environnemental.

En somme, le processus de l'évolution présente un modèle dynamique de « crise suivie d'un renouveau » dans les trois grands domaines du réel : explosions massives de supernovae dans la phase d'enrichissement chimique du cosmos, extinctions massives et émergence abrupte de nouvelles espèces dans la biosphère, et révolutions socioculturelles dans la société humaine, chaque crise donnant naissance à des formes de vie nouvelles, plus organisées et plus inclusives¹⁸.

Pour Ken Wilber, toute approche équitable et équilibrée de l'évolution suppose une « dialectique du progrès ». En se déployant dans l'histoire humaine, chaque nouvelle étape de l'évolution « résout quelques difficultés de l'étape antérieure, mais entraîne de nouveaux problèmes, parfois plus difficiles – problèmes qui ne se posaient pas à l'étape précédente¹⁹ (l'évolution de l'histoire

¹⁷ John Hick, *Evil and the God of Love*, San Francisco, Harper & Row, édition révisée, 1978;

p. 37-69, 90s. « L'idée que l'homme était à l'origine spirituellement et moralement bon, orienté dans l'amour vers son Auteur et libre d'exprimer sa nature impeccable sans rencontrer l'obstacle de tentations contraires et qu'il ait néanmoins préféré d'être mauvais et misérable doit être jugée contradictoire et absurde. Et même en admettant cette hypothèse étrange, il resterait difficile de blanchir Dieu de toute responsabilité dans l'existence du péché, car Il aurait choisi de créer un être dont Il prévoyait, en le créant, qu'il serait libre de pécher. » (p. 69)

¹⁸ Delio, *Christ in Evolution*, p. 19.

¹⁹ Ken Wilber, *Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution*, Boston, Shambala Publications, 2000; p. 202-204, Wilber est cité dans Delio, *ibid.*, p 19-20.

humaine ne cesse de présenter de merveilleuses nouveautés, comme les libertés démocratiques, l'expansion des connaissances, le prolongement de l'espérance de vie, et des conséquences négatives liées à l'utilisation de la liberté, comme la crise écologique, le risque d'holocauste nucléaire et le terrorisme mondial. Le printemps arabe en est un exemple.) Bref, « l'évolution n'est pas une progression positive linéaire; elle est plutôt un mouvement en tension, marqué par des gains et des pertes dans le développement de formes de vie plus complexes²⁰ ». S'il n'y a pas lieu d'exagérer l'aspect croissance au détriment des pertes qu'entraîne le processus de l'évolution, on peut discerner à terme un profit net : un vaste courant d'énergie se déploie pour faire émerger une vie nouvelle de ce qui paraissait une catastrophe.

Une façon de décrire les relations internes sous-jacentes à l'univers en évolution, c'est la théorie des holons. Le mot « holon » semble étrange, mais la théorie est somme toute assez facile à suivre. On appelle « holon » un tout qui est aussi un élément, un élément qui forme aussi un tout. Des atomes aux molécules, aux cellules et aux organismes vivants, une entité qui forme un tout en elle-même se niche à l'intérieur d'un autre ensemble (les poupées russes). Ainsi une cellule est-elle un tout qui fait partie du système nerveux, ensemble qui fait lui-même partie du corps humain, lequel s'insère dans une famille ou un autre groupe social – vous voyez l'idée. Chaque holon doit préserver son intégrité interne pour faire partie de l'ensemble, mais il doit aussi s'adapter. La conservation et l'adaptation sont en tension créatrice et le stress entre elles sert de base à la self-transcendance [*Note du traducteur* : c'est le terme qu'emploie Teilhard]. La self-transcendance propre au holon demeure en tension avec la potentialité qui est sa réciproque, l'autodissolution, qui est toujours une issue possible²¹

L'univers physique est entièrement traversé d'interrelations, et les êtres humains sont des holons intégraux au sein de ce réseau en évolution. Judy Cannato analyse la liberté humaine dans ce contexte. Au cœur de chaque holon, dit-elle, il y a un élan vers la self-transcendance : en langage humain, un élan pour devenir moins égoïste et plus intégré. Dans certains cas, il faudra faire des choix déchirants et la nécessité de réconcilier les tensions internes rendra l'issue incertaine. La souffrance²², le péché et la mort font partie intégrante du processus créateur.

Si les recherches scientifiques actuelles sur le chaos et la complexité ouvrent le cosmos à un avenir véritablement neuf, l'évolution des formes de vie manifeste une tendance, une « directionnalité » qui va du simple au complexe, au plus en plus complexe jusqu'à arriver à la sensibilité, à la conscience et à la conscience de soi. C'est ainsi, affirme John Haught, qu'on peut discerner la cohérence et l'intelligibilité du cosmos en regardant vers son avenir ultime au lieu de s'arrêter à la diffusion atomique de son passé éloigné. (Une recherche faite sur le Nil montre que c'est à son estuaire, et non à sa source, que le fleuve exprime son identité.) Haught renvoie ici au thème dominant de la promesse dans la tradition biblique comme à un appel à penser Dieu comme l'Avenir absolu de l'univers. Et l'évolution se produit, dit-il, « à cause de l'avènement de Dieu *dans l'ensemble de l'univers* depuis un avenir qui ne cesse de nous échapper²³ ». La

²⁰ Delio, *ibid.*, p. 20, cite aussi Cameron Freeman, « An Evolutionary Christology »: « Car l'évolution de l'histoire humaine apporte constamment de merveilleuses nouveautés, comme les libertés démocratiques, l'expansion des connaissances, le prolongement de l'espérance de vie, et des conséquences négatives liées à l'utilisation de la liberté, comme la crise écologique, le risque d'holocauste nucléaire et le terrorisme mondial. »

²¹ La théorie des holons est discutée par Wessels, p. 48-57, Cannato, p. 96-102, Delio, *The Emergent Christ*, p. 27-31. Delio suit une approche scientifique alors que Cannato met l'accent sur les aspects spirituels.

²² Cannato, p. 99-101

²³ John Haught, *God after Darwin: A Theology of Evolution*, Boulder, CO, Westview Press, 2^e édition, 2008; p.107. Voir aussi les pages 41-42, 105-108, 124-128, 155-156, 214-216.

science de l'évolution montre qu'il n'y a jamais eu, littéralement ou historiquement, de perfection cosmique originelle. On peut néanmoins rescaper le sens théologique de cette image biblique en transposant le monde idéal auquel elle renvoie dans le champ de l'avenir eschatologique, où la perfection devient le but d'une espérance dynamique plutôt que quelque chose dont la perte dans le passé cosmique pèse sur le présent comme une condamnation et paralyse l'agir actuel. Dans ce contexte, les imperfections et les ambiguïtés actuelles de l'univers sont la conséquence inévitable d'une gestation créatrice incomplète plutôt que le résultat de la rupture primordiale d'une intégrité originelle²⁴.

Selon une conception évolutionniste de l'univers, Dieu crée par anticipation en attirant tout ce qui existe vers son plein potentiel. Iliia Delio recourt à une terminologie scientifique pour décrire Dieu comme « l'ordre de l'être implicite incrée, la profondeur, le mouvement, le processus et la relativité insondables de l'être ». La relation de l'ensemble de la création avec Dieu est donc celle de la manifestation explicite d'un ordre implicite. L'interrelation entre Dieu et la création devient l'interaction entre l'énergie divine et les énergies créées²⁵. Quand on conçoit la création comme un processus continu d'évolution qui ne se terminera qu'à la fin du temps, chacun des éléments cosmiques en interrelation, en particulier celui qui est capable de réflexion, est appelé à apporter une contribution unique. À l'inverse, fait valoir Haught, l'idée d'une création terminée instantanément dès l'origine est théoriquement impensable. Pareille création, déjà arrivée à son terme et achevée dès le départ, ne pourrait pas être vraiment distincte de son créateur. Elle n'aurait ni cohérence interne ni liberté ni avenir et, comme les êtres vivants doivent constamment s'autotranscender, elle n'aurait pas de vie. Un Dieu dont l'essence est l'avenir ouvert du monde, par contre, est une source infiniment libératrice de possibilités neuves et de vie nouvelle²⁶.

En tant qu'horizon de tout ce qui existe et de tout ce qui existera, Dieu influence le cosmos en lui proposant de nouvelles façons de devenir lui-même. La puissance et l'action de Dieu prennent la forme d'un amour qui persuade, et non plus d'une force qui contraint. Le fait que l'action créatrice de Dieu soit toujours en acte d'aimer et ordonnée à l'amour donne un caractère spécifique au processus de l'évolution. Dieu aime pleinement et sans réserve le cosmos et tous ses différents éléments. Mais « l'amour ne s'impose pas, que ce soit par absorption, par annihilation ou par contrainte. Il aspire plutôt à ce que l'être aimé s'accomplisse et devienne de plus en plus autre²⁷ ». La grâce de Dieu se retire ou se dépouille d'elle-même pour éviter toute forme de coercition ou d'intrusion qui gênerait l'autonomie du processus de l'évolution²⁸ (nous

²⁴ Haught, p. 145-152. L'idée d'une perfection atteinte au terme plutôt qu'au début du temps se retrouve, sans être bien développée, dans la tradition chrétienne. Irénée de Lyon, par exemple, attribue la chute d'Adam à son manque de maturité. Voir Hick, pp. 211-218.

²⁵ Delio, *The Emergent Christ*, p. 33. Elle continue : « Pourrions-nous concevoir Dieu non pas comme l'autre du monde, mais plutôt comme la dynamique interne du monde, afin de voir le monde en Dieu? Voir le monde en Dieu, c'est voir le monde dans son intégrité, dans son unité. »

²⁶ Haught, p. 41, 127-128, 151-152, 216-217. On pourrait faire valoir que le caractère inachevé du cosmos en évolution explique non seulement la souffrance et la lutte que décrit la science darwinienne, mais offre aussi un contexte qui propose vraiment un objectif au projet humain. D'après Haught, la doctrine du péché originel a un sens, car elle souligne que chacun de nous naît dans un monde où les effets cumulés du désespoir et du péché ont détruit et diminué ce qui est bon, et restreint ce qui est possible. Wessels, p. 177-186, décrit différentes positions sur le péché originel. Cannato, p. 107-114, réfléchit sur des expériences personnelles de trous noirs.

²⁷ Haught, p. 43.

²⁸ Haught, p. 43-44. « D'un point de vue théologique, l'épopée de l'évolution est donc l'histoire de la progression laborieuse du monde – qui n'est ni toujours couronnée de succès ni en progression linéaire – vers une liberté en expansion, en présence du don de soi de la grâce. »

ne sommes pas des marionnettes, mais des partenaires). Pour Haught, tout cela suggère une théologie de l'évolution qui ne nous fait pas seulement mieux comprendre comment le Dieu de la Bible entre en interaction avec le cosmos, mais qui appuie les idées scientifiques actuelles sur le caractère autonome, aléatoire et impersonnel du processus de l'évolution.

J'aimerais conclure cette séance par une référence à Teilhard de Chardin. Dans un monde en évolution, dit-il, le mal physique et moral est produit par le processus de la croissance. Puisque tout ce qui évolue connaît la souffrance et commet des fautes, la croix est le symbole de l'enfement laborieux de l'évolution plutôt que le symbole de l'expiation. Pour atteindre l'union définitive au Christ, les personnes doivent briser les limites étroites de leur individualité pour se recentrer sur le Christ et ainsi, paradoxalement, préserver les caractéristiques les plus distinctives de leur personnalité. Si le bonheur consiste à s'unir à Dieu, le fait que cette unification s'accomplit dans la souffrance est confirmé par des siècles d'expérience religieuse et correspond, en outre, au mécanisme d'un monde en évolution. Les douleurs de la croissance et de la décroissance, intérieures et extérieures, peuvent devenir un puissant moyen d'excentration en Dieu. (Exemples tirés du *Milieu divin*, souffrance extérieure : la barrière qui nous ferme le chemin, le mur d'enceinte qui nous entoure, la pierre qui nous fait dévier de notre route, le microbe invisible qui tue l'organisme, le petit mot qui infecte la conscience; souffrance intérieure : les échecs naturels, les défauts physiques, la faiblesse intellectuelle ou morale, voire le vieillissement) Même la mort, somme et achèvement de tous les maux physiques et moraux, opère sur le plan individuel comme un deuxième seuil de réflexion, comme un point critique qui sépare moins qu'il n'établit une relation nouvelle entre la matière et l'esprit²⁹. En acceptant la mort, dit Teilhard, le Christ a vaincu la mort et « lui a donné physiquement la valeur d'une métamorphose. Et avec lui, par elle, le monde a pénétré en Dieu³⁰ ».

[Section révisée le 15 mai 2013]

²⁹ Pierre Teilhard de Chardin, *Le Milieu divin*, Paris, Éd. du Seuil, 1957, est un intense « essai de vie intérieure ». Teilhard structure l'ouvrage autour de ce qu'il appelle les *activités* et les *passivités*, et montre que par les unes et les autres nous sommes subsumés en Dieu et divinisés. Dieu est présent aussi bien dans notre créativité que dans notre souffrance comme le milieu divin qui nous façonne et nous transforme dans le Christ total. Tout ce que nous faisons et tout ce que nous endurons dans la foi et l'amour, chaque décroissance et la mort elle-même, a un sens et une valeur durable devant Dieu.

³⁰ Pierre Teilhard de Chardin, « Mon univers », *Science and Christ*, Paris, Éd. du Seuil, 1965; p. 92.

III. PROCLAMER JÉSUS, LE CHRIST, DANS UN MONDE EN ÉVOLUTION

Avant d'être consignée dans les épîtres et les évangiles du Nouveau Testament, la mémoire de Jésus a été transmise oralement dans la liturgie, la prédication et la vie des premières communautés chrétiennes. Les premiers chrétiens, témoins du ministère de Jésus et de sa mort humiliante, avaient parfaitement conscience de son humanité. Mais dans la culture de l'antiquité tardive, le christianisme dut expliquer Jésus en fonction des attentes contemporaines et faire accepter notamment l'annonce du salut par un être humain – ni ange ni héros céleste. C'est ainsi que les controverses christologiques qui ont marqué les cinq premiers siècles de l'ère chrétienne ont porté d'abord sur la divinité de Jésus, puis sur son humanité et finalement sur la relation entre la divinité et l'humanité toujours présentes l'une à l'autre en la personne du sauveur. Le concile de Chalcédoine (451 apr. J.-C.) qui a défini Jésus Christ comme une seule et même personne pleinement divine et pleinement humaine (« vrai Dieu et vrai homme ») a donné la formulation définitive.

Élaborée à la lumière de la philosophie grecque et de la politique latine du 5^e siècle de notre ère, la doctrine christologique de Chalcédoine fait problème à nombre de chrétiennes et de chrétiens d'aujourd'hui. Pour faire bref,

si c'est la relation plutôt que la substance qui décrit le mieux la nature de la réalité matérielle aujourd'hui, comment comprenons-nous la personne de Jésus Christ comme union des natures divine et humaine? Qu'est-ce que la substance ou la nature compte tenu de la physique quantique, de la théorie du chaos et de la complexité? À la lumière de la physique quantique et de l'évolution, est-il utile de parler du Christ en termes de deux natures ou y aurait-il une autre façon de comprendre le Christ, qui corresponde mieux à la réalité cosmique dans laquelle nous nous trouvons³¹ ?

Il y a 80 ans déjà, Teilhard de Chardin avait vu le problème: « rien n'entre plus dans nos constructions que ce qui satisfait d'abord aux conditions d'un Univers en voie de transformation. Un Christ dont les traits ne se plieraient pas aux exigences d'un Monde à structure évolutive sera de plus en plus éliminé, sans examen ultérieur³² ». Pour que la christologie tienne sa place dans le contexte de la cosmologie contemporaine, il faut réinterpréter l'incarnation, la personne de Jésus et son rôle cosmique.

Dans l'incarnation, disons-nous, Dieu se fait homme. Mais pourquoi Dieu choisirait-il de poser un geste aussi absurde? La tradition théologique latine, dans le droit fil de la pensée d'Augustin, d'Anselme et de Thomas d'Aquin, affirme que le Christ est venu à cause du péché humain. Pour dire les choses simplement, s'il n'y avait pas eu de maladie, on n'aurait pas eu besoin d'envoyer chercher le médecin. Cette position n'a pas été acceptée par tout le monde et, dans le prolongement de la tradition grecque, un certain nombre de théologiens franciscains ont vu dans l'incarnation, non pas un événement isolé, mais un aspect de la possibilité de la création elle-même. « Puisque l'amour parfait ne peut rien vouloir de moins que la perfection de l'amour, le Christ serait venu... même s'il n'y avait pas eu de péché et donc même s'il n'y avait pas eu

³¹ Delio, *The Emergent Christ*, p. 45-46.

³² Pierre Teilhard de Chardin, « Christologie et évolution », dans *Comment je crois*, p. 97.

besoin de rédemption³³ ». Dans la perspective de la nouvelle cosmologie, il est évident que le lien intégral entre création et incarnation, comme l'expriment la théologie grecque et celle de ces franciscains, offre un concept de Dieu beaucoup plus congruent avec la théorie contemporaine de l'évolution. Interdépendantes et coïncidentes, la création et l'incarnation sont le reflet d'un Dieu crédible, infiniment communicatif et capable de communiquer d'une manière finie en entrant intimement dans l'univers créé, avec toute son histoire et sa matérialité.

Reflétant le contexte de la spéculation gnostique qui dénigrait la matière et voyait dans le salut un événement purement spirituel, la théologie patristique grecque souligne que le salut est pour tout l'être humain, pour tous ceux et celles qui sont unis corps et âme à l'Esprit de Dieu³⁴. Dans l'incarnation, affirment Irénée et ses homologues, Dieu se fait humain pour que toute l'humanité puisse être guérie, subsumée en Dieu. La présence et l'action de Dieu dans une personne humaine, dans notre humanité, sont en elles-mêmes une présence et une action qui sauvent l'humanité. En Jésus Christ, Fils de Dieu et né d'une femme, dit Paul, le Oui de Dieu à l'humanité et l'Amen de l'humanité à Dieu deviennent une réalité humaine concrète. En cherchant à cerner un lien interne entre l'événement du Christ et l'évolution, Karl Rahner affirme qu'on peut voir en Jésus à la fois la self-transcendance de l'univers en évolution vers Dieu et l'autocommunication de Dieu à l'univers. Jésus est ainsi l'événement du salut parce qu'il est à la fois le don que Dieu fait de lui-même à la création et le oui radical de la création à Dieu³⁵.

Pour Teilhard, l'incarnation est « l'emprise définitive » du Christ sur l'univers. S'étant matérialisé à l'intérieur d'un continuum espace-temps, le Christ est « tellement incrusté dans le Monde visible qu'on ne saurait plus l'en arracher désormais qu'en ébranlant les fondements de l'Univers³⁶ ». D'un point de vue évolutionniste, rien ne peut être absorbé dans les choses que par la voie de la matière. C'est ainsi que le Christ « n'a pu pénétrer l'étoffe du Cosmos, s'infuser dans le sang de l'Univers qu'en se fondant d'abord dans la Matière pour en renaître ensuite³⁷ ». Et parce que chaque élément de l'univers est interrelié, « en chaque créature... il existe physiquement... une certaine relation de tout l'être à Jésus -- une adaptation particulière de l'essence créée à Jésus – quelque chose de Jésus en somme, qui prend naissance, se développe et donne à l'individu entier (même *naturel*) sa personnalité ultime et sa valeur ontologique dernière³⁸ ». L'humanité devient capable de percevoir, de découvrir et d'aimer Dieu selon toute la longueur, la largeur et la profondeur du monde en mouvement. « Voilà une prière qui ne peut se faire que dans l'Espace-Temps³⁹ ».

Au cœur de la foi chrétienne réside l'affirmation que Jésus de Nazareth est le Verbe fait chair (Jean 1,14). Et pour les théologiens contemporains qui tentent d'articuler une position écologique chrétienne, la chair renvoie, par-delà l'humanité de Jésus et par-delà la communauté humaine assumée par Dieu dans l'incarnation, au monde biologique des créatures vivantes. En évoquant

³³ Delio, *Christ in Evolution*, reprenant la pensée de Duns Scot, p. 57. Voir les p.53-65.

³⁴ Johnson, *She Who Is*, p. 164-165, signale que la plus grande partie des premiers débats christologiques portent l'authenticité de l'humanité du Christ, ce qui aboutit à la définition chalcédonienne d'un Christ « consubstantiel », *homoousios* (qui partage avec l'humanité la même substance).

³⁵ Karl Rahner, « La christologie au sein d'une vision évolutive du monde », dans *Traité fondamental de la foi. Introduction au concept du christianisme*, Paris, Le Centurion, 1983; p. 207-209.

³⁶ Teilhard de Chardin, « Mon univers », *Science et Christ*, Paris, Éd. du Seuil, 1965; p. 89.

³⁷ Teilhard de Chardin, « Mon univers », *Science et Christ*, p. 89.

³⁸ Pierre Teilhard de Chardin, « L'élément universel », dans *Écrits du temps de guerre (1916-1919)*, Paris, Bernard Grasset Éditeur, 1965 ; p. 408.

³⁹ Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, p. 206.

tout le monde des organismes interreliés, la chair suggère qu'en se faisant homme, Dieu a embrassé toutes les créatures dans le réseau interconnecté de la vie. Dans le Christ, Dieu entre dans la vie biologique et est désormais *avec* la création en évolution, *avec* toutes les formes de vie dans leurs limites et leurs souffrances. Il s'agit là d'une incarnation « en profondeur », d'une incarnation qui rejoint la trame même de l'existence biologique et du système de la nature. Dans le monde d'aujourd'hui où d'innombrables formes de vie ont été détruites ou sont menacées d'extinction, la croix du Christ révèle l'identification de Dieu à la création dans toute sa complexité, son combat et sa douleur. Quand le Verbe se fait chair, Dieu embrasse la longue histoire interconnectée de la vie dans toute sa complexité et sa diversité⁴⁰.

Alors qu'une vision du monde évolutionniste, qui tourne son regard vers la fin du processus plutôt que vers l'origine, laisse peu de place à une discussion de la vie terrestre du Christ, Teilhard affirme constamment l'importance de la personne historique de Jésus. C'est « l'Homme de Nazareth », dit-il, qui fournit le « germe concret » qui donne au Christ-Oméga toute sa consistance⁴¹. L'essence du christianisme « ce n'est ni plus ni moins que la croyance à l'unification du Monde en Dieu par l'Incarnation⁴² ». Comme le terme « unification » suppose une différenciation, et non la dissolution des éléments unifiés, l'union finale et permanente ne peut être atteinte que par des relations personnelles. (L'idée que « l'union différencie » -- au niveau auquel l'union advient – l'union dans l'amour différencie les personnalités) Dans ce contexte, l'incarnation représente l'auto-immersion de Dieu dans l'univers créé sous la forme d'une personne historique capable de provoquer l'amour, ce qui sous-tend l'établissement de relations personnelles. Ainsi donc, quand on applique le mot d'« incarnation » à la naissance du Christ, c'est pour nommer un événement particulier dans lequel on peut voir « l'expression privilégiée d'un processus ayant des dimensions cosmiques⁴³ ».

En cohérence avec un processus d'évolution qui se développe à travers un mécanisme de discontinuité dans la continuité (une série de seuils), la naissance du Christ est à la fois dans le prolongement de tout ce qui l'a précédée et radicalement nouvelle. « Jésus Christ n'est pas la grande exception dans l'univers, mais le sommet d'un long développement par lequel le monde prend conscience de lui-même et se trouve directement en présence de Dieu⁴⁴. » Néanmoins, Jésus s'inscrit dans la trajectoire de l'évolution en y injectant une force de nouveauté, « une conscience nouvelle, une parenté nouvelle et une immédiateté nouvelle de la présence de Dieu⁴⁵ ».

Pour Teilhard, la naissance du Christ représente un point critique, un seuil dans l'évolution de l'amour (*l'amorisation*), analogue au seuil de la réflexion qui a marqué l'avènement de l'espère

⁴⁰ Edwards, p. 58-60, résume différentes approches de « l'incarnation en profondeur ».

⁴¹ Teilhard de Chardin, « Christianisme et évolution », dans *Comment je crois*, p. 211.

⁴² Teilhard de Chardin, « Esquisse d'un univers personnaliste », dans *L'énergie humaine*, p. 113.

⁴³ Teilhard de Chardin, « Quelques vues générales sur l'Essence du Christianisme (mai 1939) », dans *Comment je crois*, p. 157.

⁴⁴ Delio, *The Emergent Christ*, p. 55, qui fait référence à l'œuvre de Denis Edwards.

⁴⁵ Delio, *The Emergent Christ*, p. 55-56. Elle suggère l'idée d'un nouveau Big Bang. « Jésus apporte un cœur nouveau à l'humanité, tant sur le plan individuel qu'au niveau collectif. L'humanité devient un nouveau centre de créativité à l'intérieur du processus de l'évolution de telle sorte que la voie de cette évolution est désormais orientée de manière explicite ; l'évolution a une fin. » Cannato, p. 70-76, compare la nouveauté du Christ à la photosynthèse et à l'émergence des premières cellules.

humaine⁴⁶ ». Parce qu'il est celui qui apporte une nouvelle conscience d'amour dans l'univers, le Christ est un nouveau facteur de centration qui assure la cohésion de tout le processus et le porte à un niveau supérieur de complexité et d'unité⁴⁷. En termes pratiques, Ilia Delio parle d'une dynamique d'« intégration » dans la mission et le ministère de Jésus. « Le règne de Dieu prêché par Jésus a introduit une nouvelle conscience de l'être-dans-le-monde, conscience de parenté, d'inclusivité, de non-dualité et de communauté⁴⁸ ».

La proclamation par Jésus de la bonne nouvelle du règne de Dieu l'a fait condamner à mort. Était-ce inévitable? Le salut aurait-il pu s'accomplir autrement? Jésus aurait-il pu apporter le salut en vivant jusqu'à un âge avancé et en mourant doucement dans son sommeil? Ilia Delio ne le pense pas. En théorie, Dieu aurait pu agir de la sorte.

Mais pareil scénario n'assume pas complètement la relation intégrale entre Dieu et la création. La mort n'est pas simplement une aberration, un malheureux sous-produit de la création. Non, la mort fait partie intégrante de ce qu'est Dieu: l'amour qui se donne⁴⁹

Faute de mort, il n'y a pas de vie en plénitude. Comme le montrent les 14 milliards d'années de l'histoire cosmique, la mort est nécessaire à l'évolution de la vie parce qu'elle est renoncement à une existence isolée en faveur d'une union plus grande. Le sacrifice de la vie en vue d'une créativité en expansion constante fait partie intégrante de ce qu'est la vie. Par ailleurs, la mort de Jésus montre le type d'engagement qui nourrit le progrès de l'évolution. Si les gnostiques croyaient que le salut ne pouvait se produire qu'en transcendant le monde matériel et en étant absorbé dans l'unicité de Dieu, la crucifixion souligne la réalité physique de l'action salvifique de Dieu. En fait, la particularité scandaleuse du corps souffrant du Messie de Dieu est ce qui distingue si profondément la pensée chrétienne de différentes croyances en un esprit universel indifférencié, qui feraient à honte à la personne d'« être dans un corps⁵⁰ ».

On ne peut saisir le sens de la mort de Jésus sans envisager le rôle qu'y joue Dieu. La croix est la clé qui permet de comprendre non seulement le péché et la nature humaine, mais aussi la nature divine, parce qu'elle révèle la vulnérabilité de l'amour de Dieu. À propos du Christ crucifié comme « image du Dieu invisible », Jürgen Moltmann affirme : « Dieu n'est nulle part plus grand que dans cette humiliation. Dieu n'est nulle part plus magnifique que dans ce don. Dieu n'est nulle part plus puissant que dans cette impuissance. Dieu n'est nulle part plus divin que dans cette humanité. Tout ce que la théologie chrétienne dit de Dieu se fonde en son centre dans cet événement du Christ. » Dans la même veine, Walter Kasper écrit : « Il faut être tout-puissant pour pouvoir se donner et se prodiguer totalement et il faut également être tout-puissant pour se retirer dans le don et sauvegarder l'indépendance et la liberté de celui qui reçoit. Seul un amour tout-puissant peut se livrer totalement à l'autre et être un amour impuissant. » Dans la faiblesse et dans l'impuissance de la croix, l'amour de Dieu se manifeste comme la force capable de

⁴⁶ Alors que tout acte de révélation, y compris l'incarnation, peut être regardé comme une manifestation de la présence personnelle d'Oméga, ce n'est que par l'incarnation qu'Oméga entre dans le processus de l'évolution sous la forme d'une personne historique. C'est donc l'actualisation d'une présence personnelle qui fait de l'incarnation un seuil dans l'amorisation de l'univers.

⁴⁷ Delio, *The Emergent Christ*, p. 55.

⁴⁸ Delio, *The Emergent Christ*, p. 63, idée reprise et développée aux p. 64-66.

⁴⁹ Delio, *The Emergent Christ*, p. 77.

⁵⁰ Delio, *The Emergent Christ*, p. 67, avec une référence à Miroslav Volf.

transformer de l'intérieur la souffrance et la mort en une vie nouvelle. C'est précisément l'acte de dépouillement de l'amour de Dieu qui permet aux créatures de faire du neuf, d'évoluer⁵¹.

Plusieurs croyances chrétiennes sont choquantes, et Ilia Delio relève notamment celle qui affirme qu'un homme mort a été ressuscité pour une vie nouvelle. Mais sans la résurrection de Jésus, comme l'écrit Paul, la proclamation et la foi chrétienne sont « vaines » (1 Corinthiens 15, 3-20). C'est l'expérience qu'ils ont faite de la résurrection qui a permis aux disciples découragés et effrayés de voir dans la résurrection un événement salutaire qui renversait le scandale de la mort de Jésus et accomplissait les anciennes prophéties sur les derniers temps (Actes 2,16-17). En puisant dans la tradition chrétienne orientale, qui a toujours vu dans l'incarnation, la mort et la résurrection du Christ la transformation définitive du monde, Karl Rahner considère la résurrection comme un changement au niveau le plus profond des choses dans l'univers. Dans la résurrection, dit-il, Jésus, dans son humanité et en tant qu'élément d'un monde fait de créatures, est à jamais accueilli en Dieu. Ce qui veut dire que la résurrection de Jésus est un événement qui concerne toute la création, qu'elle amorce la transformation de la réalité de l'intérieur. Ce qui est arrivé en Jésus, comme élément du monde physique, biologique et humain, est « ontologiquement (et pas seulement par une disposition juridique de Dieu) le commencement (qui ne peut plus être repris et qui contient déjà en soi la fin) de la glorification et de la divinisation de la réalité totale⁵² ».

Religion de promesse et d'espérance, le christianisme est orienté vers un avenir en Dieu. La foi chrétienne proclame un Dieu qui embrasse *la chair* dans l'incarnation et qui, dans la résurrection du Christ, promet un avenir corporel aux êtres humains et, d'une certaine façon, à tout ce qui existe. Néanmoins, le Dieu de l'avenir transcende radicalement tous les concepts et tous les mots nés de l'expérience de la réalité créée. Dans la transformation finale de l'univers, l'action de Dieu adviendra, comme ailleurs dans les rapports entre Dieu et la création, comme self-transcendance de l'histoire de la créature. L'histoire que nous construisons, nous les êtres humains, à force de créativité et d'amour, n'est pas perdue, mais sera radicalement transformée dans l'accomplissement définitif de Dieu. Assumés et transformés dans le Christ, les efforts humains pour bâtir un monde de justice et d'intégrité écologique ont un sens ultime. Que peut-on dire de l'avenir en Dieu des créatures vivantes non humaines? En se fondant sur la personnalité du Dieu qui se révèle dans l'événement du Christ, fait valoir Denis Edwards, ce qu'on peut dire avec assurance, c'est que chacun des animaux et des oiseaux sera subsumé dans la vie divine éternelle. Le Dieu de la résurrection est un Dieu qui fait entrer les créatures individuelles, chacune selon ce qui la distingue, *d'une certaine façon*, dans la dynamique éternelle de la communion divine⁵³. (Paul – Romains 8: la création dans les douleurs de l'enfantement...)

⁵¹ Delio, *The Emergent Christ*, p. 120-124, présente des citations de Moltmann, *Le Dieu crucifié*, (Paris, Cerf-Mame, 1974, p. 232-233) et de Kasper, *Le Dieu des chrétiens* (Paris, Cerf, 1985, p. 287). Haught a une position semblable sur le dépouillement (la kénose) de l'amour de Dieu comme condition de l'autonomie du cosmos en évolution, p. 119-122.

⁵² Edwards, p. 87, qui cite Rahner, « Question dogmatiques se rapportant à la dévotion pascale », *Écrits théologiques*, volume 8, Paris, DDB, 1967 ; p. 153. Rahner voit la mort et la résurrection de Jésus comme les deux versants d'un seul et même événement. Dans sa mort, Jésus remet librement toute son existence corporelle entre les mains d'un Dieu aimant. Dans la résurrection, Dieu adopte la réalité de la créature comme sa propre réalité.

⁵³ Edwards, p. 82-98. Il présente une synthèse en cinq étapes. Il dit que la sagesse de Dieu respectera la nature particulière propre à chaque créature et laisse entendre que l'épanouissement qui convient à l'être humain n'est pas nécessairement celui qui convient à une autre créature, qu'il s'agisse d'un crabe, d'un moustique ou d'une bactérie.

Quelle importance revêt la nouvelle cosmologie pour la nouvelle évangélisation? Même un rapide coup d'œil – comme le survol que nous faisons du sujet aujourd'hui – suggère un apport important. Dans cette présentation, j'espère avoir pu montrer que ce que conteste la nouvelle cosmologie n'est pas le message chrétien lui-même, mais les catégories statiques de la pensée hellénistique et médiévale dans lesquelles il a été si longtemps proclamé. Si le processus de l'évolution peut être utilisé pour appuyer une idéologie matérialiste, il peut tout aussi bien offrir un cadre efficace à la proclamation de la foi chrétienne. En particulier, un cosmos en évolution orienté vers un Dieu dynamique devant nous plutôt que vers un Dieu statique au-dessus de nous génère un élan qui redonne vie à des aspects importants de la tradition biblique et de la première tradition chrétienne.

Les avantages de la nouvelle cosmologie ressortent de la manière la plus claire dans le domaine de la christologie. Une incarnation qui survient dans un processus d'évolution structurellement convergent, affirme Teilhard, permet au Christ à la fois de conserver la précision de son humanité et de devenir coextensif aux immensités physiques de l'espace et du temps. Bref, Jésus est le Christ, mais le Christ est plus que Jésus. « Sa naissance et sa graduelle consommation représentent physiquement la seule réalité définitive où s'exprime l'évolution du Monde⁵⁴. » La cosmogénèse s'exprime ultimement dans une christogénèse, et il est possible de croire simultanément et pleinement en Dieu et dans le monde, en l'un grâce à l'autre. Le christianisme devient une religion de l'évolution, qui inspire l'espérance et l'engagement pour l'avenir de la vie cosmique.

IV. UNE NOUVELLE MORALE / SPIRITUALITÉ

La crise environnementale, dit Sallie McFague, est un problème théologique, « un problème qui vient des conceptions que nous avons sur Dieu et sur nous-mêmes, qui encouragent ou autorisent des gestes injustes, destructeurs⁵⁵ ». Nous tenons généralement pour acquises les idées dont nous avons hérité sur ce que nous sommes et sur ce qu'est Dieu, et nous les considérons souvent comme trop personnelles, trop abstraites ou trop intimidantes pour oser en parler. Et pourtant toutes nos décisions, tous nos gestes quotidiens prennent racine dans ces conceptions aussi profondes que rarement examinées. Si bien que si nous entreprenions d'examiner ces sous-entendus fondamentaux, notre comportement pourrait fort bien s'en trouver modifié. Pour Walter Brueggemann, l'imagination prophétique nous appelle à envisager un monde alternatif dans lequel le Dieu de la Bible joue vraiment un rôle. Et l'appel du prophète à ceux « qui ont des yeux, mais qui ne voient pas » nous demande non seulement de voir les choses autrement, mais aussi de prendre les mesures nécessaires pour mettre en œuvre la réalité que nous avons entrevue.

Pour les disciples du Christ, les choix moraux sont liés au renversement des valeurs du règne de Dieu. Comme le proclament les paraboles de Jésus, il s'agit d'un monde de relations équitables, dans lequel la compassion, la miséricorde et le pardon sont des réalités structurales. Or l'absence de justice dans les relations entre les êtres humains et la terre devient de plus en plus manifeste. Dans ce contexte, la réflexion morale chrétienne commence à affirmer la valeur intrinsèque du monde de la nature. La nature, dotée de sa valeur inhérente devant Dieu, est reconnue comme le

⁵⁴ Teilhard de Chardin, « Christologie et évolution », dans *Comment je crois*, p. 108.

⁵⁵ Sallie McFague, *A New Climate for Theology*, p. 31.

nouveau pauvre et l'action pour la justice s'élargit pour inclure toutes les autres espèces⁵⁶. Le lien s'impose entre l'oppression économique, le racisme, le sexisme et la violence contre la terre. Outre l'homicide, le suicide et le génocide, on reconnaît aujourd'hui les maux de l'écocide, du biocide et du géocide. C'est ainsi que les évêques des Philippines parlent de la conservation et de la protection de la planète comme de « l'enjeu pro-vie ultime⁵⁷ ». Le pape Jean-Paul II a appelé la communauté internationale à respecter l'ordre cosmique, l'univers entier avec son intégrité et son équilibre dynamique interne⁵⁸. Et depuis quelques années, l'intérêt pour les questions environnementales trouve de plus en plus à s'exprimer dans les déclarations de diverses conférences épiscopales et d'évêques individuels⁵⁹.

La dignité humaine et l'intégrité de la création reposent sur le respect mutuel, que l'autre soit humain ou non. Le fait de savoir apprécier chaque créature dans la création – de reconnaître sa particularité, sa différence, sa spécificité – est l'un des plus grands virages que nous devons prendre, nous les êtres humains, pour mener une vie plus responsable dans notre monde écologiquement menacé. « À l'encontre de la croyance occidentale voulant que les êtres humains soient des individus qui vivent *sur* la terre, nous vivons en fait *au sein de* la terre. De plus, il ne nous revient pas de décider à *quel moment* entrer en relation avec d'autres personnes et avec la terre, car nous sommes déjà engagés dans des relations très intimes et très complexes, de notre naissance à notre mort⁶⁰. » L'empathie profonde pour toutes les formes de vie n'est pas un caprice romantique ; elle se fonde sur des données empiriques qui montrent que nous sommes toutes et tous interdépendants et interconnectés. Le continuum de la vie reflète l'unicité de la création: nous sommes appelés par l'amour de Dieu à un amour universel. Aimer Dieu, c'est aimer tout ce que Dieu a fait.

Ce qui peut sembler une position radicale – un amour inclusif pour tous les êtres – n'est d'un certain point de vue qu'une saine économie planétaire. La justice au niveau des besoins essentiels à la santé des individus, humains ou non, est une nécessité: le tout ne peut subsister indépendamment de la santé de ses parties. L'approche individualiste du consumérisme capitaliste est dépassée: elle remonte au dix-huitième siècle, qui découvrit l'importance de l'individu (une idée précieuse), mais sans prendre en compte le fait que les individus n'existent qu'en relation avec d'autres. Voilà qui appelle à un changement de comportement radical ceux et celles d'entre nous qui prennent plus que leur part et qui font que d'autres personnes ou d'autres formes de vie dépérissent faute de nourriture. Le christianisme et l'écologie reconnaissent l'un et l'autre les liens fondamentaux entre toutes les formes de vie. L'amour du prochain est la norme parce qu'il correspond à la réalité des choses.

⁵⁶ Elizabeth Johnson renvoie à un modèle de parentèle qui « voit les êtres humains et la terre avec toutes ses créatures intrinsèquement reliés comme compagnes et compagnons dans la communauté de la vie ». *Women, Earth and Creator Spirit*, p. 30.

⁵⁷ Conférence épiscopale des Philippines, « What is Happening to Our Beautiful Land? » dans Drew Christiansen et Walter Grazer (sous la direction de), *'And God Saw That It Was Good': Catholic Theology and the Environment*, Washington, United States Catholic Conference, 1996; p. 317.

⁵⁸ Jean-Paul II, *The Ecological Crisis: A common Responsibility*, Washington, United States Catholic Conference, 1990; p. 6-9.

⁵⁹ On peut citer des exemples au Canada, aux États-Unis et en Australie.

⁶⁰ McFague, *A New Climate for Theology*, p. 148 (la notion de communion des saints).

Pour les saints, la situation matérielle des autres est un problème spirituel. Leur amour universel est un amour terrien, matériel. Les enjeux écologiques qui affectent directement la santé des corps – humains ou non – deviennent à leurs yeux des péchés graves, bien plus graves que de petites défaillances morales personnelles. Quand la vie est perçue comme intrinsèquement précieuse et que toute vie existe en interrelation et en interdépendance, il n’y a plus de scission entre l’esprit et la chair, ou avec une religion qui se soucierait avant tout de l’esprit. Religion incarnée, le christianisme refuse de permettre aux riches d’endormir les pauvres avec des promesses de vie éternelle quand les vies ordinaires manquent du nécessaire à une existence décente. Un Dieu incarné est, par définition, mondain. Ce Dieu se soucie des enfants qui n’ont pas d’eau potable, des ours polaires qui meurent de la fonte des banquises, et du fait que les Nord-américains – 5 % de la population mondiale – utilisent 25% des ressources énergétiques de la planète.

Les sombres conséquences qu’annonce la crise environnementale actuelle nous appellent à de nouvelles façons de penser et de vivre sur notre planète. Par ailleurs, plus nous en apprenons sur l’état du monde et de ses créatures, plus nous sommes hantés par une sorte de « désespoir écologique ». Tout ça semble écrasant. Pourquoi s’en inquiéter? Ici encore, l’expérience des saintes et des saints peut nous aider. Quand les gens traitaient Dorothy Day de sainte, on dit qu’elle répondait: « Vous ne vous débarrasserez pas de moi si facilement. » En d’autres termes, *ne vous défilez pas à si bon compte*. Elle disait que pour vivre comme elle, il ne fallait ni beaucoup de talent ni beaucoup de courage, mais avant tout beaucoup de travail. Les gens ne naissent pas bons – ou saints –, ils le deviennent en modifiant chaque jour un peu leurs façons de penser et d’agir. Vivre autrement que le monde, c’est une démarche persévérante faite de petites décisions. De petits gestes de résistance, comme refuser d’en avoir plus ou de suivre la foule, ne sauveront pas le monde, mais ils pourront nous aider à voir dans les besoins des autres, humains ou non, notre devoir spirituel.

Le sens du sacramentel nous ouvre deux œuvres de révélation : la nature et l’Écriture. Dans cette perspective, l’univers entier devient l’image de Dieu, car rien de moins ne saurait commencer à refléter la gloire de Dieu. En respectant la transparence du monde jusqu’en sa source, cette sensibilité sacramentelle met en valeur le terrestre et le terrien, l’historique et le concret. Elle nous invite à louer Dieu dans la gloire de la création, à accorder une attention patiente aux petites choses, à célébrer la beauté immensément complexe du monde dans lequel nous vivons. Le respect du caractère sacramentel de notre foi nous obligera donc à vivre autrement. « Nous avons les deux pieds bien plantés sur le sol, et nous proclamons : Merci, Seigneur, pour ce jour admirable, puis nous nous mettons au travail en nous servant de notre tête et de nos deux mains, de notre imagination et de notre argent, de notre courage et de notre obstination, pour remettre en état notre précieuse planète⁶¹ ». Autrement dit, l’amour de Dieu, c’est quelque chose à faire; c’est de louer Dieu et d’user de compassion pour le monde.

La mystique chrétienne – voir Dieu en toutes choses et toutes choses en Dieu – est une mystique d’incarnation. La mystique trouve son ravissement dans les choses et en Dieu; elle voit, entend, goûte, respire, touche Dieu partout et en tout. « Le monde est chargé de la grandeur de Dieu. » La beauté stupéfiante d’un coucher de soleil estival offre une expérience de la beauté de Dieu; l’enthousiasme joyeux d’un jeune enfant parle de la vitalité et de la vie de Dieu. Une théologie de l’incarnation ne dit pas : « plus il y a de Dieu et moins il y a de monde » ou l’inverse. Elle dit

⁶¹ McFague, *A New Climate for Theology*, p. 119, citation du poète E.E. Cummings.

plutôt: « plus il y a de monde, plus il y a de Dieu », et réciproquement. Dieu et le monde ne sont pas en concurrence : ce n'est pas ou bien/ou bien, mais et/et. Chaque élément de la création, y compris nous-mêmes les êtres humains, devient l'individu unique qui à sa façon caractéristique raconte la gloire de Dieu. Comme êtres humains, notre caractéristique particulière se manifeste dans le fait que nous avons le choix de parler de Dieu. Nous sommes la seule créature qui doit prendre la décision de refléter Dieu. Et il devient de plus en plus clair que la façon pour nous de refléter Dieu consiste à accepter la responsabilité du bien-être de la planète⁶².

Une nouvelle spiritualité pour la vie religieuse

Par la profession des vœux, les religieuses et les religieux construisent un monde alternatif grâce auquel ils partagent la mission de l'Église de témoigner du règne de Dieu et de le mettre en œuvre. Engagés à vivre les conseils évangéliques, religieuses et religieux n'ont pas le même intérêt personnel que les laïcs à mettre en ordre la vie profane. Cette marginalité sociale et la solitude du célibat leur donnent une perspective privilégiée sur les multiples contradictions et injustices de la société contemporaine.

Les religieuses et les religieux sont marginaux par choix, et cette marginalité est mise au service de la prophétie; elle n'est pas une fuite. En un mot, comme le dit John Fuellenbach, la vie religieuse offre un ministère prophétique institutionnel dans l'Église et le monde d'aujourd'hui⁶³. L'engagement à respecter la dignité humaine et à préserver l'intégrité de la création en un temps de crise écologique aura une incidence sur la façon d'interpréter ce ministère prophétique et les vœux en particulier. Une spiritualité écologique appelle les religieuses et les religieux à travailler avec la grande communauté terrienne à façonner un processus planétaire intégral. Il s'agit de reconquérir l'intimité de l'être humain avec tous les participants à l'univers de l'être. Il y a là une nouvelle forme de ministère prophétique, avec des implications aussi bien pratiques que mystiques. Pareille spiritualité écologique contribuera à la transition d'un mode d'existence non viable à une forme d'existence viable pour toute la communauté planétaire.

Dans un ouvrage qu'elle vient de faire paraître, intitulé *Green Sisters: A Spiritual Ecology* [Les sœurs vertes : une spiritualité écologique], Sarah Taylor réfléchit au nombre croissant de religieuses catholiques qui s'engagent à agir sur les problèmes environnementaux auxquels doivent faire face les communautés humaines et non humaines. Dans le passé, fait-elle remarquer, les instituts religieux féminins ont été fondés pour répondre à différents besoins; la construction d'orphelinats, d'hôpitaux et d'écoles, l'ouverture d'agences de service social ou le travail de lobbying auprès des gouvernements, selon le cas. Or voici que les religieuses ont entendu l'appel de la terre, elles y répondent et concentrent leurs efforts sur ces besoins. Ces religieuses sont loin de constituer un groupe monolithique: les unes se disent féministes, d'autres absolument pas, certaines sont végétariennes et d'autres non, il y en a qui ont une orientation

⁶² Les paragraphes qui précèdent reflètent McFague, *A New Climate for Theology*, p. 149-150, 155, 157, 163-165, 167, 170. Voir aussi Edwards, p. 116-117, qui cite Rahner et Schillebeeckx, et propose une mystique de la praxis écologique.

⁶³ John Fuellenbach, *Church : Community for the Kingdom*, Manille Logos Publications, 2000, p. 126-146, reflète sur les ministères énumérés par Paul dans l'Église primitive (apôtres, prophètes, enseignants) et leur trouve des successeurs dans l'Église d'aujourd'hui. Pour les prophètes, il voit des individus et des groupes poursuivre le ministère. Sandra Schneiders, *Selling All : Commitment, Consecrated Celibacy, and Community in Catholic Religious Life*, New York, Paulist Press, 2001, p. 109-111, discute cette idée.

politique libérale alors que d'autres sont plus conservatrices. Les unes suivent les positions philosophiques de Thomas Berry, et d'autres cherchent leur inspiration ailleurs. Mais le travail de ces *sœurs vertes* naît d'une conviction fondamentale : *l'imagination prophétique a le pouvoir de changer la planète pour le mieux*. Au fil des siècles, les religieuses ont régulièrement lancé des mouvements pour réinventer ou redynamiser la vie religieuse. La culture des sœurs vertes, pense Taylor, lance probablement un autre de ces mouvements⁶⁴.

⁶⁴ Sarah McFarland Taylor, *Green Sisters: A Spiritual Ecology*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2007.