

SCIENCE ET CHRISTIANISME

Par André Gounelle

Depuis l'avènement de la modernité, science et christianisme ont entretenu des rapports difficiles émaillés de plusieurs conflits¹. Je laisserai de côté ceux qui concernent l'histoire, la médecine², les psychologies des profondeurs pour me concentrer sur les deux affrontements les plus connus, les plus souvent cités qui portent le premier sur la cosmologie, le deuxième sur l'évolution du vivant.

En ce qui concerne la cosmologie, on trouve dans la Bible une description de l'univers, ciel, terre, étoiles, lune qui ne correspond pas du tout avec la représentation qu'en donne la science à partir Copernic. Les deux conceptions se heurtent de front en 1632, lorsqu'un tribunal ecclésiastique condamne Galilée pour avoir soutenu que la terre tournait autour du soleil, alors que la Bible dit le contraire. En fait, quand on l'examine de près, on s'aperçoit qu'il s'agit d'une affaire complexe, embrouillée et ambiguë³. Rome a attendu 1992 pour réhabiliter ecclésiastiquement Galilée.

La deuxième grande querelle concerne les êtres vivants ; elle oppose les créationnistes aux évolutionnistes. À strictement parler, « créationnisme » ne désigne pas la foi en une création divine, mais la thèse d'une création distincte, séparée de chaque espèce animale ; les êtres vivants appartenant à des espèces différentes n'auraient donc pas d'ancêtre commun ; il n'existerait pas de passage progressif, de transition, de filiation ni de cousinage d'une espèce à l'autre⁴. Quant à l'évolutionnisme, on l'associe en général au nom de Charles Darwin ; s'il n'en est pas le premier ni le seul théoricien, on lui doit la notion clef de sélection naturelle à partir de variations biologiques. Ses travaux, publiés entre 1859 et 1870, ont choqué parce qu'ils conduisent à poser une continuité et une parenté entre l'animal et

¹ Denis Alexander soutient dans *Science et foi*, Éditions Frison-Roche, 2004, que ces conflits ne sont pas aussi nombreux ni aussi violents que le croit l'opinion commune.

² Voir René Baylet, « Actualité des relations entre Religion(s) et Médecine(s) », *Bulletin de l'Académie des Sciences et Lettres de Montpellier*, 2008, p. 221-245.

³ Voir Paul Poupard, *Galileo Galilei. Trois cent cinquante ans d'histoire*, Desclée, 1983 ; Denis Alexander, *Science et foi*, Éditions Frison-Roche, 2004, p. 109-125.

⁴ Cf. Jean Staune, *Notre existence a-t-elle un sens ? Une enquête scientifique et philosophique*, Presses de la Renaissance, 2007, p. 214. Avant Darwin, de nombreux biologistes estiment qu'il y a fixité des espèces animales et discontinuité entre elles (voir Michael Denton, *Évolution. Une théorie en crise*, Flammarion Champs, 1992, p. 20-21). Le créationnisme ne se situe cependant en continuité avec la science et la théologie d'avant Darwin ; il représente une réaction à l'évolutionnisme qui ne prend de l'ampleur qu'après la première guerre mondiale et surtout à partir des années 60 (Denis Alexander, *Science et foi*, Éditions Frison-Roche, 2004, p. 300-308).

l'homme⁵. Ce dernier ne serait donc pas un être à part. En 1925, a lieu dans le Tennessee, ce qu'on a appelé le « procès du singe » qui aboutit à l'interdiction, dans plusieurs États d'Amérique, d'enseigner la théorie de l'évolution. Cette interdiction ne sera abrogée partout qu'en 1968 et encore avec des réserves dans quelques États où, jusqu'en 1987, la loi demandait qu'on présente le créationnisme comme une hypothèse à côté de celle de l'évolution et qu'on donne à l'une et à l'autre un traitement équivalent.

Au delà de leurs aspects parfois pittoresques et de leurs dimensions politiques, ces conflits posent un problème de fond : comment mettre en relation connaissances scientifiques et affirmations religieuses ? À cette question, on a proposé trois réponses : la première entend les unifier, la deuxième les séparer, la troisième les « connecter ».

Unifier

Quand on veut unifier science et religion⁶, on a le choix entre trois démarches : soit faire de la religion l'instance déterminante et lui subordonner la science ; soit reconnaître à la science une valeur décisive et lui soumettre la religion ; soit chercher une conciliation ou une harmonisation sans hégémonie de l'une ou de l'autre.

1. La première démarche se rencontre chez des fondamentalistes, en particulier au début du vingtième siècle. L'intelligence humaine, disent-ils, est bornée ; elle a des limites (ce que rappelle la fin du livre de Job, où l'hippopotame et le crocodile, entre autres, mettent en échec les capacités de compréhension de l'homme). De plus, ajoutent ces fondamentalistes, cette intelligence est défectueuse et faillible ; le péché l'affaiblit et la fausse tout autant qu'il infecte le sens moral et la spiritualité. L'histoire de la science raconte les erreurs successives des savants. Ils se sont constamment trompés ; on ne peut pas leur faire confiance. Par contre, les enseignements religieux découlent d'une révélation ; leur origine divine en garantit la vérité. Entre la parole de Dieu et la science humaine, il n'y a pas à hésiter. Ce qui ne s'accorde pas avec la religion est erroné ; elle a le devoir de dénoncer et de rejeter les faux savoirs qui contredisent son propre enseignement.

2. On peut, au contraire, privilégier non pas la religion, mais la science. On estime alors qu'il appartient à la seconde de juger la première. Les matérialistes ou positivistes (dont, de nos jours, Dawkins a réactualisé les argumentations⁷) affirment que la science réfute l'existence de Dieu et démontre la fausseté des affirmations chrétiennes. Moins radicalement, selon des penseurs dans la ligne des Lumières, la science disqualifie certains éléments de la croyance religieuse qui seraient des superstitions obscurantistes. On écarte, par exemple, les miracles et on

⁵ Ils ont aussi choqué à cause de l'utilisation politique et sociale qu'on pouvait en faire, en justifiant par la sélection naturelle la légitimité du droit du plus fort et de l'élimination des faibles.

⁶ Nous nous en tenons ici, comme l'indique notre titre, à la religion chrétienne. Le problème des relations avec la science se pose en termes à la fois voisins et différents dans les diverses religions et demanderait une analyse spécifique pour chacune d'elles.

⁷ Richard Dawkins, *Pour en finir avec Dieu*, Robert Laffont, 2008.

garde les enseignements moraux (« ôtez les miracles de l'évangile, disait Rousseau⁸, et toute la terre est aux pieds de Jésus »). La science conduit à une épuration. Ainsi le troisième président des États-Unis, Thomas Jefferson, a groupé dans un petit livre les extraits du Nouveau Testament⁹, soigneusement expurgés de tout surnaturel (ni naissance virginale, ni miracles ni résurrection), qui nourrissaient la piété très réelle de l'esprit « éclairé » qu'il était. On se sert de la science pour écarter complètement ou pour censurer partiellement la religion.

3. Une troisième attitude entend unifier science et religion en les conciliant, en les accordant, en dissipant des contradictions jugées apparentes afin de parvenir à un consensus sur l'essentiel. La nature et la Bible sont « deux livres » qui viennent l'un et l'autre de Dieu¹⁰ ; ils ne peuvent donc que dire la même chose dans deux langages différents. La connaissance scientifique et le savoir de la foi se rejoignent forcément ; quand ils semblent s'opposer, cela vient de ce qu'on a introduit quelque part une erreur de lecture qu'il faut débusquer. Cette démarche, on l'appelle « concordisme ». Pour mettre en harmonie religion et science, elle va travailler sur les deux pôles.

D'abord, elle propose des interprétations du texte biblique qui permettent de l'aligner sur des données scientifiques. Je cite quelques exemples bien connus¹¹. Selon la chronologie de la Genèse, le monde a été créé à une date relativement récente, alors que l'astrophysique lui attribue une durée immensément plus longue. On s'en tire en supposant que les jours bibliques désignent des périodes cosmiques de plusieurs millénaires¹². Autre interprétation : les six jours de la création ne décriraient pas les étapes de la formation de l'univers, mais se rapporteraient à six visions successives, une par jour, par lesquelles Dieu aurait révélé qu'il avait créé le ciel et la terre à Moïse, supposé être l'auteur de la Genèse. Ainsi, veut-on préserver l'exactitude factuelle du récit biblique sans renoncer aux acquis de la science.

Ensuite, les concordistes s'occupent du second pôle et cherchent à mettre la science de leur côté. Ils soulignent, par exemple, les faiblesses des théories évolutionnistes ; elles ont de la peine à déterminer les mécanismes qui font passer d'une espèce à l'autre ; elles admettent des « chaînons manquants » ou des « sauts » qu'elles n'expliquent pas¹³ ; la « sélection naturelle » a une validité limitée. Selon les créationnistes, ces difficultés montrent que la théorie de l'évolution relève de

⁸ *Lettres écrites de la montagne* dans *Œuvres*, La Pléiade, vol. 3, p. 735.

⁹ *The Jefferson Bible*, Grosset and Dunlap, 1940.

¹⁰ Le thème des « deux livres » est fréquent ; voir Denis Alexander, *Science et foi*, Édition Frison Roche, 2004, p. 82-83, 164.

¹¹ Je les emprunte au livre classique de James Barr, *Fundamentalism*, The Westminster Press, 1978. Voir également Jacques Arnould, *Les créationnistes*, Cerf, 1996, p. 18-20 ; Dominique Lecourt, *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, PUF, 2007, p. 67-69 ; Thomas Lepeltier, *Darwin hérétique*, Seuil, 2007, p. 92-93, 170 ; Michael Denton, *Évolution. Une théorie en crise*, Flammarion Champs, 1992, p. 24-25. Cf. Ian G. Barbour, *Quand la science rencontre la religion*, Éditions du Rocher, 2005, p. 61-63.

¹² Des thèses de ce type se trouvent chez Newton et Buffon ; voir Denis Alexander, *Science et foi*, Éditions Frison-Roche, 2004, p. 168-169.

¹³ Ces difficultés sont exposées dans une perspective qui se veut uniquement scientifique par Michael Denton, *Évolution. Une théorie en crise*, Flammarion Champs, 1992. Cf. Trinh Xuan Thuan, *Le chaos et l'harmonie. La fabrication du Réel*, Folio Essais, 2000, p. 461-466.

l'idéologie, non du savoir¹⁴. D'un strict point de vue scientifique, prétendent-ils, les thèses créationnistes apparaissent beaucoup plus solides ; ils accusent les savants de ne pas vouloir le reconnaître à cause de leurs préjugés antireligieux. Aux États-Unis, le créationnisme prétend ne pas être seulement ni même principalement une conviction religieuse. Il se déclare purement scientifique¹⁵, ce qui permet d'en réclamer l'enseignement dans les écoles à côté ou à la place de l'évolution (si c'était à titre religieux, ce serait anticonstitutionnel). Un pasteur américain m'a dit un jour : « c'est parce que j'ai fait des études scientifiques, pas à cause de ma foi que je suis créationniste ; si vous aviez une formation et un esprit scientifiques vous verriez avec évidence que l'évolution ne tient pas ». À des positions de ce genre, le pape Jean Paul 2 a répondu en octobre 1996¹⁶, d'une part, que l'évolution est « plus qu'une hypothèse » et, d'autre part, que nous en connaissons mal les mécanismes¹⁷.

À côté du concordisme créationniste, existe un autre concordisme qu'on pourrait qualifier d'évolutionniste ; il apparaît dès les années 1870, et veut montrer que l'évolution s'accorde avec les grandes affirmations de la foi chrétienne¹⁸. Le concordisme, dans sa version créationniste comme dans sa version évolutionniste, connaît aujourd'hui un grand discrédit. On lui reproche d'aboutir à des conciliations artificielles au prix d'acrobaties et d'astuces qui faussent à la fois les textes bibliques et les données scientifiques.

Scinder

Pour éliminer toute opposition entre science et christianisme, il existe une deuxième possibilité : les disjoindre totalement, établir des frontières infranchissables, dresser des murailles sans passage qui évitent aussi bien les conflits, les divergences que les alliances ou les concordances. On ne cherche pas à unifier, mais à séparer et à cloisonner. On considère que la science et la religion ont des aires de validité et de compétence totalement distinctes. Chacune est souveraine dans son domaine et n'a rien à voir ni à faire dans le domaine de l'autre. Elles s'ignorent mutuellement.

Au vingtième siècle, parmi bien d'autres, le théologien protestant allemand Rudolf Bultmann a défendu un strict cloisonnement. Il distingue deux démarches complètement étrangères l'une à l'autre, celle de l'objectivation qui vise le savoir et celle de l'existentialité qui cherche le sens¹⁹. Prenons, par exemple, une symphonie de Mozart. On peut la traiter comme un ensemble de phénomènes acoustiques

¹⁴ Voir, par exemple, Dominique Tassot, *L'évolution, une difficulté pour la science, un danger pour la foi*, Téqui, 2009, p. 135-174.

¹⁵ Cf. Dominique Lecourt, *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, PUF, 2007, p. 11-17, 27, 98-109 ; Ian G. Barbour, *Quand la science rencontre la religion*, Éditions du Rocher, 2005, p. 27-28 ; Jacques Arnould, *Les créationnistes*, Cerf, 1996, p. 51, 79 ; Thomas Lepeltier, *Darwin hérétique*, Seuil, 2007, p. 174-175, 181-202 ; François Euvé, *Darwin et le christianisme*, Buchet-Chastel, 2009, p. 97. Denis Alexander, *Science et foi*, Éditions Frison-Roche, 2004, p. 190-195, souligne le caractère purement scientifique des premières et plus dures critiques adressées à Darwin.

¹⁶ *La Documentation Catholique*, 17 novembre 1996, p. 951-953.

¹⁷ C'est ce qu'écrivit Trinh Xuan Thuan, *Le chaos et l'harmonie. La fabrication du Réel*, Folio Essais, 2000, p. 455.

¹⁸ Cf. Dominique Lecourt, *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, PUF, 2007, p. 75, 78-79 ; Thomas Lepeltier, *Darwin hérétique*, Seuil, 2007, p. 155-166 ; François Euvé, *Darwin et le christianisme*, Buchet-Chastel, 2009, p. 61-63, 72-73 ; Denis Alexander, *Science et foi*, Éditions Frison-Roche, 2004, p. 196-204.

¹⁹ Rudolf Bultmann, « Science et existence » (1955) in *Foi et compréhension*, vol. 2, Seuil, 1969, p. 129-144.

physiquement mesurables et analysables. On peut aussi la considérer en tant que source d'émotions pour celui qui l'écoute et qu'elle touche ; on dira alors ce qu'elle éveille, évoque ou représente pour lui. Il s'agit certes de la même symphonie. Il n'y a pourtant aucune interférence entre ces deux approches ; elles se juxtaposent sans se mélanger. L'analyse physique des sons qui développe un savoir n'a aucun impact sur leur effet esthétique qui relève du sens et, à l'inverse, cet effet esthétique n'a aucune incidence sur leur connaissance acoustique. Autre comparaison, l'examen des yeux d'une femme par son ophtalmologue se distingue de la perception qu'en a son amoureux. Quand Jean Gabin dit à Michèle Morgan dans *Quai des Brumes* « tu as de beaux yeux, tu sais » et lorsque l'ophtalmologue de Michèle Morgan lui dit « vous avez une acuité visuelle de tant de dixièmes », les mêmes yeux sont considérés sous deux angles entièrement différents, le premier existentiel, le second objectif, entre lesquels on ne peut établir aucune relation. La science est objective ; elle donne un savoir sur des objets qu'elle décrit, analyse et étudie ; par contre, elle ne s'occupe pas du sens. La religion relève de l'existentiel ; elle s'adresse à des personnes, elle s'intéresse à leur manière de comprendre et d'orienter leur vie ; par contre, elle ne procure aucun savoir sur les objets en tant que tels.

Bultmann applique cette distinction aux récits bibliques de la création. Il estime que les premiers chapitres de la Genèse n'ont pas principalement une visée informative ; en tant qu'enseignement sur l'origine de l'univers, ils n'ont ni valeur ni intérêt pour la foi. Le croyant n'y trouve pas la communication d'un savoir sur le cosmos ; il en reçoit un message qui concerne son existence²⁰. Ces textes lui disent que la parole de Dieu y a la priorité ou la primauté ; elle vient ou doit venir en premier dans sa vie. Ils lui disent aussi qu'il ne faut pas diviniser ou idolâtrer quelque objet que ce soit dans le monde, pas même le soleil, la lune, les arbres sacrés, les monstres marins qu'adoraient les peuples qui entouraient Israël. Sous une forme mythologique, ces récits proclament, d'abord, que la parole de Dieu nous fait vivre ; ensuite, que nous ne devons pas avoir d'autre Dieu devant sa face. Dans cette perspective, le commencement et la réalité objective du monde n'ont aucune importance. Que l'univers naisse d'un big bang, ou qu'il ait toujours existé, que la vie se développe selon un processus d'évolution ou non n'affecte en rien le message biblique qui a une valeur et une pertinence d'ordre existentiel²¹.

Cette deuxième attitude a largement dominé dans la seconde moitié du vingtième siècle. On l'a qualifiée de « pacte positiviste-spiritualiste »²² ; elle convient, en effet, aux deux parties en ce sens que la science et la religion ont chacune la pleine maîtrise de leur domaine propre, et n'ont rien à faire ni à voir dans le domaine de l'autre. Elle correspond bien à la tendance, caractéristique de la

²⁰ Rudolf Bultmann, *Le christianisme primitif dans le cadre des religions antiques*, Payot, 1950, p. 13-19 ; *Jésus*, Seuil, 1968, p. 232 ; « La conception de l'homme et du monde dans le Nouveau Testament et l'hellénisme » (1940) in *Foi et compréhension*, vol. 1, Seuil, 1970, p. 446. Cf. Ian G. Barbour, *Quand la science rencontre la religion*, Éditions du Rocher, 2005, p. 61-66.

²¹ Voir André Gounelle, « Le récit de la création. Lecture théologique du premier chapitre de la Genèse », *Bulletin de l'Académie des Sciences et Lettres de Montpellier*, tome 34.

²² Dominique Lecourt, *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, PUF, 2007, p.155. Du côté des scientifiques, le paléontologue Stephen Gould défend une position strictement séparatiste (qu'il appelle « noma » pour « non overlapping magisteria »), voir son livre *Et Dieu dit : que Darwin soit*, Seuil 2000, p. 163.

modernité, à compartimenter des disciplines, à confiner chacune d'elles dans un champ bien délimité dont elle ne sort pas. Depuis quelques années, on met en cause ces découpages et répartitions ; beaucoup souhaitent une vision holiste, c'est-à-dire une conception globale capable de conjoindre ou d'articuler au lieu de scinder et d'isoler.

Connecter

D'où la recherche d'une troisième réponse, qui naît de l'insatisfaction devant une coupure trop radicale entre la quête du sens et l'acquisition du savoir. Qu'il s'agisse de deux démarches distinctes, soit ; mais peut-on les isoler totalement ? En les dissociant complètement, ne passe-t-on pas d'une dualité légitime, voire nécessaire, à un dualisme injustifié, voire abusif ? De plus, les deux attitudes antagonistes que nous avons décrites, celle qui cherche à unifier et celle qui veut séparer, ne sont-elles pas tributaires l'une et l'autre de conceptions discutables, que certains estiment dépassées, à la fois du statut des affirmations théologiques et de la nature des énoncés scientifiques ?

En ce qui concerne le christianisme, depuis deux siècles, l'avènement de la modernité a entraîné des mutations considérables. Les études historiques sur la Bible et sur la rédaction des dogmes ont conduit à mettre l'accent sur la visée des textes et à fortement relativiser leur formulation ou leur conceptualisation. Les énoncés scripturaires et doctrinaux ne s'identifient pas avec la parole divine même s'ils s'efforcent d'en rendre compte ; ils parlent de l'absolu sans être eux-mêmes absolus. Les relativiser ne signifie nullement en amoindrir la valeur ou l'importance. C'est, d'une part, admettre qu'ils ne cernent pas ni ne définissent leur objet, mais qu'ils le désignent et y renvoient de manière toujours lacunaire et approximative. C'est, d'autre part, les mettre en relation avec la culture environnante, les replacer dans leur contexte, les situer en fonction d'une perception et d'une compréhension particulière et provisoire du monde. Les notions qui, classiquement, ont servi à exprimer la foi ont été forgées en fonction des idées, de la science et de la philosophie d'un autre âge et en dépendent, en tout cas dans leur forme. On ne juge donc ni choquant ni anormal de les évaluer, de les réajuster à un environnement nouveau, voire d'en changer ; c'est même nécessaire pour que la « parole » garde son sens et puisse se faire entendre. Si le premier chapitre de la Genèse délivre bien un message existentiel dans le cadre d'une cosmologie révolue, ce message ne devient-il pas inaudible et incompréhensible quand on ne le transpose pas ? Lorsqu'au lieu des catégories, naguère dominantes, de substance et de stabilité, on se met à penser la réalité en termes d'événement et de mouvement, comme nous y incitent de larges secteurs de la réflexion scientifique et philosophique contemporaine, des conséquences s'ensuivent sur la manière de concevoir Dieu, d'en parler et de le présenter. La théologie cesse d'être une dogmatique aux énoncés immuables pour devenir une interprétation, une herméneutique, qui tente sans cesse de comprendre et de formuler un sens qu'aucune expression ne peut fixer ou figer. Autrement dit, le développement culturel des connaissances et de la conceptualité concerne directement le

christianisme et ne peut pas le laisser inchangé. Toutefois, cette transformation, aux multiples conséquences ecclésiales, se heurte à de fortes réticences, parfois à de nets refus venant de milieux religieux qui redoutent, à tort ou à raison, qu'en essayant de réfléchir en d'autres catégories et d'énoncer en termes différents la foi, on ne l'altère gravement, ou même qu'on ne la détruise²³.

Du côté de la science, Bachelard décrivait, déjà en 1934, l'émergence d'un « nouvel esprit scientifique »²⁴ ; aujourd'hui, on parle plutôt, à la suite de Kuhn²⁵, d'un « changement de paradigme ». Classiquement²⁶, on considère que la science décrit son objet tel qu'il est en lui-même, indépendamment du sujet connaissant ; on estime qu'elle pratique une méthode rigoureuse qui aboutit une certitude impérative ; on affirme qu'elle a la capacité et la vocation d'appréhender la totalité du réel²⁷. Or, depuis presque un siècle, se développe une autre conception de la science qui la présente comme une tentative herméneutique (d'interprétation de la réalité²⁸), certes méthodique et rigoureuse, mais qui comporte, néanmoins, des limites et des incertitudes²⁹. Elle ne saisit jamais que quelques aspects, et non la totalité d'un réel qui est inaccessible, peut-être inconsistant. Ce qu'elle étudie paraît, dans certains cas, construit ou constitué tout autant, peut-être plus que donné³⁰ ; on constate, en effet, que l'observation affecte, voire détermine en partie l'objet observé. La science débouche non plus sur une description de la réalité mais sur des modèles opératoires ayant une zone limitée de validité et toujours révisables. Au lieu d'un savoir catégorique, on a des représentations partiellement hypothétiques, parfois irréductiblement plurielles et contradictoires. Les réussites considérables de la science conduisent non pas à un triomphalisme mais à la modestie ; le réel, bien connu sectoriellement, reste dans sa généralité indéterminé et indéterminable ; cette incertitude semble indépassable, pas seulement provisoire³¹. Comme les modifications qui affectent la théologie, ce changement de paradigme ne fait cependant pas l'unanimité. Si certains le défendent fortement,

²³ Voir, par exemple, l'argumentation de Dominique Tassot, *L'évolution, une difficulté pour la science, un danger pour la foi*, Téqui, 2009, p. 91-132, 177 ss.

²⁴ Titre d'un ouvrage de Gaston Bachelard publié aux P.U.F.

²⁵ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 1962, 1970. Traduction *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, 1983.

²⁶ Cf. Karl Jaspers, *La foi philosophique face à la révélation*, Plon, 1973, p. 95-97 ; Denis Alexander, *Science et foi*, Éditions Frison-Roche, 2004, p. 235-237.

²⁷ Cette visée d'une explication totale peut se discuter ; ainsi, on considère parfois que l'esthétique et l'éthique (certains ajouteront la spiritualité) ne relèvent pas d'une démarche scientifique. Il serait peut-être plus juste de parler d'une explication totale non pas de l'être, mais du réel au sens de monde de la chose (*res*). Il faut cependant noter que le développement des « sciences humaines » témoigne de l'expansion du scientifique au delà de l'ordre du physico-chimique, et que le néo-positivisme tend à qualifier de « non-sens » toute affirmation « méta-physique » (Cf. Denis Alexander, *Science et foi*, Éditions Frison-Roche, 2004, p. 226-230, 236, 280).

²⁸ Cf. Michel Denizot, « L'espèce et l'évolution », *Bulletin de l'Académie des Sciences et Lettres de Montpellier*, 2007, p. 286.

²⁹ Cf. Thierry Lavabre-Bertrand, « Réflexions sur les limites de la bioéthique », *Bulletin de l'Académie des Sciences et Lettres de Montpellier*, 2008, p. 372-373.

³⁰ Cf. Jean-Pierre Nougier, « Nanomonde, nanotechnologies », *Bulletin de l'Académie des Sciences et Lettres de Montpellier*, 2007, p. 255-256 ; Pierre Louis, « Einstein bouleverse notre conception du temps et de l'espace », *Bulletin de l'Académie des Sciences et Lettres de Montpellier*, 2008, p. 135-136 ; Thierry Magnin, *Quel Dieu pour un monde scientifique ?*, Nouvelle cité, 1989, p. 16-23, 29.

³¹ Trinh Xuan Thuan, *La mélodie secrète. Et l'homme créa l'univers*, Gallimard, Folio, 1991, p. 133-134. Cf. Gérard Siegwalt, *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, vol. 5 (3/1), Labor et fides, p. 70, 84, 91.

d'autres le contestent non moins vigoureusement et dénoncent une tentative d'amoindrissement ou d'affaiblissement de la science, animée, selon eux, par des motifs idéologiques suspects d'obscurantisme.

Non sans réserves et contestations, on met en cause, aussi bien en science qu'en théologie, un dogmatisme qui pose des affirmations absolues pour entrer dans le domaine de probabilités plus ou moins grandes. Il ne s'ensuit nullement qu'on puisse dire et soutenir n'importe quoi. Il y a des représentations du monde que la science réfute³², dont elle montre la fausseté ; comme le disait déjà Renan, à propos de l'histoire, elle « préserve de l'erreur plus qu'elle ne donne la vérité ». De même, il y a des doctrines que la religion chrétienne rejette, exclut, et des comportements qu'elle interdit. Toutefois, dans les deux cas, il n'y a pas une seule formulation valable, une seule thèse recevable, mais un éventail plus ou moins vaste de propositions dont aucune ne peut se prétendre totalement et exclusivement vraie. Au lieu de systèmes clos et de discours fermés, nous avons des démarches ouvertes ; d'où la possibilité de connexions.

La connexion ou coordination se démarque aussi bien de la collusion que de la séparation. On coordonne des réalités distinctes, différentes, qu'on n'entend ni mélanger ou fusionner, ni dissocier ou isoler l'une de l'autre, ni manipuler pour les faire converger dans une « alliance » qui serait, en fait, une « mésalliance »³³. Ainsi, la théologie chrétienne ne doit pas se mettre en quête d'une confirmation scientifique ; par contre elle doit tenter, nous l'avons déjà noté, de s'exprimer et de se penser en fonction de ce que la science dit du monde. La science n'a évidemment pas à prendre en compte la théologie ; méthodologiquement elle est « a-thée », non au sens d'une négation mais en celui d'une absence de Dieu dans sa démarche. Par contre, on constate que la physique, loin de l'ignorer ou de la disqualifier, comme le pensait le scientisme, rencontre voire suscite une interrogation métaphysique, qui surgit en son centre et non pas à ses limites, qui ne se situe pas au-delà et en dehors d'elle, mais lui est interne (notons ici une connexion avec la théologie chrétienne qui cherche Dieu dans le monde et non ailleurs, c'est une des significations de la doctrine de l'incarnation, sans pour cela confondre Dieu et le monde). Maritain parlait en ce sens d'une « métaphysique de l'intra-réel », différente de la « métaphysique (dualiste) de l'extra-réel »³⁴. Toutefois, si la physique pose la question métaphysique, elle ne lui apporte pas de réponse. La question reste ouverte et la réponse ne relève pas d'une démonstration, mais de ce qu'on peut appeler un « pari »³⁵, un pari raisonnable qui à la fois s'appuie sur la science et la déborde.

³² On sait que pour Karl Popper, la réfutabilité (ou « falsification ») d'une théorie est l'indice de son caractère scientifique.

³³ Gérard Siegwalt, *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, vol. 5 (3/1), Labor et fides, p. 80 ; Thierry Lavabre-Bertrand, « Réflexions sur les limites de la bioéthique » *Bulletin de l'Académie des Sciences et Lettres de Montpellier*, 2008, p. 372-373.

³⁴ Cf. Gérard Siegwalt, *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, vol. 5 (3/1), Labor et fides, p. 136.

³⁵ Voir Trinh Xuan Thuan, *La mélodie secrète. Et l'homme créa l'univers*, Gallimard, Folio, 1991, p. 3, 308-310 ; Michael Denton, *L'évolution a-t-elle un sens ?*, Fayard, 1997, p. 521.

Depuis une quinzaine d'années, se développe une controverse, parfois vive, autour de deux thèmes voisins dont on se demande s'ils relèvent d'une connexion légitime ou d'un concordisme aberrant. Le premier concerne le cosmos. On constate qu'une variation infime de certaines de ses composantes y aurait rendu la vie impossible, ce qui a conduit quelques chercheurs à parler d'un « principe anthropique » selon lequel l'univers aurait été « réglé de façon extrêmement précise dès le début pour qu'il héberge la vie, puis la conscience »³⁶ ; autrement dit, l'apparition de l'homme orienterait, au moins en partie, la constitution de l'univers. Le second thème relève de la biologie. La « complexité irréductible » de certains organismes rendrait improbable que leur naissance et leur développement soient dus à la sélection naturelle ou qu'on puisse les attribuer à une combinaison de hasard et de nécessité. Ils découlent, en effet, de la conjonction et de la simultanéité de facteurs qui se conditionnent réciproquement. On constate entre ces facteurs un « ajustement fin » dont on ne voit pas comment il pourrait se produire sans qu'il ait été prévu et visé ; il implique quelque chose qui ressemble à un plan, à un programme ou à un projet. On a parlé à ce propos de « dessein intelligent », expression beaucoup trop ambiguë et anthropomorphique, dont se sont emparés en la déformant et la détournant indûment des fondamentalistes³⁷ ; il serait peut-être moins égarant (mais tout aussi contestable) de parler d'« évolution directionnelle »³⁸ de « dynamique interne »³⁹ ou encore de « téléonomie »⁴⁰.

Ces deux thèmes connexes⁴¹, à supposer qu'ils comportent une part de justesse (ce qui est loin d'être établi), soulèvent la question, qu'on avait cru pouvoir et devoir éliminer, de la finalité comme un des facteurs agissant dans la formation de ce qui est, étant bien entendu que par finalité il faut entendre non une causalité extérieure, mais une poussée interne, un élan vital, pour reprendre une formule de Bergson, un avenir inscrit dans le présent. Mais si ces thèmes soulèvent cette question, ils ne lui apportent pas de réponse. Ils n'expliquent, n'établissent ni ne prouvent rien⁴². Ils ne fournissent aucun savoir. Ils désignent une énigme, ils posent un « x », une inconnue. Au cas où ils seraient recevables, le théisme (un théisme dynamique) devient un hypothèse crédible parmi et à côté d'autres, en ce sens qu'il

³⁶ Sur le principe anthropique, voir Denis Alexander, *Science et foi*, Éditions Frison-Roche, 2004, p. 421-440 (qui le nomme « principe anthropomorphique ») ; Trinh Xuan Thuan, *La mélodie secrète. Et l'homme créa l'univers*, Gallimard, Folio, 1991, p. 277-297 ; Ian Barbour, *Quand la science rencontre la religion*, Éditions du Rocher, 2005, p. 43, 72-74.

³⁷ Sur le débat, souvent passionnel, concernant l'« intelligent design », voir un exposé équilibré dans Thomas Lepeltier, *Darwin hérétique*, Seuil, 2007, p. 203-241. Cf. Christoph Schönborn, *Hasard ou plan de Dieu*, Cerf, 2008, p. 140-141. Michel Delsol, dans *Darwin, le hasard et Dieu*, Vrin, 2007, p. 117, souligne qu'on ne peut pas réduire l'« intelligent design » à une variante du « créationnisme » (« dessein intelligent » n'implique pas forcément une « intelligence supérieure »).

³⁸ Expression employée par l'embryologiste Rosine Chandebois, citée d'après Michel Lefeuvre, « Réflexions sur le vivant, le cerveau et l'esprit » dans la revue *Teilhard aujourd'hui*, mars 2009, p. 27. M. Denton dit : « évolution dirigée », *L'évolution a-t-elle un sens ?*, Fayard, 1997, p. 11.

³⁹ Expression de Anne Dambricourt, *La légende maudite du vingtième siècle. L'erreur darwinienne*, La nuée bleue, 2000, p. 38, 40.

⁴⁰ Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité*, Seuil, 1970, p. 22-23, 32-33.

⁴¹ Michael Denton les unit en parlant de « dessein anthropocentrique », *L'évolution a-t-elle un sens ?*, Fayard, 1997, p. 14, 511.

⁴² Thierry Lavabre-Bertrand, « Réflexions sur les limites de la bioéthique », *Bulletin de l'Académie des Sciences et Lettres de Montpellier*, 2008, p. 373, 379 (note 15) ; Michael Denton, *Évolution. Une théorie en crise*, Flammarion Champs, 1992, p. 352.

s'inscrit dans ce que Peter Berger appelle « des structures de plausibilité »⁴³ ; il est possible, pensable, tout en restant indémontrable ou invérifiable ; il est une proposition qui ne s'impose ni ne se réfute. Il n'y a pas alliance, comme dans le concordisme, mais compatibilité entre science et religion.

Autrement dit, on peut essayer d'établir qu'il n'est pas déraisonnable ni antiscientifique d'affirmer un principe transcendant au sein et non à l'extérieur des choses. Ce faisant, on ne rend pas Dieu évident ou incontestable ; on affirme que se référer à lui et croire qu'il a une dimension cosmique n'est pas absurde ou insensé au regard de notre savoir. De toutes manières, la foi est autre chose que le résultat d'une connaissance ou le produit d'un raisonnement ; elle naît d'une rencontre, d'une décision, d'un engagement, d'une confiance et non d'un savoir ou d'une opinion même solidement argumentée. La connexion ne fonde pas la foi, elle aide à la penser et lui procure une relative crédibilité sans la démontrer.

Conclusion

Voilà donc les trois réponses données au problème des rapports entre la science et le christianisme. J'ai longtemps soutenu la deuxième (en particulier, il y a une vingtaine d'années, dans des conférences communes avec M. Andrillat où nous expliquions l'un et l'autre que la religion et la cosmologie ne parlent pas de la même chose dans leur discours sur l'origine du monde). La troisième réponse à la fois m'intéresse et me laisse perplexe. Perplexe, parce que je la trouve fragile, insuffisamment étayée et explorée ; de plus toutes sortes de dérives la menacent et l'affectent. Ouvre-t-elle une voie féconde ou conduit-elle à une impasse ? Je n'en sais rien. Et, pourtant, elle m'intéresse, parce qu'une connexion qui ne confond pas, qui distingue sans, pour cela, disjoindre ou séparer répond à la recherche, qui est celle de beaucoup de chrétiens, d'une foi intelligente et d'une intelligence croyante.

André Gounelle

⁴³ Ou « structures de crédibilité ». Peter Berger, *La religion dans la conscience moderne*, Le Centurion, 1971, p. 85-88.