

# Comment Dieu agit-il dans le monde ?

Olivier Keshavjee

ou *Quand l'objectivisme scientifique remplace l'objectivisme religieux ; en réponse à Louis Pernot.*

*Évangile et Liberté* vient de proposer un texte de Louis Pernot, « [Comment Dieu agit dans le monde ?](#) »<sup>1</sup>. Dans la première section je résume son argument (si vous avez lu son texte, vous pouvez sauter), puis je propose *quelque pistes pour aller plus loin* sur le chemin qu'il entame parce qu'il y a là des réflexions intéressantes. Finalement, je propose *quelque pistes pour aller moins loin* sur ce chemin — parce que je pense que s'y engager, c'est faire fausse route; c'est s'avancer sur une route qui flirt avec une forme de « fondamentalisme ».

## 1. Pernot sur l'action de Dieu dans le monde

Dans les grandes lignes, Pernot essaie de tracer un modèle de l'action de Dieu dans le monde qui évite d'une part la « naïveté » de ceux qui pensent que Dieu peut faire tout ce qu'il veut y compris des miracles, et le scepticisme de ceux qui pensent que Dieu n'agit pas matériellement dans le monde.

Il rejette les solutions faciles, comme celle d'éviter toute confrontation entre foi et raison : d'un côté le domaine du matériel et de la science, de l'autre côté de domaine du spirituel et de la foi. Par exemple, on apprend aux enfants à ne pas prier pour le beau temps mais pour avoir plus de compassion; le scientifique dit que « quand j'entre dans mon oratoire, je quitte mon laboratoire » (p.1) — ce que par ailleurs j'ai entendu dire par des exégètes critiques.

Autre solution facile à éviter, le Dieu bouche-trous. l'histoire montre comment les croyants ont été prompts à mettre l'action de Dieu dans tous

les domaines qu'ils ne comprenaient pas (fécondité, orages, etc.).

Mais alors, quelle place laisser à Dieu pour agir dans le monde ? Car il le faut bien, s'il a créé le monde, et si le Dieu qui nous intéresse est celui du théisme et non du déisme. Dieu ne peut agir contre les lois de la nature, sans quoi il se contredirait, puisqu'il en est l'auteur (*dixit* Tillich). Placer Dieu au commencement uniquement est aussi fragile : si les théories actuelles laissent une place possible, rien ne dit qu'à l'avenir on ne retourne pas à un univers sans commencement. De plus, si Dieu n'agit qu'à l'origine, il est bien lointain. Et cela ressemble à du Dieu bouche-trous.

Quelle place donc, à l'action de Dieu ? On peut voir l'action de Dieu dans les « trous » de la science. Pas les trous de notre connaissance, mais ceux que la science elle-même intègre en son sein. Exemple emblématique : le principe d'indétermination d'Heisenberg. Le futur est ouvert, et des évolutions microscopiques peuvent avoir, à termes, des effets importants. Pernot propose donc deux domaines d'actions de Dieu dans le monde :

1. On observe du hasard en science, or le hasard n'est pas créateur (il peut tout aussi bien défaire ce qu'il fait). Pourtant, on voit qu'il y a un mouvement de création dans l'univers. Dieu est cette force créative, qui pousse toujours le hasard dans un sens constant, il est « un souffle qui pousse le monde matériel à dériver progressivement, dans le total respect des lois physiques, dans un sens déterminé. » (p.4) Cette action est très longue, du coup il a fallu 15 milliards d'années pour en arriver où nous sommes, et à notre échelle elle est imperceptible.
2. Avec l'être humain, un système émerge qui a une liberté — une indétermination — beaucoup plus grande. Le futur humain est ouvert, et la force créatrice de Dieu peut s'y manifester pour des effets beaucoup plus visibles et rapides. l'humain est comme un « amplificateur » (p.4) de l'action de Dieu. Et le Christ est l'homme par excellence à travers lequel cette action a été la plus forte, le signe le plus clair de « l'évolution positive de l'Univers vers un Univers meilleur. » (p.4)

<sup>1</sup> Lorsque je cite des pages, j'utilise la pagination du [PDF](#).

## 2. Quelques pistes pour aller plus loin

Dans le repli théologique dans lequel nous sommes actuellement, et devant cette crainte de *ne pas être scientifique* (le seul péché qui mène à la mort, il semblerait), c'est comme si l'on était tous redevenus déistes ou pire. Comment garder cette intuition fondamentale du christianisme que Dieu se soucie des affaires humaines ? qu'il agit dans nos vies, dans notre histoire? Pernot propose donc courageusement d'essayer de penser tout de même penser l'action de Dieu dans le monde, ce qui est remarquable !

### 2.1. d'autres « trous » dans la science

Barbour — un des champions de la réflexion académique entre science et théologie chrétienne — va dans la même lignée, et avance de manière un peu plus rigoureuse quatre modèles compatibles avec les lois de la nature (et donc qui rejettent l'idée d'intervention divine), et qui n'invoquent pas un Dieu bouche-trou<sup>2</sup>. Les deux premiers sont très similaires à ceux que Pernot avance.

1. **Dieu comme auteur d'un procédé auto-organisant** : Dieu agit à travers un mélange d'ordre et de chaos, de loi et de hasard, en induisant à travers cela une tendance générale. Il faut les deux éléments, car « trop d'ordre rend le changement impossible; trop de chaos rend la continuité impossible. » (p.18) Ce modèle respecte l'intégrité de la science, et la transcendance de Dieu. Mais présente un Dieu très lointain.
2. **Dieu comme celui qui détermine les indéterminations quantiques** : la théorie quantique ne prédit que des probabilités. Il y a encore débat s'il s'agit d'une indétermination épistémique (étant donné nos instruments et théories actuelles, on ne peut pas savoir précisément) ou s'il s'agit d'indétermination ontologique (les choses sont réellement indéterminées). Dieu est celui qui actualise les probabilités d'une telle manière à

faire rentrer les choses dans ses desseins. Ce modèle maintient la souveraineté de Dieu — qui peut ainsi contrôler tout événement — d'une manière indétectable par la science, et compatible avec ses lois. Il maintient aussi toutes les questions traditionnelles liées à la souveraineté de Dieu comprise ainsi : déterminisme théologique, prédestination, libre arbitre, etc. Certains argumentent que Dieu agit ainsi au niveau quantique et à celui de l'activité mentale — mais de telle sorte que la liberté humaine ne soit pas violée<sup>3</sup>, d'autres que Dieu n'intervient ainsi que pour déterminer certains événements, les autres étant laissés à la chance.

3. **Dieu comme cause descendante (top-down cause)** : le concept est un peu compliqué pour ceux qui ne sont pas habitués à penser en terme d'émergence, mais une analogie permet de le saisir assez rapidement : le rapport de Dieu à l'univers serait le même que celui de la pensée au corps, ou du software au hardware. Le niveau supérieur (pensée, logiciel) a un impact, détermine et oriente le niveau inférieur sur lequel il s'appuie pour exister (corps, matériel informatique), mais de telle manière à ce que les règles spécifiques du niveau inférieur soient totalement respectées<sup>4</sup>. La scientificité de la notion de causalité descendante est actuellement très disputée en science, notamment parce qu'elle est observable, mais à un faible pouvoir prédictif. Théologiquement, dans ce modèle Dieu peut être vu comme une entité émergeant de l'univers. Cette vision plutôt panthéiste de Dieu peut être rééquilibrée par d'autres mode d'action au monde, pour devenir panenthéiste (l'univers est « en » Dieu, mais Dieu est « plus » que l'univers).
4. **Dieu comme communicateur d'informations** : la nature n'est pas faite que de matière et d'énergie, mais aussi d'information. Dieu agit à travers les schémas d'informations qui sous-tendent les événements du monde. Ce

<sup>2</sup> Ian G. Barbour, *Nature, Human Nature, and God*, Minneapolis, Fortress Press, 2002, p.-25ss.

<sup>3</sup> Ainsi par exemple Nancy Murphy, « Divine Action in the Natural Order: Buridan's Ass and Schrödinger's Cat », in *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, Russel et al (éds.); Murphy and George F.R.Ellis, *On the Moral Nature of the Universe: Theology, Cosmology, and Ethics*, Minneapolis, Fortress Press, 1996.

<sup>4</sup> Voir par exemple Arthur Peacocke, *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming—Natural, Human, and Divine*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.

modèle entre bien en harmonie avec une vision de Dieu comme *Logos* de l'univers.

On le voit bien, il existe plusieurs manières au sein de la science et compatible avec les théories actuelles pour penser l'action de Dieu. Ces différents modèles révèlent différentes images de Dieu, et entrent plus ou moins bien en résonances avec telle ou telle théologie.

Le problème que ce paradigme (qui vise à rendre l'action de Dieu compatible avec la science) soulève — problème que Barbour lui-même relève et ne résout qu'avec peu de conviction — est celui de la résurrection. Il s'agit tout de même d'un point important de la foi chrétienne (point sur lequel l'entier de la foi se joue, d'après Paul). Pernot ne pose malheureusement pas cette question. Voyons comment Barbour l'aborde. Selon Barbour, le modèle théologique le plus adéquat pour sa compatibilité avec la science est celui de la théologie du *process*, avec notamment une redéfinition du pouvoir, et donc de l'omnipotence de Dieu. Dieu n'agit pas *sur*, mais *à travers*. Son pouvoir est un pouvoir qui habilite, rend capable (*empower*). De plus, Dieu est très proche de l'histoire, et est affecté par les événements du monde. En cela il se distingue clairement du déisme que Pernot souhaite rejeter, tout comme du théisme classique qui s'oppose à la science. Comment donc est-ce qu'un tel modèle peut rendre compte de la résurrection? Pour Barbour, et d'après le modèle de la théologie du *process*, il peut y avoir des initiatives spécifiques de Dieu, mais toujours en coopération avec des entités finies dans le monde. Après avoir rappelé que les exégètes critiques questionnent la réalité historique de la résurrection, et que le fait indéniable n'est pas celui du tombeau vide, mais celui de la vitalité nouvelle des disciples qui ont changé le cours de l'histoire, Barbour avance que ce pourrait être là l'initiative spécifique de Dieu.

## 2.2. L'indétermination de l'humain à la lumière de l'émergence

Pernot affirme :

« Mais il y a un autre élément de l'Univers qui est plus complexe : l'homme. L'homme est un système physique infiniment complexe et qui possède un

degré d'indétermination et de liberté infiniment plus important que la matière inerte. Là l'action de ce dynamisme créateur peut tout-à-coup se faire sentir d'une manière beaucoup plus efficace. » (p.4)

La limite de son texte (il s'agit sauf erreur à la base d'une prédication) l'empêche probablement de montrer *en quoi* l'humain serait un système indéterminé. Le principe d'indétermination d'Heisenberg n'invalide pas le déterminisme local, et la mécanique quantique reste déterministe, même si probabiliste. Pointer « les dés de la physique quantique » est insuffisant pour expliquer l'indétermination, y compris au niveau de l'humain. l'idée même de dés pipés, bien que parlante, est mathématiquement problématique : si vous prenez des dés pipés et que vous en mesurez la table de probabilité, vous obtiendrez un résultat différent qu'avec des dés normaux (par exemple  $p(\ll 6 \gg) = \frac{1}{3}$  au lieu de  $p(\ll 6 \gg) = \frac{1}{6}$ ). c'est à dire que si Dieu influence les résultats, cela peut s'observer — au niveau local.

La notion d'émergence permet *peut-être* de donner une explication scientifiquement compatible un peu plus probable à l'indétermination de l'humain — à supposer que celui-ci soit réellement indéterminé. l'idée d'émergence a été complètement bannie de la science au siècle passé par le réductionnisme (sauf chez quelques rares scientifiques, dont Michael Polanyi<sup>5</sup>), mais est revenue en force comme modèle explicatif plausible depuis quelques décennies<sup>6</sup>.

Pour comprendre l'émergence, il convient de distinguer entre réductionnisme faible et fort :

1. **Réductionnisme faible** : il s'agit d'une *méthodologie* qui cherche à comprendre le tout en analysant le détail des parties, et qui s'est montrée extrêmement fructueuse dans les sciences en général. Par exemple, pour comprendre une grenouille, il sera utile et nécessaire de la disséquer.
2. **Réductionnisme fort** : il s'agit d'une *ontologie* qui affirme que comprendre le fonctionnement de la partie suffit à expliquer le tout, il n'y a rien d'autre en jeu. Par exemple, une fois que l'on a compris le fonctionnement

<sup>5</sup> Voir par exemple M. Polanyi & M. Grene, M. (éd.), *Knowing and Being*, London, Routledge & Paull, 1969.

<sup>6</sup> Voir par exemple Clayton, P. & Davies, P. (Eds.), *The Re-Emergence of Emergence: The Emergentist Hypothesis from Science to Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

précis de tous les éléments constitutants de la grenouille, il n'est pas nécessaire de l'observer en tant qu'entité dans son environnement, on pourra tout prédire d'elle.

De même, il y a une distinction entre émergence faible et émergence forte :

1. **Émergence faible** : dans la pratique, beaucoup de systèmes complexes ne peuvent être compris qu'en les examinant dans leur ensemble; on ne peut pas déduire le comportement du système complet en examinant les propriétés des parties. Par exemple, il sera utile et nécessaire d'observer également le comportement de la grenouille dans son étang, et non uniquement de la disséquer.
2. **Émergence forte** : les propriétés des parties *ne suffisent pas* à expliquer le comportement du système complet, il y a quelque chose de plus. Par exemple il y a un flux vital qui fait bouger la grenouille, qui ne peut pas s'expliquer sur la base des niveaux inférieurs (chimiques, physiques) de ses constituants.

Réductionnisme fort et émergence forte relèvent davantage de positions dogmatiques que scientifiques<sup>7</sup>. L'émergence forte est toujours regardée avec mépris par la majorité des scientifiques (personne ne veut revenir au dualisme corps/âme, par exemple), par contre l'émergence faible fait de plus en plus d'adeptes, et est actuellement un domaine d'étude qui permet une collaboration fructueuse entre scientifiques et philosophes. Elle ne s'oppose qu'au réductionnisme fort, et non pas au réductionnisme faible et donc à la méthode scientifique.

L'émergence faible *pourrait* offrir un modèle crédible qui rende compte de la capacité de causation de l'humain pris comme un tout (et pas uniquement de ses éléments constitutants), donc la possibilité que scientifiquement « je » puisse faire quelque chose. Cette plus grande indétermination pourrait alors être vue théologiquement comme un « trou » de la science dans lequel l'action de Dieu peut s'exercer.

---

<sup>7</sup> Je me contredirais si je disais qu'il n'y a pas d'éléments « dogmatiques » dans la science, cf. *infra*. Disons plutôt que ces positions fortes sont *plus* dogmatiques, elles sont plus risquées, plus engageantes pour celui qui les affirme.

## 3. Quelques pistes pour aller moins loin

Cela dit, et bien que ces discussions soient toutes très intéressantes, c'est un postulat de base de Pernot (et Barbour) que je souhaite discuter ici. Je ne vais pas parler de la christologie basse de l'auteur quand il présente le Christ comme un homme simplement plus spirituel que les autres, ni de son optimiste quand il parle de « l'évolution positive de l'Univers vers un Univers meilleur. » Il s'agit là d'options théologiques qui engagent des éléments en marge de notre discussion présente<sup>8</sup>. Mais c'est bien plus fondamentalement de la vision de la science qui sous-tend ces discussions que je souhaite parler.

### 3.1. Et Dieu continua de boucher les trous

Dans cette approche, Dieu reste un Dieu bouche-trous. Certes, il bouche les trous des modèles scientifiques et non de notre ignorance, mais il continue de boucher les trous. Est-ce franchement mieux ? j'en doute.

d'une part, la distinction entre les deux n'est pas très claire. Par exemple, dans le cas de l'être humain, ce n'est pas comme si on avait une théorie solide qui présentait clairement des « trous » que tous les scientifiques reconnaissent comme tels. La volonté humaine reste un des points que les sciences ne parviennent pas à expliquer de manière satisfaisante. Rien ne nous garantit que les neurosciences et la sociologie ne nous proposeront pas un jour des modèles explicatifs suffisamment prédictifs de la volonté humaine, et Dieu devra trouver un autre trou où se terrer. À titre d'illustration, Bultmann plaçait déjà dans la volonté humaine l'action de Dieu, alors que de son temps ce trou était un trou d'ignorance. Il y a

---

<sup>8</sup> On peut tout de même se demander si cet optimisme est compatible avec la science, dans la perspective de Pernot. Je pense notamment au second principe de la thermodynamique (augmentation du désordre). Se pourrait-il que Dieu n'ait pas la liberté de contredire les lois de la science, mais qu'il puisse contredire ses principes ? Si tel n'est pas le cas, il n'y a pas de raison d'être optimiste, à moins d'avoir une vision à très court terme : l'univers ne peut que se dégrader. Sinon, l'intégrité de la science n'est pas respectée, et cet optimisme la contredit.

donc là une continuité visible avec le Dieu bouche-trous classique.

d'autre part, et c'est plus grave à mon sens, on cherche toujours à *partir* de notre vision actuelle de la science, et à y *adapter* notre théologie dans un effort de concordisme. Il y a là une attitude de notre société qui est imitée de manière si peu critique par les théologiens pourtant les plus « critiques », qui consiste à voir la science et ses résultats de manière objectiviste.

## 3.2. L'objectivisme scientifique

j'ai hésité à parler de « fondamentalisme » scientifique. Le fondamentaliste, pour le théologien critique, c'est celui qui n'a pas évolué dans sa conception de la religion face au développement de la pensée notamment scientifique. Par exemple, le fondamentaliste pense que son discours sur Dieu est objectivement et exclusivement vrai. Il pense que sa lecture de la Bible est immédiate, et que ce que *lui* lit est objectivement valable pour tous, et épistémologiquement supérieur à tout autre discours sur le même sujet. Il ne se rend pas compte qu'il interprète nécessairement les textes, et le fait à partir de sa tradition qui l'a nourrit de certaines croyances sur le monde.

Le point qui me fait soucis est le suivant : Pernot parle volontiers du « total respect des lois physiques » (p.4), et Barbour de « respecter l'intégrité de la science ». Tout comme le fondamentaliste souhaite que sa théologie colle parfaitement aux textes bibliques, le théologie moderne « critique » souhaite que sa théologie colle parfaitement aux textes scientifiques. En d'autres termes, **on a troqué l'innérence biblique pour l'innérence scientifique !**

Considérons cette phrase de Pernot :

« ... le monde a un mode de fonctionnement décrit par la science, et si Dieu agit dans le monde, il faut bien qu'il ait alors un rapport avec la science et que l'action de Dieu puisse trouver sa place dans les équations scientifiques. C'est là que commencent les difficultés ... » (p.1)

On est d'accord, c'est là que commencent les difficultés. Pas dans le fait que l'action de Dieu doit trouver sa place dans les équations scientifiques,

mais dans l'affirmation : « le monde a un mode de fonctionnement décrit par la science. »

Premièrement, et pour faire un peu de déconstruction parce que c'est parfois nécessaire, « **la science** » **n'existe pas**. Il n'y a pas une science qui décrirait le monde. Il y a *des* sciences, qui ont des approches et des perspectives bien différentes, et parfois contradictoires. Plus radicalement, « les sciences » n'existent pas : il n'y a que des scientifiques, qui ont des ancrages socio-historiques bien définis, des croyances et des passions, et qui cherchent à rendre compte du petit bout de l'univers sur lequel ils fixent leur nez à partir du petit bout de terre sur lequel ils fixent leurs pieds<sup>9</sup>. Pas besoin de dire qu'il y a beaucoup de désaccords entre tous ces scientifiques, au sein de chaque discipline et entre elles.

Dire « la science », c'est comme dire « la Bible » : c'est une construction idéologique qui peut être très utile à *condition* que l'on se souvienne de la complexité qu'elle recouvre.

De plus, les scientifiques proposent des modèles qui collent tant bien que mal avec la réalité. Certains ont des capacités prédictives magnifiques, ou sont fondés sur des expérimentations impressionnantes, ou ont un pouvoir révélateur sur le monde et l'humain époustouflants, ou un mélange de tout cela. Mais il ne s'agit toujours que de modèles, en constantes évolutions, qui s'appuient sur des faits reconnus significatifs pour la théorie et ignorent volontairement certaines données qui posent problèmes<sup>10</sup>. Or, **tous ces modèles sont portés par des valeurs, des croyances fondamentales sur le monde et son fonctionnement, qui orientent tous les résultats scientifiques.**

Par exemple, une des croyances nécessaires à la science est celle que *tous les effets matériels ont des causes matérielles*. Ce n'est pas nécessairement une croyance partagée par tous les scientifiques (en tant que personnes), mais pour faire de la science (en tant qu'activité) il faut au moins la présupposer méthodologiquement, ne serait-ce que parce que la science dit précisément ne s'in-

<sup>9</sup> Cf. Olivier Keshavjee, Michael Polanyi. *L'implication personnelle du sujet dans la connaissance*, mémoire de master, Lausanne, Unil, 2012. Disponible sur [www.theologeek.ch/a-propos](http://www.theologeek.ch/a-propos).

<sup>10</sup> Cf. l'ultra-célèbre Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.

téresser qu'aux causes matérielles. De fait, donc, la science ne pourra mettre en lumière que des causes matérielles. En conséquence, et c'est très important, les résultats scientifiques peuvent être *vrais* uniquement dans les cas où *en effet* il n'y a que des causes matérielles qui sont intervenues.

Ce que font ces théologiens scientifiquement-fundamentalistes (et ce qui se fait en exégèse critique, accessoirement), est la chose suivante : on décide de ne regarder que les événements qui ont une cause matérielle, on construit sur cette base de belles théories, et ensuite on dit que puisque ces théories n'incluent que des événements qui ont des causes matérielles, alors tous les événements ont nécessairement des causes matérielles. On change alors notre image de Dieu pour s'y accommoder, parce que quand même, on est scientifiques et rigoureux et intelligents, pas comme ces autres « naïfs » et « incroyants » (Pernot, p.1).

d'autre part, la science essaie de décrire **la manière dont les choses se comportent généralement**. Mais passer de « les choses se comportent généralement ainsi » à « les choses se comportent nécessairement ainsi » est un saut qu'il n'est pas possible (à ma connaissance) de justifier scientifiquement, philosophiquement ou théologiquement. Même si j'observe que sur 100 fois où je lâche un caillou, il est tombé 100 fois, je peux au mieux dire « à cet endroit de l'espace temps, les cailloux tombent ». Les corroborations expérimentales même les plus larges des lois les plus certaines restent opérées sur un très petit laps de temps (quelques siècles), et sur un très petit espace. Rien ne nous indique que les lois et constantes physiques n'évoluent pas, par exemple. Rien ne nous indique non plus qu'il n'y a pas d'éléments extérieurs qui sont intervenus. Par exemple, toute théorie scientifique qui cherche à rendre compte du passé va proposer des *conditions initiales* à partir desquelles avec les *lois observées actuellement* on arrive à la *situation actuelle*. Depuis ces conditions initiales, seules les lois sont autorisées à agir. La science ne peut pas considérer des événements uniques (comme une intervention de Dieu ou d'une entité extra-cosmique). On ne peut pas considérer d'événements uniques, parce qu'on en a aucune trace, aucune preuve. En même temps, et c'est plus grave, on ne peut pas dire que de tels événements n'ont pas

eu lieu ! Les scientifiques vont donc *postuler* que de tels événements n'arrivent pas, sans quoi la science (en particulier celle des choses du passé) ne pourrait pas exister.

l'argument est donc un argument transcendantal, de la forme suivante :

1. Pour que la science du passé soit certaine, il ne faut pas d'intervention extérieure
2. Pour que la science du passé soit certaine, il ne faut pas de modifications des lois et constantes
3. La science du passé est certaine
4. Donc : il n'y a aucune intervention extérieures ni modifications des lois et constantes

La troisième prémisse est fautive. La certitude de la science du passé n'est qu'un *souhait*. On souhaite pouvoir dire notre histoire à partir des conditions observées actuellement. Mais quelle arrogance de penser que l'univers est tel que nos petits esprits puissent le comprendre de la manière qui nous arrange le mieux ! **Défendre ces croyances coûte que coûte, au prix du théisme et de la logique, c'est uniquement défendre la certitude d'une vision scientifique du monde — de la grande religion occidentale post-chrétienne.** (d'où le terme de fondamentalisme scientifique.)

Autrement dit, il faut continuer ces explorations scientifiques, mais en se rappelant qu'elles ne sont que probables, à condition que nos présupposés soient vrais. En particulier, rien ne nous prouve que les lois et constantes soient les mêmes en tout endroit de l'univers (même si c'est assez grandement probable), ni qu'il n'y a aucune intervention autre.

**Expérience de pensée :** À titre d'exemple, imaginez que je cherche à observer l'évolution de mon jardin, sans tenir compte de facteurs humains. Un jour, j'observe que 3 arbres ont été coupés. Ma femme me dit qu'elle les a tronçonnés. Je lui en suis très reconnaissant sur le plan personnel, mais cette communication n'a aucune pertinence pour mon observation (puisque je cherche à éliminer tous facteurs humains). Je vais donc devoir trouver une explication à la chute de ces arbres, et vais donc proposer par exemple que des termites ont grignotés une tranche complète des arbres, ce qui les a fait s'abattre. Un jour, je

décide d'écrire une carte à ma femme pour la remercier de tout ce qu'elle fait dans ma vie; quand j'arrive au chapitre « jardin », étant donné que j'ai prouvé que les arbres ont été coupés par des termites, je vais lui écrire soit « merci d'avoir influencé les termites pour avoir coupé ces arbres » (attitude du fondamentaliste scientifique croyant), ou « espèce de paresseuse, tu ne fais pas grand chose dans le jardin » (attitude du fondamentaliste scientifique incroyant). L'attitude la plus juste serait d'accepter que ma connaissance sur les interventions humaines dans le jardin vienne éclairer mes observations sur l'évolution de mon jardin.

Dire « la science décrit l'univers », c'est une projection idéale d'un mythe moderne. Comme tous les mythes, il est important, il permet à la société de s'organiser, donne une direction générale, et dit quelque chose de profondément vrais. Mais prise littéralement, cette affirmation est fausse.

## 4. Conclusion : vers une théologie des sciences

Pour moi, le raisonnement est inverse. Je crois aux miracles, non pas parce que la science le permet, mais parce que le Christ est ressuscité, donc je sais que Dieu peut au moins agir ainsi. Je ne suis pourtant pas indifférent aux évolutions scientifiques. Sur ce point, certains ont affirmés que « la science interdit les miracles » (et beaucoup de théologiens « critiques » ont suivis), j'ai pris le temps d'écouter ces affirmations et ne voit pas de raisons suffisantes ni d'arguments suffisamment convaincants. Une certaine vision matérialiste du monde empêche les miracles, ça oui. Mais une vision théiste de l'univers, créé et dirigé par un Dieu libre et souverain, n'empêche ni les miracles, ni la science.

Imaginez que Dieu ait réellement ressuscité Jésus d'entre les morts, corporellement. Imaginez maintenant que tout le monde le sache : cela fait partie des évidences, comme  $2+2=4$ , c'est connu. *Est-ce que cela empêcherait la science de fonctionner ?* Non, on peut très facilement élaborer un modèle qui soit identique à tout ce que l'on fait maintenant, mais que ce modèle trouve sa régula-

rité en Dieu, bien que Dieu ne soit pas lié par cette régularité. c'est la manière dont les théologiens réformés orthodoxes ont souvent compris la régularité de la science : l'univers n'est pas autonome mais constamment soutenu par Dieu; or Dieu est un Dieu d'ordre, qui fonctionne la plupart du temps de manière régulière. Dans cette optique, le principe premier n'est pas notre théorie scientifique, mais le Dieu souverain, qui est un Dieu d'ordre (ce qui nous permet de faire de la science), et libre (il n'est pas tenu de suivre son comportement général, *contra* Tillich).

Imaginez maintenant que ce Dieu fasse aussi parfois des miracles : guérir des malades, changer de l'eau en vin, faire flotter des haches, multiplier du pain, de la procréation divinement assistée, ouvrir des mers, faire s'effondrer les murs d'une ville — les trucs classiques, quoi. Est-ce que cela poserait problème ? Non, toujours pas. c'est comme si je prenais mon café tous les matins à 8h, et qu'un jour un ami m'invite pour un jogging à 8h. Je ne vais pas lui dire : « non non, ce n'est pas possible, je prends mon café à 8h, des anthropologues ont déjà observé ce comportement chez moi et publié un article dans *Science*, je me contredirai si je le prenais un jour à 8h15. » Je me contredirai seulement si j'avais promis de prendre mon café tous les jours à 8h, mais je ne l'ai jamais fait. Dieu n'est pas menteur ou illogique s'il agit de manière différentes parfois : il n'a jamais promis de *toujours* agir de la même manière. La vision de Tillich qui permet de dire que Dieu serait menteur ou illogique est une vision déiste, non théiste : l'univers est cette grande horloge que Dieu crée au commencement, puis la laisse fonctionner dans son coin. Là effectivement s'il vient trafiquer les rouages, cela pose problème. Mais si l'univers, vu dans une vision théiste, est plutôt comme les balles de jonglage d'un artiste de rue, cela ne pose pas de problème : il y a le mouvement de base, régulier, mais si tout d'un coup le jongleur décide de faire un peu différemment, cela fait partie du spectacle !

Est-ce qu'un peu d'irrégularité (à savoir des miracles de temps en temps) menacerait la science ? Non, tant qu'il y a en général de la régularité, cela colle avec la science que l'on observe. La seule différence pour la science serait que certains résultats (en particulier ceux qui s'appuient plus fortement sur ces croyances en la régularité

absolue de l'univers ou la non action d'agents extérieurs, comme la cosmologie) seraient moins *certaines*. j'insiste : défendre ces croyances coûte que coûte, au pris du théisme, c'est uniquement défendre la *certitude* d'une vision scientifique du monde, de la grande religion occidentale post-chrétienne.

Au final, si l'on veut être des théologiens responsables dans un monde scientifique, il ne faut pas simplement répéter ce que « les scientifiques » disent (ce qui s'appuie sur la vision du monde, croyances et valeurs majoritaires), mais développer une théologie des sciences plus rigoureuses. Dieu sera l'Alpha et l'Oméga de cette théologie des sciences.

### En Résumé :

1. Dire « la science dit que », c'est comme dire « la Bible dit que » : c'est une construction qui n'existe pas, sauf dans un système fiduciaire (ancré dans la foi) assumé (par exemple si l'on a une vue haute de l'inspiration : s'il y a un Dieu derrière les Écritures, il peut y avoir *un* sens, et c'est légitime de dire « la Bible dit que »).
2. La science se développe au sein de traditions qui portent des croyances et visions du monde et de l'humain, acceptées *a priori*, et généralement matérialistes (ou du moins compatible avec le matérialisme). Vouloir partir de la science (donc du matérialisme) pour ensuite justifier l'action de Dieu (donc le théisme), c'est rationnellement incohérent, et théologiquement fade.
3. Les théologiens modernes ont tendance à remplacer l'objectivisme religieux par l'objectivisme scientifique. Il est légitime de parler même de « fondamentalisme scientifique ».
4. Il serait souhaitable que les théologiens modernes et « critiques » arrêtent d'idolâtrer la science. Quand un théologien écrit une systématique, on ne dit pas « voilà comment est Dieu », un point c'est tout. On fait toujours la différence entre ce qui est dit de Dieu à partir d'une tradition, et ce qu'est Dieu en soi. Il s'agit de transposer aux sciences cette distance critique que nous appliquons à la théologie. Les sciences font des modèles plus ou moins bons de la manière dont la nature nous apparaît, ancrés dans des visions du monde portés par et portant certaines valeurs spéci-

fiques. Ces modèles ne mettent jamais un point final sur la manière dont la nature est réellement<sup>11</sup>.

5. Cherchons à élaborer une théologie des sciences qui encourage des sciences et des théologies qui soient belles, rationnelles, nourrissantes, utiles, et à la gloire de Dieu.

---

<sup>11</sup> Ce paragraphe pourrait laisser penser que je crois que le discours scientifique à le même statut que le discours théologique. Rien n'est plus faux (*i.e. je ne suis pas un fondamentaliste religieux*). Je ne détaille pas les nuances qui distinguent les deux discours ici (même s'il y en a dans ce texte), parce que la tendance actuelle est de trop séparer, et pas de trop confondre.