



La relation entre deux compréhensions du monde : Science et Théologie. Conditions, modalités.

Estelle Poirot Betting

► To cite this version:

Estelle Poirot Betting. La relation entre deux compréhensions du monde : Science et Théologie. Conditions, modalités. . Religions. Université de Lorraine, 2016. Français. NNT : 2016LORR0076 . tel-01754677v2

HAL Id: tel-01754677

<https://hal.science/tel-01754677v2>

Submitted on 7 Nov 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



École Doctorale Fernand-Braudel (ED 411)

THÈSE

présentée le 24 juin 2016 à Metz
en vue de l'obtention du grade académique de
Docteur en Théologie
par

M^{me} Estelle Poirot-Betting

La relation entre deux compréhensions du monde : Science et Théologie. Conditions, modalités.

sous la direction de

M. Jacques Fantino

Professeur émérite à l'Université de Lorraine

Jury :

M. Benoît Bourguine,
Professeur à l'Université Catholique de Louvain

M. François Euvé,
Professeur au Centre Sèvres-Paris

M. Anthony Feneuil,
Maître de conférences à l'Université de Lorraine

M. Dominique Lambert,
Professeur à l'Université de Namur

Remerciements.

*« It will not be our God who as changed in our quest but we
in our perception and experience of the divine »,*

Arthur Peacocke

*« L'homme heureux est ... celui qui, sans chercher
directement le bonheur, trouve inévitablement la joie, par surcroît,
dans l'acte de parvenir à la plénitude et au bout de lui-même »,*

Pierre Teilhard de Chardin

Sommaire

Introduction	8
Chapitre I Science et théologie : une première approche.....	14
I. Deux discours, une réalité.....	16
II. L'apport de la philosophie et de l'histoire.	37
III. La perspective retenue.....	49
Chapitre II Le naturalisme et quelques conséquences en philosophie de la nature	53
I. Compréhension scientifique de la nature et naturalisme.....	55
II. Les différentes variantes du naturalisme.....	72
III. Naturalisme et relation « science – théologie ».....	93
Conclusion.....	104
Chapitre III La relation science – théologie selon des théologiens contemporains	106
I. Des scientifiques devenus théologiens.....	108
II. Des théologiens attentifs à la compréhension scientifique.	174
Conclusion.....	208
Chapitre IV La mise en relation de la théologie avec la science.....	211
I. Conditions de la relation.	213
II. Modalités de la relation.	230
III. L'action de Dieu dans le monde.....	249
Conclusion.....	258
Conclusion générale	260
Annexe.....	266
Bibliographie	268
Index	281
Table des matières	284

Conventions.

La bibliographie en anglais étant particulièrement abondante, il est convenu pour le confort du lecteur que les citations du corps de texte seront traduites en français, le texte original figure en note.

Toutes les traductions, sauf mention contraire en note, sont de notre fait.

La modification typographique mise en place par les auteurs à l'intérieur des citations, par exemple les italiques, est maintenue, que ce soit dans les citations en langue originale ou dans les traductions. Sauf mention contraire, elles sont toujours le fait de l'auteur cité.

Sigles et abréviations

DCT: LACOSTE Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire Critique de Théologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007².

DTF: LATOURNELLE René, FISICHELLA Rino (dir.), *Dictionnaire de Théologie Fondamentale*, Cerf, Paris, 1992.

Enc SR: HUYSSTEEN J. Wentzel Vrede van (dir.), *Encyclopedia of Science and Religion*, New York, Macmillan Reference USA, 2003².

LthK: KASPER Walter *et al.* (éd.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, Basel, Rom, Wien, Herder.

SPDA 1: RUSSELL Robert J., MURPHY Nancey, ISHAM Chris J. (dir.), *Scientific Perspective on Divine Action*, vol. 1 : *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*, Vatican, Vatican Observatory Publications, Berkeley, Center for Theology and the Natural Sciences, 1993.

SPDA 2: RUSSELL Robert J., MURPHY Nancey, PEACOCKE Arthur (dir.), *Scientific Perspective on Divine Action*, vol. 2 : *Chaos and Complexity*, Vatican, Vatican Observatory Publications, Berkeley, Center for Theology and the Natural Sciences, 1997.

SPDA 3, RUSSELL Robert J., STOEGER William R., AYALA Francisco J. (dir.), *Scientific Perspective on Divine Action*, vol. 3 : *Evolutionary and Molecular Biology*, Vatican, Vatican Observatory Publications, Berkeley, Center for Theology and the Natural Sciences, 1998.

SPDA 6: RUSSELL Robert J., MURPHY Nancey, STOEGER William R. (dir.), *Scientific Perspective on Divine Action*, vol. 6 : *Twenty Years of Challenges and Progress*, Vatican, Vatican Observatory Publications, Berkeley, Center for Theology and the Natural Sciences, 2008.

INTRODUCTION

Lorsque, dans la société contemporaine, se présente des interrogations relatives à la compréhension du monde qui nous entoure, nous sommes renvoyés à l'explication scientifique de celui-ci. Pour expliquer divers phénomènes qu'ils soient infiniment grand ou infiniment petit, nous avons recours à la physique. Pour comprendre le vivant et son émergence la science nous renvoie à la biologie et aux sciences de l'évolution. Pour appréhender le fonctionnement du cerveau nous sommes invités à nous tourner vers les neurosciences. Quel que soit le domaine dans lequel nous cherchons des informations, notre première démarche consiste à nous adresser aux diverses sciences. Dans la majorité des cas, les réponses obtenues sont satisfaisantes voire suffisantes. Mais pour certains domaines les interrogations subsistent. Par exemple lorsqu'il s'agit d'appréhender l'origine de l'univers. Aujourd'hui il est acquis que le Big-Bang représente le moment auquel notre univers a pris son essor à partir d'une énergie extrêmement puissante contenu en un minuscule « grain de poussière ». Mais qu'en est-il de l'origine de cette énergie ? Existe-t-il un instant précédant ce Big-Bang ? Ces points sont discutés. Il en va de même pour l'apparition de la vie. Sans les conditions particulières qu'offre la planète terre, la vie n'aurait sans doute pas pu se développer. Seuls quelques atomes placés dans ces conditions particulières ont été nécessaires aux développements de la vie : carbone, oxygène, hydrogène et azote. Ils constituent près de 90% des organismes vivants. Ordonnés et en quantité suffisante ils sont la source de toutes les molécules complexes dont l'ADN fait partie. Les mécanismes qui sont à l'origine de la molécule d'ADN et à

la transmission du patrimoine génétique sont de mieux en mieux connus. Mais l'apparition de la vie est-elle le fruit du hasard ou faut-il y chercher une cause autre que la simple conjonction d'éléments favorables ? Une autre question persistante tient à la naissance de l'humanité. Si tous aujourd'hui, tout du moins ceux qui acceptent l'explication évolutionniste scientifique, s'accordent à dire que l'être humain est le fruit d'une évolution, bien peu s'aventurent sur la difficile question des débuts de l'humanité. Sont-ils liés à une nouvelle fonctionnalité ou à un développement culturel ? La question des mécanismes, qu'elle ait trait à la cosmogénèse, à la biogénèse ou à l'anthropogénèse, relève des sciences, mais qu'en est-il de la question du sens attribué à l'existence du cosmos, de la vie et de l'homme ? Cette question du sens peut-elle trouver une réponse dans l'élucidation scientifique ou relève-t-elle d'un questionnement philosophique et/ou théologique ? Les avis sont partagés à ce sujet. Selon nous, ces questions n'ont pas à proprement parler de réponses uniquement scientifiques mais demande d'être reprises dans une réflexion philosophique et théologique plus large. De telles reprises se fondent de manière consciente ou non, sur des convictions philosophiques ou métaphysiques qui ne manquent pas d'influer sur la manière de considérer les résultats issus de la science en général. Il s'agit donc de s'interroger sur la manière dont s'articulent les résultats scientifiques et les questions de valeurs et de sens, qui relèvent plus généralement de la philosophie ou de la théologie. L'objectif de cette étude est de montrer qu'il existe une pluralité de perspectives dans cette volonté d'articulation et d'en rechercher l'origine. Ce qui revient à dire que nous recherchons les conditions et les modalités de la mise en œuvre d'une relation entre science et théologie comprises comme deux compréhensions du monde. D'ores et déjà il est possible d'affirmer que la pluralité de perspectives est liée à la fois à la compréhension scientifique du monde mais aussi à la compréhension philosophique et théologique de celui-ci.

Les questions laissées ouvertes par la science interrogent donc philosophes et théologiens mais également les scientifiques eux-mêmes. Une pluralité de perspectives coexiste comme nous venons de l'affirmer. Il n'y a donc pas seulement une manière d'envisager l'articulation des résultats scientifiques avec leur portée philosophique et théologique. La première partie de l'ouvrage s'attache à étayer cette affirmation en faisant ressortir cette pluralité de perspectives. Ainsi, depuis la séparation au 17^{ème} siècle des domaines scientifique, philosophique et théologique, la cohabitation est plus ou moins apaisée entre ces domaines. Cette cohabitation donne parfois naissance à des frictions, des polémiques,

qui n'ont, en général, rien à voir avec les débats de fond mais sont le fruit de tensions entre personnes, de problèmes éthiques, politiques ou religieux. En recourant à la philosophie et à l'histoire ces perspectives seront mises en exergue. Ce faisant, on constate que ce sont les rationalités scientifiques et théologiques qui sont mises en relation. D'où la nécessité de préciser ce qui est entendu par activité scientifique et démarche théologique, c'est-à-dire par science et par théologie. En effet, l'activité scientifique ne se limite pas au niveau ontologique mais opère également aux niveaux épistémologique et éthique. En ce qui concerne la démarche théologique, elle n'est pas une simple répétition du passé mais un engagement dans le présent qui doit tenir compte du contexte dans lequel elle s'élabore. Le travail théologique actuel appelle donc à conforter, à modifier ou à étendre un champ de réflexion déjà existant. La manière d'envisager d'une part l'activité scientifique et d'autre part la démarche théologique ont donc une incidence sur la façon de concevoir la relation science – théologie et sont à l'origine de la pluralité de perspectives.

Il convient, en conséquence, de spécifier ce que l'on entend par « faire des sciences ». La science décrit et explique les phénomènes naturels. Par conséquent elle fait appel à une compréhension de la nature de ce qu'elle étudie et à la manière de le connaître. En même temps la science a des implications au plan sociétal, éthique et politique. On le constate dans les débats concernant l'application des avancées scientifiques et technologiques ou encore lorsqu'il s'agit de définir et de financer les programmes de recherche publics ou privés. Il s'ensuit que la science n'est pas une pratique neutre et doit être saisie dans son contexte. L'analyse des écrits de quelques scientifiques contemporains de renommée internationale montre que la pratique scientifique se fonde sur le naturalisme. Le naturalisme tient que tout phénomène naturel est décrit et expliqué à l'aide de facteurs naturels. Or cette approche naturaliste peut être comprise de diverses manières. Une enquête minutieuse révèle qu'en fonction de la perspective naturaliste retenue le traitement réservé à la philosophie ou la religion par ces scientifiques est différent. Certains scientifiques estiment que la science répond à toutes les questions, d'autres qu'elle n'a pas toutes les réponses et qu'il faut par conséquent faire appel à « autre chose » qui relèveraient de la philosophie ou de la religion. Dans le premier cas de figure les auteurs considèrent que seule la rationalité scientifique est digne d'intérêt alors que pour les seconds des rationalités autres que scientifiques telles que la philosophie ou la théologie peuvent être enquises.

Deux grands types de naturalisme ont pu être mis en évidence : le naturalisme méthodologique et le naturalisme philosophique. Le naturalisme méthodologique est une position de principe qui relève d'un agnosticisme méthodologique. Une telle position implique que le scientifique limite volontairement le cadre de sa recherche scientifique au monde naturel. Ce naturalisme méthodologique se prolonge fréquemment par un naturalisme philosophique. Le naturalisme philosophique n'est plus, comme son nom l'indique, de nature pragmatique mais philosophique. Il est conditionné par ses dimensions ontologique et épistémologique. Ces dimensions peuvent être éliminative, réductive ou non réductive. En fonction du caractère éliminatif, réductif ou non réductif, des dimensions ontologique et épistémologique, le naturalisme philosophique sera ou non ouvert à des rationalités autres que scientifique. Les diverses combinaisons des postures ontologique et épistémologique montrent qu'en définitive seulement trois types de naturalismes philosophiques sont nécessaires dans le cadre visé par cette étude. L'un n'admet pas la relation science – théologie, le second permet une relation limitée alors que le troisième ouvre la possibilité d'une relation constructive.

Les enjeux pour établir une relation entre science et théologie liés à la compréhension de l'activité scientifique et notamment le rôle joué par le naturalisme étant acquis, l'étude expose ensuite la démarche de théologiens contemporains qui prennent en compte la compréhension scientifique du monde. Le théologien a un rôle essentiel dans l'explicitation de la foi c'est-à-dire qu'il est celui sur lequel repose l'explicitation de la révélation de Dieu. En raison de l'historicité de la révélation le théologien est un acteur tenant compte du passé, s'inscrivant dans le présent tout en préservant l'avenir. Une telle démarche dynamique n'est pas circonscrite à un individu mais démarche d'Église comprise comme manifestation du Christ. Or cette démarche théologique n'est pas monolithique comme nous l'enseigne notamment l'histoire. De fait, tous les théologiens n'ont pas une orientation identique et ceci s'en ressent également dans leur prise en compte des connaissances scientifiques. Pour une bonne part les théologiens n'ont pas ou peu d'intérêt pour la compréhension scientifique du monde. S'agit-il de défiance, d'ignorance ? Notre propos n'est pas de répondre à cette question mais de nous tourner vers des théologiens pour lesquels la compréhension scientifique joue un rôle primordial dans l'élaboration théologique. En effet, selon nous, la réalité que la science étudie relève également de la théologie. Les connaissances apportées par la science sont autant d'éléments utiles pour parvenir à une théologie de la nature, à une anthropologie

chrétienne et sont cruciaux pour émettre des avis éthiques. La théologie doit donc, selon nous, adapter son discours et se nourrir des enseignements délivrés par la science sur la réalité qui nous entoure. Cependant, une approche différenciée de la prise en compte des sciences est constatée à la suite de l'étude d'un panel de théologiens contemporains que l'on a voulu représentatif. En premier lieu deux sous-ensembles caractérisés par la pratique scientifique sont posés. Certains théologiens ont une formation, une expérience et une pratique scientifiques, alors que d'autres ont une formation uniquement théologique. Il s'avère que la manière de construire une relation entre science et théologie est associée à cette disparité de formation. Les univers culturels et linguistiques des théologiens constituent un autre critère de choix. Une différence substantielle tient à l'appartenance confessionnelle, ce qui en soi n'est pas particulièrement étonnant, ce qui l'est plus en revanche relève de la diversité liée à la situation géographique. Ainsi, théologiens continentaux et théologiens anglo-saxons n'ont pas la même approche. Ces profils variés ont été retenus afin montrer que la mise en œuvre d'une relation entre science et théologie dépend également du théologien et de sa façon de procéder.

Cette démarche ne saurait être satisfaisante si au terme elle ne récapitulait pas les éléments analytiques mis en évidence précédemment tout en offrant un bref aperçu de ce que pourrait être une réflexion théologique qui tiendrait compte de ces éléments. Le travail de synthèse auquel s'attache la dernière partie de l'ouvrage dégage les conditions et les modalités de la relation science – théologie. Une première condition souligne la nécessité de se placer sur le terrain de la rationalité pour établir une relation. La rationalité permet de s'inscrire, non pas sur le terrain de la religion, dont la définition est malaisée, mais sur celui de la théologie comprise comme explicitation rigoureuse de la foi. Une seconde condition demande de se positionner par rapport au croire. De ce point de vue plusieurs orientations sont possibles. L'une consiste à se situer comme observateur de la relation et à accomplir l'étude de manière neutre sans faire intervenir ce qui est cru – ou non. L'autre orientation consiste à être partie prenante dans la relation par une attitude qui peut être croyante ou non croyante, et d'étudier la relation à partir de la perspective dans laquelle on aura voulu s'inscrire. Dans cette ligne celui qui étudie la relation n'est plus observateur mais acteur de la relation. Cette posture implique de reconnaître l'existence du croire et de s'engager par rapport à lui dans une attitude croyante, athée ou agnostique. Une autre condition souligne le rôle de la compréhension scientifique du monde en particulier quant à la manière d'envisager le naturalisme sous-jacent à tout travail scientifique. Ce dernier

en fonction des options mises en évidence au deuxième chapitre conditionne la mise en œuvre – ou non – d’une relation science – théologie. Enfin, une quatrième condition vise à déterminer l’objet de la relation c’est-à-dire ce qui est mis en relation lorsqu’une relation science – théologie s’instaure. Deux options sont envisagées. La première tient que ce qui entre en relation ce sont les disciplines, en tant que deux compréhensions du monde. La seconde option invite à un rapprochement des contenus disciplinaires.

Enfin, il reste à préciser selon quelles modalités opèrent les théologiens qui prennent en considération les résultats scientifiques dans leur élaboration théologique. Force est de constater au préalable qu’ils mettent en œuvre une relation science – théologie qui tient des conditions particulières. Ils se situent en effet sur le terrain de la rationalité avec une posture croyante et active dans la relation science – théologie. Certains théologiens cherchent un rapprochement par les méthodes, d’autres par les contenus scientifiques et théologiques, et d’autres encore par les méthodes et les contenus. La mise en relation s’effectue soit par des méthodes jugées parallèles en science et en théologie soit par une médiation philosophique. Dans ce cas, elle peut prendre deux orientations. La première trouve son origine dans les sciences interprétées par un réalisme critique situé dans un cadre philosophique théiste, la seconde procède à l’inverse à partir de la théologie en passant par une philosophie de la nature. Cette étude ne peut s’abstraire d’émettre quelques remarques succinctes sur la place de la théologie naturelle dans la relation science – théologie.

Une dernière étape porte sur ce qu’est une démarche théologique qui intègre les résultats des sciences sur le point particulier de l’action de Dieu dans le monde. Tous les théologiens étudiés partent du principe que Dieu agit dans le monde. Ils reprennent et reformulent l’idée d’action de Dieu à l’aune des modèles et des représentations issus de la culture notamment scientifique, environnante. Une telle démarche montre que l’élaboration théologique n’est pas cristallisée et statique mais qu’elle s’inscrit dans une dynamique d’ouverture au contexte culturel ambiant lui aussi en perpétuel mutation. Ce qui revient à dire que parce que la démarche théologique mais aussi l’activité scientifique sont plurielles et en dynamique, la relation science – théologie ne peut pas être monolithique et statique. D’où la pluralité de perspectives pressentie et présentée dès le début de l’étude de la relation science – théologie et dans laquelle il nous faut entrer à présent.

CHAPITRE I

SCIENCE ET THÉOLOGIE : UNE PREMIÈRE APPROCHE

I

Étudier la relation entre science et théologie conduit d'abord à s'interroger sur les deux partenaires mis en présence. Depuis le 17^{ème} siècle une séparation s'est mise en place entre les domaines scientifique, philosophique et théologico-religieux. Cette séparation ne s'est pas faite sans conflits et l'idée d'une opposition intrinsèque entre science et théologie ou entre science et religion a depuis lors continué. Pour parvenir à sortir de cette idée, et montrer combien il est fructueux de repenser la relation science – théologie en dehors de tout rapport conflictuel, il faut d'abord souligner que ce sont bien deux formes de rationalité qui entrent en relation. La science constitue la première. Elle comprend à la fois les sciences de la nature et les sciences humaines et sociales¹. La démarche scientifique produit un discours rationnel sur la nature ou sur l'être humain et les sociétés, discours construit sur des bases empiriques et théoriques. L'autre forme de rationalité envisagée est la théologie. Elle a pour objet l'explicitation de la foi en un Dieu créateur et sauveur, explicitation qui engage une compréhension du monde, de la vie et de l'être humain ainsi que de leur devenir. La théologie engage aussi un questionnement éthique qui peut interroger les sciences. De ce qui précède, on voit que science et théologie peuvent entrer en relation. Pour cela, il convient de prendre la mesure de ces deux formes de rationalité mais aussi de voir s'il est possible de mettre en évidence des conditions et

¹ Par la suite, le terme de science pris au singulier sera utilisé pour désigner l'ensemble des sciences de la nature et des sciences humaines et sociales et, lorsque nous parlerons des sciences au pluriel, l'expression désignera plus particulièrement les sciences de la nature.

des modalités qui permettent leur mise en relation tout en évitant la problématique du conflit.

Ce chapitre vise à mettre en place la problématique de la thèse, à savoir la mise en relation des deux démarches rationnelles que sont science et théologie. Dans un premier temps, nous faisons état de ce que sont ces deux démarches et leur domaine de compétence (I). Nous partons de la proposition faite par Stephen J. Gould afin d'éviter les conflits entre science et théologie. Ensuite, nous précisons rapidement ce qu'on entend par science et par théologie. Une deuxième étape examine à grands traits la relation science – théologie à partir de perspectives historique et philosophique (II). Enfin, nous tirons les conséquences des analyses précédentes pour situer la perspective retenue pour ce travail (III).

I. Deux discours, une réalité.

L'opposition entre science et théologie a un retentissement particulièrement marqué aux États-Unis à cause de l'enseignement de la théorie de l'évolution dans les établissements secondaires. Cet enseignement est récusé par des chrétiens fondamentalistes qui soutiennent une compréhension créationniste du vivant. Pour eux l'évolution n'existe qu'à l'intérieur d'une même espèce et non pour passer d'une espèce à une autre, l'apparition d'une nouvelle espèce relevant de l'acte créateur de Dieu². Les créationnistes ont tenté de faire accepter par la loi un traitement équilibré de l'enseignement entre la théorie de l'évolution et la création directe par Dieu. Plusieurs procès ont ainsi eu lieu. C'est dans ce contexte qu'un paléontologue, Stephen J. Gould, est intervenu à plusieurs reprises dans différentes affaires pour défendre la théorie de l'évolution proposant une position médiane qui devrait permettre, selon lui, d'apaiser les conflits. Nous commençons l'étude de la relation science – théologie en partant de la proposition de Gould.

² Voir notamment à ce sujet les études de LECOURT Dominique, *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992 et ARNOULD Jacques, *Dieu versus Darwin. Les créationnistes vont-ils triompher de la science ?*, Paris, Albin Michel, 2009.

A. Deux domaines de compétence séparés : Stephen J. Gould.

C'est en 1999, lorsqu'éclate, au Kansas, une énième affaire tentant d'imposer le créationnisme comme une hypothèse scientifique, que Gould³, de confession juive et agnostique, propose une analyse du conflit supposé entre science et religion, et présente une solution qui consiste dans l'application d'un principe, celui de « non recouvrement des magistères » (NOMA⁴). Cette proposition fait suite aux revendications de groupes créationnistes dont les prérogatives ont, finalement, été rendues caduques par des décisions de la Cour suprême des États-Unis⁵.

Gould part du constat qu'il existe deux domaines de compétence différents, celui de la science et celui de la religion⁶, dans l'analyse et la volonté de compréhension de la réalité qui nous entoure. Il estime que le conflit entre science et religion naît d'une volonté de faire une synthèse en réunissant ces deux domaines. Par conséquent, selon Gould, il vaut mieux les considérer comme des domaines séparés. C'est, selon lui, par la séparation respectueuse et rigoureuse des domaines en conflit, que les problèmes se résolvent le mieux⁷. Il introduit alors une terminologie empruntée au registre religieux qui, comme il l'annonce lui-même peut prêter à confusion en particulier dans les milieux catholiques. Ainsi, il propose de parler de *magistère* de la science et de *magistère* de la religion. Le terme de magistère représente pour Gould un domaine de compétence et donc d'autorité dans un enseignement. Ce terme désigne le domaine dans lequel une forme d'enseignement possède les outils appropriés pour énoncer un discours ayant autorité. Ce principe est formulé parce que Gould ne voit pas comment science et religion pourraient être unifiées ou synthétisées sous un seul type d'explication ou d'analyse⁸. D'autre part, il ne voit pas non plus pourquoi le conflit supposé entre les deux devrait perdurer. Selon lui, la science tente de rendre compte des phénomènes naturels et donc, de développer

³ Voir GOULD Stephen J., *Rocks of Ages. Science and Religion in the Fullness of Life*, New York, The Ballantine Publishing Group, 1999.

⁴ « *Non-Overlapping MAgisteria* », le sigle NOMA est de Gould lui-même.

⁵ La Cour suprême de justice a conclu en 1982 que vouloir faire intervenir un traitement équilibré de la création et de l'évolution dans les programmes scolaires, c'est vouloir introduire la création biblique dans l'enseignement des écoles publiques, ce qui contrevient au premier amendement de la constitution des États-Unis.

⁶ Gould utilise le terme de religion que je maintiens mais qui n'est pas sans poser problème comme nous le verrons par la suite.

⁷ « *Our preferences for synthesis and unification often prevent us for recognizing that many crucial problems in our complex lives find better resolution under the opposite strategy of principled and respectful separation* », GOULD, *Rocks of Ages*, p. 3-4.

⁸ L'exposé qui suit repose sur GOULD, *Rocks of Ages*, p. 5-9.

des théories pour coordonner et expliquer ces phénomènes. La religion opère, selon Gould, dans un domaine de compétence différent mais tout aussi important, celui des buts, du sens et des valeurs morales propres à l'être humain, ensemble que la science ne peut appréhender. Le conflit naît lorsque l'un des magistères, veut imposer son autorité à l'autre. C'est le cas lorsque la religion veut dicter à la science des conclusions qui ne peuvent provenir que de l'étude du monde naturel, ou inversement lorsque la science tente de tirer du monde naturel des finalités, du sens ou des valeurs morales.

Le principe du NOMA repose sur des fondements moraux et intellectuels. Il n'est pas seulement une solution « diplomatique » mais un véritable « concordat respectueux »⁹ des deux parties. Cette position peut être rapprochée des affirmations de Galilée, selon lequel la science étudie comment va le ciel et la religion comment aller au ciel. Chaque domaine de recherches a ses propres lois et ses propres questions, et possède ses critères de jugement et de résolution¹⁰. Selon Gould, un seul magistère ne peut pas répondre à la totalité des questions. Le magistère de la science doit traiter des phénomènes naturels, de la constitution et du fonctionnement du monde naturel. Un autre domaine est réservé aux questions de finalité, de sens et d'éthique. Ce domaine inclut de nombreuses disciplines telles que la philosophie, la littérature, l'histoire. Toutefois ce domaine ne se limite pas aux disciplines des humanités, il est bien plus large et englobe aussi les institutions religieuses même s'il n'est pas nécessaire d'appartenir ou d'adhérer à un système religieux pour avoir une attitude éthique. L'objectif de Gould est de montrer que chaque être humain prend en compte, un tant soit peu, les deux magistères, celui des phénomènes naturels et celui de la finalité, du sens et de l'éthique. Les deux magistères ne fusionnent pas mais chacun est appelé à intégrer les deux dans une vision de la vie cohérente. Le gain d'une telle intégration est la sagesse.

La proposition de Gould conduit, d'une part, à affirmer une véritable autonomie des deux magistères, et d'autre part, à reconnaître pour chacun un statut également digne et nécessaire conduisant ainsi à une vision globale du monde. Cependant Gould étant agnostique, on peut se demander comment il accorde une égale dignité de statut aux compréhensions scientifique et religieuse du monde. Il le fait en posant que le terme « religion » recouvre tout ce qui relie les gens, c'est-à-dire tout discours portant sur le sens ou les valeurs, appuyé sur des principes qui activent l'idéal de communion entre les peuples. Concernant l'autonomie ou l'indépendance des magistères, Gould estime qu'il

⁹ *Ibid.*, p. 9.

¹⁰ Voir *ibid.*, p. 55-62.

faut les maintenir distincts et pleinement séparés dans leur recherche, mais les idées des deux magistères doivent être intégrées pour construire une vue riche et pleine de vie traditionnellement désignée sous le nom de sagesse. Pour Gould, il s'agit d'une non-miscibilité des magistères comme l'eau et l'huile forment deux couches distinctes qui ne se mélangent pas mais néanmoins se touchent. Gould affirme alors que « tout problème intéressant, à quelque niveau que ce soit [...] doit faire appel aux contributions séparées des deux magistères pour en permettre un éclairage adéquat »¹¹. C'est pourquoi Gould rejette d'une part le syncrétisme qui pourrait provenir d'un dialogue **Erreur ! Signet non défini.** fructueux ou d'une intégration **Erreur ! Signet non défini.** entre science et religion c'est-à-dire aboutir à ce que l'on pourrait appeler une fusion de la science et de la religion. D'autre part, il rejette, aussi, le « politiquement correct » qui trouverait sa source dans une ignorance mutuelle de la science par la religion et de la religion par la science¹² c'est-à-dire où chacun des domaines évolue sans aucun contact avec l'autre. Pour Gould ceci n'est pas tenable. Il est plus judicieux de suivre la stratégie de Boucles d'Or¹³ en d'autres termes une stratégie du « ni trop, ni trop peu »¹⁴, trouver le juste milieu. Le dialogue que veut instaurer Gould s'organise alors, à partir des deux magistères, comme une non-interférence respectueuse : un dialogue intense entre deux domaines distincts couvrant chacun une facette de l'existence humaine sans jamais tomber sous l'autorité de l'autre¹⁵. Pourtant ce dialogue n'a pas pour fin l'unification de la science et de la religion, comme dans la visée syncrétique dénoncée plus haut, mais bien une vocation de complémentarité irréductibles des deux magistères.

Je [Gould] rejoins la plupart des personnes de bonne volonté souhaitant voir coexister en paix deux institutions anciennes et vénérables, nos deux fondements anciens – science et religion – alors que chacune travaille à une pièce distincte du patchwork multicolore du manteau qui célèbre la diversité de nos existences

¹¹ « Any interesting problem, at any scale (...), must call upon the separate contributions of both magisteria for any adequate illumination », *ibid.*, p. 65.

¹² *Ibid.*, p. 221.

¹³ La fillette aux boucles dorées se retrouve affamée et fatiguée dans la forêt. Elle découvre par hasard la maison des ours dans laquelle le repas est disposé sur la table. Le plat du père est trop chaud celui du petit trop froid, celui de la mère juste à son goût, « ni trop, ni trop peu ». Il en va de même pour la fermeté des sièges (trop dur, trop mou) et de la taille du lit (trop grand, trop petit). C'est de cette manière que Gould envisage le lien entre les deux magistères. « “The Goldilocks principle” of “just right” between too much and too little, too soft and too hard, too hot or too cold », *ibid.*, p. 210.

¹⁴ « just right », *ibid.*, p. 210.

¹⁵ Voir *ibid.*, p. 5.

mais cache la nudité humaine sous une couverture sans couture appelée sagesse¹⁶.

La proposition de Gould n'est pas sans intérêt et a une forte vocation iréniste. En effet, instaurer une telle séparation entre ce qu'il appelle les deux « magistères » que sont la science et la religion permet d'éviter des écueils dans lesquels il est facile de tomber comme le concordisme ou le discordisme. On l'a vu, Gould évite l'un et l'autre même si sa proposition peut sembler proche d'un discordisme. Il ne s'agit pas malgré tout d'une séparation sans contact mais une complémentarité de deux discours sur le monde qui sont totalement différents. Pour ce qui est de la séparation qu'instaure Gould, elle est de notre point de vue trop forte. Car il nous semble qu'en science outre les dimensions ontologique et épistémologique, la dimension éthique est déjà présente. En effet, la science étant une activité humaine, elle est forcément déjà tributaire de choix sociaux ou culturels¹⁷, ou tout au moins à des choix liés à la société et donc indubitablement liés au politique et indirectement à l'éthique. Or, il faut souligner que la science est chez Gould fortement corrélée à l'empirique, c'est-à-dire que les connaissances valides proviennent essentiellement de l'expérience donc des faits, la théorie étant une mise en ordre de ces faits. Ceci ne laisse alors que peu de place à la dimension sociale de la connaissance, ce qui a pour conséquence d'exclure du domaine scientifique tout questionnement politique et éthique laissant celui-ci au magistère de la religion, pour reprendre la terminologie de Gould. Une telle position pose question sur le statut de la science et de ses découvertes comme nous le verrons lorsqu'il s'agira d'analyser de manière détaillée ce qui est entendu par « compréhension scientifique du monde ».

De plus, la religion n'a pas uniquement pour rôle de fournir des buts, du sens et des valeurs. La définition qu'en donne Gould est particulièrement restrictive, car elle n'a qu'une dimension sociologique. Même s'il juge que son rôle est de fournir un but à l'humanité et une signification à la vie, aucune dimension personnelle de relation avec Dieu n'est prise en compte par Gould. Or, la définition de la religion, que donne, par exemple, Danièle Hervieu-Léger, implique les dimensions collective et individuelle ainsi que l'existence d'une tradition et de croyances. La religion est conçue comme « un

¹⁶ « I [Gould] join nearly all people of goodwill in wishing to see two old and cherished institutions, our two rocks of ages – science and religion – coexisting in peace while each works to make a distinctive patch for the integrated coat of many colors that will celebrate the distinctions of our lives, yet cloak human nakedness in a seamless covering called wisdom », *ibid.*, p. 209.

¹⁷ Voir LAMBERT Dominique, *Science et théologie. Les figures d'un dialogue*, Namur, Presse Universitaire, 1999, p. 35.

dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constituée, entretenue, développée et contrôlée la conscience (individuelle et collective) de l'appartenance à une lignée croyante particulière »¹⁸.

Les quelques éléments dégagés par l'analyse rapide du NOMA de Gould montrent combien il est nécessaire de définir exactement ce que l'on entend par magistère de la science et magistère de la religion. Cependant, on préférera utiliser ici l'idée de domaine de compétence plutôt que celle de magistère dont la connotation catholique est trop marquée. De plus, il semble indispensable d'aller plus avant dans ce qui est entendu par domaine scientifique et domaine religieux. En effet, comme cela a déjà été relevé, la manière dont Gould considère le domaine de la science, en le maintenant au niveau empirique pose la question de la place de la société dans la compréhension scientifique du monde. En outre, la dimension religieuse est, elle aussi, à questionner : faut-il se limiter à une dimension empirique c'est-à-dire à une mise en place de valeurs pour un meilleur vivre ensemble ou bien une telle dimension inclut-elle une dimension de foi et par là de théologie ?

Enfin, la volonté de Gould de séparer à tout prix les deux domaines, sans toutefois qu'ils soient comme deux toiles accrochés à des murs opposés et lointains d'une salle de musée de l'art mental¹⁹, n'expose-t-elle pas à limiter le « dialogue » auquel aspire Gould à un vœu pieux ? Car cela reviendrait à laisser la science répondre au comment et la religion au pourquoi, à une sorte de coexistence sans véritable rencontre. Cette argumentation est, comme le souligne Ian G. Barbour, fort utile lorsqu'il s'agit de « protéger les professeurs chargés d'enseigner les sciences à l'école de toute interférence de la part des groupes religieux »²⁰ mais est-ce suffisant pour construire un lien entre science et religion qui ne soit ni fusion ni exclusion ? Et en même temps ce traitement de la relation entre science et religion que nous propose Gould nous laisse entrevoir que chacune des instances que sont science et religion, possède des spécificités, des domaines de compétence propres qui conduisent à formuler un certain non-empiètement.

La brève présentation de la relation science et religion telle qu'elle est construite à partir du principe du NOMA nous conduit à préciser davantage ce que sont science et théologie. C'est ce que nous allons entreprendre maintenant

¹⁸ HERVIEU-LEGER Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, p. 119.

¹⁹ Voir GOULD, *Rocks of Ages*, p. 65.

²⁰ BARBOUR Ian G., *Quand la science rencontre la religion*, Monaco, Éditions du Rocher, 2005, p. 119.

B. Analyse de l'activité scientifique.

Dans la culture contemporaine, la science occupe une place prépondérante. En effet, les médias nous rendent compte régulièrement des avancées technologiques qui sont le fruit de la recherche scientifique. On peut penser ici au cœur artificiel ou aux processeurs de plus en plus performants. D'autres découvertes issues de la recherche fondamentale comme celles du boson de Higgs, la corroboration expérimentale de la théorie einsteinienne des ondes gravitationnelles ou encore la découverte d'eau sur mars nous fascinent. Cependant, ces résultats ne disent rien de l'activité scientifique qui les a produits. Ce paragraphe a pour objet de caractériser ce qu'est la science.

Les différents niveaux engagés par le travail scientifique.

Pour cette approche, nous suivrons la perspective de Dominique Lambert qui étudie la démarche scientifique dans une volonté de dialogue entre science et théologie en faisant jouer la médiation philosophique²¹. Cette manière de faire laisse la théologie et la science se rencontrer sans limitation ni de l'une, ni de l'autre, ce qui permet de dépasser les positions concordistes et discordistes. Cette analyse rejoint celle de Gould. Elle va toutefois plus loin car, là où Gould propose un dialogue direct entre science et religion fondé sur l'autolimitation de chacun à son domaine de compétence, la perspective de Lambert introduit une médiation par la philosophie. Il faut remarquer aussi ici que les partenaires en présence ne sont plus, comme chez Gould, science et religion mais bien science et théologie²². Il s'agit de mettre en lien deux discours rationnels. Il n'y a donc pas de passage immédiat entre énoncés scientifiques et théologiques. Selon cette perspective, il s'agit bien d'établir un dialogue entre la science et la théologie, c'est-à-dire entre deux discours rationnels ayant leur objet l'un dans la nature, l'autre dans la foi afin d'atteindre la vérité par la médiation de la philosophie. À la différence de Gould où les domaines de compétence mis en présence sont particulièrement étendus, le champ religieux est restreint à la théologie chrétienne en tant qu'explication rationnelle de la foi. Nous reviendrons dans la suite²³ sur cette délimitation du domaine religieux, mais le

²¹ Voir LAMBERT, *Science et théologie*, p. 9.

²² Le terme de théologie est à comprendre comme un discours rationnel sur la foi, en christianisme. Ceci n'est pas forcément le cas dans d'autres religions.

²³ Notamment au chapitre I, § I-C.

relever dès à présent permet de soulever un élément important de la réflexion sur science – théologie : la délimitation du domaine religieux relève de celui qui s'exprime à ce sujet.

La perspective de Lambert²⁴ présentée ici a retenu notre attention parce qu'elle met en évidence que l'activité scientifique joue sur trois niveaux, ontologique, épistémologique et éthique qui permettent de clarifier méthodologiquement certaines analyses effectuées par la suite. Chacun des niveaux traite d'un point particulier de l'activité scientifique. L'ontologie prend en compte « ce qui est », l'épistémologie, la manière dont nous connaissons « ce qui est » et l'éthique prend en compte le rapport de la science et du scientifique au monde. Mais aucun consensus ne se dégage à l'intérieur de ces trois niveaux, comme nous le verrons dans l'analyse détaillée de quelques scientifiques et des conséquences de leur positionnement ontologique et épistémologique au chapitre II. Nous voulons donner ici quelques éléments développés selon cette perspective pour fournir une première approche de ces niveaux afin de montrer la pertinence de la problématique qui sera développée ensuite.

Le niveau ontologique correspond à ce qui est saisi de la réalité. Pour Lambert, il s'agit d'un « objet localisé qui nous résiste lors de notre action sur lui, dont l'existence ne dépend pas du point de vue que nous adoptons pour l'appréhender et que nous pouvons caractériser au moyen d'une idée, d'une image, d'une forme »²⁵. Cette approche vaut pour ce qui est observable. Cependant l'idée de matière comme étant ce qui compose notre réalité, a changé de signification au fil du temps.

De l'objet défini en physique classique par le couple matière-forme et accessible en permanence, on est passé en mécanique quantique à un processus, de mesure dépendant de l'interaction entre l'observateur et la réalité observée, processus qui donne lieu à une formulation statistique et qui se modifie selon le type d'observation. On est donc passé d'une matière, que l'on peut toucher et voir par l'expérience commune, à quelque chose qui n'est pas accessible directement, mais seulement par un processus de mesure dont le résultat relève de la statistique. Les remarques précédentes introduisent la question du statut de la réalité étudiée par la science. Sans entrer dans le débat entre réalisme et antiréalisme, il nous revient tout de même d'en marquer l'enjeu notamment pour la question de la relation entre science et théologie. Selon la conception antiréaliste, le but de la science est de fournir une *description vraie d'une certaine partie du monde*,

²⁴ Voir LAMBERT, *Science et théologie*, p. 13-44.

²⁵ *Ibid.*, p. 15.

celle qui est observable²⁶. Or définir ce qui est observable ou ce qui ne l'est pas dépend des instruments dont on dispose : ceux d'hier ne sont pas ceux d'aujourd'hui, ni ceux de demain²⁷. La position réaliste tient que le but de la science est de faire une *description vraie du monde*. Par conséquent pour le réalisme, les théories scientifiques sont au même titre que les observations, des tentatives de description de la réalité, alors que pour la position antiréaliste l'interprétation des théories est inappropriée lorsque les théories sont liées à des processus ou des objets inobservables. Ainsi, pour un antiréaliste un atome est une fiction conventionnelle utilisée pour prédire le comportement des choses dans le monde observable. Les connaissances sont établies uniquement à partir de ce qui est observable de la réalité. Cela implique, que le non observable est en dehors de la limite des connaissances scientifiques. La conception réaliste considère, au contraire, que l'atome a une réalité déterminée par la théorie qui lui est liée²⁸. L'enjeu est alors de spécifier ce qui est observable (le monde quotidien qui nous entoure), ce qui est observable mais non observé (la chute d'une météorite), ce qui n'est pas observable (l'infiniment petit, l'infiniment lointain).

Pour aller plus loin, il faut remarquer que la méthode scientifique est réductionniste. La réalité est étudiée en fonction de l'échelle de chacun des éléments étudiés. Il s'établit alors une hiérarchie de niveaux de réalités dont les niveaux supérieurs sont, en principe, définissables à partir des niveaux inférieurs. Cette manière de faire est particulièrement impersonnelle et « glacée »²⁹, mais elle se révèle indispensable au moins au plan méthodologique³⁰. Ainsi, Lambert estime que le respect de la méthode scientifique doit permettre de reconnaître que :

« [L]a science voit tout le réel qu'elle doit voir » et que ce réel est essentiellement la froide juxtaposition de niveaux matériels s'arc-boutant les uns sur les autres, du plus élémentaire au plus complexe [...]. En revanche si « la science voit tout ce qu'elle doit voir » (dans son domaine propre et suivant ses

²⁶ OKASHA Samir, *Philosophy of Science. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 59.

²⁷ Aujourd'hui, on peut « voir » un atome grâce au microscope à effet tunnel.

²⁸ Voir OKASHA, *Philosophy of Science*, p. 58-75.

²⁹ LAMBERT, *Science et théologie*, p. 18.

³⁰ Le réductionnisme est souvent soupçonné de conduire à l'élimination de l'idée de transcendance que l'émergentisme a tenté de contrebalancer, mais le risque est que la transcendance soit immergée dans l'immanence, voir LAMBERT, *Science et théologie*, p. 21-24.

présupposés propres), « elle ne voit pas le tout ». Ce n'est pas respecter la science que d'en faire une « méta-physique »³¹.

Le niveau épistémologique analyse ce que la science connaît de la réalité qu'elle étudie et comment elle le connaît³². Nous avons vu précédemment que la science atteint la réalité par mode d'analyse et de réduction. Il s'agit, ici maintenant de trouver le type de conception de la connaissance adopté pour situer le discours scientifique. Or, le choix d'un cadre épistémologique influence la manière dont se traite par la suite la relation science – théologie, ce qui pour notre propos revêt une importance capitale. Le conventionnalisme, constitue une première forme d'épistémologie possible pour la science. Il considère que la science porte effectivement sur la réalité mais affirme que les théories scientifiques ne sont pas des descriptions de cette réalité mais un moyen pour rendre compte des phénomènes et des grandeurs qui lui sont associées. Le conventionnalisme n'est alors qu'un moyen pour classer les données scientifiques. Or les théories scientifiques sont plus que des mises en ordre de données. Une telle perspective ne s'intéresse qu'aux données et n'a donc que peu d'utilité dans l'élaboration d'une relation science – théologie. Le positivisme est une autre forme d'épistémologie qui a connu un grand succès. Il soutient que la science atteint la réalité dans sa totalité, ce qui implique que le discours scientifique est le seul discours possible sur le réel. Dans cette perspective la théologie, comme la philosophie, n'ont plus de pertinence et la relation science – théologie est sans objet. Lambert examine la position épistémologique qui lui semble être la plus en accord avec la science contemporaine. Il s'agit d'une épistémologie critique, fondée sur une ontologie réaliste. La position réaliste est nécessaire car aucun scientifique ne serait d'accord pour dire que son activité ne porte pas sur quelque chose qui existe en dehors de lui. En d'autres termes, il n'invente pas ce sur quoi il travaille. D'autre part, le réalisme proposé par Lambert n'est pas un réalisme naïf qui estime que la nature se donne à connaître sans médiation qu'elle soit humaine, sociale, culturelle ou encore philosophique. Ceci l'amène à revenir à l'idéalisme kantien pour lequel « la connaissance est toujours en partie liée à l'activité constituante du sujet connaissant. Le

³¹ *Ibid.*, p. 25. Le terme de métaphysique est à comprendre ici comme tentative de concevoir le « tout » de la réalité. Dans la suite le terme de métaphysique sera à comprendre dans ce sens et suivra notamment l'idée de Marcel Conche, sur le fait qu'il existe différentes manières de concevoir le « tout » ce qui implique diverses métaphysiques entre lesquelles il s'agit d'opérer un choix, voir CONCHE Marcel, *Métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

³² Ce développement sur l'épistémologie s'appuie sur LAMBERT, *Science et théologie*, p. 26-35.

réel ne se donne qu'au travers de cadres théoriques et empiriques que nous nous sommes forgés nous-mêmes »³³.

Pourquoi cette position réaliste et critique ? Parce qu'elle permet une mise à distance du réel qui est approché par des représentations qui, de part leur caractère critique, ne peuvent se prévaloir d'un autoritarisme épistémique. Ainsi, « le caractère constitutif et historique de la connaissance, son caractère potentiellement révisable déterminent les contours d'un *réalisme critique* qui nous semble être une épistémologie adéquate pour comprendre ce que font les scientifiques aujourd'hui »³⁴. Ceci conduit Lambert à conclure au caractère *réaliste et critique* de nos connaissances scientifiques. Le premier terme renvoie au fait que la science permet la connaissance d'entités externes au scientifique et relève de l'ontologie. L'épistémologie doit être critique parce qu'elle « reconnaît la particularité de son mode d'appréhension du réel corrélatif de sa méthode inévitablement réductrice ». Ensuite, parce que cette épistémologie critique « prend en compte le caractère constitutif de toute acquisition de connaissance : le réel n'est appréhendé qu'au terme d'une "(re-) constitution", d'une "(ré-) invention" ». Et enfin, parce qu'elle « prend acte de l'enracinement effectif de l'activité scientifique dans un terreau humain (social et culturel) »³⁵.

Le troisième niveau de l'activité scientifique mis en évidence par Lambert est de nature éthique. La science est en effet une activité proprement humaine. Or, qui dit activité humaine dit forcément choix, motivés par des valeurs individuelles, sociales ou culturelles. La science ne peut pas être considérée comme une activité neutre. Comme l'activité scientifique est une volonté de rechercher la vérité, cette recherche « de connaissances met en jeu directement et intrinsèquement des conflits de valeurs »³⁶. La science n'échappe pas à une qualification éthique dont les arbitrages ultimes conduisent à des décisions politiques (construction ou non d'un accélérateur de particules³⁷, séquençage du génome humain, recherche spatiale...), desquelles sont tributaires les laboratoires de recherches pour leurs financements. Mais si la question éthique se pose pour les financements publics, elle est encore bien plus prégnante lorsqu'il s'agit de financements privés. Il convient donc de se rendre compte que l'activité scientifique n'est

³³ *Ibid.*, p. 31.

³⁴ *Ibid.*, p. 33, c'est nous qui soulignons.

³⁵ *Ibid.*, p. 35.

³⁶ Voir *ibid.*, p. 38.

³⁷ On peut citer ici la bataille menée par Steven Weinberg pour la construction d'un super collisionneur à Ellis County aux États-Unis, et qui ne fut jamais édifié par décision politique.

pas « désincarnée », mais en même temps qu'elle ne peut pas être idéalisée. Elle est toujours liée aux caractéristiques de l'être humain qui les produit et « à ce titre porteuse de toute la richesse mais aussi des limites spécifiques de l'humanité »³⁸.

L'analyse de l'activité scientifique que nous venons de faire selon ces trois niveaux nous permet de voir que la science a pour vocation d'expliquer divers champs de phénomènes qu'elle étudie grâce au réductionnisme méthodologique. Ce faisant science et technologie nous livrent une connaissance au terme d'une reconstruction théorique dont, avec Lambert, nous pensons, qu'elle relève du point de vue ontologique d'un réalisme, du point de vue épistémologique d'un positionnement critique et qu'elle porte en elle une forte charge éthique³⁹.

L'activité scientifique : perspectives philosophique et historique.

La réflexion précédente sur l'activité scientifique conduit à s'interroger sur ce qu'est la science. Une première réponse consiste à donner une liste des disciplines qui sont des sciences et celles qui ne le sont pas. Mais faire une liste de ce qu'est ou n'est pas la science ne fournit pas les caractéristiques nécessaires pour qu'une discipline soit reconnue comme scientifique. D'après le *Petit Larousse* la science est un « ensemble cohérent de connaissances relatives à certaines catégories de faits, d'objets ou de phénomènes obéissant à des lois et vérifiées par les méthodes expérimentales »⁴⁰. Cette définition donne un premier aperçu de ce qu'est la science. Samir Okasha, philosophe des sciences, souligne que la science tente d'expliquer le monde dans lequel nous vivons tout en rappelant que cette réponse est seulement partielle car les religions font les mêmes tentatives d'explications et de compréhension du monde et ne sont aucunement considérées comme des sciences⁴¹. Un autre auteur, Alan Chalmers, lui aussi philosophe des sciences, considère que le but de la science est de « produire de la connaissance sur le monde », mais « d'autres objectifs tels que la satisfaction des intérêts économiques ou politiques de certains individus, groupes ou classes sociales »⁴² concernent aussi l'activité scientifique. Un des pionniers de la recherche quantique, Erwin Schrödinger estime que chacun d'entre nous est avide de trouver des réponses « à propos de la brûlante question

³⁸ LAMBERT, *Science et théologie*, p. 43.

³⁹ Voir *ibid.*, p. 41 et 42.

⁴⁰ « Science », in *Petit Larousse*, 1993, p. 921.

⁴¹ Voir OKASHA, *Philosophy of Science*, p. 1.

⁴² CHALMERS Alan, *La fabrication de la science*, Paris, La Découverte, 1991, p. 33.

relative à notre origine et notre destination »⁴³, et selon lui « voilà en quoi consiste la science, le savoir, la connaissance ». Ainsi, même si le scientifique est appelé à se spécialiser, il sera immanquablement dans l'obligation de s'arrêter pour s'interroger sur l'utilité et le but de son travail. Selon Schrödinger la « connaissance isolée qu'a obtenue un groupe de spécialistes dans un champ étroit n'a aucune valeur d'aucune sorte ; elle n'a de valeur que dans la synthèse qui la réunit à tout le reste de la connaissance et seulement dans la mesure où elle contribue réellement, dans cette synthèse à répondre à la question : τίνας δέ ἡμεῖς ; (“qui sommes nous ?”) »⁴⁴.

Nous retrouvons dans ces diverses tentatives de définition de la science la pluralité de niveaux engagée par l'activité scientifique : le niveau ontologique lorsque l'on parle de faits, d'objets, de phénomènes ; le niveau épistémologique lorsqu'il est fait référence à la connaissance ou à la synthèse de toutes les connaissances ; le niveau éthique lorsque nous sommes renvoyés aux intérêts économiques ou politiques, ou encore lorsque l'on s'interroge sur la valeur et le sens de la connaissance acquise.

Pour aller plus loin dans la caractérisation de la science, on peut relever son mode opératoire où quatre processus sont à l'œuvre dans le développement d'une science⁴⁵. Deux sont internes et les deux autres sont externes à l'activité scientifique. Les deux processus internes sont l'expérimentation et la théorisation. L'expérimentation, permet de mettre au jour « l'interférence méthodiquement construite entre les énoncés et les phénomènes [...] produisant ainsi des connaissances vérifiées et vérifiables »⁴⁶, c'est ce processus qui a la faveur de l'empirisme et du positivisme et on y retrouve le niveau ontologique décrit plus haut. La théorisation est un processus qui vise à « formuler en elle-même le corps des principes à partir desquels elle peut se reconstruire, déduire ses énoncés et se constituer ainsi en théorie ». Ce processus est étudié plus particulièrement en philosophie des sciences et en épistémologie, autre niveau décrit précédemment. Ces deux processus ont longtemps été pensés comme suffisants pour rendre compte de ce qu'est la science et de son développement. Or, ils ne donnent aucun principe heuristique capable d'orienter le travail scientifique et ils sont encore moins capables de décrire l'histoire et la pratique des sciences. C'est pourquoi deux processus externes leur ont été

⁴³ SCHRÖDINGER Erwin, *Physique quantique et représentation du monde*, Paris, Seuil, 1992, p. 25.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁵ Voir « Science (philosophie et science moderne) » in AUROUX Sylvain (dir.), *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. 2 : *Les Notions Philosophiques*, tome 2 : Philosophie occidentale (M-Z), philosophie asiatique..., Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 2322-2325.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 2325, les citations qui suivent se situent dans le prolongement de celle-ci.

adjoints qui rendent compte du fonctionnement des processus internes. Le premier processus externe est de type organisationnel. Il analyse l'interaction entre la science et la société. La science est tributaire d'une politique des sciences issue de diverses demandes sociétales, en particulier liées à la résolution de divers problèmes. Cette analyse comprend également un questionnement sur la provenance des fonds qui financent la recherche scientifique. On retrouve ici le niveau éthique mis en évidence auparavant. Le second processus externe est communicationnel. Il rend compte du rôle joué par les scientifiques en tant qu'acteurs dans la culture. La science, de par son activité, introduit « dans les autres disciplines, dans la culture en général de nouvelles possibilités d'expression et de représentation, de connaissance. Par-là, les sciences en se développant agissent sur les processus collectifs de communication »⁴⁷. La conclusion s'impose d'elle-même, c'est la conjonction de ces quatre processus, expérimentation, théorisation, interaction économique et politique avec la société et rôle culturel, qui aide à comprendre non pas ce qu'est la science mais les processus en jeu dans l'activité scientifique qui permet par suite l'acquisition de connaissances. Ces connaissances se construisent de manière interne à partir de l'expérimentation et la théorisation en constante interaction l'une avec l'autre mais aussi en interaction avec ce qui est extérieur à la science et qui influe de manière non négligeable sur la pratique scientifique. La science ne peut pas être définitive mais reste toujours et encore en construction.

Définir la science n'est pas chose aisée. Une autre difficulté tient à la perspective dans laquelle se place celui qui s'interroge. En effet, la science des philosophes n'est pas exactement celle des scientifiques. Les philosophes ont développé différentes approches de la science, qui conduisent à élaborer des relations science – religion différentes et présentant chacune un intérêt. Selon une première approche, l'objet d'étude est la science en général, où celle-ci serait réduite « à une attitude quant au monde consistant à le réduire à des objets afin d'assurer l'objectivité des connaissances d'où toute subjectivité serait idéalement bannie »⁴⁸. Un second type d'approche réduirait la science aux méthodes variées mises en œuvre par les scientifiques au fil de l'histoire pour légitimer la validité de leur démarche. Enfin, les philosophes peuvent ne retenir des sciences « que certains énoncés, nommés alors “connaissances” » à partir desquelles ils « conçoivent des récits,

⁴⁷ *Loc. cit.*

⁴⁸ *Ibid.*, p. 2322.

des scénarios par lesquels ils tentent de répondre aux questions que se posent les hommes sur la vie, l'univers, les origines et les fins, etc. »⁴⁹.

Tout comme la science des philosophes, n'est pas celle des praticiens, celle des historiens ne l'est pas non plus. Ainsi, la science n'existe pas une fois pour toute, mais est le fruit de mutations et de remises en cause permanentes, elle est une construction d'énoncés qui doivent être vérifiés et rectifiés le cas échéant. Toutefois cela ne veut pas dire que les résultats vrais à un moment donné s'avèrent faux par la suite. Les énoncés scientifiques sont le fruit d'un consensus, l'objet d'un paradigme, qui peuvent être révisés. L'activité scientifique se trouve alors en cheminement, en construction, ce qui implique qu'elle possède une histoire⁵⁰. Cette histoire est faite de tâtonnements, de réfutations, de débats, de théories remises en question. Elle ne se limite pas à un « simple processus cumulatif étudiable comme la chronologie des découvertes, indéfiniment (stérilement) divisibles dans la recherche des précurseurs et des successeurs »⁵¹.

Définir la science ou l'activité scientifique n'appelle pas de réponse simple et reste une question ouverte en philosophie. L'évolution des sciences conduit à des reformulations philosophiques dont la succession contribue à l'histoire de la science. Celle-ci n'est pas constituée par des disciplines juxtaposées et exercer une activité scientifique requiert une interdisciplinarité qui va au-delà du champ habituel d'investigations qu'on lui attribue. De ce fait il semble pertinent de réfléchir à la proposition d'Ilya Prigogine et Isabelle Stengers, pour qui « la science d'aujourd'hui ne peut plus se donner le droit de nier la pertinence et l'intérêt d'autres points de vue, de refuser en particulier d'entendre ceux des sciences humaines, de la philosophie, de l'art »⁵². Ce point de vue, comme nous le verrons lorsqu'il s'agira d'analyser les positions de scientifiques et de philosophes est loin de faire l'unanimité, mais donne à penser que la science ne répond pas à la totalité des questions que se pose l'être humain sur le monde. Ainsi, la science ne semble pas pouvoir être séparée de l'aventure humaine. La science n'est pas « une nouvelle vision du monde, coupée de ses racines, s'imposant telle une vérité révélée » mais « invention de langages nouveaux, ouvertures de nouvelles possibilités de penser et de dire ce que nous vivons »⁵³. Il s'agit de permettre « de

⁴⁹ *Loc. cit.*

⁵⁰ Voir le § II-B consacré à l'apport de l'histoire des sciences dans le dialogue science et religion.

⁵¹ « Science (philosophie et science moderne) » in AUROUX (dir), *Encyclopédie philosophique universelle*, vol. 2, tome 2, p. 2324.

⁵² PRIGOGINE Ilya, STENGERS Isabelle, *La nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, 1986², p. 97.

⁵³ PRIGOGINE Ilya, STENGERS Isabelle, *Entre le temps et l'éternité*, Paris, Fayard, 1988, p. 194.

nouvelles alliances, depuis toujours nouées, longtemps méconnues, entre l'histoire des hommes, de leurs sociétés, de leurs savoirs et l'aventure exploratrice de la nature »⁵⁴. Ces remarques tendant à ouvrir la science à d'autres disciplines nous amènent à scruter plus en détails le second protagoniste de la relation, à savoir la théologie.

C. L'autre partenaire de la relation : la théologie.

Prendre la théologie comme partenaire de la science demande quelques explications. Le partenaire de la science apparaît d'abord comme étant la religion. En effet la réflexion de Gould, présenté précédemment (§ I-A), pose l'existence de deux domaines séparés, celui de la science et celui de la religion. Nous venons de voir qu'il est difficile de donner une définition précise de la science ou de l'activité scientifique. Il en est de même pour ce qui est de la religion. De la même manière que l'activité scientifique a été décrite en termes de processus à niveaux multiples, les religions ne peuvent être réduites à un seul processus. Il y a des religions très diverses, tant dans leurs croyances que dans les pratiques qu'elles valorisent. Les religions ont ainsi un impact sociétal, culturel, politique qu'il est nécessaire de prendre en considération. Devant la difficulté à cerner le phénomène religieux en tant que tel, il nous a paru plus judicieux de débiter par un développement sur la théologie et l'activité théologique telle que conçue dans le christianisme, afin, d'aboutir ensuite à une réflexion sur la foi, la théologie et la religion permettant d'en extrapoler les liens éventuels dans la tradition chrétienne.

La démarche théologique.

Comme nous venons de le dire la démarche théologique, tout comme la démarche scientifique décrite précédemment, n'est pas aisée à définir. Toutefois, quelques éléments de compréhension générale de la théologie peuvent être donnés⁵⁵.

Pour les Pères, la théologie est un « effort pour pénétrer toujours plus dans l'intelligence de l'Écriture et de la parole de Dieu »⁵⁶. Il existe une certaine tension entre

⁵⁴ PRIGOGINE, STENGERS, *La nouvelle alliance*, p. 392.

⁵⁵ Ce développement sur la théologie s'appuie plus particulièrement sur « Théologie », in LATOURNELLE René, FISICHELLA Rino (dir.), *Dictionnaire de Théologie Fondamentale*, Cerf, Paris, 1992, p. 1326-1328 (DTF) ; « Théologie », in AUROUX (dir.), *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. 2, tome 2, p. 2586-2588 et « Théologie », in LACOSTE Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire Critique de Théologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 1126-1132 (DCT).

⁵⁶ « Théologie », DTF, p. 1327.

une part mystique (qui plaide pour l'autosuffisance de la foi) et une part rationnelle (qui défend une exclusivité de la raison) de la théologie. C'est sans doute à l'initiative d'Anselme de Canterbury (1033-1109), que l'on doit d'avoir considéré les deux modes d'expression de la théologie comme complémentaires. Dans sa sentence : « je cherche à comprendre pour croire mais je crois pour comprendre »⁵⁷, il invite à prendre en considération la raison qui se fonde sur la foi, tout en maintenant son autonomie. Une telle démarche sera aussi celle de Thomas d'Aquin qui envisage la théologie comme une connaissance rationnelle de la foi qui est don de Dieu. Par la suite, différents courants théologiques mettront l'accent sur l'une ou l'autre des composantes, à savoir la foi ou la rationalité. Ainsi, Bonaventure et Dun Scott tendront à mettre l'accent sur le rôle de la foi, alors que Guillaume d'Occam ou Érasme seront partisans d'une analyse critique rationnelle.

Une remarque d'importance concerne le fait que la compréhension théologique tend à s'adapter à l'époque dans laquelle elle voit le jour. « L'*historicité* de la réflexion sur la foi [...] permet à la fois de maintenir toujours vive l'exigence de l'intelligibilité du mystère et de trouver une réponse qui soit conforme aux diverses conquêtes du savoir humain »⁵⁸. Ceci interroge alors sur ce qu'est et peut être la théologie contemporaine.

La théologie est donc une intelligence de la foi : une explicitation de la révélation de Dieu en Jésus Christ c'est-à-dire du mystère de l'incarnation. Le fondement et le centre de la théologie est donc la révélation. Ceci implique que « parler de révélation comme fondement signifie tenir compte d'un triple élément : ce que l'on constate comme déjà fondé, ce qui est en train d'être fondé et ce qui n'est pas encore fondé mais qui le sera »⁵⁹. La révélation possède donc une réalité dynamique qui s'insère dans un passé, se développe dans un présent tout en ouvrant la perspective d'un avenir eschatologique. La conséquence de cette historicité de la révélation affectera la méthode théologique. Par son histoire passée, la foi oblige la théologie à restituer les doctrines dans le cadre de formulation et de réception. Par son inscription dans le temps présent, la théologie doit se pratiquer, c'est-à-dire s'inscrire dans une démarche éthique. Par son regard sur l'avenir, la théologie doit préserver cette ouverture eschatologique qui en aucun cas ne doit se

⁵⁷ « *Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam* », *Proslogion*, chapitre 1, texte consulté le 11/02/ 2016, sur http://jesusmarie.free.fr/anselme_proslogion.pdf

⁵⁸ « Théologie », *DTF*, p. 1328.

⁵⁹ *Ibid*, p. 1331.

considérer comme une réalité close. La révélation n'est en effet appelée à s'accomplir pleinement qu'à la fin de l'histoire⁶⁰.

Le projet théologique ne peut être le fruit d'un individu isolé, il doit s'inscrire dans la vie de l'Église comprise comme manifestation du Christ. De par sa responsabilité concernant la transmission de l'intelligence de la foi, la théologie se doit de « fournir à l'Église la précision objective du contenu de la foi »⁶¹. Ainsi, la théologie a pour but d'évaluer et de juger le sens de la foi qu'expriment les croyants, à l'aune de la Tradition, des Écritures et de la doctrine. La théologie permet aussi à l'Église de connaître les avancées scientifiques en diverses matières afin d'apporter des modifications à la compréhension ou au contenu de certains donnés de foi. Ce que « la théologie apprend à l'Église ne représente pas autre chose [...] qu'une aide pour une connaissance meilleure de la Parole sur laquelle se fonde toute expérience authentiquement chrétienne »⁶². Cette aide que la théologie procure à l'Église s'inscrit dans une dimension institutionnelle. Ainsi, le discours théologique a une part de responsabilité envers la communauté des croyants. En effet, le théologien interprète et transmet la foi et ceci l'engage en tant que penseur mais aussi en tant que personne appartenant à cette communauté⁶³.

Cette dimension ecclésiale engage le théologien à tenir compte d'une double dimension de la démarche théologique. En effet, il est sollicité pour interpréter, expliciter « ce qui est fait », c'est-à-dire ce qui est reçu du passé, et à partir de quoi se sont développées la Tradition et la doctrine. Mais il est aussi invité à « faire » la théologie pour que la Tradition reste vivante. Ceci implique que « la théologie est un *fait* et aussi un *faire* »⁶⁴. Il s'agit alors de conjuguer la pensée théologique déjà existante, celle du passé, à la pensée théologique en cours d'élaboration, celle du présent. Cette dernière surgit de la « sollicitation actuelle qui vient de la foi affrontée à son contexte du moment »⁶⁵. La démarche théologique s'inscrit donc toujours dans un champ de réflexion déjà élaboré. Elle tend à le conforter ou à le modifier, mais aussi à l'étendre. Dans ce dernier cas, faire de la théologie consiste à intervenir, sur les bases d'une compétence acquise, dans un débat d'actualité. Mais cela demande aussi de connaître les préalables théologiques issus

⁶⁰ DORÉ Joseph (dir.), *Manuel de Théologie*. Introduction à l'étude de la théologie, tome 2, Paris, Desclée, 1992, p. 400.

⁶¹ REFOULÉ François, LAURET Bernard (dir.), *Initiation à la Pratique de la Théologie*, tome 1, Paris, Cerf, 1982, p. 170.

⁶² *Ibid.*, p. 172.

⁶³ « Théologie », *DCT*, p. 1126.

⁶⁴ DORÉ (dir.), *Manuel de Théologie*, p. 432.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 433.

du passé. Il s'agit donc pour le théologien contemporain d'opérer des va-et-vient entre l'héritage du passé et l'élaboration actuelle qui ne repose pas sur le seul acte de foi mais doit tenir compte de son contexte d'élaboration. Le mode d'expression de la réflexion théologique est celui du discours, c'est-à-dire qu'il est le fruit d'un travail de verbalisation⁶⁶. La théologie est donc un dire qui est développé et structuré. « Elle construit des chaînes signifiantes. Tout comme la foi dont elle entend sur ce point prolonger les propos et les attitudes, la théologie "articule" la connaissance religieuse en en vérifiant la cohérence »⁶⁷.

En définitive, et comme le soulignait déjà les Pères de l'Église, la théologie possède deux pôles entre lesquels elle oscille et dont elle doit tenir compte dans son élaboration. Elle est en effet sagesse, mais aussi science. Sagesse parce qu'elle répond aux questionnements de la communauté chrétienne sur le mystère de Dieu, elle en interprète l'expérience religieuse. Cette sagesse s'exprime dans et par la vie de l'Église. La théologie est aussi science, dans le sens où elle enrichit un savoir et se manifeste par un langage rigoureux. Le plus complexe est sans aucun doute de tenir les deux : « le rapport de la *scientia* et de la *sapientia* demeure aussi le problème constitutif de la théologie »⁶⁸. Tenir compte de ces deux pôles conduit à donner à la théologie une nature plurielle, dont les discours eux aussi pluriels amènent à un équilibre dont la stabilité n'est pas toujours facile à tenir. « Discours seulement liturgique, la théologie cesserait de répondre aux exigences missionnaires de l'*apologia*. Discours seulement scientifique, elle cesserait de répondre aux exigences de la vie spirituelle des croyants »⁶⁹.

Une des difficultés majeures de l'exercice de la théologie tient à la diversité des questions et aux connaissances qu'elles demandent pour être traitées correctement. Une telle situation montre que la tradition théologique n'est pas monolithique. Après avoir parlé du travail théologique, nous voulons préciser le lien entre théologie, foi et religion.

Foi, théologie, religion.

Nous sommes partis de la proposition de Gould qui considère science et religion comme deux domaines de compétence séparés. Nous avons tenté de saisir ce qui constitue

⁶⁶ On retrouve ici par exemple la terminologie adoptée par Jean-Michel Maldamé à propos des « discours théologiques », voir chapitre III, § II-B.

⁶⁷ DORÉ (dir.), *Manuel de Théologie*, p. 437.

⁶⁸ « Théologie », in *DCT*, p. 1131.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 1131.

chacune des instances que sont science et religion. Et pour la seconde nous avons estimé nécessaire de commencer par donner une idée de ce qui est entendu par démarche théologique. Elle s'est révélée tout aussi complexe à cerner que l'activité scientifique d'autant plus que la part personnelle est plus importante. En outre, la connaissance théologique est fondée aussi en partie sur une expérience subjective de foi. Cette expérience de foi « ne peut parvenir à une vérification rationnelle de la vérité universelle de son contenu que si la discussion se fait publiquement sans qu'on introduise, là où manquent les arguments, des certitudes liées à des convictions personnelles »⁷⁰. Il faut convenir que cette expérience subjective de la foi ne peut en aucun cas être reconnue comme une vérité absolue, ce serait faire preuve d'un fanatisme irrationnel. Si la théologie est uniquement fondée sur ce subjectivisme croyant, elle serait soumise inmanquablement à la critique athée de la religion, que certains théologiens dont Pannenberg appellent au demeurant. Ceci implique que « la réflexion théologique se distingue des énoncés de foi par le fait que la contestation des énoncés de la foi, des énoncés théologiques et de la réalité qu'ils affirment, et en premier lieu la réalité de Dieu lui-même, peut et devrait être incluse dans la réflexion »⁷¹.

« Pour les chrétiens, la foi est une relation personnelle à un Dieu personnel », mais cette démarche personnelle ne se limite pas à une dimension individuelle. En effet, elle est aussi communautaire car « elle s'exprime dans une confession de foi qui est un acte d'Église »⁷². Se faisant, elle repose sur des raisons de croire qui lui confèrent une dimension intellectuelle conduisant à une vision du monde. Cette expérience de foi individuelle prend une dimension communautaire parce qu'elle est partagée au sein d'un groupe de croyants. Ils reçoivent le même ensemble de textes, partagent les mêmes rites et vivent en tant que croyants de manière semblable dans la société, c'est cet ensemble qui permet de dire qu'ils appartiennent à une même tradition. Comme le laissait déjà présupposer la définition sociologique de la religion d'Hervieu-Léger, la religion est un système conjuguant communauté et individualité, marqué par le lien à une divinité qui s'exprime par différents rites et, incluant la transmission de la tradition dans une dimension à la fois individuelle et institutionnelle. Le philosophe de la religion, John Schellenberg, utilise lui aussi cette distinction tout en estimant que la dimension

⁷⁰ PANNENBERG Wolfhart, *Théologie systématique*, vol. 1, Paris, Cerf, 2008, p. 72.

⁷¹ *Ibid.*, p. 80.

⁷² FANTINO Jacques (dir.), *Science et foi : un lexique*, Paris, Cerf, 2008, art. : « Foi », p. 67.

personnelle s'apparente à la religiosité voire à la spiritualité⁷³. Selon cet auteur, la dimension institutionnelle de la religion est le résultat de la religiosité au sens personnel. En d'autres termes, sans les expériences vécues par les disciples de Jésus après sa mort, et sans les actions qu'ils ont menées pour développer et propager leur compréhension de cet événement, il n'existerait rien qui s'apparente au christianisme.

Cerner ce qu'est une religion est une entreprise délicate et difficile, d'autant plus que la terminologie s'y rapportant est chargée historiquement et culturellement. Toutefois, on pourra retenir, dans une approche certainement encore vague et imprécise sur laquelle il faudra revenir, que le terme de religion est utilisé de manière très large pour désigner un groupe de personnes adhérant à un certain nombre de rites et ayant un ensemble de croyances communes. Le terme de foi renvoie, quant à lui, à un ensemble de convictions et de valeurs liées à des croyances personnelles et communautaires. Et enfin, le terme de théologie désigne l'explicitation rationnelle de cette foi que l'on y adhère ou pas.

La première partie de ce chapitre, construite à partir de la proposition de Gould, a atteint quelques résultats tout en pointant aussi plusieurs questions. Elle permet cependant de mettre en évidence deux grandes catégories de discours sur la réalité qui nous entoure à partir de deux domaines : le domaine de la religion et le domaine de la science. Le champ de réflexion sur le réel qui nous entoure est donc séparé selon ces domaines. Les premières approches rendent compte de la complexité qui résulte à vouloir donner une définition précise de la science et de la religion. Il semble opportun ici de souligner que parler du domaine de la religion dans le sens le plus général est trop imprécis et qu'il paraît plus judicieux de lui substituer la catégorie de théologie bien que cette dernière soit plus restrictive. Mais comme nous le verrons dans la suite, ceci ne relève pas d'une évidence pour tous les auteurs. Chez Gould, les domaines scientifique et religieux sont irréductibles l'un à l'autre. Il y a néanmoins une mise en relation de ces deux domaines en vue de déterminer ce qui relève de chacun. Cette mise en relation minimale nous semble être un bon point de départ car elle permet de s'interroger sur chacun des domaines, puis sur les conditions de possibilités et les modalités d'une relation plus engagée qui pourrait aboutir à un dialogue véritable entre les deux instances que sont science et théologie ou science et religion. Nous gardons pour le moment les deux

⁷³ SCHELLENBERG John, *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2005, p. 4.

formulations car elles suivent la pratique des auteurs étudiés et leur compréhension de la relation que nous allons approfondir.

II. L'apport de la philosophie et de l'histoire.

La mise en évidence des deux instances, que sont la science et la théologie, et la possibilité d'une relation entre elles, amène à s'interroger sur la portée et l'enjeu de cette mise en relation. De nombreux auteurs ne s'en tiennent pas à la position qui a la faveur de Gould à savoir la séparation de ces domaines. En effet, au fil de l'histoire, science et théologie ont été en contact plus ou moins étroit. Avant le 17^{ème} siècle, science, philosophie et théologie faisaient partie du même champ de réflexion et entretenaient donc des relations entre elles. À partir de l'ère moderne, leur séparation progressive a fait que la relation entre science et théologie est devenue plus fluctuante, allant jusqu'à être totalement séparées, comme le fait Gould, mais pas toujours pour les mêmes motifs⁷⁴. Cette fluctuation dans la relation entre science et théologie pose question. En effet, existe-t-il une arrière-pensée à faire ou défaire la relation entre science et théologie ? Le recours à la philosophie de la religion et l'histoire nous permet d'éclairer cette question.

A. Mise en perspective philosophique : Willem B. Drees.

Une première manière d'approcher la relation entre science et théologie et les motivations qui lui sont sous-jacentes est de partir de la philosophie de la religion. Nous présentons ici la recherche menée par Willem B. Drees⁷⁵ à propos de la question de « religion et science ». Dans un premier temps, il convient de noter que Drees utilise le terme de religion et non celui de théologie⁷⁶. Nous reviendrons sur ce problème plus tard, mais par souci de clarté, le terme de religion, utilisé par Drees, est maintenu. Drees,

⁷⁴ Comme nous le verrons par la suite, il existe aussi un refus du domaine de la religion allant jusqu'à vouloir sa disparition.

⁷⁵ Voir DREES Willem B., *Religion and Science in Context. A Guide to the Debates*, London, New York, Routledge, 2010; « Where to Look for Guidance? On the Nature of "Religion and Science" », *Zygon*, 2004, vol. 39/2, p. 367 à 378; « "Religion and Science" as Advocacy of Science and as Religion versus Religion », *Zygon*, 2005, vol. 40/3, p. 545-553.

⁷⁶ Contrairement à la plupart des auteurs le premier terme de l'expression est religion et non science.

philosophe contemporain néerlandais est connu pour être un spécialiste de la relation entre « religion et science ».

La démarche de Drees est originale en ce sens qu'elle a comme point de départ la recherche de ce qu'on veut faire quand on parle de relation entre religion et science. En effet plutôt que de prendre comme point de départ les deux grands domaines que sont la religion et la science, il propose une réflexion qui considère « religion et science » comme insérées dans une culture. Considérer l'insertion culturelle de « religion et science » c'est s'interroger sur la signification de la conjonction « et » dans l'expression « religion et science »⁷⁷. Cet examen révèle trois contextes déterminants trois manières de parler de « religion et science ». Selon les contextes la problématique « religion et science » est utilisée : (i) comme apologétique de la science dans un contexte religieux ; (ii) comme moyen de permettre à la théologie de (re-)trouver une place dans le monde universitaire ; (iii) comme lieu de dispute entre progressistes et traditionalistes dans les communautés religieuses⁷⁸. Nous reprenons ces trois manières de faire plus en détail.

Affirmer que « religion et science » sert d'apologétique à la science peut sembler curieux dans la culture française sécularisée, mais aux États-Unis il s'agit d'une réalité. Selon les statistiques produites par Drees et datant de 2006, 60% de la population doute ou refuse la théorie de l'évolution et, parmi les croyants, peu nombreuses sont les personnes qui concilient évolution et foi. La plupart choisissent une option et excluent l'autre⁷⁹. Toute une littérature apologétique traite à la fois d'évolution et de religion pour montrer qu'il n'y a pas incompatibilité entre elles et donc qu'il n'y a pas de choix à faire. Ce ne sont pas seulement des croyants qui se chargent de cette défense, mais aussi des agnostiques, des sceptiques ou des athées. Cette apologétique vise à rendre la science moins menaçante et plus populaire, particulièrement dans les milieux religieux, notamment traditionalistes, aux États-Unis. C'est pourquoi, selon Drees, les publications se présentant comme « religion et science » s'apparentent souvent à des ouvrages de vulgarisation scientifique contenant de la science populaire sous un vernis religieux⁸⁰. Le rôle majeur dévolu à la problématique « religion et science » dans une culture marquée

⁷⁷ « ... the question of where to look for guidance raised in the context of religion and science is closely related to a particular answer to the metaquestion: What do we seek to do when we "do" religion-and-science ? Or, to task it differently, What is the nature of the and in religion and science? », DREES, « Where to Look for Guidance? », p. 371. Dans la suite nous garderons entre guillemets l'expression « religion et science », lorsqu'il s'agit de suivre Drees.

⁷⁸ Voir DREES, « "Religion and Science" as Advocacy ... », p. 546, 548, 549.

⁷⁹ Voir DREES, *Religion and Science in Context*, p. 12.

⁸⁰ Voir DREES, « "Religion and Science" as Advocacy... », p. 547.

par la religion est de faire l'apologie de la science, et cela quelle que soit la stratégie mise en œuvre.

La seconde manière d'utiliser la problématique « religion et science » se situe dans le contexte académique. Il s'agit alors de défendre la place de la théologie à l'université⁸¹. Drees, qui est néerlandais, rappelle qu'aux Pays-Bas, il n'y a pas de théologie à l'université, parce qu'elle est considérée comme un enseignement confessionnel. La problématique « religion et science » a pour objet d'une part de questionner la pertinence de la place de la théologie à l'université, notamment quant à sa scientificité. D'autre part, elle pose la question de la possibilité de l'étude des religions de manière scientifique, telle qu'il est possible de le faire en histoire des religions ou en anthropologie et en sociologie. De telles études sont agnostiques et uniquement fonctionnelles. Une telle description scientifique, avec son vocabulaire immanent, social et naturaliste, n'exclut pas un horizon transcendant. Examiner en détails les implications des études historiques, anthropologiques et sociologiques de la religion est une recherche qui concerne aussi les philosophes de la religion. À partir de ces connaissances scientifiques, ils cherchent à analyser ce qu'elles peuvent impliquer pour les croyances en termes de véracité ou de fausseté. Pour Drees, la philosophie de la religion s'approche au plus près de la théologie systématique, mais en même temps, elle peut prendre en compte dans sa réflexion les études issues de disciplines scientifiques⁸².

Enfin, le dernier lieu où intervient la problématique « religion et science » se situe à l'intérieur du domaine religieux, car elle peut être la source de controverses intra-religieuses. Du fait que les communautés religieuses ne sont pas homogènes, des tensions apparaissent, en particulier, sur la manière d'exprimer la tradition dans le monde moderne. Il s'agit alors d'un conflit d'autorité où chacun des protagonistes, qu'il soit progressiste ou traditionnaliste, cherche à obtenir la légitimité octroyée par les sciences⁸³. Il convient alors de savoir quelle compréhension de la religion est dominante dans « religion et science ». Drees ajoute que le monde universitaire tend à être du côté intellectuel manquant alors la part importante des croyances populaires⁸⁴. Toutefois, il faut tout de même remarquer que si la controverse semble se focaliser dans la

⁸¹ Dans le contexte de la laïcité française, une telle question ne semble pas d'actualité. Il faut toutefois souligner qu'il existe deux universités publiques en France dans lesquelles la théologie à sa place : l'Université de Lorraine et l'Université de Strasbourg.

⁸² Voir DREES, *Religion and Science in Context*, p. 21.

⁸³ Voir *ibid.*, p. 24.

⁸⁴ DREES, « "Religion and Science" as Advocacy... », p. 549.

communauté religieuse elle a souvent son pendant scientifique. Que ce soit dans l'affaire Galilée ou dans la réception de la théorie darwinienne, la controverse intra-religieuse n'a rien à envier à la controverse intra-scientifique. Pour ce qui concerne Galilée, les savants sont partagés entre une approche scolastique et une approche instrumentaliste de la science ; chez les croyants, le conflit a lieu sur la manière d'interpréter la Bible en particulier lorsqu'elle semble en contradiction avec les connaissances scientifiques. Cette affaire a renforcé l'affirmation de l'autorité du pape et de l'Église en la matière. Concernant Darwin, la tension est grande dans le monde scientifique en reconversion. En effet, il y a passage d'une science pratiquée par des « gentlemen-naturalistes » à une science de professionnels. La controverse intra-religieuse, elle, peut se résumer à une dispute entre croyants libéraux et croyants traditionalistes. Cette conclusion est probablement aussi valable en ce qui concerne la réception de la théorie de l'évolution aux États-Unis. La question touche sans doute moins à la véracité ou non de la théorie de l'évolution qu'à la définition de ce qu'est le christianisme authentique⁸⁵. Sont alors en jeu la nature de la foi et l'explicitation de celle-ci à l'intérieur de chaque tradition.

Les analyses précédentes, bien que portant sur le christianisme, valent aussi dans les autres traditions religieuses, par exemple dans l'islam⁸⁶. Là encore, il s'agit d'un conflit pour savoir si la science peut aider à répondre à des questions concernant la vie et la foi des croyants dans la société. Certains estiment que seuls le Coran et les Hadiths peuvent résoudre ces difficultés. La science est alors écartée. Pour d'autres, les sciences exactes peuvent confirmer certaines affirmations du Coran dont l'interprétation est permise. Mais dans ce courant, aussi la religion à la primauté sur la science⁸⁷.

Ces réflexions nous permettent d'attirer l'attention aussi sur le fait que lorsque l'on parle de « religion et science », il est difficile d'avoir un interlocuteur unique dans le domaine religieux, car les religions sont multiples et les courants en leur sein aussi. Et comme le souligne Drees, chaque religion et chaque courant en elle, ont leur propre manière d'aborder « religion et science » et développent des problématiques qui leur sont propres. Ainsi, le christianisme est-il particulièrement intéressé par les questions de création et d'évolution alors que le bouddhisme mettra l'accent sur la compréhension de l'esprit et de la perception⁸⁸. D'une manière générale, dans le débat public, la question de

⁸⁵ *Ibid.*, p. 552.

⁸⁶ Au sujet du dialogue islam et science voir par exemple GUESSOUM Nidhal, *Islam et science. Comment concilier le Coran et la science moderne ?*, Paris, Dervy, 2013.

⁸⁷ Voir DREES, *Religion and Science in Context*, p. 28.

⁸⁸ Voir *ibid.*, p. 65.

la religion est traitée par une compréhension en termes de vérité théologique ou comme une attitude piétiste en lien avec l'autorité de la tradition et de l'Écriture. Une réflexion sur la religion en lien avec la science est souvent comprise comme une volonté d'articuler des formes particulières de religion respectant la tradition mais donnant un poids aux idées modernes⁸⁹.

Concernant le domaine scientifique, le même constat s'impose. En effet, la science se compose d'une variété de disciplines qui peuvent engager chacune des théorisations différentes. Nous retrouvons chez Drees l'idée du caractère provisoire et révisable de toute idée scientifique. La science se constitue autour de l'observation et de l'expérimentation, mais aussi, par l'analyse et donc une formulation théorique en termes mathématiques. Elle est un projet humain qui articule le travail individuel du scientifique et la visée sociale sous-jacente liée à des revendications, des questions, des procédures, des estimations de l'autorité, c'est-à-dire une dimension éthique, qui nous rappelle les trois niveaux de l'activité scientifique déjà rencontrés : ontologique, épistémologique et éthique. Drees précise, qu'une telle vision de la science est réaliste et modeste. La science ne répond pas à toutes nos questions (telles que celle de l'origine du monde ou encore du sens de la vie), mais elle répond aux questions pour lesquelles elle est la discipline la plus adaptée, c'est-à-dire la compréhension du monde d'un point de vue pratique et théorique⁹⁰.

Un autre point à éclaircir dans l'étude de « religion et science » est encore soulevé par Drees. Hormis le but poursuivi par ceux qui parlent de « religion et science », il faut se poser la question de savoir qui possède l'autorité pour parler de religion ou de science. Doit-il s'agir nécessairement de personnes habilitées à parler à partir de leur domaine de compétence ou peut-il s'agir de personnes extérieures à ce domaine ? Cette question se pose particulièrement pour l'étude de la religion. Doit-on donner la priorité à un croyant par rapport à un observateur extérieur, comme si le premier avait les connaissances requises et le second une compréhension incomplète ? Drees ne le pense pas. En effet, pour lui, quelqu'un parlant de l'intérieur du domaine religieux, comme croyant par exemple, participe à des pratiques considérées comme signifiantes, vraies et justes. Une personne extérieure à ce domaine prend en compte le discours du croyant, sur le contexte et les intérêts concernés et étudie la manière dont ces pratiques sont utiles aux croyants. Elle se situe à l'extérieur pour effectuer un travail d'analyse relevant de la science des

⁸⁹ Voir *ibid.*, p. 67.

⁹⁰ Voir *ibid.*, p. 45-46.

religions⁹¹. C'est là que Drees introduit la philosophie de la religion comme troisième perspective nécessaire pour prendre en compte le domaine de la religion. La philosophie de la religion, en plus des analyses des sciences des religions ajoute une recherche de vérité ou d'erreur sur les contenus des tentatives religieuses. La philosophie de la religion se place alors entre le regard interne et le regard externe. Elle n'est ni à l'intérieur, ni à l'extérieur. Ainsi, pour Drees, la perspective « 'religion et science' doit être philosophique, non pas au sens d'une discipline stricte mais plutôt parce que son objet est de traiter avec un regard extérieur de la perspective religieuse, de la nature humaine et du monde tout en prenant en considération en même temps leur possible signification, vérité et valeur »⁹².

La démarche « religion et science » devient alors une quasi-discipline qui relève de la philosophie de la religion. Et c'est dans ce contexte qu'il estime devoir adopter une position d'« agnostique honnête », position dont l'ambition est d'exposer toutes les attitudes afin de ne pas sombrer dans la paresse que susciterait l'adoption d'un seul point de vue. Pour Drees, cette position d'« agnostique honnête », conduit à affirmer une modestie épistémique qui s'élève aussi contre une orthodoxie qui prétendrait tout connaître de la totalité. L'« agnosticisme honnête » que propose Drees peut se combiner selon lui, avec des positions telles que le naturalisme théiste ou le naturalisme religieux. Son objectif principal est de maintenir l'esprit ouvert aux mystères de l'univers qui nous entoure⁹³. L'analyse de Drees est convaincante et sa remarque sur les buts parfois inavoués des protagonistes de la relation « religion et science » se trouve confirmée par l'analyse historique.

B. Mise en perspective historique : John H. Brooke et Geoffrey Cantor.

Dans leur contribution aux *Gifford Lectures* John H. Brooke et Geoffrey Cantor veulent montrer que science, religion, ainsi que l'interaction entre les deux sont fonction du contexte historique et culturel⁹⁴. Brooke et Cantor étudient la relation entre science et

⁹¹ Voir *ibid.*, p. 74.

⁹² « 'religion and science' has to be philosophical, not in a strong disciplinary sense but in the sense that it deals with the outsider perspective on religion, human nature and the world while considering at the same time it's possible meaningfulness, truth and value », *ibid.*, p. 76.

⁹³ Voir *ibid.*, p. 111.

⁹⁴ BROOKE John H., CANTOR Geoffrey N., *Reconstructing Nature. The Engagement of Science and Religion*, Edinburg, T & T Clark, 1998. Les *Gifford Lectures* sont des conférences dont l'initiative revient à Lord Gifford (1820-1887), juge au *College of Justice* d'Écosse. Elles ont pour objectif, selon la volonté

religion dans la perspective de l'histoire des sciences. Ils montrent que l'interaction entre science et religion conduit à plusieurs types de relation et ils étudient comment ces relations se sont construites.

Pour commencer, il convient d'attirer l'attention sur le titre même de l'ouvrage étudié : *Reconstructing Nature*. Il est dans la ligne de ce que nous avons déjà souligné précédemment, c'est-à-dire que nous n'avons pas accès à la nature sans médiation et que l'une d'elles est la science. De par son activité, celle-ci reconstruit en permanence la notion de nature. De plus, dans le sous-titre du livre « L'engagement entre science et religion »⁹⁵, l'ambiguïté du terme « engagement », tant en anglais qu'en français, donne à penser qu'il n'y a pas un seul type de relation mais que ces relations peuvent aller de la confrontation au dialogue, comme ils le soulignent dans l'introduction⁹⁶. L'analyse de Brooke et Cantor montre que l'histoire peut être utilisée de manière subversive et peu discrète, pour défendre des intérêts partisans ou polémiques et cela aussi dans le domaine « science et religion »⁹⁷, ce que nous avons déjà vu précédemment avec Drees. Un autre aspect mis en lumière par l'histoire consiste à dire qu'il n'est pas possible de donner une définition unique de la relation entre science et religion car elle a évolué au fil du temps, tout comme les sociétés dans lesquelles elle s'exprime. En effet, aucun modèle de construction considéré comme idéal en son temps n'a perduré au-delà de son époque. Et, c'est en cela que l'histoire peut rendre humble quant à la volonté d'établir un compte rendu définitif des relations entre science et religion. L'approche historique des relations entre science et religion révèle ainsi combien des intérêts sociétaux qu'ils soient politiques, philosophiques ou religieux, ont utilisé la problématique science et religion afin de défendre leurs intérêts propres. On peut penser ici au rapport conflictuel qui existe dans certains états des États-Unis, entre science et religion, à propos notamment de l'enseignement de la théorie de l'évolution, et qui est utilisé par les candidats à l'élection à la Maison Blanche dans un but électoraliste. On peut mentionner aussi l'affaire Galilée, qui malgré une réticence scientifique par rapport à l'héliocentrisme, s'avère être une question personnelle entre Galilée et le pape Urbain VIII qui a pu se sentir trahi par un ami de longue date. Il n'y a donc pas une histoire unique mais des histoires. Le but du

de Lord Gifford de promouvoir et diffuser l'étude de la théologie naturelle entendue de manière très large, comme la connaissance de Dieu. Ces conférences ont accueilli des orateurs prestigieux tels Henri Bergson, Hannah Arendt, Alfred North Whitehead, Paul Tillich, Albert Schweitzer, Étienne Gilson, Karl Barth, Richard Dawkins. Pour plus de détails voir le site <http://www.giffordlectures.org/> consulté le 5/11/2015.

⁹⁵ « *The Engagement of Science and Religion* ».

⁹⁶ Voir BROOKE, CANTOR, *Reconstructing Nature*, p. 7.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 17.

travail historique consiste alors à chercher pourquoi des individus ou des groupes sociaux différents sont conduits à des interprétations différentes et comment elles peuvent être justifiées⁹⁸.

Brooke et Cantor estiment que si une étude de la relation entre science et religion est entreprise elle l'est souvent du point de vue historique. Or, un des dangers inhérents à une telle approche, est de ne prendre en considération qu'un seul récit historique dont l'autorité pourrait être contestée. En effet, un livre en histoire est tributaire de sources qui ont été choisies et interprétées et en ce sens il est reconstruction du passé⁹⁹. C'est pourquoi, vouloir imaginer un récit unique de l'histoire des sciences, de la religion ou des relations entre elles, constitue une erreur malheureuse. Il y a en histoire, comme en science, un progrès dans la recherche. Il devient alors nécessaire d'analyser la manière dont les choses nous sont racontées. Brooke et Cantor proposent l'étude de cinq approches différentes du récit historique, appliquées ici à la relation science et religion, mais transposable sur le fond à tout récit historique¹⁰⁰.

La première approche est dite contextuelle. Elle n'est pas seulement nécessaire mais indispensable car elle permet de prendre en considération le contexte de développement des idées, scientifiques en l'occurrence. En effet, sans une prise en compte du contexte, l'histoire des sciences se limiterait à une juxtaposition d'évènements. Or, elle est plus que cela, elle s'insère dans un cadre sociopolitique et culturel qu'il est indispensable d'inclure dans une telle « reconstruction », et cela en prenant en compte aussi les paramètres religieux. En outre la prise en compte du contexte ne se limite pas à une perspective globale, mais rejoint le scientifique lui-même. En effet, sa recherche est souvent liée à son vécu, son milieu, son temps, ses ambitions personnelles.

Le constat d'une interpénétration des idées scientifiques et religieuses, conduit Brooke et Cantor, à affirmer qu'une approche fonctionnelle est, elle-aussi, essentielle. Il s'agit ici de rechercher quelle fonction la religion joue dans la science et inversement. Cette interpénétration concerne plus particulièrement les idées à propos de la nature et de Dieu. Une telle interpénétration est particulièrement visible lorsqu'il est difficile de savoir si le propos d'un ouvrage concerne de la vulgarisation scientifique ou s'il s'agit d'un livre

⁹⁸ Voir *ibid.*, p. 21.

⁹⁹ Un récit historique se construit par l'utilisation de sources multiples. Ainsi, lorsque plusieurs personnes assistent à un même évènement, la mise en récit de cet évènement ne sera pas identique d'une personne à l'autre. C'est ce qui rend la mise en récit historique complexe.

¹⁰⁰ Voir BROOKE, CANTOR, *Reconstructing Nature*, p. 22 à 34, pour les cinq approches du récit historique par Brooke et Cantor.

de théologie contemporaine. De plus, une telle approche fonctionnelle permet de rendre compte du fait que des idées religieuses ont pu servir de présupposés à la science. Par exemple, les croyances concernant l'uniformité de la nature sont fondées sur la constance et la fidélité de Dieu. Il importe alors de savoir quel est le rôle joué par la religion en science et inversement. Le but de l'analyse fonctionnelle consiste à découvrir, en particulier, l'utilisation qui a été faite de la théologie naturelle¹⁰¹ dans les développements scientifiques.

En plus, des analyses fonctionnelle et contextuelle, il convient d'ajouter une étude du langage employé pour formuler les énoncés concernant la relation entre science et religion. Les auteurs, en se basant sur l'étude de textes scientifiques, arrivent à la conclusion qu'il existe une utilisation de la rhétorique dans leur formulation et cela afin de s'adapter au public visé par la contribution. Il s'agit d'un véritable exercice de communication et de persuasion qui dépend à la fois de celui qui émet le message et de l'auditoire qui le reçoit, mais aussi de la forme du message¹⁰².

La quatrième approche proposée par nos auteurs est biographique. Elle prend en considération les individus concernés par le récit. En effet, il est nécessaire de bien connaître la personne qui émet le message et cela afin d'examiner ses engagements religieux, politiques, sociaux, voire intimes. Une telle fiche biographique permet de prêter attention au fait que l'auteur se situe dans une dynamique qui peut l'amener à modifier ses choix. Comme le soulignent Brooke et Cantor, se focaliser uniquement sur la relation entre science et religion n'est pas le meilleur chemin pour comprendre comment un penseur individuel est amené à la construire. En connaissant l'auteur du récit, il est possible d'entrer dans une compréhension plus aboutie des objectifs qu'il poursuit lorsqu'il écrit.

¹⁰¹ Nous reviendrons à plusieurs reprises sur ce qui est entendu par « théologie naturelle », mais aussi sur l'évolution de sa compréhension au fil de l'histoire et en fonction des auteurs, voir chapitre III pour ce qu'en pensent les théologiens, et chapitre IV, § II-B.

¹⁰² Ainsi, la transmission de données ne peut s'effectuer de manière fructueuse que si la qualité de la chaîne de transmission est assurée. Il en va de la qualité de l'émission, de la réception et du contenu du message. Il est ainsi capital de prendre en considération à la fois le contexte de l'émetteur, ce qui est généralement le cas, mais aussi du récepteur du message, ce qui est moins souvent le cas. En ce qui concerne par exemple l'affaire Galilée, le contexte de l'évènement Galilée est maintenant bien connu mais il faut aussi prendre acte que cette affaire possède une histoire, que la réception de l'histoire a évolué, en fonction de ce que l'on a choisi ou non de dire. Il faut en dernier lieu se demander pourquoi celui qui reprend cette affaire aujourd'hui le fait. Sur l'importance du contexte dans la transmission des connaissances voir GRECO John, *Achieving Knowledge. A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*, New York, Cambridge University Press, 2010, p. 102-124.

La dernière approche que nous livrent nos auteurs est qualifiée de pratique. Une des questions consiste alors à mettre en parallèle la pratique scientifique et la pratique religieuse. Brooke et Cantor s'interrogent sur la possibilité d'établir des parallèles entre pratique scientifique et pratique religieuse, à partir de l'exemple des prédictions scientifiques et des prophéties bibliques. Il nous semble toutefois plutôt difficile de les suivre sur un éventuel parallèle entre les deux dans cet exemple précis.

Finalement, une question naît de cette conceptualisation historique : quelle valeur peut-on accorder à l'histoire ? En effet, les diverses approches évoquées précédemment, manifestent que le récit historique est une construction qui est fonction de nombreux paramètres (contextuel, fonctionnel, linguistique, biographique, pratique). L'histoire peut alors sembler infiniment changeante parce qu'elle est reconstruite pour servir de support à une interprétation. Cependant, la multiplicité des histoires racontées ainsi que leur mise en forme, est un gage de leur valeur non pas tant qu'elles sont prises individuellement que lorsqu'elles sont considérées ensemble. Ceci demande un minimum d'humilité, car les réponses à une problématique ne sont ni courtes, ni sèches¹⁰³. Elles nécessitent donc souvent, de briser les moules conventionnels qui, dans le cas présent, décrivent les relations entre science et religion. Enfin, la valeur de l'approche historique provient aussi du fait que les historiens des sciences voient l'activité scientifique en terme dynamique, c'est-à-dire comme un processus multiforme en cours. Pour Brooke et Cantor, ce processus est le fruit de nombreuses méthodes qui portent la marque de la période pendant lesquelles elles ont été façonnées. Ainsi, « l'échafaudage par lequel les connaissances modernes ont été produites, porte les marques des cultures dans lesquelles il a été édifié. Cet échafaudage a, comme c'est le cas dans la science newtonienne, lui-même, parfois laissé des marques durables sur l'édifice »¹⁰⁴. Ceci amène Brooke et Cantor à conclure que le présent dépend du passé et qu'il y aura toujours une relation symbolique dans notre compréhension, passée et présente, des choses. Malgré la complexité de l'entreprise historique, cette dernière doit être poursuivie afin d'atteindre une meilleure compréhension des événements passés dans le but d'éclairer le présent.

Tout comme pour les auteurs déjà étudiés, Brooke et Cantor constatent eux aussi, qu'il est particulièrement difficile de cerner de manière précise ce que sont science et

¹⁰³ Voir BROOKE, CANTOR, *Reconstructing Nature*, p. 35.

¹⁰⁴ « [T]he scaffolding by which modern knowledge has been produced bears the marks of the cultures in which it was erected. And the scaffolding itself, as is the case of Newton's science, sometimes left an enduring mark on the edifice », *ibid.*, p. 37.

religion. En effet, la science ne recoupe pas toujours les mêmes disciplines de nos jours que par le passé. Par exemple, l'alchimie, la géologie scripturaire et la théorie phlogistique¹⁰⁵, qui faisaient partie de la science dans le passé, en sont exclues aujourd'hui. Au plan historique, il faut faire une analyse qui ne soit pas anachronique et qui comprend l'objet étudié en fonction de sa distance temporelle au présent. La géologie scripturaire, malgré son obsolescence avérée, tient ainsi une place dans l'étude de l'histoire de la science et de la religion car elle représente une tentative significative de construire une synthèse de science et religion¹⁰⁶.

La religion, quant à elle, est tout aussi difficile à cerner. Elle est définie soit à partir de son contenu intellectuel, soit par une analyse sociologique et culturelle. Brooke et Cantor constatent que plusieurs dimensions sont nécessaires pour définir la religion mais qu'aucun consensus n'existe. En outre, il est indubitable que la compréhension de la religion a évolué dans le temps¹⁰⁷. Il est alors possible non pas de définir mais de caractériser la nature de la religion qui combine des aspects existentiels, intellectuels, institutionnels, éthiques.

Toutefois, la prudence est de mise lorsque l'on quitte le monde judéo-chrétien et que l'on désire effectuer une analyse de la nature de « science et religion » car l'étude s'effectue à travers une lentille culturelle¹⁰⁸. Il s'avère que si l'on sort le débat science – religion de sa sphère culturelle, il n'a pas la même résonance et peut s'apparenter à une querelle de clocher. Il faut donc reconnaître que la réflexion sur la relation entre science et religion est culturellement insérée dans la tradition occidentale. Les champs de définitions de science et religion sont tellement larges qu'il ne peut pas y avoir de « thèse canonique » ou d'« histoire type » permettant d'expliquer l'interaction entre science et religion. Et comme le souligne Brooke et Cantor les typologies largement discutées autour des idées de conflit, d'harmonie, d'indépendance et d'intégration¹⁰⁹, possèdent un important degré de relativisme car elles dépendent de la manière de concevoir à la fois la

¹⁰⁵ La géologie scripturaire tente d'expliquer la géologie terrestre en utilisant les vérités contenues dans la Bible. La théorie phlogistique concerne la combustion. Tous les matériaux inflammables contiendraient du phlogiston qui est dégagé en brûlant. Elle est liée à la théorie grecque des quatre éléments (eau, feu, terre, air) qui, selon elle, se transforment l'un en l'autre. Cette théorie est devenue obsolète avec la découverte de l'oxygène.

¹⁰⁶ Voir BROOKE, CANTOR, *Reconstructing Nature*, p. 63.

¹⁰⁷ Brooke et Cantor citent par exemple la période romaine qui a vu les chrétiens appelés « athées » parce qu'ils ne partageaient pas les croyances dans les dieux de la cité, *ibid.*, p. 63.

¹⁰⁸ Voir *ibid.*, p. 64-66.

¹⁰⁹ En référence à, par exemple, BARBOUR Ian, *Quand la science rencontre la religion*, Monaco, Éditions du Rocher, 2005. Typologie qui sera développée au chapitre III, § I-A.

science et la religion¹¹⁰. Il s'agit alors pour l'historien d'opérer des choix, par exemple sur les religions qu'il intègre dans son étude. La prise en compte de perspectives très éloignées permet de comprendre des positions et des controverses contemporaines. L'historien a alors le choix entre deux positions. Soit il participe au soutien de positions religieuses partisans, souvent celles de sa propre croyance ou affiliation religieuse, qu'elles aient pour but de promouvoir l'harmonie ou le conflit entre science et religion ; soit l'historien « “se tient suffisamment éloigné” afin d'apprécier les arguments des uns et des autres ainsi que le contexte dans lequel ils opèrent »¹¹¹. L'historien devient alors un observateur impartial dont le but est de comprendre tous les protagonistes et le contexte historique dans lequel ils sont insérés¹¹². Mais pour Brooke et Cantor, qui adoptent cette position, cela ne signifie pas que l'historien soit privé de son avis personnel. Il choisit de ne pas prendre position. Cela lui permet d'apprécier les différents protagonistes historiques et le conduit à une vision de l'histoire plus suspicieuse, complexe et plutôt inconfortable : « La position dont nous prenons la défense mène à une vision de l'histoire ouverte et pleine de défis qui peut – et doit – informer les débats contemporains à propos de science et religion »¹¹³.

L'approche à partir de l'histoire des sciences de la problématique science et religion confirme ce qui avait déjà été mis en évidence avec la philosophie de la religion, à savoir que science et religion constituent des domaines très vastes compliquant l'étude de la relation entre les deux. De plus, il faut se rendre à l'évidence que ces domaines s'inscrivent dans un tissu culturel, historique et social qui influence la manière de les concevoir. Enfin, l'histoire des sciences montre combien les deux domaines mais aussi la relation qui s'instaure entre eux sont inscrits dans une dynamique en perpétuelle reconstruction.

¹¹⁰ Voir BROOKE, CANTOR, *Reconstructing Nature*, p. 66.

¹¹¹ « 'stand far enough back', so that one may appreciate the arguments of the protagonist and the contexts in which they operated », *ibid.*, p. 68.

¹¹² Il s'agit de comprendre à la fois Galilée et le cardinal Bellarmine, ou encore Huxley et Wilberforce. Il s'agit d'une prise en compte non partisane.

¹¹³ « The position we have been advocating leads to an open and challenging view of history that can – and should – inform contemporary debates on science and religion », BROOKE, CANTOR, *Reconstructing Nature*, p. 69.

III. La perspective retenue.

Les différentes approches de la relation entre science et religion développées dans le paragraphe précédent ont révélé que le sujet est loin d'être aussi simple à traiter que ne le laissait présager à première vue la lecture de Gould. Il n'y a en effet pas de consensus sur la manière de traiter de science et religion. Afin de pouvoir partir de la perspective de Gould à savoir une complémentarité entre deux domaines séparés que sont science et religion, il nous faut tenir aussi les résultats obtenus précédemment. Pour cela il s'agit d'assumer l'historicité de la relation entre science et religion, la pluralité des positions possibles et par conséquent définir la perspective selon laquelle nous étudions cette relation dans les chapitres suivants.

A. Une relation en construction permanente.

Il s'agit d'abord de tirer les conséquences de l'analyse historique de la relation entre science et religion qui a montré que science et religion sont en constante mutation. Concernant la science, elle n'est pas, comme nous avons essayé de le souligner, une accumulation de données ordonnées. Elle contient aussi une part de réflexion sur elle-même et subit l'influence du contexte dans lequel elle est établie. Les connaissances sur le réel sont dépendantes des outils de la connaissance et s'inscrivent dans une dynamique qui conduit à une transformation perpétuelle de leur formulation¹¹⁴.

Pour ce qui est de la religion, le terme a une connotation large et renvoie à de nombreuses croyances, chacune s'exprimant par une théologie particulière. Chaque confession est, elle-même, constituée de divers courants. De ce fait, il ne peut pas y avoir d'interlocuteur unique pour parler au nom des religions. En outre, comme nous l'avons vu, les confessions de foi institutionnalisées ne sont pas figées mais reformulées de manière récurrente. En christianisme, il existe cependant un lien organique entre religion, théologie et foi. Le terme de religion fait référence à des communautés et aux traditions qu'elles transmettent. La foi exprime au plan personnel l'attitude de confiance en Dieu et la connaissance de Dieu qu'elle procure. Au plan ecclésial, la foi est celle de l'Église,

¹¹⁴ Voir d'ESPAGNAT Bernard, *Penser la science ou les enjeux du savoir*, Paris, Bordas, 1990.

réalité confessée comme objective par les croyants du fait de la présence de l'Esprit donné à l'Église. La théologie est l'explicitation rationnelle de cette foi.

Du fait que science et religion sont des réalités historiques, leur relation l'est aussi. La relation entre science et religion ou entre science et théologie est inscrite dans une histoire qui est toujours en cours. Ce qui est vrai des réalités l'est aussi de leur compréhension. Les connaissances portant sur les deux domaines, science et religion (ou science et théologie), tant du point de vue du contenu que de celui de leur impact dans la société relèvent de disciplines diverses telles la philosophie, la sociologie, l'histoire, l'anthropologie. Ces études dépendent à la fois du contexte, du but, des critères, ou encore des visions du monde de celui (individu ou groupe) qui les effectue, mais aussi de celui qui les reçoit et les exploite, conférant une complexité importante à toute tentative d'étude globale de la science ou de la religion. Il faudra tenir compte de cette complexité dans toute tentative d'analyse de la relation entre science et religion.

B. Une relation selon des perspectives diverses.

Pour traiter de la relation entre science et religion, nous avons vu (§ II-B et C) qu'il est nécessaire de tenir compte des objectifs et du contexte de celui qui opère cette analyse. La mise en relation dépend en effet, du contexte de la personne qui l'effectue. La contextualisation n'est pas seulement celle de la religion ou de la science, considérées isolément, mais aussi celle de « religion et science ». Nous pensons avec Drees que l'analyse du contexte doit être à la fois locale et globale, car il existe des développements locaux qui dans un contexte de globalisation sont influencés par des processus issus d'autres cultures¹¹⁵.

La prise en compte du sujet qui traite de la relation entre science et religion, met en évidence un éventail important d'attitudes allant du conflit à l'intégration en passant par l'indépendance et le dialogue, pour utiliser les catégories de Barbour¹¹⁶. L'utilisation de telles catégories, bien qu'elle soit utile dans une première approche n'est pas pour

¹¹⁵ Voir DREES, *Religion and Science in Context*, p. 150. Et de citer en exemple l'exportation des controverses américaines sur l'évolution vers par exemple la Turquie (publication de l'*Atlas de la création* de Harun YAHYA, figure incontournable du créationnisme en Turquie), ou vers l'Europe (résolution 1580 de 2007 du Conseil de l'Europe intitulée *Dangers du créationnisme dans l'éducation*). Toutefois, comme le souligne le groupe Albert Le Grand, il n'est pas exclu que la perspective créationniste possède des racines européennes propres, voir FANTINO Jacques, « La société française face aux créationnistes », *Esprit*, 2008, n° 250, p. 193 à 200.

¹¹⁶ Voir chapitre III, § I-A.

autant indispensable car elle risque d'enfermer les auteurs dans ces catégories. La mise en relation de science et religion relève de choix personnels, qu'ils soient religieux ou scientifiques. Ces choix personnels dépendent du sujet, de son contexte et des influences qu'il subit. Tout comme il ne peut y avoir de « science pure », il ne peut y avoir un discours unique sur la relation entre science et religion. La suite de ce parcours nous conduira dans les pas de scientifiques, de philosophes et de théologiens pour la plupart contemporains ayant opérés des choix qui conditionnent leur conception de la relation entre science et religion.

Par la mise en relation de science et religion ou de science et théologie, ces auteurs manifestent la recherche d'une conception du monde et de l'homme qui conduit à une forme de sagesse comme Gould l'a montré, et que l'on retrouve pour une part dans la démarche théologique.

C. Le choix d'une approche théologique.

La recherche menée au long de ce chapitre a été nécessaire pour donner un bref aperçu des deux domaines que sont science et religion en partant de l'étude de Gould pour mettre en évidence une des relations possibles entre eux. Elle a aussi permis de situer diverses perspectives qui sont autant de lieux d'étude de la relation entre science et théologie.

Nous devons souligner que l'hésitation a été longue sur la perspective à adopter et ce n'est qu'à l'issue de la première écriture de ce chapitre qu'elle aura été prise. D'un côté, l'analyse pertinente de Drees et la position d'« agnostique honnête » qu'il développe s'avèrent fort intéressantes et l'idée d'une étude plus générale sur « religion et science » est alléchante. D'un autre côté, une analyse historique à partir de problèmes entre science et religion aurait elle aussi pu être envisagée. Toutefois, pour nous, l'analyse de la relation entre science et religion faite par la philosophie de la religion ou par l'histoire des sciences n'apporte pas une réponse suffisante. C'est en relisant un passage de Drees que j'ai pu saisir en quoi consistait le manque pressenti, car il met l'accent sur ce qui fait la différence entre la philosophie de la religion et la théologie systématique. L'approche philosophique ne recourt pas à la révélation alors qu'elle est nécessaire en théologie¹¹⁷. Ce passage conditionne, la détermination de la perspective pour la suite de

¹¹⁷ DREES, *Religion and Science in Context*, p. 75.

ce travail. La position adoptée ici, sera théologique c'est-à-dire basée sur la révélation chrétienne et un discours rationnel sur la foi qu'elle suscite et offre, mais l'« agnosticisme honnête » de Drees, compris comme une modestie épistémique, ne sera jamais loin car il permet de rester réceptif et d'explorer des attitudes diverses. C'est pourquoi ce travail aura un double objectif celui de mettre au jour la compréhension de science et religion de manière externe et très généraliste, mais aussi de mener une réflexion sur le rapprochement des deux rationalités que sont science et théologie. Une position qui entend mettre en valeur un regard interne sur science et théologie mais qui se laissera sans doute influencer par le regard externe souvent pertinent et indispensable comme le souligne Pannenberg¹¹⁸. Une sorte de combinaison du regard externe d'observateur, qui étudie la religion, la science et leur interaction dans les sociétés modernes et le regard interne d'acteur qui tente de participer à l'effort d'articulation théologique. Cette combinaison relève du défi, selon Drees, et répond complètement selon lui, à la problématique « religion et science »¹¹⁹.

La suite de notre recherche portera, dans un premier temps, sur une lecture et une analyse de divers auteurs, scientifiques ou philosophes ayant différentes positions quant à la relation entre science et religion (chapitre II). Pour respecter leur positionnement, la perspective sera large : science et religion. Ce chapitre permettra de mettre en évidence la place que tient le naturalisme dans la relation science et religion. Après ce tour d'horizon nous restreindrons le champ de recherche à celui de la relation entre science et théologie chrétienne, et nous explorerons les formulations théologiques développées dans la culture technoscientifique (chapitre III).

¹¹⁸ Pannenberg estime que « la présentation de la doctrine chrétienne ne doit pas présupposer sa vérité, mais elle doit affronter la contestation de la réalité de Dieu et de sa révélation dans le monde, et intégrer cela dans la compréhension qu'elle a d'elle-même (car en pratique c'est ce qu'elle fait déjà) », *Théologie systématique*, vol. 1, p. 69.

¹¹⁹ Voir DREES, *Religion and Science in Context*, p. 152.

CHAPITRE II

LE NATURALISME ET QUELQUES CONSÉQUENCES EN PHILOSOPHIE DE LA NATURE

II

Le chapitre précédent a mis en évidence que science et théologie constituent deux approches rationnelles du monde et de l'humain qui peuvent être mises en relation de diverses manières. Nous voulons voir maintenant comment est prise en considération l'existence de différentes formes de rationalités. Certains l'acceptent et nous examinerons comment ils prennent alors en compte la relation entre science et théologie. D'autres refusent la théologie et nous aurons à en chercher les raisons.

Dans un premier temps on peut relever un principe déjà mis en avant par le marquis Pierre Simon de Laplace (1749-1827). Après la lecture du *Traité de mécanique céleste*, Bonaparte l'interrogeait sur le bien-fondé de l'absence de référence à Dieu ou à un Grand Architecte, comme c'était le cas dans les ouvrages de Newton. Laplace aurait répondu qu'il n'avait pas besoin de cette hypothèse dans le cadre de l'exposé de la mécanique céleste qu'il avait développé. La nature est dorénavant expliquée de manière rationnelle sans référence à Dieu. Cette position exprimée par Laplace est celle de la science. La philosophie contemporaine qualifie cette position de naturaliste.

Le naturalisme est présent dans différents champs disciplinaires (notamment artistique, littéraire, philosophique) et comporte de nombreuses facettes. Nous nous limiterons ici au naturalisme rencontré dans les sciences. Une première lecture des auteurs étudiés nous a conduit à considérer deux formes de naturalisme que nous qualifions d'ouvert et de fermé. Le naturalisme ouvert prend en considération plusieurs approches du réel (scientifique, théologique, philosophique). Le naturalisme fermé n'envisage

qu'une seule approche du réel, à savoir l'approche scientifique. Le chapitre étudie le naturalisme de différents auteurs qui tous sauf un sont des scientifiques : Charles Darwin, Christian de Duve, Stephen J. Gould, Steven Weinberg, Richard Dawkins et Daniel Dennett (I). Cette analyse manifeste la complexité de l'idée de naturalisme. C'est pourquoi, le travail se poursuit en cherchant les grandes caractéristiques qui permettent de qualifier plus précisément les naturalismes mis au jour lors de la première lecture (II). Enfin, nous appliquerons cette caractérisation au naturalisme revendiqué par Willem B. Drees pour déterminer la part que joue le choix métaphysique (III).

I. Compréhension scientifique de la nature et naturalisme.

Afin de montrer que la compréhension scientifique de la nature n'est pas uniforme, ni au fil du temps, ni en fonction des disciplines, nous étudions le regard que posent quelques scientifiques et un philosophe sur leur recherche et sur la compréhension de la nature qu'ils en tirent. Ces auteurs s'inscrivent dans une perspective naturaliste : ils développent une compréhension de la nature à partir d'elle-même sans faire appel à quelque chose qui lui serait extérieur. Mais, comme nous le verrons au terme de cette analyse, cette compréhension est loin d'être uniforme. Il existe différents types de naturalisme ; il en apparaît au moins deux, un naturalisme ouvert et un naturalisme fermé. Il nous faudra alors déterminer pourquoi il n'y a pas uniformité de cette compréhension alors que la nature est comprise comme une unité.

A. Le naturalisme ouvert.

Comme déjà souligné précédemment le naturalisme ouvert prend en considération la compréhension scientifique du monde et lui accorde la plus grande importance, mais en même temps, il reconnaît d'autres approches rationnelles, théologiques ou philosophiques, sur le monde et l'humain. Charles Darwin, Christian de Duve et Stephen J. Gould ont en commun, comme nous le verrons de manière détaillée dans la suite, cette volonté de ne pas exclure d'autres approches du monde qui ne sont pas scientifiques, contrairement aux tenants d'un naturalisme fermé. Il convient de souligner que cette volonté n'interfère pas avec leur travail de scientifiques.

Charles Darwin.

Le premier scientifique qui a été choisi pour illustrer le positionnement naturaliste, est Charles Darwin (1809-1882). Darwin est considéré comme un naturaliste, au sens de savant étudiant la nature. Il est certain que ses écrits ayant trait à la théorie de l'évolution ont eu de l'influence aussi sur le courant naturaliste littéraire. Mais peut-on considérer Darwin comme un naturaliste au sens philosophique c'est-à-dire comprenant la nature comme cause, explication et fin de toute réalité ? En reprenant la notice historique que Darwin insère comme préface à *L'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la lutte pour l'existence dans la nature*¹, on comprend à demi-mot qu'il n'entend pas se situer dans la ligne de la plupart des naturalistes qui « croyaient que les espèces sont des productions immuables créées séparément »². Il s'inscrit dès les premières lignes de son livre contre cette position qui était partagée par la plupart des scientifiques de son époque et qui était aussi tenue par les Églises. Celles-ci appuyaient cette conception sur la lecture des Écritures Saintes et plus particulièrement sur les textes de la Genèse. Darwin entend montrer que les hypothèses retenues quant à une éventuelle formation des espèces par un acte créateur ne sont pas recevables, en tout cas pas dans la forme où elles étaient présentées à son époque. Ce n'est pas l'acte créateur en lui-même qui est soumis à la critique mais l'idée de fixité des espèces et de la création séparée de chacune d'entre elles. Ainsi Darwin avance « qu'un naturaliste qui aborde l'étude de l'origine des espèces et qui observe les affinités mutuelles des êtres organisés, leurs rapports embryologiques, leur distribution géographique, leur succession géologique et d'autres faits analogues, en arrive à la conclusion que les espèces n'ont pas été créées indépendamment les unes des autres, mais que, comme les variétés, elles descendent d'autres espèces »³. De ce fait, Darwin se place clairement dans une perspective relevant d'un naturalisme scientifique. Il faut bien noter que Darwin fait de la science dans une culture où la dominante philosophique n'est pas la même que la sienne. Darwin rend hommage à Lamarck (1744-1829), qui a été l'un des premiers à rendre « à la science l'éminent service de déclarer que tout changement dans le monde organique, aussi bien que dans le monde inorganique,

¹ Les citations concernant cet ouvrage sont issues de la traduction de la 6^{ème} édition, considérée comme définitive par Darwin, effectuée par Edmond Barbier et publiée en 1921. Elle est disponible en ligne sur http://classiques.uqac.ca/classiques/darwin_charles_robert/origine_especes/darwin_origine_des_especes.pdf, consulté le 20/05/2014. La pagination renvoie à cette édition électronique.

² DARWIN Charles, *L'origine des espèces*, p. 8.

³ *Ibid.*, p. 21.

est le résultat d'une loi et non d'une intervention miraculeuse »⁴. Après une « appréciation froide et impartiale » des données dont il dispose, il estime que « l'opinion défendue jusqu'à tout récemment par la plupart des naturalistes, opinion que je [Darwin] partageais moi-même autrefois, c'est-à-dire que chaque espèce a été l'objet d'une création indépendante est absolument erronée. Je [Darwin] suis pleinement convaincu que les espèces ne sont pas immuables »⁵. En quelques mots, Darwin nous explique que l'acte créateur n'a pas pu avoir lieu comme il est habituellement décrit. En effet, on retrouve à neuf reprises dans le texte biblique de Gn 1 que les créatures qui peuplent la terre ont été créées « selon leur espèce »⁶. Et cette version des faits était, à l'époque de Darwin, la version officielle de l'origine et du développement du monde et des espèces qui peuplent la terre. L'objectif de Darwin est, à partir des données collectées lors de son voyage à bord du *Beagle*, de montrer que les espèces sont issues d'autres espèces éteintes et que la sélection naturelle a joué un rôle important dans la modification des espèces, et cela en mettant en évidence la chaîne causale qui aboutit à ces modifications.

Une première remarque consiste à rappeler que le terme de « naturaliste » est omniprésent dans *L'origine des espèces*, mais que son usage se limite au sens de quelqu'un qui étudie la nature. Notre intérêt est plutôt de détailler ce qui a été entraperçu à propos d'un éventuel naturalisme scientifique de Darwin. Comme nous l'avons déjà souligné, le livre de Darwin est construit dans son ensemble contre l'idée d'une création spéciale de chaque espèce. L'occurrence des mots de la famille de création est plutôt importante : 80 occurrences du terme « création », 2 occurrences du terme « créatures », 4 occurrences du terme « créatrice » (évoquant la puissance, la cause ou la force créatrices), 3 occurrences de la locution « acte créateur » et enfin, 7 occurrences du terme « Créateur ». Le nombre élevé de ces occurrences montre bien que le sujet a de l'importance pour Darwin et qu'il a pleinement conscience de s'inscrire contre tout acte de création spéciale. Ce faisant il se place dans une perspective qui va à l'encontre de ce qui se pratique à son époque et qui peut être qualifiée de naturalisme. Il utilise, en effet, la méthode scientifique qui ne prend en considération que ce qui est observable et, de ce fait, exclut toute référence à ce qui échapperait par principe à la science parce que relevant du surnaturel.

⁴ *Ibid.*, p. 9.

⁵ *Ibid.*, p. 23.

⁶ Gn 1, 11 (1 fois) ; 12 (2 fois) ; 21 (1 fois) ; 24 (2 fois) ; 25 (3fois).

Pour étayer cette affirmation, nous allons examiner deux extraits. Le premier est relativement court alors que le second est plus large. Ils sont tirés de *L'origine des espèces*. Le premier texte se situe dans le chapitre 5 qui traite des lois de la variation.

Le règne végétal nous fournit un cas de variations analogues dans les tiges renflées, ou comme on les désigne habituellement, dans les racines du navet de Suède et du rutabaga, deux plantes que quelques botanistes regardent comme des variétés descendant d'un ancêtre commun et produites par la culture ; s'il n'en était pas ainsi il y aurait là un cas de variation analogue entre deux prétendues espèces distinctes auxquelles on pourrait en ajouter une troisième, le navet ordinaire. Dans l'hypothèse de la création indépendante des espèces nous aurions à attribuer cette similitude de développement des tiges non pas à sa vraie cause c'est-à-dire à la communauté de descendance et à la tendance à varier dans une même direction qui en est la conséquence, mais à trois actes de création distincts, portant sur des formes extrêmement voisines⁷.

Dans ce passage Darwin utilise la description de trois espèces de navets, qui si on se place dans la perspective d'une création distincte de chaque espèce, reviendrait à en appeler à trois actes de création distincts. Or, la préférence de Darwin va à l'économie de moyens, c'est-à-dire ici à poser une communauté de descendance. On voit bien que Darwin a trouvé une solution scientifique au problème de la variation et choisi cette solution scientifique plutôt que celle d'une création de trois espèces différentes. Le développement de sa réflexion scientifique se situe clairement dans le cadre du naturalisme, car il écarte toute explication surnaturelle pour expliquer l'origine des espèces, les réalités et les événements ont uniquement dans la nature des causes naturelles.

Le second extrait provient du chapitre conclusif du livre. Il répond aux questions des naturalistes⁸ après la publication de l'ouvrage et a été inséré dans la deuxième édition et maintenu dans les éditions ultérieures. Dans ce passage Darwin affirme que l'étude scientifique conduit à abandonner l'idée préconçue de création spéciale :

Plusieurs naturalistes éminents ont récemment exprimé l'opinion qu'il y a, dans chaque genre une multitude d'espèces, considérées comme telles, qui ne sont cependant pas de vraies espèces, tandis qu'il en est d'autres qui sont réelles, c'est-à-dire qui ont été créées d'une manière indépendante. C'est là, il me semble, une singulière conclusion. Après avoir reconnu une foule de formes, qu'ils considéraient tout récemment encore comme des créations spéciales, qui sont encore considérées comme telles par la grande majorité des naturalistes, et

⁷ DARWIN Charles, *L'origine des espèces*, p. 182.

⁸ Pris ici au sens de savants.

qui conséquemment ont tous les caractères extérieurs de véritables espèces, ils admettent que ces formes sont le produit de variations et ils refusent d'étendre cette manière de voir à d'autres formes un peu différentes. Ils ne prétendent cependant pas pouvoir définir, ou même conjecturer, quelles sont les formes qui ont été créées et quelles sont celles qui sont le produit de lois secondaires. Ils admettent la variabilité comme *vera causa* dans un cas, et ils la rejettent arbitrairement dans un autre, sans établir aucune distinction fixe entre les deux. Le jour viendra où l'on pourra signaler ces faits comme un curieux exemple de l'aveuglement résultant d'une opinion préconçue⁹.

L'opinion préconçue dénoncée ici par Darwin est, bien évidemment, encore une fois, la création spéciale de chaque espèce, mais aussi la définition de ce qu'est une espèce et l'idée de variabilité qui y est associée.

Darwin pose aussi la question de savoir jusqu'où pousser la théorie de la modification des espèces. Il conçoit que la réponse est difficile à donner mais qu'il est « disposé à croire que tous les animaux et toutes les plantes descendent d'un prototype unique »¹⁰, mais que ceci ne relève que de conjectures. Darwin émet une hypothèse qui le conduit aux confins de l'origine de la vie. Il n'aborde pas directement la manière dont cette forme primitive de vie serait apparue sur terre mais pose la question suivante :

N'y a-t-il pas une véritable grandeur dans cette manière d'envisager la vie, avec ses puissances diverses attribuées primitivement par le Créateur à un petit nombre de formes ou même à une seule ? Or, tandis que notre planète, obéissant à la loi fixe de la gravitation, continue à tourner dans son orbite, une quantité infinie de belles et admirables formes, sorties d'un commencement si simple, n'ont pas cessé de se développer et se développent encore¹¹ !

Ce texte montre que si Darwin n'admet pas la création spéciale de chaque espèce, il n'exclut pas la possibilité d'un Créateur. Toutefois, il ne propose aucun développement particulier sur ce sujet dans ce livre à portée scientifique, restant évasif mais émerveillé et admiratif par la grandeur de la vie envisagée de cette manière. Il précise cependant dans son *Autobiographie* que « le mystère du commencement de toutes choses nous est

⁹ *Ibid.*, p. 560.

¹⁰ *Ibid.*, p. 562.

¹¹ *Ibid.*, p. 568. Ce texte est la traduction de la sixième édition : « *There is grandeur in this view of life, with its several powers, having been originally breathed by the Creator into a few form or into one; and that whilst this planet has gone circling on according to the fixed law of gravity, from so simple a beginning endless forms most beautiful and most wonderful have been, and are being evolved* ». L'incise à propos du Créateur est absente dans la première édition. Voici le texte de la première édition : « *There is grandeur in this view of life, with its several powers, having been originally breathed into a few forms or into one...* », pour les versions en langue anglaise voir <http://www.gutenberg.org/ebooks>, consulté le 25/08/2014.

insoluble, c'est pour cette raison, que je [Darwin] dois me contenter de rester agnostique »¹².

Comme Darwin se situe dans une période pendant laquelle la position dominante est une position issue « d'idées préconçues », liée à la création spéciale de chaque espèce, sa position naturaliste est parfois difficile à tenir et la nécessité de la défendre contre l'idée dominante est alors complexe. Il ne se laisse pas entraîner dans des controverses sur la place du surnaturel dans ses écrits scientifiques qui se situent strictement dans une perspective naturaliste, mais il exprime ses convictions religieuses en privé ou dans son *Autobiographie*. Or cette biographie a été publiée après sa mort et a subi la censure de son épouse Emma qui ne voulait en aucun cas blesser la sensibilité des amis croyants de son mari. Au-delà de la censure de son épouse, c'est aussi la traduction qui peut poser problème. Ainsi, dans un extrait consacré à sa conviction sur l'existence de Dieu, il souligne qu'il « mérite d'être appelé Théiste »¹³. La traduction de cet extrait en français remplace le terme de théiste par celui de déiste¹⁴. « Cela provient de la difficulté extrême, presque de l'impossibilité, à concevoir cet univers immense et merveilleux, comprenant l'homme avec sa capacité de voir loin dans le passé et l'avenir, comme le résultat d'une nécessité ou d'un hasard aveugle. Une telle réflexion me [Darwin] pousse à considérer une Cause Première, ayant un esprit intelligent, analogue à celui de l'homme ; et je [Darwin] peux être qualifié de déiste »¹⁵. Un tel remplacement peut se justifier de l'avis de Jacques Arnould. En effet, selon lui, lorsque Darwin écrit l'*Origine des espèces*, il « croit encore en un Dieu (non pas celui de la révélation chrétienne mais celui du déisme) », et cela sans doute parce que la nature se révèle « trop proluxe et trop

¹² « *The mystery of beginning of all things is insoluble by us; and I for one must be content to remain an Agnostic* », Les différentes versions de l'*Autobiographie* de Darwin ne contiennent pas toutes ce passage sur les convictions religieuses de Darwin, et cela en raison de la volonté de la famille de protéger la mémoire de Darwin.

Voir <http://darwin-online.org.uk/content/frameset?viewtype=text&itemID=F1497&pageseq=1>, consulté le 22/05/2014, p. 94

¹³ DARWIN, *Autobiographie*, en ligne p. 93.

¹⁴ Le théisme affirme l'existence d'un Dieu unique et distinct du monde, qui exerce une action sur le monde (création et fonctionnement). Le théisme est souvent rattaché à une religion, même s'il existe des théismes philosophiques. Le déisme affirme l'existence d'une divinité mais sans lien avec une religion ou une révélation, il s'agit d'une position individualiste. La position déiste récuse toute ingérence de la divinité dans le monde.

¹⁵ « *Another source of conviction in the existence of God, connected with the reason and not with the feelings, impresses me as having much more weight. This follows from the extreme difficulty or rather impossibility of conceiving this immense and wonderful universe, including man with his capacity of looking far backwards and far into futurity, as the result of blind chance or necessity. When thus reflecting I feel compelled to look to a First Cause having an intelligent mind in some degree analogous to that of man; and I deserve to be called a Theist* », DARWIN, *Autobiographie* en ligne p. 92-93. La traduction française est citée par ARNOULD Jacques, *Requiem pour Darwin*, Paris, Salvator, 2009, p. 190-191.

exubérante, trop fantasque et trop imprévisible pour être l'œuvre d'un Dieu créateur dont la Bible nous dit qu'au commencement il crée chaque être selon son espèce et qui ensuite se soucie de tout maintenir en l'état. Autrement dit, la diversité excessive de la nature l'empêche d'adhérer à des convictions théistes »¹⁶. Il faut bien admettre que la position de Darwin à propos de ses convictions religieuses évolue au fil de sa vie, que cela soit lié à ses découvertes scientifiques ou aux coups du sort, comme la mort prématurée de sa fille, pour aboutir à ce qu'Arnould qualifie de « mésentente cordiale »¹⁷ entre Darwin et Dieu.

La position naturaliste que Darwin adopte dans sa méthodologie scientifique n'exclut pas chez lui, la conviction qu'il puisse exister un Dieu ou une Cause première. Mais Darwin souligne que pour lui, « cette question tout entière se situe hors des limites de l'intelligence humaine »¹⁸.

Christian de Duve.

Le deuxième auteur choisi pour éclairer la position naturaliste est Christian de Duve (1917-2013)¹⁹. De Duve est un médecin et biochimiste belge qui a obtenu le prix Nobel de médecine en 1974 pour sa recherche sur les structures cellulaires. Il aborde la question de l'origine de la vie, mais en dehors de ses travaux scientifiques. De Duve part du constat que pour bon nombre de personnes, l'origine de la vie est due à une intervention directe d'un créateur. Or, pour lui, une telle perspective est intenable car la vie fonctionne sans principe vital. Il soutient l'idée que par la recherche scientifique « l'on parviendra à expliquer naturellement l'origine de la vie »²⁰. De Duve estime, en effet, que « la démarche scientifique repose sur la notion que toutes les manifestations dans l'univers sont explicables en termes naturels, sans intervention surnaturelle »²¹. La démarche scientifique, telle qu'elle est présentée par de Duve est à proprement parler naturaliste. De Duve apporte néanmoins une précision en affirmant que cette hypothèse de travail est susceptible d'être abandonnée « si l'on se trouve confronté à des faits qui

¹⁶ *Ibid.*, p. 192.

¹⁷ *Ibid.*, p. 177 à 209, chapitre 7 dont le titre est « Mésentente cordiale ».

¹⁸ Cité par ARNOULD, *Requiem pour Darwin*, p. 209.

¹⁹ Les ouvrages étudiés ici sont : DE DUVE Christian, *A l'écoute du vivant*, Paris, Odile Jacob, 2002 ; et *De Jésus à Jésus ... en passant par Darwin*, Paris, Odile Jacob, 2011.

²⁰ DE DUVE, *A l'écoute du vivant*, p. 68-69.

²¹ *Ibid.*, p. 335.

défient toutes explications naturelles »²². Pour de Duve, il sera toujours temps d'évoquer « autre chose » lorsque les tentatives scientifiques auront échoué dans la recherche de l'origine de la vie.

Comme Darwin, de Duve aborde la question du sens de la vie tardivement, lorsque sa réputation scientifique est solidement confortée par son prix Nobel. Mais, contrairement à Darwin qui désirait que sa correspondance et sa biographie restent dans la sphère privée, de Duve aborde le sujet dans plusieurs ouvrages de vulgarisation scientifique. Dans un livre récent, *De Jésus à Jésus*, de Duve souligne que cette question du sens de la vie est évoquée pour la première fois en 1996, dans *Poussière de vie*, soit 22 ans après son prix Nobel, « en prenant soin, prudemment de m'en [de Duve] tenir à des considérations déduites des connaissances scientifiques, sans faire appel à la religion ou à la métaphysique afin de ne pas choquer mon entourage »²³. Ce n'est qu'en 2002, dans *À l'écoute du vivant*, qu'il aborde la question de Dieu, pour confier le fond de sa pensée à ce sujet. De ce point de vue, on peut dire que de Duve reste dans une perspective naturaliste lorsqu'il écrit en tant que scientifique. Mais quand il s'interroge sur le sens, sa réflexion sort du cadre strictement scientifique pour devenir une réflexion personnelle éclairée par ce que la science lui a permis de découvrir. Sa position est, selon lui, difficile à définir car il ne veut pas tomber dans l'agnosticisme qu'il estime être une manière confortable d'éluder la question de l'origine. Il ne se considère pas non plus comme athée. Toutefois, il ne souscrit pas à l'idée d'un Dieu personnel. Il suggère l'existence de ce qu'il nomme « l'ultime réalité ». Pour lui, seuls les reflets de cette ultime réalité sont discernables, « tout juste assez pour nous remplir d'émerveillement d'aspiration et du sentiment d'appartenir à quelque chose qui nous dépasse totalement, mais qui est signifiant »²⁴. Il s'inscrit comme Darwin dans une contemplation et un émerveillement face au mystère de la vie et de l'univers. Toutefois, quelques jours avant sa mort dans un entretien accordé au journal « Le Soir », après une question de la journaliste sur le mysticisme qui a semblé guider une partie de sa vie, il répond qu'il a abandonné cette idée pour ne retenir qu'un seul mot-clé, celui d'évolution. Ainsi, il souligne qu'il avait « abouti à la fin de son [celui de de Duve] périple à une vision platonicienne du monde. J'appelais [de Duve] "l'Ultime réalité", quelque chose qui existe en dehors et qu'on découvre. Je [de Duve] suis arrivé à la conclusion que toute cette notion-là est fausse, que

²² *Loc. cit.*

²³ DE DUVE, *De Jésus à Jésus*, p. 41.

²⁴ DE DUVE, *A l'écoute du vivant*, p. 358.

cette réalité que je [de Duve] crois découvrir, est quelque chose que j'ai [de Duve] créé moi-même. C'est le produit de notre cerveau. Le vrai, le beau, le bien n'est pas quelque chose qui vit en dehors de nous et que nous découvrons, mais que nous créons »²⁵.

Cette dernière remarque montre combien la position de de Duve, tout comme celle de Darwin, a évolué au long de sa vie. Toutefois, ils ont en commun de séparer le domaine scientifique du domaine religieux qui relève pour eux de la sphère privée. La position religieuse de chacun de ces auteurs n'intervient en rien dans leur recherche scientifique, l'un et l'autre opère un cloisonnement entre le domaine scientifique qui est public et l'objet de leur foi qui relève d'un autre champ de réflexion et n'a pas sa place, selon eux, dans le débat scientifique. Une telle position se rapproche de celle défendue par Gould, que nous allons reprendre maintenant.

Stephen Jay Gould.

Stephen Jay Gould pose le principe d'une séparation entre deux domaines de compétence, la science et la religion. Il s'agit du principe de non recouvrement des magistères (*Non Overlapping MAgesteria* : NOMA)²⁶. La position de Gould, contrairement à celles de Darwin et de de Duve, ne restreint pas le positionnement religieux à un engagement privé. En effet, il s'agit bien ici de proposer un moyen de prendre en compte à la fois les positions scientifique et religieuse sur le réel. Selon Gould la science s'occupe du domaine empirique c'est-à-dire de ce en quoi consiste l'univers (faits) et pourquoi il fonctionne ainsi (la théorie), alors que la religion étudie les questions de finalité, de sens et d'éthique²⁷. Gould assigne à la science l'étude du monde naturel et se place lorsqu'il travaille de manière scientifique dans une position naturaliste. En effet, Gould affirme que :

Le premier commandement de toutes les versions du principe de NOMA peut se résumer en ces termes : « Tu ne mêleras point les magistères en prétendant que Dieu ordonne directement d'importants évènements de l'histoire de la Nature

²⁵ Tiré de <http://www.lesoir.be/237565/article/actualite/belgique/2013-05-06/si-on-continue-comme-cela-ce-sera-l-apocalypse-fin>, consulté le 13/11/2015. Christian de Duve accorde cet entretien le 10 avril et décède le 6 mai 2013, à l'âge de 95 ans après avoir choisi la date de sa mort, comme le souligne Béatrice Delvaux qui a recueilli ces propos.

²⁶ Voir chapitre I, § I-A. Voir GOULD Stephen J., *Rocks of Ages. Sciences and Religion in the Fullness of Life*, New York, The Ballantine Publishing Group, 1999, traduction française : *Et Dieu dit : « Que Darwin Soit ! »*, Paris, Éditions du Seuil, 2000. Comme dans le premier chapitre, nous utilisons la version anglaise, sauf mention contraire.

²⁷ Voir GOULD, *Rocks of Ages*, p. 6.

par une intervention connaissable uniquement par la révélation et inaccessible à la science ». Dans le langage courant une telle intervention particulière est désignée comme « miracle » – et définie, au niveau factuel comme une suspension singulière et temporaire de la loi naturelle par un décret divin qui modifie les faits de la Nature²⁸.

Et Gould ajoute que la nécessité de laisser les miracles en dehors de la science n'a pas été respectée, tout du moins lors des balbutiements de la science, entraînant alors de nombreuses controverses. Celles-ci se résolvent par « un matérialisme de paille »²⁹ auxquels adhèrent, selon Gould, la plupart des scientifiques croyants d'aujourd'hui. Ce matérialisme de paille ne traite pas des significations ultimes qui relèvent alors de la réflexion religieuse, mais s'applique à toutes les questions concernant les faits de la nature. Les croyances religieuses ne peuvent pas, pour Gould, dicter de réponses explicites à des questions empiriques. Ce qui constitue le noyau dur du naturalisme tel que décrit précédemment. En science, il n'y a donc pas, pour Gould, de place pour les miracles ou les actions de Dieu. L'exploration scientifique peut, dans ce cas, être effectuée de manière acceptable si elle se libère de tout pré-requis religieux ou de toute intervention divine. Si Gould envisage le naturalisme au niveau scientifique, il accepte aussi qu'il existe un domaine de compétence religieux dans lequel on puisse accorder une place à un être supérieur et traiter des questions de finalité, de sens et de valeurs. Gould accepte la possibilité d'une compréhension religieuse du monde tout en étant personnellement agnostique. On peut donc affirmer que le naturalisme de Gould est ouvert, c'est-à-dire qu'il accepte une autre compréhension du monde que celle des sciences. Cette séparation des deux domaines de compétence est chez Gould irréductible, c'est-à-dire que chacune des instances de réflexion a son travail propre et qu'il ne peut y avoir ni intégration ni fusion entre elles. La suite, en particulier le chapitre III, conduira à montrer que certains théologiens estiment que la séparation existe mais qu'il est possible d'envisager soit un dialogue plus poussé entre les domaines, soit une intégration de l'un dans l'autre. Quoiqu'il en soit il nous revient de montrer maintenant qu'à côté d'un naturalisme ouvert, coexiste un naturalisme fermé.

²⁸ « The first commandment for all versions of NOMA might be summarized by stating: "Thou shall not mix the magisterial by claiming that God directly ordains important events in the history of nature by special interference knowable only through revelation and not accessible to science". In common parlance, we refer to such special interference as "miracle" – operationally defined as a unique and temporary suspension of natural law to reorder the facts of nature by divine fiat », *ibid.*, p. 84-85. La traduction du texte est issue de la version française, p. 91-92.

²⁹ « bench-top materialism », *ibid.*, p. 84.

B. Le naturalisme fermé.

Dans cette version du naturalisme, la séparation en deux domaines de compétence n'existe plus. En effet, ce naturalisme considère que seule la compréhension scientifique est en capacité d'apporter des réponses sur le réel. Les auteurs choisis pour illustrer cette affirmation sont Steven Weinberg, Richard Dawkins et Daniel Dennett. Les deux premiers sont scientifiques et le dernier philosophe.

Steven Weinberg.

Le premier scientifique choisi pour illustrer le naturalisme fermé est Steven Weinberg qui obtint le prix Nobel de physique en 1979, pour sa contribution à la théorie unifiée de la force d'interaction faible et de la force électromagnétique. Dans son livre intitulé *Le rêve d'une théorie ultime*³⁰, Weinberg entend montrer que la quête de la science est de découvrir des vérités universelles relatives à la nature. Weinberg estime, en effet, que cette quête débute avec Newton. Pour Weinberg, nous ne comprenons pas la totalité de l'univers, mais ce que nous en saisissons est suffisant pour se rendre compte qu'il n'y a pas de place pour les pseudo-sciences (télékinésie ou astrologie). Il pense également que, grâce au caractère convergent et connecté des explications scientifiques, il n'y a pas de place dans la nature pour des explications de types pseudo-scientifiques, superstitieuses ou encore créationnistes³¹. La position dans laquelle s'inscrit Weinberg est naturaliste : tout ce qui existe ne peut avoir d'explications que naturelles. En prolongement, il propose alors l'idée de « théorie ultime », « théorie qui existe et que nous sommes capables de découvrir »³². Une telle découverte aurait une conséquence bénéfique : elle laisserait moins de place aux croyances irrationnelles. Dans un chapitre intitulé « Et Dieu dans tout ça ? »³³, il affirme que seules les lois ultimes de la nature pourraient nous donner un aperçu de l'œuvre de Dieu. En cela, il en revient à l'idée de « théologie naturelle », au sens où Dieu se révèle dans la nature et y laisse une trace. Cette affirmation place d'une certaine manière Weinberg dans le sillage de la théologie naturelle anglo-saxonne. Toutefois, même en cas de découverte d'une théorie ultime, il n'y aura, selon lui, aucun « signe quelconque des agissements d'un Dieu intéressé ». En

³⁰ WEINBERG Steven, *Le rêve d'une théorie ultime*, Paris, Odile Jacob, 1997, trad. de l'éd. anglaise de 1992.

³¹ Voir *ibid.*, p. 56.

³² *Ibid.*, p. 209.

³³ Voir le chapitre 11 du livre de Weinberg, *ibid.*, p. 215-232.

effet, il considère que même si une loi ultime devait être trouvée dans la nature, elle ne conduirait en aucune manière à la découverte d'un statut spécial accordé à la vie ou à l'intelligence, et encore moins à des normes morales ou à des valeurs. Par conséquent, il n'y aurait aucun indice d'un Dieu se souciant de telles choses. Ainsi, « s'il existe un Dieu qui a des plans particuliers pour l'humanité, alors Il s'est donné beaucoup de mal pour dissimuler l'intérêt qu'Il nous porte. Il me [Weinberg] semblerait peu poli, voire impie, de venir le déranger avec nos prières »³⁴. Mais pour Weinberg, un tel Dieu n'existe pas et les choses qui ne sont pas encore expliquées le seront un jour. De ce fait, il estime que les découvertes de la science n'apporteront aucune réponse sur Dieu, et que d'ailleurs, personne ne se serait attendu à une telle chose. Croire n'est alors, selon Weinberg, qu'une tentation presque irrésistible, à laquelle lui-même se fait un point d'honneur de ne pas céder.

Deux aspects marquent la conception naturaliste de Weinberg. Le premier, qui est commun aux auteurs déjà cités, est une vision du monde qui postule que tout ce qui existe ne comporte de causes et d'explications que naturelles. Le second est une conséquence que Weinberg tire du premier. Il affirme, en effet, que, comme on ne trouve pas de trace de Dieu, la probabilité qu'il existe est nulle. D'une certaine manière, il aimerait trouver dans la nature une trace d'un plan divin dans lequel les humains joueraient un rôle particulier mais il doute que ce soit le cas, et cela le rend triste³⁵. Il y a une certaine contradiction dans le propos car d'une part il exclut toute possibilité de référence divine dans l'étude de la nature et d'autre part il espère y trouver une trace de Dieu. En fait, Weinberg se montre nostalgique d'un monde dans lequel les cieux proclamaient la gloire de Dieu, celui dans lequel Dieu se donnait à découvrir et qui a été et est encore exploré par la théologie naturelle qui se décline en divers courants³⁶. L'image de Dieu qui transparait dans les écrits de Weinberg, est celle d'un Dieu omniprésent et omnipotent dont l'action dans le monde doit être visible et par conséquent qui devrait être expérimentable scientifiquement. Mais l'idée que Weinberg se fait de Dieu comme étant un être intéressé, créateur, dispensateur de lois, s'avère incompatible avec ce que la science nous révèle de l'impersonnalité des lois de la nature. Celle-ci amène alors Weinberg à la conclusion de l'inexistence de Dieu et le conduit à l'athéisme. Cette

³⁴ *Ibid.*, p. 223.

³⁵ Voir *ibid.*, p. 227.

³⁶ On peut citer ici la théologie naturelle développée dans le courant de l'*Intelligent Design*, par exemple et qui est dans la ligne de mire de Weinberg, qui s'oppose à toute idée de dessein.

conclusion sépare nettement Weinberg de Darwin et de de Duve qui ne nient pas l'existence de Dieu, ni n'affirment son existence. Ces remarques amènent à conclure que le naturalisme de Weinberg est un naturalisme fermé qui ne souffre aucune possibilité de dialogue constructif avec des instances rationnelles autres que scientifiques.

Richard Dawkins et Daniel Dennett.

Les deux derniers auteurs choisis sont Richard Dawkins et Daniel Dennett. Ces deux auteurs bien que n'appartenant pas à la même discipline de recherche, le premier étant un biologiste de l'évolution et le second philosophe, ont néanmoins en commun leur athéisme militant. Pour marquer leur appartenance à cet athéisme, Dawkins a surnommé le petit groupe qu'ils forment avec Sam Harris et Christopher Hitchens : les « quatre cavaliers de l'athéisme »³⁷. Cette appellation a été rapidement reprise par la presse, notamment britannique.

Richard Dawkins³⁸ se place d'emblée dans une perspective naturaliste. Il distingue deux usages du terme naturaliste. Ainsi, un naturaliste peut être quelqu'un qui étudie le monde naturel, comme Darwin par exemple. Il poursuit en montrant qu'en philosophie, le terme possède un sens différent. Ainsi, naturaliste est opposé à « surnaturaliste »³⁹. Sa perspective athée le conduit à adhérer à un naturalisme philosophique. Le naturaliste philosophique est alors :

Quelqu'un qui croit qu'il n'y a rien au-delà du monde naturel physique, pas d'intelligence *surnaturelle* créatrice se cachant derrière l'univers observable, pas d'âme qui survit au corps et pas de miracles – excepté dans le sens de phénomène naturel que l'on ne comprend pas encore. S'il apparaît qu'il existe quelque chose au-delà du monde naturel qui est encore imparfaitement compris, nous espérons finalement le comprendre et l'inclure dans la nature. Malgré la démystification de l'arc-en-ciel, sa beauté n'en reste pas moins intacte⁴⁰.

³⁷ Et cela en référence aux cavaliers de l'Apocalypse, voir Ap 6, 1-8.

³⁸ DAWKINS Richard, *The God Delusion*, London, Bantam Press, 2006, (traduction française : *Pour en finir avec Dieu*, Paris, Robert Laffont, 2008). Il a été choisi de garder la version en anglais, les traductions sont de notre fait.

³⁹ « *But philosophers use "naturalist" in a very different sense, as the opposite of supernaturalist* », p. 13. Le terme de naturaliste a été introduit par Dawkins car il cite Ursula Goodenough qui se qualifie de « Religious naturalist ».

⁴⁰ « *Somebody who believes there is nothing beyond the natural, physical world, no supernatural creative intelligence lurking behind the observable universe, no soul that outlasts the body and no miracles – except in the sense of natural phenomena that we don't yet understand. If there is something that appears to lie beyond the natural world as it is now imperfectly understood, we hope eventually to understand it and*

Dawkins oppose cette vision naturaliste à toute conception surnaturelle. Dans la suite de son développement il précise ce qu'il entend par là, et quel type de croyance il dénonce. Il s'appuie sur la définition des termes théiste, déiste et panthéiste que nous reprenons ici. Le théiste croit en une intelligence surnaturelle qui en plus d'avoir créée le monde est capable d'influer sur cette création, en particulier sur les destinées humaines. Un déiste croit, lui aussi, en une intelligence surnaturelle mais l'activité de cette intelligence se limite à la création initiale de l'univers⁴¹. Un panthéiste ne croit pas en un Dieu surnaturel mais utilise le terme de Dieu comme synonyme de Nature ou d'Univers ou comme exprimant les lois de l'univers. Selon Dawkins une grande partie des scientifiques contemporains appartient à cette dernière catégorie comme Albert Einstein ou Stephen Hawking par exemple. De ce point de vue, il peut, au même titre qu'Einstein être qualifié de religieux car « pressentir que derrière tout ce qui peut être expérimenté, il existe quelque chose que notre esprit ne peut pas saisir et dont la beauté et le prestige ne peuvent nous atteindre qu'indirectement, et comme un pâle reflet, ceci c'est la religiosité. Et c'est dans ce sens que je [Einstein] suis religieux »⁴². Il apporte toutefois une nuance en ajoutant que ce qui ne peut être appréhendé actuellement n'est pas, pour lui, définitivement insaisissable. De plus, il estime qu'il ne peut pas affirmer être religieux car cela entraîne la confusion, en particulier parce que pour la plupart des gens se définir comme religieux implique une part de surnaturel. En effet, l'idée de Dieu qu'il combat n'est certainement pas celle de ces scientifiques mais celle des partisans d'un Dieu surnaturel.

Chez Dawkins, la position naturaliste a pour objectif d'en finir avec l'idée d'un Dieu surnaturel. Il s'agit de montrer que tout, y compris la religion et la morale, peut être expliqué comme des phénomènes naturels. Cette thèse est aussi défendue par le philosophe Daniel Dennett⁴³. Son objectif est de montrer que la religion peut être étudiée dans une perspective naturaliste avec les outils des sciences, c'est-à-dire de façon

embrace it within the natural. As ever when we unweave a rainbow, it will not become less wonderful » *ibid.*, p. 14.

⁴¹ Ces deux définitions sont très proches de celles utilisées précédemment lorsqu'il était question de l'appartenance religieuse de Darwin.

⁴² « *To sense that behind anything that can be experienced there is a something that our mind cannot grasp and whose beauty and sublimity reaches us only indirectly and as a feeble reflection, this is religiousness. In this sense I am religious* », Einstein cité par Dawkins, *ibid.*, p. 19.

⁴³ DENNETT Daniel C., *Breaking the Spell. Religion as Naturel Phenomenon*, London, Penguin Books, 2007 et *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*, London, Penguin Books, 1995.

« réductionniste et “philistine” »⁴⁴. Cette étude doit être menée à bien, même si les conclusions, qui en découlent, doivent aboutir à des remises en question en particulier en ce qui concerne la manière d’envisager la religion. Ainsi, pour Dennett, pour faire de la bonne science, il ne faut pas tricher en ayant recours à des mystères ou à des miracles. Il refuse ce qu’il nomme les « crochets célestes » (*skyhook*) c’est-à-dire « un artifice imaginaire qui se rattache au ciel ; un moyen de suspension imaginaire dans le ciel »⁴⁵. Dennett fait référence à la dramaturgie grecque qui, pour sauver ses héros confrontés à des situations désespérées, en appel à un *Deus ex machina* qui arrive sur scène, tel *Superman*, pour arranger la situation de manière surnaturelle. Pour Dennett, les « crochets célestes » font appel au miraculeux, au divin, au surnaturel et sont pour lui insupportables. Il leur préfère les « grues terrestres » (*cranes*), comme la théorie de l’évolution de Darwin.

Les grues [...] ont l’avantage décisif d’être réelles. Tout un chacun qui comme moi [Dennett] est un spectateur permanent des chantiers a noté avec satisfaction qu’il est parfois nécessaire d’utiliser une petite grue pour monter une grande grue. Et il a pu être remarqué par d’autres qu’en principe cette grue plus grande peut être utilisée pour faciliter ou accélérer la construction d’une grue encore plus spectaculaire. La succession de grues est une tactique qui est rarement voire jamais utilisée plus d’une fois dans un projet de construction dans le monde réel, mais en principe, il n’y a pas de limite au nombre de grues qui peuvent être organisées en séries pour accomplir un projet colossal⁴⁶.

Le terme de naturalisme n’apparaît pas dans le livre de Dennett, alors que ceux de « crochets célestes » et de « grues » sont récurrents⁴⁷. Il s’agit toujours de récuser les « crochets » c’est-à-dire tout apport extérieur à la nature et de privilégier les « grues » c’est-à-dire les réponses apportées par la science, et plus particulièrement les idées développées par Darwin. La position de Dennett peut être qualifiée de naturalisme fermé. En effet, il considère que seule l’attitude scientifique permet de donner des informations valides sur ce qu’est le monde et sur la manière de le connaître. Aucun élément extérieur

⁴⁴ DENNETT, *Breaking the Spell*, p. 259.

⁴⁵ Dennett en donne la définition suivante : « *an imaginary contrivance for attachment to sky ; an imaginary means of suspension in the sky.*[*Oxford English Dictionary*] », DENNETT, *Darwin’s Dangerous Idea*, p. 73-74

⁴⁶ « *Cranes [...] have the decided advantage of being real. Anyone who is, like me, a lifelong onlooker at construction sites will have noticed with some satisfaction that it sometimes takes a small crane to set up a big crane. And it must have occurred to many other onlookers that in principle this big crane could be used to enable or speed up the building of a still more spectacular crane. Cascading cranes is a tactic that seldom if ever gets used more than once in real-world construction projects, but in principle there is no limit to the number of cranes that could be organized in series to accomplish some mighty end* », *ibid.*, p. 75.

⁴⁷ Pas moins de 91 occurrences de l’un et de l’autre dans les 262 pages de *Darwin’s Dangerous Idea*.

au monde naturel n'existe en dehors de lui, et la connaissance qui en est tirée ne provient que de lui. La position naturaliste de Dennett a pour but de montrer que les religions sont des phénomènes issus de la nature et que par conséquent elles n'ont pas de fondement autre que naturel, ce qui exclut la possibilité de l'existence d'un divin supra-naturel et en cela il rejoint Dawkins.

C. Remarques conclusives.

Dans un premier temps, il faut rappeler que le naturalisme entend rechercher les explications de tout phénomène dans la nature et uniquement dans celle-ci. Ensuite, on a pu relever que le naturalisme peut être ouvert à d'autres rationalités concernant la nature qu'elles soient philosophiques ou théologiques. C'est le cas pour Darwin, De Duve, ou Gould, avec néanmoins des différences. Le naturalisme peut aussi être fermé et dans ce cas, aucune autre explication que scientifique n'est admise comme instance réflexive sur la nature. C'est le cas chez Weinberg, Dawkins et Dennett. Malgré un préambule général identique chez tous, l'analyse montre que tous ces auteurs arrivent à des visions du monde différentes. La question est de savoir ce qui est à l'origine de ces différences. S'agit-il d'un choix ontologique qui veut limiter l'étude au réel, ou d'un choix épistémologique qui entend réserver à la seule science la capacité à donner des explications sur le monde ? Cette différence ne semble toutefois pas être liée à la discipline. En effet, les scientifiques étudiés ont choisi l'une ou l'autre forme de naturalisme. Le naturalisme ouvert laisse place à des approches rationnelles autres que scientifiques mais ne se prononce pas sur elles. Le naturalisme fermé, par contre, se prononce contre toutes éventuelles rationalités autres que scientifique. Il relève de ce fait d'un engagement philosophique.

Nous avons vu que Darwin propose une explication scientifique concernant la naissance, la modification et la disparition des espèces, en développant l'idée de sélection naturelle. Mais, lorsqu'il s'agit d'expliquer l'origine de la vie ou le sens de la vie, il refuse d'en discuter et réserve son appréciation pour des écrits non-scientifiques, telles sa biographie et sa correspondance. Sa perspective naturaliste est nette lorsqu'il s'agit de son travail scientifique. Il n'y a pas d'intervention surnaturelle dans ses conclusions. Mais il laisse une porte ouverte à une possible cause première ou à l'existence d'une intelligence créatrice. Il n'y a donc pas d'interprétation philosophique ou théologique de

son travail directement dans la sphère scientifique. Il sépare ainsi les domaines et propose une réflexion théologique personnelle.

De Duve, lui aussi, est particulièrement prudent. Il affirme que sa réflexion sur le sens de la vie et sur la possible existence d'un être divin s'élabore en même temps que son travail scientifique, mais sans empiéter sur celui-ci. Et ce n'est que très tardivement qu'il s'exprime à ce sujet, en affirmant qu'au vu de la merveille qu'est l'univers, il doit y avoir selon lui une « ultime réalité » qui en crée l'harmonie, même s'il revient sur cette interprétation à la toute fin de sa vie. Là encore les interprétations théologiques n'influent pas sur le domaine scientifique, elles se font *a posteriori* et il y a séparation des domaines scientifiques et théologiques. Ils ne relèvent pas ici du même champ de réflexion, chaque domaine ayant son lieu propre. Ici encore, la réflexion théologique est proprement personnelle. Ce qui n'est pas le cas chez Gould.

En effet, Gould donne une dimension communautaire à l'expression de la pensée religieuse, il ne s'agit plus de donner une vision du monde personnelle mais de s'inscrire dans une instance normative. Ainsi pour Gould les deux domaines sont séparés. La science traite du monde empirique, la religion procure une vision du monde où sont prises en compte les questions de l'origine, du sens et de l'éthique. Le domaine religieux est séparé du domaine scientifique et ne relève pas uniquement de la sphère privée.

Darwin, de Duve et Gould sont engagés dans un naturalisme limité au domaine scientifique pour autant ils n'excluent pas qu'en dehors de ce domaine, il puisse exister un autre mode de compréhension qui relève du religieux. Mais là où, pour Darwin et de Duve, la réflexion est personnelle, elle prend chez Gould un caractère construit, lié à une instance normative.

La pensée de Weinberg ne va pas dans ce sens, bien au contraire. Il estime que s'il y a une entité créatrice, elle devrait s'exprimer dans la nature. Sa position naturaliste est fermée, il n'existe rien d'autre que la nature. Le naturalisme de Weinberg couvre la totalité de ce qui existe et s'applique à la globalité de la vie. Cette position implique que, pour Weinberg, il n'y a pas séparation en différents domaines de compétence. La science est la seule instance capable de donner des explications sur le monde et sur l'humain. Weinberg effectue un choix philosophique fort. La science consiste non seulement dans l'étude du monde empirique mais aussi dans son interprétation et dans la réponse aux questions que se pose l'être humain. Il s'inscrit dans une perspective qui est née en Grande Bretagne de la confrontation entre la théologie naturelle et la théorie de l'évolution. La théologie naturelle tente de trouver Dieu par son action dans la nature. Or, la théorie de

l'évolution infirme l'idée d'un Dieu agissant dans la nature en ce qui concerne l'apparition et la disparition des espèces. Celles-ci n'apparaissent pas, ni ne disparaissent, selon un plan déterminé mais de manière aléatoire. Puisqu'on n'arrive pas à mettre en évidence l'action de Dieu dans le monde, la conclusion s'impose : Dieu n'existe pas. C'est dans cette même perspective que s'inscrivent Dawkins et Dennett.

Là encore, l'existence d'un Être divin en dehors de la nature, est rejetée. L'analyse du monde se limite strictement au monde naturel. Dawkins semble toutefois avoir des scrupules à éliminer l'idée du panthéisme qu'il trouve en particulier chez Einstein car son combat ne s'inscrit pas dans la lutte contre une religion einsteinienne, mais bien dans un combat contre toute référence à l'existence d'un Être divin en dehors de la nature. La réflexion de Dennett tout en récusant toute idée d'existence de Dieu en dehors de la nature, s'inscrit dans une volonté de montrer que la religion est un phénomène naturel et comme tel, se trouve être le fruit de l'évolution. Il n'existe, pour lui, qu'une seule instance normative capable de donner des réponses aux questions à la fois empiriques, théoriques concernant le monde, mais aussi à propos de sa signification, de son sens et de ses valeurs, à savoir la science. Pour Weinberg, Dawkins et Dennett, le naturalisme est fermé car leur analyse scientifique concerne la totalité de ce qui existe et la totalité de ce qui peut être connu. Il n'y a pas de place pour le théologique ou le spirituel qui sont considérés comme des fruits de l'évolution et non comme un autre regard sur le monde, une connaissance différente.

La séparation en deux domaines de compétence introduite par Gould, n'est pas, on a pu le constater à travers ces exemples, partagée par tous. Ceci amène alors s'interroger plus avant sur ce qui conduit à opter pour un naturalisme fermé ou pour un naturalisme ouvert et pour cela il nous faut approfondir la notion de naturalisme.

II. Les différentes variantes du naturalisme.

L'étude rapide consacrée au naturalisme à partir de quelques auteurs a conduit à montrer qu'une conception naturaliste du monde n'aboutit pas à une compréhension du monde naturel unique. Ainsi, un naturalisme ouvert prend en considération les résultats issus de la science, tout en autorisant une instance autre que scientifique à lui offrir des interprétations qu'elles soient philosophiques ou religieuses. Le naturalisme fermé

n'autorise pas de telles interprétations, elles font, en effet, dans ce cas parties des informations que la science peut fournir. Notre question est de savoir pourquoi il existe un tel décalage dans la compréhension du monde et ce qui peut motiver le choix pour l'une ou l'autre option.

Lorsque l'on débute une analyse du naturalisme, on constate que le terme est rarement utilisé sans qualificatif. C'était déjà le cas dans l'examen effectué dans le paragraphe précédent avec les qualificatifs d'ouvert et de fermé. Néanmoins, ce ne sont pas les qualificatifs les plus utilisés. On parle plutôt de naturalisme méthodologique, ou bien épistémologique, ou encore d'ontologique. Nous allons donner les principales caractéristiques de ces naturalismes. Notons auparavant qu'on rencontre aussi les qualificatifs de métaphysique et d'historique⁴⁸. Chacun des utilisateurs du terme de naturalisme, même lorsqu'il précise à quel naturalisme il fait référence, apporte des nuances qu'il convient de relever afin d'entrer dans une compréhension adéquate de ce qu'il entend démontrer en faisant appel à l'idée de naturalisme. On peut évoquer, par exemple, le « naturalisme ontologique à métaphysique faible » de Drees⁴⁹. Il faut tout de même préciser que la plupart des auteurs n'ont pas le souci de donner comme Drees les éléments d'information sur ce sujet qu'il est pourtant essentiel de savoir décrypter pour comprendre ce que l'auteur entend par naturalisme. De plus, l'utilisation de qualificatifs n'est pas uniforme. Par exemple, un auteur utilise le qualificatif de méthodologique, alors qu'un autre désigne la même chose en employant celui d'épistémologique. C'est pourquoi on ne peut faire l'économie d'une étude affinée des différents naturalismes que ces qualificatifs entendent justement préciser.

⁴⁸ Le naturalisme métaphysique peut être assimilé à ce qui sera entendu ensuite sous la dénomination de « naturalisme philosophique ». Le « naturalisme historique » ne sera pas développé. Il n'est cependant pas dénué d'intérêt, d'ailleurs, il a fait l'objet de nombreux débats. L'un d'entre eux, notamment, est resté célèbre : celui entre Dom Prosper Guéranger et Albert de Broglie. Ce dernier a publié une histoire de l'Église et de l'empire romain des quatre premiers siècles dans lequel il est accusé de « naturaliser » le passage du paganisme au christianisme. Le « naturalisme historique » de Broglie a été critiqué par Guéranger. La question est de savoir si ce naturalisme n'est qu'un agnosticisme méthodologique. Or pour Guéranger, ce n'est pas le cas. Cette question reviendra également dans la suite, voir § II-B. Pour plus de détails sur ce débat particulier voir CUCHET Guillaume, « Comment Dieu est-il acteur de l'histoire ? Le débat Broglie-Guéranger sur le "naturalisme historique" », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 2012, tome 96/1, p. 33-55.

⁴⁹ Voir § III-B.

A. Les différents types de naturalisme.

Avant d'examiner les divers naturalismes revenons sur la notion de naturalisme elle-même à l'aide des dictionnaires. Le naturalisme est une « conception d'après laquelle tout ce qui existe (objets et événements) ne comporte de causes, d'explication et de fin que *naturelles* »⁵⁰ ou encore il est une « doctrine consistant à expliquer l'ensemble de ce qui est à partir de considérations naturelles, sans se référer à un principe transcendant »⁵¹. Selon ces définitions, le naturalisme est une doctrine philosophique qui concerne à la fois l'ontologie et l'épistémologie.

À côté du naturalisme philosophique existe un autre type de naturalisme plus pragmatique, le naturalisme méthodologique qui est avant tout une méthode d'investigation de la nature, non métaphysique en principe, dont l'objet est de connaître la nature et cela sans évoquer une quelconque transcendance. De ce point de vue, il s'agit d'un « athéisme méthodologique »⁵². Ce type de naturalisme fait partie de la méthode scientifique qui appréhende le monde empirique sans référence religieuse ou philosophique. Le naturalisme méthodologique affirme que les développements religieux n'ont aucune pertinence en science et que les recherches scientifiques elles-mêmes ne nécessitent aucune attitude religieuse particulière. Elles peuvent être pratiquées tout aussi bien par des croyants, des athées ou des agnostiques.

Le naturalisme philosophique envisagé seulement dans sa dimension épistémologique est parfois et, il faut bien le reconnaître, malheureusement appelé naturalisme méthodologique⁵³, ce qui crée une confusion avec le naturalisme méthodologique au sens de la pratique scientifique. Cette confusion dans le vocabulaire induit véritablement, selon nous, le lecteur à ne pas toujours comprendre ce que l'auteur entend par « naturalisme ». C'est pourquoi, pour éviter toute confusion, nous parlerons de « dimension épistémologique du naturalisme philosophique » pour désigner le naturalisme épistémologique.

Au vu de l'enquête que nous venons de mener, on peut considérer deux grands types de naturalisme : un naturalisme méthodologique et un naturalisme philosophique.

⁵⁰ « Naturalisme », in AUROUX (dir.), *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. 2, tome 2, p. 1726.

⁵¹ « Naturalisme » in BLAY (dir.), *Grand Dictionnaire de la Philosophie*, Paris, Larousse, CNRS Éditions, 2012, p. 704-705.

⁵² *Ibid.*, p. 704.

⁵³ Voir MOSER Paul, *The Evidence for God, Religious, Knowledge reexamined*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 74. et « Naturalism », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/naturalim/>, consulté le 14/11/2013.

De plus, le naturalisme philosophique se décline selon deux composantes : une composante épistémologique et une composante ontologique. Remarquons aussi que le naturalisme méthodologique est de soi un naturalisme ouvert. En revanche, le naturalisme philosophique peut-être ouvert ou fermé. La typologie des naturalismes que nous venons de définir servira de trame à leur analyse détaillée qui suit.

B. Le naturalisme méthodologique.

Le naturalisme méthodologique relève de l'attitude à laquelle le scientifique se plie et qui lui demande un certain agnosticisme religieux et philosophique. Le scientifique limite donc volontairement le cadre de sa recherche scientifique au monde naturel sans pour autant, lorsqu'il entame une réflexion sur le sens de la vie, être contraint à se limiter à cet « athéisme méthodologique ». Le naturalisme méthodologique s'identifie au « matérialisme de paillasses » de la plupart des scientifiques contemporains selon Gould⁵⁴.

Le naturalisme méthodologique conduit à chercher l'explication des phénomènes naturels dans la nature elle-même, c'est-à-dire à trouver ce qui les cause dans le monde naturel. Lorsqu'il est orienté vers la recherche de causes naturelles le naturalisme méthodologique est une position pragmatique. Cette position est proche, mais à distinguer d'une autre, philosophique celle-là, qui tient que tout phénomène physique a une cause physique. Il s'agit du principe de clôture causale du monde physique⁵⁵. Le monde physique est alors un domaine causalement clos. Toutefois, cela ne peut s'appliquer qu'au monde physique. En effet, tout effet biologique n'a pas nécessairement une cause biologique. Par exemple, l'extinction des dinosaures (effet biologique) a été causée, en partie, par la chute d'une météorite (cause non-biologique). Il n'y a pas de clôture causale biologique. Le principe de clôture causale conduit à poser que l'explication des phénomènes physiques est totalement indépendante de conceptions religieuses ou philosophiques. Cette position n'est pas celle du naturalisme méthodologique. Il y a en revanche d'autres formes de naturalisme qui s'inscrivent dans cette ligne, elles relèvent du naturalisme philosophique étudié plus loin⁵⁶.

⁵⁴ Voir § I-A.

⁵⁵ Voir STANZIONE Massimo, « The Recurrent Debate: Darwinism and Philosophy », in AULETTA Gennaro, LECLERC Marc, MARTINEZ Rafael A. (éd.), *Biological Evolution: Facts and Theories*, p. 379-399.

⁵⁶ Voir § II-C.

En tant que position pragmatique, le naturalisme méthodologique est souvent appelé en renfort dans les controverses avec l'*Intelligent Design* et le créationnisme⁵⁷, en particulier pour contrer l'appel à un acte divin pour expliquer un phénomène naturel, ce qui a été désigné comme le recours à un « Dieu bouche-trous ».

Ce recours à Dieu est fait pour expliquer un phénomène naturel, soit parce qu'il n'a pas encore reçu d'explication scientifique, soit parce que cette explication ne satisfait pas les attentes au plan philosophique ou théologique. Cette manière d'expliquer les phénomènes naturels est opposée à celle du naturalisme méthodologique qui pose qu'on peut en rendre compte sans référence à des causes non-matérielles. Comme cela a déjà été affirmé plus haut, cette méthode pour expliquer les phénomènes naturels est considérée comme meilleure que toutes les autres, parce qu'elle offre des explications qui peuvent être vérifiées par d'autres. Tout résultat peut être obtenu et confirmé à nouveau par la répétition de l'expérience par d'autres chercheurs. Ce n'est pas le cas avec des explications qui renvoient à un « acte de Dieu », car elles ne peuvent pas être confirmées. Elles sont, dans bien des cas, avancées par ignorance puis abandonnées dès qu'une explication scientifique vient supplanter cet appel à un « acte de Dieu ». Certains chercheurs utilisent cette idée du « Dieu bouche-trous » parfois sans même s'en apercevoir⁵⁸. Ceci peut être constaté en particulier dans le courant de l'*Intelligent Design* quand on met en avant des thématiques comme celles de la beauté de l'univers, ou bien de la valeur ou de la signification de la vie. Michael Behe, fervent partisan de l'*Intelligent Design*, estime ainsi que certaines fonctions biologiques sont trop complexes pour être le fruit de l'évolution. Il utilise à cet effet la notion de complexité irréductible selon laquelle les mécanismes de l'évolution ne peuvent pas expliquer certains systèmes de biologie cellulaire. La complexité irréductible se définit comme celle d' « un système singulier, composé de plusieurs parties parfaitement interdépendantes contribuant à une fonction de base, et dont la défection d'une des parties entraîne le système à cesser de fonctionner »⁵⁹. Un tel système ne peut pas, selon Behe, être produit directement par des modifications

⁵⁷ Le créationnisme et l'*Intelligent Design* sont souvent rapprochés voire confondus. Or il faut bien rappeler que dans le courant de l'*Intelligent Design* les données scientifiques de la physique ou de la biologie sont reçues et intégrées. Ce n'est que, lorsque les réponses scientifiques ne sont pas estimées suffisantes ou satisfaisantes par les tenants de ce courant, qu'ils font intervenir les références religieuses.

⁵⁸ Voir ANDERSON Owen, « Kinds of Gaps in Knowledge: the Conflict of Appeals to God and Methodological Naturalism in Developing Explanations of the World », *The Heythrop Journal*, 2013, vol. 54/4, p. 574-589.

⁵⁹ « a single system composed of several well-matched, interacting parts that contribute to the basic function, wherein the removal of any one of the parts causes the system to effectively cease functioning », BEHE J. Michael, *Darwin's Black Box. The Biochemical Challenge to Evolution*, New York, London, Free Press, 2006², p. 39.

successives parce que, s'il en manque une partie il ne peut pas fonctionner. En s'appuyant particulièrement sur les exemples du cil qui sert de flagelle, ou encore de la barrière mise en place par les défenses immunitaires sanguines, Behe conclut qu'ils sont le fruit d'un « agent intelligent »⁶⁰, car ils possèdent une complexité irréductible, c'est-à-dire non explicable par l'évolution, selon lui. Ceci lui permet d'affirmer que la théorie du dessein intelligent conduit à créer une dynamique dans le champ de la science qui renouvelle certaines interrogations scientifiques, notamment biochimiques. Ainsi, « une théorie rigoureuse du dessein intelligent est un outil utile pour l'avancement de la science dans un domaine qui est moribond depuis des décennies »⁶¹. Dans cette deuxième édition publiée en 2006, soit dix ans après la première, Behe estime que les découvertes sur les cellules, mais aussi sur le séquençage de l'ADN, ne font que confirmer l'idée d'un dessein intelligent. Cette idée est un exemple typique de l'appel à un « Dieu bouche-trous ». En effet, la science n'ayant pas trouvé de réponses scientifiques satisfaisantes, Behe utilise l'idée d'un agent intelligent pour l'expliquer.

Cette position n'apparaît pas vraiment satisfaisante. D'une part, elle rejette le naturalisme méthodologique compris comme refus de considérer autre chose que l'empirique étudié par les sciences. D'autre part, elle apparaît problématique tant au plan empirique que théorique. Développons cet aspect en nous appuyant sur la distinction opérée par Anderson entre deux types de manques : empiriques et théoriques⁶². Les manques empiriques se combleront, selon lui, par plus de recherches scientifiques. Les manques théoriques n'appellent pas de réponses empiriques mais théoriques et impliquent le recours au raisonnement et à l'argumentation qui peut se situer selon les cas à différents niveaux, scientifique, philosophique ou théologique. L'argumentation de Behe se situe uniquement au niveau de manques empiriques qui au vu de l'histoire des sciences se combleront avec l'avancée de la recherche scientifique.

De manière plus générale, on peut à partir de l'histoire des sciences et de la philosophie montrer comment le naturalisme méthodologique émerge comme un moyen assuré de connaissance du monde. Avec Anderson, on peut rejeter le recours au « Dieu bouche-trous » comme moyen d'explication parce que les explications qu'on obtient sont non-empiriques, non-vérifiables et non-répétables. Ce recours n'est ni nécessaire, car les

⁶⁰ *Ibid.*, p. 204.

⁶¹ « A rigorous theory of intelligent design will be a useful tool for the advancement of science in an area that has been moribund for decades », *ibid.*, p. 231.

⁶² Voir ANDERSON Owen, « Kinds of Gaps in Knowledge... », p. 575.

phénomènes peuvent être expliqués par des causes efficientes sans faire appel à Dieu, ni utile car ces explications ne rajoutent rien et posent plus de questions qu'elles n'en résolvent. De plus, ce type d'explications est souvent anachronique et synonyme d'ignorance des explications scientifiques récentes. Si les manques empiriques se combleraient d'eux-mêmes par une recherche approfondie, les manques théoriques ne peuvent l'être que par le raisonnement et l'argumentation, qui pour les raisons les plus fondamentales, relèvent de la philosophie ou de la théologie.

C'est précisément là que le naturalisme méthodologique est mis en difficulté. En limitant son champ d'investigation à l'étude des phénomènes naturels, il se limite à des explications empiriques et de ce fait ignore les manques théoriques qui ne peuvent pas être résolus par la recherche empirique. Elles relèvent d'autres perspectives :

Ce type de limitation est plus un obstacle dans le gain des connaissances que l'ignorance des causes efficientes ou secondaires en faveur de causes finales ou premières. Remarquer la distinction entre deux types de manques permet des progrès sur des sujets qui sont source de tension entre science et religion. Le naturalisme méthodologique commet les mêmes erreurs que la superstition – les deux ne sont pas capables de donner des explications sur la réalité. Limiter les explications à des causes efficientes ce n'est pas avancer et ce n'est pas utile non plus à la recherche de la connaissance – c'est une sorte de scepticisme à propos des questions ultimes, questions dont les réponses doivent permettre de comprendre la totalité des implications de la recherche empirique⁶³.

Dans cet extrait, la mise en perspective du naturalisme méthodologique et de la conception du « Dieu bouche-trous » montre que l'utilisation d'explications faisant appel à Dieu pour ce qui concerne le monde empirique n'est nullement défendable. Toutefois, comme des manques de type théoriques persistent et qu'ils ne peuvent pas être comblés de manière empirique, ils doivent être pris en considération de manière théorique à savoir par l'argumentation et le raisonnement. Il s'agit non pas d'y répondre en y faisant entrer Dieu avec un chausse-pied, mais de proposer des hypothèses qui, si elles s'avèrent vraies, permettent le progrès dans la connaissance de manière logique. Probablement est-il

⁶³ « This kind of limitation is as much a hindrance to gaining knowledge as is ignoring efficient or secondary causes in favor of final or primary causes. Noting this distinction in kinds of gaps can be helpful in making progress in subjects that have been a source of tension between science and religion. Methodological naturalism makes the same mistakes as superstition – both fail to give an adequate explanation of reality. Limiting explanations to efficient causes is not an advancement and is not helpful in the pursuit of knowledge – it is a kind of skepticism about ultimate questions, questions that must be answered in order to understand all the implications of empirical research », ANDERSON, « Kinds of Gaps in Knowledge », p. 588.

possible de construire de manière théorique des hypothèses telles que « tous les êtres ont toujours existé » ou « quelques êtres existent depuis toujours et ont créé tout ce qui existe », mais une telle construction théorique peut-elle être convaincante ?

Comme nous venons de le voir, dans la controverse avec l'*Intelligent Design*, le naturalisme méthodologique est utilisé comme argument contre lui. Mais en sens inverse, les partisans de l'*Intelligent Design* se servent de l'argument du naturalisme méthodologique pour accuser la science de dogmatisme. De plus, l'interrogation de certains scientifiques à propos de ce qu'ils estiment être une crise dans la science donne aux tenants de l'*Intelligent Design* une autre possibilité de remettre en cause le naturalisme méthodologique comme attitude passéiste :

Alors que les critiques peuvent voir le dessein comme une réaction rétrograde à un modèle scientifique obsolète, ou à une confusion de science et religion, les défenseurs de l'*Intelligent Design*, se considèrent eux-mêmes comme des révolutionnaires qui peuvent construire des ponts entre science et théologie⁶⁴.

La controverse naît d'une incompréhension majeure entre les deux parties. Lorsque les tenants de l'*Intelligent Design* se réfèrent au naturalisme méthodologique, ils estiment qu'il induit une philosophie matérialiste⁶⁵. Cependant comme nous l'avons montré, il s'agit de ne pas confondre naturalisme méthodologique et naturalisme philosophique. Selon la définition qui a été donnée plus haut, le naturalisme méthodologique ne fournit pas une image de ce qui existe mais il est une limitation intrinsèque que le scientifique s'impose quant à sa méthode de travail. Dans la perspective de l'*Intelligent Design*, au contraire, le naturalisme méthodologique ne relève pas seulement d'une méthode mais aussi d'un choix philosophique qui exclut toute référence à Dieu. La compréhension du naturalisme méthodologique par l'*Intelligent Design* est déjà une prise de position philosophique, comme le relève la philosophie des sciences⁶⁶. Elle montre que les scientifiques ont plus de raisons d'exclure les explications « surnaturelles » pour des raisons évidentes que pour des motifs philosophiques. De ce fait, le combat de l'*Intelligent Design* contre le naturalisme méthodologique est une

⁶⁴ « While critics may see design as a reactionary throwback to an outmoded model of science or as a confusion of science and religion, defenders of ID see themselves as revolutionaries who can build bridges between science and theology », MENUGE Angus, « Who's afraid of ID ? A Survey of the Intelligent Design movement », in DEMBSKY William A., RUSE Michael, (éd.), *Debating Design*, p. 48-49.

⁶⁵ Il y a confusion entre naturalisme méthodologique et naturalisme philosophique éliminatif, voir § II-C.

⁶⁶ Voir BOUDRY Maarten, BLANCKE Stefaan, BRAEKMAN Johan, « How not to Attack Intelligent Design Creationism: Philosophical Misconceptions About Methodological Naturalism », *Foundations of Science*, 2010, vol. 15/3, p. 227 à 244.

mauvaise stratégie. Le nombre important d'explications naturelles fournies par la science alors que les explications dites surnaturelles sont problématiques, manifeste que « les affirmations surnaturelles ne se situent pas hors d'atteintes des compétences scientifiques : elles ont simplement échoué »⁶⁷. On peut alors contrer les arguments les plus utilisés pour soutenir l'idée que le naturalisme méthodologique masque une position philosophique et montrer que le naturalisme méthodologique compris comme attitude pragmatique est plus pertinent.

En définitive, la critique par les philosophes montre que les scientifiques ont raison de suivre le naturalisme méthodologique comme attitude pragmatique qui les conduit à proposer des explications des phénomènes naturels. Ces explications qui tout en étant fondées, restent provisoires et peuvent être modifiées au fil de découvertes et d'expériences nouvelles effectuées. De ce point de vue, les scientifiques ont plus de crédit lorsqu'ils excluent les explications surnaturelles sur la base de preuves plutôt qu'à partir d'une affirmation philosophique. Les naturalistes n'ont alors pas besoin d'affirmer que la preuve scientifique concernant le surnaturel est logiquement ou conceptuellement impossible et se serait sans doute imprudent de le faire. Ce qui permet de suivre Sahotra Sarkar⁶⁸ lorsqu'il affirme que « la modestie philosophique nous enseigne que toute connaissance scientifique est faillible et que nous ne pouvons exclure aucune perspective métaphysique avec une certitude absolue »⁶⁹.

Le succès du naturalisme méthodologique est sans aucun doute lié au fait que les explications naturalistes sont de plus en plus nombreuses et convaincantes. Pourtant un danger existe et consiste dans le glissement qui peut être fait entre les conclusions scientifiques et des extrapolations philosophiques liées à une utilisation indue du naturalisme méthodologique. Ainsi, autant Laplace que Darwin, peuvent soutenir que l'hypothèse de Dieu n'est pas nécessaire dans l'élaboration scientifique. Mais de là, à utiliser cette affirmation de l'inutilité de l'hypothèse de Dieu, comme le font bon nombre d'athées, pour justifier que ces théories sont des preuves contre l'existence de Dieu, il y a un pas infranchissable. « L'inférence de "la science peut décrire le phénomène X sans

⁶⁷ « *Supernatural claims do not fall beyond the reach of science: they have simply failed* », BOUDRY, BLANCKE, BRAEKMAN, « How not to Attack Intelligent Design Creationism », p. 228.

⁶⁸ Biologiste et philosophe des sciences, université du Texas à Austin.

⁶⁹ « *philosophical modesty teaches us that all scientific knowledge is fallible and that we cannot rule out any metaphysical picture with absolute certainty* », Sahotra Sarkar, cité par BOUDRY, BLANCKE, BRAEKMAN, « How not to Attack Intelligent design Creationism », p. 242.

évoquer l'existence de Dieu" en "Dieu n'existe pas" est branlante »⁷⁰. Finalement ne faut-il pas revenir à Jacques Monod qui estime qu'il faut éviter « toute confusion entre les idées *suggérées* par la science et la science elle-même »⁷¹ ? Au final, la notion de naturalisme méthodologique sera considérée ici comme une méthode de travail. « Le naturaliste méthodologique est la personne qui assume que le monde est régi par des lois ininterrompues ; que les humains peuvent comprendre le monde dans les termes de ces lois ; et que la science fournit uniquement une telle compréhension sans aucune référence à des forces extra ou surnaturelles telles que Dieu »⁷².

Le naturalisme méthodologique est à considérer comme un principe méthodologique visant à expliquer les phénomènes naturels dans un cadre naturaliste. Ce faisant, ce principe n'est pas loin d'une interrogation sur ce qu'on peut connaître du monde naturel et sur la manière de le connaître. On pressent qu'il pourra être difficile pour des scientifiques de rester à l'écart d'options épistémologiques et/ou ontologiques. On passe alors à un naturalisme philosophique.

C. Le naturalisme philosophique.

Les analyses précédentes ont révélé que le naturalisme méthodologique n'est jamais loin d'un engagement philosophique prolongeant l'activité scientifique, ce en quoi consiste le naturalisme philosophique. Pour la plupart des naturalistes se situant dans cette perspective, la philosophie est une reprise réflexive de la science et se situe dans sa continuité. Ce naturalisme n'est donc pas seulement une réflexion sur le monde mais il est aussi une réflexion sur la nature de la philosophie. Un tel naturalisme possède alors une dimension épistémologique (qui s'intéresse aux modalités de l'acte de connaissance) et une dimension ontologique (qui se préoccupe de ce qui existe). Il me semble important de ne pas séparer indûment les dimensions épistémologique et ontologique ce qui conduirait à distinguer un naturalisme épistémologique et naturalisme ontologique, mais

⁷⁰ « *The inference from "science can explain phenomenon X without invoking the existence of God" in "God does not exist" is shaky* », SOBER, « Why methodological naturalism ? », p. 376.

⁷¹ MONOD Jacques, *Le hasard et la nécessité*, p. 13.

⁷² « *The methodological naturalist is the person who assumes that the world runs according to unbroken law; that humans can understand the world in terms of this law; and that science involves just such understanding without any reference to extra or supernatural forces like God* », RUSE Michael, « Methodological Naturalism under Attack », in PENNOCK Robert T., *Intelligent Design Creationism and Its critics. Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, Cambridge, The MIT Press, 2001, p. 365.

plutôt de se rendre à l'évidence que ce naturalisme comprend à la fois une dimension ontologique et une dimension épistémologique, dont la conjonction forme ce que j'appelle ici le naturalisme philosophique.

Le philosophe Massimo Stanzione affirme que le naturalisme comprend quatre dimensions : ontologique, méthodologique⁷³, épistémologique et métaphysique. Et il précise que « ces dimensions sont réciproquement en interaction (et parfois confondues) »⁷⁴. Pour ce qui est du naturalisme métaphysique, il s'agit de ce qui a été appelé ici naturalisme philosophique, c'est-à-dire la conjonction d'une composante ontologique et d'une composante épistémologique concernant la réalité du monde et la nature des connaissances. Le qualificatif de philosophique est préféré à celui de métaphysique, car ce dernier est le plus souvent considéré comme synonyme de matérialisme. Michael Ruse estime ainsi que le naturalisme métaphysique est « une vision matérialiste et athée dans laquelle le monde est tel que nous le voyons et qu'il n'existe rien de plus »⁷⁵.

Une bonne compréhension du naturalisme philosophique nécessite par conséquent l'examen des dimensions épistémologique et ontologique. Chacune de ces dimensions comprend elle-même des options diverses qui offrent par leur combinaison un large éventail de naturalismes. Notre préoccupation majeure sera de tenter de mettre en place une grille d'analyse des différents naturalismes philosophiques en tenant compte de leurs orientations ontologique et épistémologique respectives. À cette fin, commençons par le volet épistémologique du naturalisme philosophique.

Le volet épistémologique du naturalisme philosophique.

La dimension épistémologique du naturalisme philosophique traite de ce que nous connaissons et de la manière dont nous le connaissons. Il s'agit de prendre en considération la modalité de l'acte de connaître mais aussi le résultat de cet acte de connaissance⁷⁶. La dimension épistémologique du naturalisme philosophique inscrit sa réflexion dans la ligne de la science. En effet, de ce point de vue, la philosophie et la

⁷³ Voir § II-B.

⁷⁴ « [T]hese dimensions are reciprocally interrelated (and sometimes confused) », STANZIONE, « The Recurrent Debate: Darwinism and Philosophy », p. 380.

⁷⁵ « metaphysical naturalism: this indeed is a materialistic, atheistic view, for it argues that the world is as we see it and that there is nothing more », RUSE, « Methodological Naturalism under Attack », p. 365.

⁷⁶ Voir par exemple : « Naturalism », *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/>, le 9/12/13.

science sont engagées dans la même entreprise, poursuivant les mêmes buts et utilisant les mêmes méthodes afin d'établir des connaissances synthétiques à propos du monde naturel. L'épistémologie du naturalisme philosophique est alors une réflexion sur la relation entre philosophie et science. Il s'agit de prendre en compte la nature et les méthodes mises en jeu dans l'acquisition de nos connaissances. C'est sans doute à cette tentative de compréhension des méthodes que l'on doit le qualificatif « méthodologique » pour ce type de naturalisme. Qualificatif qui n'est pas repris ici car il provoque la confusion avec le naturalisme méthodologique tel qu'il a été étudié précédemment⁷⁷.

Il faut comprendre alors par dimension épistémologique du naturalisme philosophique que les processus légitimes d'acquisition ou de révision des connaissances sont fondés sur les méthodes des sciences de la nature⁷⁸. Il s'agit alors de déterminer quelle latitude est accordée à la capacité explicative fournie par la science, c'est-à-dire dans quelle mesure les méthodes des sciences de la nature sont utilisées pour légitimer toute autre méthode cognitive.

La littérature consultée à ce sujet décrit généralement trois formes de réponses à cette interrogation épistémologique⁷⁹. Celles-ci se fondent sur le statut accordé à la capacité explicative des termes, et donc des concepts, d'une science. Trois types de connaissances sont distingués par rapport à celles des sciences de la nature. Ces différents types permettent d'augmenter les domaines de connaissance légitime par une construction hiérarchisée ayant à sa base les méthodes et les connaissances des sciences de la nature⁸⁰.

La première forme (a) d'épistémologie du naturalisme philosophique joue de manière *éliminative*. Elle reconnaît comme légitimes les connaissances qui sont exprimées dans les termes qui peuvent être traduits dans ceux des sciences de la nature. Le deuxième type (b) d'épistémologie, dite *réductive*, ne reconnaît que les connaissances exprimées dans des termes qui peuvent être traduits, comme précédemment, ou bien expliquées dans ceux des sciences de la nature. Le terme gène est ainsi expliqué comme étant une information portée par une molécule d'ADN ou d'ARN. La troisième forme (c) d'épistémologie, appelée *non réductive*, reconnaît les connaissances de type (a) et (b)

⁷⁷ Certains auteurs appellent en effet naturalisme méthodologique, le naturalisme philosophique considéré dans son volet épistémologique. Ainsi, David Papineau dans « Naturalism », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/naturalism/>, le 14/11/2013.

⁷⁸ Voir MOSER, *The Evidence for God*, p. 74. Cet auteur utilise, comme cela a déjà été signalé, le qualificatif de méthodologique qui sera remplacé ici par épistémologique.

⁷⁹ Voir par exemple MOSER, *The Evidence for God* p. 74 ; SHOOK John, « Varieties of Twentieth Century American Naturalism », *The Pluralist*, vol. 6/2, Summer 2011, p. 1-17.

⁸⁰ Ces sciences sont la physique, la chimie, les sciences de la Terre, l'astrophysique et la cosmologie.

mais aussi celles qui sont exprimées dans des termes dont les référents sont impliqués par ceux des termes des connaissances de types (a) et (b). Il y a une cohérence logique entre les référents des termes (c) avec ceux des termes (a) et (b), et donc les connaissances (c) sont cohérentes avec les connaissances (a) et (b)⁸¹.

La première forme (a) d'épistémologie est *éliminative*. Dans ce cas, toute explication qui n'est pas élaborée par les sciences de la nature est considérée comme pouvant être traduite dans le langage et les conceptualisations de ces sciences. Il s'ensuit que ce qui est intelligible, l'est uniquement à partir des langages et des conceptualisations des sciences de la nature. C'est le cas, par exemple, des explications des états mentaux données par la psychologie ou celles concernant les valeurs étudiées en éthique. Selon cette épistémologie, elles sont à remplacer par des explications issues des méthodes de science de la nature et cela sans perte cognitive. Reste à savoir si les neurosciences, avec la description des états cérébraux comme modifications biochimiques, ou certaines conclusions issues de la science de l'évolution peuvent fournir la *totalité* des réponses à l'explication des états mentaux ou au développement des valeurs, c'est-à-dire sans pertes cognitives relatives à la traduction des explications fournies par les autres modes de connaissance.

Dans cette perspective un objet de connaissance doit nécessairement être exprimé et décrit à l'aide d'une conceptualisation provenant des sciences de la nature. Ce premier type d'épistémologie du naturalisme philosophique se révèle particulièrement étroit⁸². De plus, les sciences sont le plus souvent prises en compte de manière hiérarchisée. La physique occupe alors une place fondamentale lui donnant une priorité qui conduit souvent à un réductionnisme universaliste. On ne peut connaître que ce qui est exprimable à partir des théories physiques et de leur langage. Ce naturalisme est qualifié par Shook de « physicalisme »⁸³.

⁸¹ Le développement qui suit trouve son origine dans l'argumentation développée d'une part par MOSER, *The Evidence for God* et d'autre part par SHOOK, « Varieties of Twentieth Century American Naturalism ». Toutefois, Moser estime que les dimensions épistémologie (a) et (b) se fondent l'une dans l'autre. Nous avons préféré maintenir les trois dimensions de l'épistémologie. Ceci vaut aussi pour l'ontologie.

⁸² Voir SHOOK, « Varieties of Twentieth Century American Naturalism », le qualificatif utilisé par Shook est « *narrow* » p. 4.

⁸³ Ce terme utilisé par Shook n'est pas à confondre avec l'acception habituelle de physicalisme selon laquelle toute entité existante est de nature physique c'est-à-dire qu'il n'y a rien en dehors des choses physiques et qui peut être apparenté au matérialisme. On se situe ainsi dans une perspective ontologique, alors que Shook se situe au niveau épistémologique.

Cette première forme, éliminative de la dimension épistémologique du naturalisme philosophique accorde une place exclusive à l'explication telle qu'elle est conçue dans les sciences de la nature. Elle vise à éliminer les explications formulées dans les termes et les concepts d'autres approches en exigeant leur traduction par des expressions provenant de ces sciences.

L'épistémologie (b) procède de manière *réductive*. Dans cette perspective, les connaissances acquises sont reconnues parce que les termes qui les expriment peuvent être traduits, comme dans le cas précédent, ou expliqués à l'aide de ceux des sciences de la nature, opération qui est appelée réduction. Il s'agit dans cette perspective, par réduction ou par remplacement des termes, de référer les manières de connaître d'une discipline aux méthodes issues des sciences de la nature au sens large. On cherche à assurer les connaissances d'une discipline en les référant directement, par traduction de ces termes ou indirectement par leur réduction, aux savoirs des sciences de la nature. Cette épistémologie est parfois qualifiée de « scientisme »⁸⁴. Il faut prêter attention au fait que ce terme est ici employé, non pas dans une perspective ontologique, mais bien épistémologique. Les partisans d'une telle épistémologie estiment que l'on peut utiliser les méthodes des sciences de la nature pour décrire la réalité. Le champ des connaissances apportées par l'épistémologie (b) inclut celui de (a). Il comprend aussi la plus grande partie des connaissances des sciences du vivant et une partie de celle des sciences humaines et sociales.

Le dernier type d'épistémologie (c) du naturalisme philosophique est dit *non réductif*. Avec cette épistémologie, il est possible de prendre en considération des méthodes cognitives qui ne sont pas issues des sciences de la nature et qui ne se réduisent pas à elles mais qui possèdent des référents propres et donc des termes propres à côté d'autres qu'elles peuvent partager avec les connaissances de type (a) et (b). Avec cette attitude épistémologique, les sciences du vivant et les sciences humaines et sociales sont prises en compte dans leur totalité et considérées comme décrivant et expliquant les réalités qu'elles étudient. Elles ne sont pas suspectées du fait qu'elles utilisent des principes méthodologiques et des modes de causalité éloignés des sciences de la nature. Une telle épistémologie est un « pluralisme »⁸⁵.

Cette dernière attitude épistémologique est de loin la plus ouverte. Elle permet une prise en considération de tout discours scientifique sur la réalité mais sans exclure la

⁸⁴ Voir SHOOK, « Varieties of Twentieth Century American Naturalism », p. 5.

⁸⁵ *Loc. cit.*

dimension sensible qui en est le fondement. Toutefois, à la différence de la posture (b), une théorie scientifique n'a plus à devoir être construite, en tout cas totalement, selon la manière des sciences de la nature, tout en conservant le principe de vérification par le recours à l'observation et à l'expérience.

En définitive, pour éclairer les trois formes d'épistémologie du naturalisme philosophique, nous revenons sur l'exemple de l'étude des états mentaux. Selon la position épistémologique adoptée, l'étude ne sera pas conduite de la même manière. L'épistémologie éliminative (a) prend en considération uniquement les flux électriques, c'est-à-dire des déplacements d'électrons. Son analyse empirique stricte porte sur les échanges d'influx nerveux (en termes de stimuli et de réponse à ces stimuli). L'épistémologie réductive (b) prend aussi en considération d'autres facteurs comme les flux sanguins et les modifications hormonales. L'épistémologie non réductive (c) permet d'étudier ces états mentaux par diverses méthodes qui peuvent être complémentaires comme par exemple celles des neurosciences ou de la psychologie. Elle peut tenir compte aussi de données qui sont extérieures au cerveau comme l'environnement, la culture, l'éducation.

Au final, la dimension épistémologique du naturalisme philosophique tente de donner un aperçu de la manière dont nous connaissons le monde et de ce que nous pouvons en connaître. De ce qui précède on peut alors généraliser et conclure que le volet épistémologique du naturalisme philosophique se décompose tel qu'il est compris ici, en trois formes⁸⁶ qui dépendent de la manière dont sont légitimées les connaissances. Selon l'épistémologie éliminative (a), toute connaissance qui ne relève pas des sciences de la nature doit pouvoir être traduite en un langage issu de celles-ci. Avec l'épistémologie réductive (b), toute connaissance qui ne relève pas de (a) doit être explicable dans un langage issu des sciences de la nature, ce qui permet sa vérification. Enfin, avec l'épistémologie non réductive (c), les procédures de légitimation relèvent pour une part plus ou moins importante de chaque discipline sans qu'il y ait nécessité de traduire ou d'expliquer ce qui est connu dans un langage provenant des sciences de la nature.

Une épistémologie de type (a) et (b), limite sérieusement la capacité du naturalisme philosophique correspondant à entrer en relation avec d'autres réflexions

⁸⁶ Tout comme Shook et de Moser. Toutefois Shook a remplacé, sans le justifier, les termes de *narrow*, *fitting*, et *broad*, par *eliminative*, *reductive*, et *liberal* qui se rapprochent au plus près de la dénomination utilisée par Moser *eliminative* ; *non eliminative*, *réductive* ; *non eliminative*, *non réductive*.

scientifiques ou théologiques qui ne satisfont pas aux exigences de (a) ou de (b). Un naturalisme philosophique adoptant une épistémologie de type (c) apparaît plus ouvert dans ce cas. Dans ces conditions il faudra examiner comment une relation entre science et théologie est possible ou non.

Le volet ontologique du naturalisme philosophique.

La dimension ontologique du naturalisme philosophique s'interroge sur ce qui existe, ce qu'on appelle encore réalité⁸⁷. On peut estimer qu'il n'y a pas de place dans cette réalité pour le surnaturel ou toute autre entité étrange⁸⁸. Une telle opinion est cependant chargée d'une option sur ce qu'est la nature. Cette remarque met en évidence que le naturalisme est tributaire de ce que l'on entend par nature et que c'est sans doute à partir de ce que l'on conçoit comme étant le monde naturel que se définit le naturalisme philosophique dans sa dimension ontologique⁸⁹. On peut souligner qu'il se rapproche du naturalisme méthodologique en affirmant que la nature ou le monde naturel constitue tout ce qui existe, mais les deux ne se confondent pas pour autant. En effet, là où le naturalisme méthodologique se limite au domaine scientifique, le naturalisme philosophique va au-delà de ce domaine pour englober le champ philosophique et proposer une vision du monde. Avec une telle extension le naturalisme philosophique devient une ontologie naturalisée où selon Stanzione :

les états spatio-temporels, les événements et les processus qui, dans leur ensemble constituent la totalité de l'univers physique (ou la Nature, ou le Monde), existent comme essentiellement antérieurs ou indépendants de la manière dont (en totalité ou en parties) nous les percevons, les conceptualisons et les connaissons⁹⁰.

Cette ontologie naturalisée identifie ce qui existe avec la nature ou le monde. Elle implique de ce fait un choix métaphysique concernant l'existence du monde. Stanzione

⁸⁷ Voir « Naturalism », *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/>, consulté le 9/12/2013 et « Naturalism », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/naturalism/>, consulté le 14/11/2013

⁸⁸ Option de Papineau dans l'article de *Stanford Encyclopedia of Philosophy* cité à la note précédente.

⁸⁹ « *Naturalismus kann verschiedenes bedeuten, je nach dem Natur-Begriff, der dem Terminus zum Grunde liegt.* », trad. : « Le naturalisme peut signifier différentes choses, cela dépend de ce que l'on entend par Nature qui est sous-jacent à l'expression », « Naturalismus », *LThK*, Bd. 7, col. 672.

⁹⁰ « *that the space-temporal states, events and processes which, on their whole, constitute the totality of physical universe (or Nature, or World), exist as substantially prior to and/or independent from our ways of perceiving (parts of) them, conceptualizing (parts of) them and knowing (parts of) them* », STANZIONE, « The Recurrent Debate », p. 380.

estime qu'il existe alors deux options. Soit il n'existe rien d'autre en dehors du monde ou de la nature et alors l'esprit n'est qu'un processus naturel, il n'existe aucune réalité surnaturelle. Soit le monde naturel, dépend d'une entité différente (personnelle ou impersonnelle), d'un être surnaturel, qui est son créateur. Avec l'ontologie naturalisée c'est le choix métaphysique qui qualifie ce qu'on entend par nature et par naturalisme. Dans un cas, la nature est le réel ultime, dans l'autre elle est création et ce fait renvoie à un créateur personnel ou impersonnel.

En deçà de ce choix, il est possible de qualifier l'ontologie des naturalismes philosophiques selon la place qu'elle accorde à la science dans ce domaine⁹¹. La dimension ontologique des naturalismes philosophiques se décline alors comme pour la dimension épistémologique selon trois formes⁹². Leur distinction tient dans la place occupée par les entités du monde naturel appréhendé par les sciences de la nature.

La forme éliminative (*a*) de l'ontologie du naturalisme philosophique ne tient pour réellement assurées que les réalités décrites et expliquées par les sciences de la nature. Dit autrement toute entité réelle est incluse dans l'ontologie des sciences de la nature⁹³.

Derrière cette forme d'ontologie figure une option épistémologique selon laquelle le réel qui peut être assuré consiste uniquement en ce que la science connaît⁹⁴. Cette ontologie est réaliste dans le domaine assuré par les sciences. En dehors de ce domaine, rien n'est assuré, car non vérifiable selon les procédures scientifiques. Le naturalisme philosophique qui tient cette position revient à un exclusivisme scientifique selon lequel la réalité est uniquement constituée de ce que la science en connaît. Cette thèse est appelée aussi matérialisme éliminatif ou physicalisme⁹⁵.

Le second type d'ontologie du naturalisme philosophique (*b*) est appelé *réductif*. La réalité est constituée des entités appartenant à l'ontologie des sciences de la nature ou qui peuvent être ramenées à ces entités. On peut donner l'exemple de la cellule vivante qui est constituée de molécules, objets relevant de l'ontologie des sciences de la nature.

⁹¹ MOSER, *The Evidence for God*, p. 63 à 73.

⁹² Le développement s'appuie pour une bonne part sur les idées développées par Moser et Shook avec une différence concernant Moser. Elle concerne le fait qu'il joint les formes éliminative et réductive en un seul type d'ontologie, alors que nous maintenons, avec Shook, les trois formes (éliminative, réductive et non réductive).

⁹³ Voir *ibid.*, p.71.

⁹⁴ Voir SHOOK, « Varieties of Twentieth Century American Naturalism », p. 2.

⁹⁵ Ici Shook utilise le terme de « physicalisme » dans son acception classique, c'est-à-dire ontologique. Pour plus de clarté, il aurait dû utiliser une terminologie différente afin de distinguer de manière plus nette physicalisme ontologique et physicalisme épistémologique, et éviter les confusions.

Il y a ici un élargissement de ce que l'on peut considérer comme réel par rapport à l'ontologie (a). Il consiste à accepter aussi comme entités réelles celles qui peuvent être décrites à partir des objets appartenant à l'ontologie des sciences de la nature. De ce point de vue, la science est toujours la seule source des connaissances. Dans une telle attitude, l'ontologie reconnue comprend les entités de (a) mais elle possède une extension plus grande.

La troisième forme (c) que peut prendre l'ontologie dans le naturalisme philosophique est qualifiée de *non réductive*.

Dans cette dernière perspective, il y a les entités qui relèvent de l'ontologie des sciences de la nature (a) et celles qui peuvent être réduites à elles (b). Il y a aussi des entités impliquées de manière non réductive par certaines des entités précédentes. Cela veut dire que ces entités (c) sont en cohérence avec les entités (a) et (b) et reçoivent d'elles la reconnaissance de leur existence. De ce point de vue on considère que les sciences offrent de plus en plus de connaissances fiables sur la réalité et donc que celle-ci est plus large que ce que décrivent les sciences à une époque donnée. L'ontologie (c), par conséquent, englobe les entités des sciences et reste ouverte à d'autres manières de connaître. Ces autres manières de connaître la réalité ne sont pas meilleures que celles des sciences, mais la complètent afin d'avoir une vision plus globale du monde. Avec cette conception, il est possible de proposer plusieurs façons de voir la réalité.

Comme pour la dimension épistémologique du naturalisme philosophique, la dimension ontologique offre plusieurs formes. Elles sont fondées sur les entités dont l'existence est assurée par les sciences. La forme éliminative (a) correspond à une ontologie minimale qui se limite aux objets des sciences de la nature. La forme réductive (b) leur adjoint les entités qui peuvent être ramenées à celle de type (a) comme la cellule par rapport aux molécules qui la composent. L'ontologie (b) comprend alors la plus grande partie des sciences du vivant et une partie de celle des sciences humaines et sociales. La forme ontologique la plus large (c) inclut les entités non réductibles aux sciences de la nature, mais accessibles par les moyens des sciences qui leur sont adaptées, sciences du vivant ou sciences humaines et sociales. Les trois formes d'ontologies sont emboîtées l'une dans l'autre : (b) comprend (a) et (c) comprend (b) et donc (a).

Un constat s'impose en conclusion. Pour la dimension épistémologique du naturalisme philosophique on prend pour mesure les procédures de vérifications des assertions scientifiques. Avec la dimension ontologique on prend en considération

l'extension du champ considéré dans la réalité selon l'échelle construite à partir de la base fournie par les sciences de la nature.

Les naturalismes philosophiques : pertinence et critique.

Avant de combiner les différentes variantes des dimensions ontologiques et épistémologiques que nous avons dégagées, il faut remarquer que ces dimensions, même si elles l'accompagnent, ne proviennent pas du travail scientifique mais résultent d'un choix philosophique. Le principe de vérification par l'observation et l'expérimentation est nécessaire dans toutes les sciences, mais c'est dans la manière de considérer ce qu'est cette vérification que se situe l'enjeu épistémologique. Il en va de même pour la prise en compte de la réalité. C'est dans l'extension du champ des entités possibles que réside l'enjeu du choix ontologique posé.

La combinaison des trois formes d'épistémologie avec les trois sortes d'ontologie décrites précédemment conduit *a priori* à neuf types de naturalismes. Certaines incompatibilités en limite le nombre. Considérons comment fonctionne chaque épistémologie avec les ontologies proposées. La dimension épistémologique éliminative (a) ne peut fonctionner qu'avec l'ontologie éliminative (a). En effet, l'obligation d'exprimer les connaissances dans les termes des sciences de la nature ne peut pas se faire avec des entités qui ne peuvent pas s'y ramener. Avec cette épistémologie un seul naturalisme est possible et pas trois. Les épistémologies (b) et (c) peuvent fonctionner avec les trois formes d'ontologie, ce qui donne pour chacune trois naturalismes. Dans l'épistémologie (b) le statut de la connaissance des entités (c) se limite à reconnaître leur existence sans rien dire de ce qu'elles sont sinon qu'elles sont cohérentes avec les entités relevant de (a) et (b). Dans l'épistémologie (c) les entités (c) sont interprétées dans un langage approprié⁹⁶.

Le naturalisme est donc en définitive une combinaison de deux variables, l'une épistémologique (éliminative, réductive et non réductive) et l'autre ontologique (éliminative, réductive et non réductive). Finalement des neuf naturalismes possibles, seuls sept sont viables et seulement deux sont ouverts et permettent la mise en œuvre d'une relation entre science et théologie. De plus nous avons constaté que trois

⁹⁶ Voir annexe p. 267, pour un tableau récapitulatif.

naturalismes philosophiques seulement sont suffisants pour décrire les naturalismes des auteurs étudiés au § I-A et B⁹⁷. La suite rend compte rapidement de ces trois naturalismes philosophiques (l'un fermé et les deux autres ouverts) en mettant en évidence leur dimension ontologique et épistémologique.

La combinaison de la dimension épistémologique et ontologique éliminative (a-a), montre que la connaissance peut être exprimée dans des termes de la science de la nature et que seules les entités appartenant au domaine des sciences sont prises en considération. Ce naturalisme est fermé, on le nommera ici *naturalisme philosophique éliminatif* (a-a)⁹⁸. Les sciences de la nature sont considérées comme les seules sources possibles pour une connaissance authentique⁹⁹. La limite de cette position est son exclusivisme scientifique. Car est-il véritablement possible de dire que les sciences de la nature ont le monopole de la connaissance ? De plus cette position n'est ni incluse ni justifiée par les sciences de la nature. Elle est une compréhension particulière de la science, qui relève d'un engagement philosophique.

Le second naturalisme philosophique qui a retenu notre attention résulte de la combinaison de la dimension épistémologique réductive (b) avec la dimension ontologique non réductive (c). Dans ce naturalisme la connaissance peut être expliquée dans des termes des sciences de la nature et comprend les entités des différentes sciences mais aussi celles qui sont en cohérence avec elles. Ce naturalisme est ouvert, il sera nommé *naturalisme philosophique réductif* (b-c)¹⁰⁰. Le caractère ouvert de ce naturalisme vient de ce qu'il prend en considération un champ d'entités très large, même s'il réduit la connaissance, à la connaissance des sciences de la nature et à une partie des sciences humaines et sociales. Il permet ainsi d'ouvrir à la possibilité d'une religiosité cosmique ou la prise en considération du sens et des valeurs sans pour autant se prononcer à ce sujet.

Le troisième naturalisme philosophique que nous retenons possède une dimension épistémologique non réductive (c) et une dimension ontologique non réductive (c). La dimension épistémologique non réductive permet de prendre en compte la totalité des

⁹⁷ Shook dénombre par sa méthode 27 naturalismes, dont il en retient 7 puis en définitive seulement 3 (physicalisme éliminatif, physicalisme non réductif, et pluralisme synoptique). Tandis que Moser dénombre 9 naturalismes, mais finalement n'en développe qu'un, le naturalisme philosophique éliminatif qu'il rejette.

⁹⁸ Les qualificatifs accolés au naturalisme philosophique suivent ceux de la dimension épistémologique.

⁹⁹ Shook le nomme *physicalisme éliminatif*, SHOOK, « Varieties of Twentieth Century American Naturalism », p. 6 et Moser en parle comme d'un *core scientism* ou un *core naturalism*, MOSER, *The Evidence for God*, p. 77.

¹⁰⁰ Cette terminologie ne rend pas compte du caractère non réductif de l'ontologie mise en œuvre ici. Une autre terminologie, celle de naturalisme ouvert agnostique sera préférée, voir plus loin.

sciences (que ce soient celles du vivant ou des sciences humaines et sociales). La dimension ontologique non réductive englobe les entités des sciences de la nature et des sciences humaines et sociales mais aussi de toutes entités en cohérence avec celles des sciences. La combinaison de ces deux dimensions ouvertes forme un naturalisme ouvert qui est nommé ici *naturalisme philosophique non réductif* (c-c). Dans ce type de naturalisme il est possible de voir la réalité de plusieurs manières différentes mais cela implique aussi que les théories scientifiques ne sont plus construites uniquement à partir des sciences de la nature mais peuvent inclure d'autres modes de connaissances. Ce naturalisme philosophique non réductif permet donc de prendre en compte la compréhension théologique du monde.

Le naturalisme philosophique se décline donc selon diverses formes dont trois nous intéressent plus particulièrement : le naturalisme philosophique éliminatif (a-a), le naturalisme philosophique réductif (b-c) et le naturalisme philosophique non réductif (c-c). Encore une fois et comme nous l'avons signalé, les qualificatifs peuvent prêter à confusion. Ils suivent ici la dimension épistémologique. Pour ce qui concerne le naturalisme philosophique réductif, c'est la dimension ontologique non réductive qui détermine l'ouverture de ce naturalisme à des entités non réductibles par les sciences de la nature. Cette ouverture permet de poser les questions de sens, de finalité et de valeurs. Il permet aussi de poser l'existence d'une « réalité ultime » sans pour autant pouvoir en rendre compte, car non réductible scientifiquement. Pour des raisons pratiques pour la suite, nous appelons ce naturalisme, *naturalisme ouvert agnostique*. Le naturalisme philosophique non réductif (c-c) permet de prendre en considération des méthodes cognitives qui ne sont pas issues de la science, offrant ainsi une ouverture à la théologie.

Finalement, des différences fondamentales entre naturalisme méthodologique et naturalisme philosophique, ont pu être mises au jour. Le naturalisme méthodologique lorsqu'il est correctement compris peut se définir comme une autolimitation pragmatique de la science à son domaine de compétence qui est l'étude selon ses méthodes du monde naturel. Cette autolimitation pragmatique de la science, permet à d'autres rationalités, philosophique ou théologique, de se développer et de proposer une herméneutique des connaissances offertes par la science. Le naturalisme philosophique dépend de pré-requis ontologique et épistémologique dont la portée ne se limite pas au domaine scientifique mais conduit à une compréhension philosophique du monde dans la mesure où la science

et la philosophie sont en continuité. Le naturalisme philosophique se décline selon la combinaison des dimensions ontologique et épistémologique. Et c'est selon cette combinaison que l'on peut le qualifier d'ouvert ou de fermé. Le naturalisme philosophique éliminatif (a-a) est fermé car il ne permet ni de postuler des entités autres que celles proposées par les sciences de la nature, ni de prendre en considération des connaissances autres que celles qui sont exprimées en termes scientifiques. Le naturalisme philosophique réductif (b-c), dit naturalisme ouvert agnostique, prend en considération des entités décrites par la science, les entités, réduites par la science et les entités en cohérence avec elle, toutefois, il exprime les connaissances uniquement par des termes issus des sciences de la nature, il s'agit d'une réduction épistémologique. Il est malgré tout ouvert car il offre la possibilité d'une réflexion sur le sens de la vie, sur les valeurs morales ou sur la possibilité de l'existence d'une intelligence extérieure au monde. Il est ouvert à la religiosité, mais pas à la théologie. Le naturalisme philosophique non réductif (c-c), permet de prendre en compte des méthodes cognitives autres que celles issues des sciences de la nature ou des sciences humaines et sociales. Les entités prises en compte ici sont celles des sciences en général mais aussi celles en cohérence avec elles. Ceci en fait un naturalisme ouvert permettant un dialogue avec la théologie.

La typologie de ces naturalismes nous permet maintenant de revenir aux auteurs étudiés précédemment afin de mettre en application l'outil d'analyse élaboré. L'objectif est de déterminer si le naturalisme des auteurs est méthodologique ou philosophique, puis en cas de naturalisme philosophique, d'en préciser les dimensions ontologique et épistémologique.

III. Naturalisme et relation « science – théologie ».

Cette dernière partie du chapitre est consacrée à la mise en évidence du naturalisme, méthodologique et philosophique, des auteurs étudiés dans la première partie (§ I) à l'aide de l'outil d'analyse mis en place dans la seconde partie (§ II). La plupart de ces auteurs n'utilise pas le terme de naturalisme. Toutefois, chacun se place dans une perspective naturaliste lorsqu'il explore son domaine de compétence, qu'il soit scientifique ou philosophique. Le but est d'identifier quel est le naturalisme en jeu pour chaque auteur en se basant sur la distinction entre naturalisme méthodologique et

naturalisme philosophique, puis le cas échéant en précisant quelles en sont les dimensions ontologique et épistémologique (§ A). Un auteur, Willem B. Drees, requiert une étude particulière. Il appuie sa réflexion sur un « naturalisme ontologique à métaphysique faible », il nous revient de chercher à quelle catégorie de naturalisme il s'apparente le mieux (§ B).

A. Le naturalisme des auteurs étudiés.

Comme souvent au cours de ce travail, nous commençons notre analyse par Gould. Il tient une position, qui bien que critiquable a, néanmoins, le mérite de définir deux domaines de compétence, celui de la science et celui de la religion. Il s'agit du principe du NOMA¹⁰¹.

Le NOMA n'est pas lâche, ne fait pas tapisserie, n'est pas un mécanisme superficiel, agissant comme une fiction diplomatique et un paravent de fumée rendant la vie plus convenable par des compromis et cela dans un monde diversifié et rempli de passions contradictoires. Le NOMA est une solution fiable et de principe – basée sur une philosophie solide – concernant une question chargée d'un grand poids émotionnel et historique¹⁰².

Le NOMA est un principe, qui correspond à un positionnement philosophique ayant une incidence sur la manière dont les connaissances scientifiques seront interprétées lorsqu'elles seront mises à jour. Gould envisage aussi un « matérialisme de paillasse »¹⁰³. Implicitement le terme de matérialisme nous renvoie à un naturalisme philosophique et plus précisément à la dimension ontologique selon laquelle n'existe que des entités matérielles. Toutefois, c'est par le qualificatif de « paillasse » que ce naturalisme prend, chez Gould, tout son sens. Ce qualificatif accolé à l'exigence matérialiste le limite au travail du scientifique. Ce matérialisme ne s'applique alors qu'au domaine scientifique en lui conférant une limite pragmatique. Une telle perspective appartient à ce qui a été défini plus haut comme un naturalisme méthodologique. En effet, la recherche scientifique est ici limitée au domaine de la science, à ses méthodes et à son objet qui est

¹⁰¹ Voir chapitre I § I-A et chapitre II § I-A.

¹⁰² « *NOMA is not wimpish, wallpapering, superficial device, acting as a mere diplomatic fiction and smoke screen to make life more convenient by compromise in a world of diverse and contradictory passions. NOMA is a proper and principled solution – based on sound philosophy – to an issue of great historical and emotional weight* », GOULD, *Rocks of Ages*, p. 92.

¹⁰³ Voir chapitre II, § I-A.

la nature et ceci par choix. Le principe du NOMA constitue selon Gould un préalable au travail de recherche scientifique. Ce même principe reconnaît l'existence d'un autre domaine de compétence à côté de celui de la science : le domaine de la religion. Ce domaine prend en charge les questions du sens, des valeurs morales et des significations ultimes. Dans la perspective de Gould il y a séparation des deux domaines de compétence, scientifique et théologique.

Dans son livre, *Rocks of Ages*, Gould estime que Darwin est un fervent défenseur du principe du NOMA¹⁰⁴. Peut-on véritablement considérer que cette thèse de Gould est recevable et cela, au-delà de son anachronisme ? Pour Gould, Darwin a toujours refusé de tirer de sa synthèse biologique révolutionnaire des leçons quant au sens de la vie humaine, contrairement à ce qu'ont pu faire certains scientifiques qui lui sont contemporains ou lui ont succédé¹⁰⁵. Or, un tel bouleversement des concepts biologiques ne devait-il pas conduire à des éléments de réponses concernant les grandes questions existentielles ? Pour Gould, le fait que Darwin ne formule pas de réponses à ce sujet n'est pas lié à une quelconque lâcheté ou à une paresse intellectuelle, mais vient du fait qu'il avait pris conscience des limites de sa profession et aussi de celles de la science¹⁰⁶. La méthode de travail de Darwin ne fait intervenir aucune causalité extérieure au monde naturel dans son travail scientifique. De plus, Darwin se libère de partis pris religieux (comme par exemple la notion d'espèces créées) imbriqués jusqu'ici dans une recherche de compréhension du monde naturel. Toutes ces indications font qu'on peut, sans hésiter, estimer que sa recherche s'effectue dans une perspective naturaliste. Faut-il y voir un naturalisme méthodologique ou un naturalisme philosophique ?

À la différence de Gould, il ne me semble pas que Darwin ait travaillé à partir d'un principe tel que le NOMA. La différence fondamentale entre les manières de procéder de Gould et de Darwin tient dans le fait que Gould fait de la séparation entre les domaines de compétence scientifique et religieux un préalable philosophique à la recherche scientifique, alors que chez Darwin il ne s'agit que d'une méthode de travail. Darwin élimine les éléments qui ne relèvent pas de la méthodologie scientifique, alors que Gould les exclut en raison d'un choix philosophique préalable. On peut dire que Darwin inscrit

¹⁰⁴ « In short, Darwin rooted his views about science and morality in the principle of NOMA », GOULD, *Rocks of Ages*, p. 192.

¹⁰⁵ Pour plus de détails à ce sujet voir par exemple : LIGHTMAN Bernard, « Victorian Sciences and Religions: Discordant Harmonies », *Osiris*, 2001, vol. 16 (« Science in Theistic Contexts: Cognitive Dimensions »), p. 343-366.

¹⁰⁶ GOULD, *Rocks of Ages*, p. 191 à 207.

sa recherche dans la perspective du naturalisme méthodologique mais ce naturalisme est plus pragmatique que philosophique. La recherche de Darwin se limite de manière pratique au domaine naturel et répond à la volonté d'expliquer des phénomènes naturels. En aucun cas Darwin ne fait de la séparation des deux domaines de compétence un préalable philosophique de sa recherche scientifique. Darwin en reste aux phénomènes et à leurs explications sans tenter une interprétation existentielle ou religieuse. Chez Gould, le naturalisme méthodologique se double d'un naturalisme philosophique. Ce dernier est un naturalisme ouvert car il permet de prendre en compte les questions de sens, de finalité et de valeurs. Toutefois, ces questions ne sont pas traitées de manière systématique dans une théologie ou par l'adhésion à une tradition religieuse. Il s'agit alors d'un naturalisme philosophique réductif (b-c), appelé aussi naturalisme ouvert agnostique car il ne se prononce pas sur la religion.

Le dernier auteur dont nous avons qualifié le naturalisme d'ouvert est de Duve qui opère une séparation entre les domaines scientifiques et religieux. Sa recherche scientifique part du postulat que « toutes manifestations dans l'univers sont explicables en termes naturels, sans intervention surnaturelle »¹⁰⁷. Toutefois, cette hypothèse de départ peut et doit être abandonnée si la recherche scientifique ne trouve pas de réponses à l'une des questions qu'elle pose concernant la compréhension l'univers. Par exemple, la question de l'origine de la vie, aujourd'hui encore discutée mais comportant des hypothèses prometteuses, devrait être résolue un jour. Pour de Duve, si tel ne devait pas être le cas, il serait alors toujours possible d'abandonner l'idée de causalité naturelle pour se lancer dans des explications autres que celles liées à la recherche scientifique. De ce fait, son naturalisme est, comme chez Gould méthodologique mais une dimension philosophique apparaît lorsqu'il évoque la possibilité d'une réflexion sur les valeurs, le sens et la possibilité de l'existence d'une divinité extra-mondaine, qu'il nomme « réalité ultime ». Il y a donc glissement d'un naturalisme méthodologique à un naturalisme philosophique. Le naturalisme philosophique de de Duve est du point de vue épistémologique réductif car seules les sciences apportent des connaissances sur le monde naturel. Quant à sa dimension ontologique, comme elle offre la possibilité de faire appel à des notions telles que le sens et les valeurs, qui ne sont pas réductibles à des entités des sciences en général mais qui sont cohérentes avec elles, il est non réductif. Il s'agit donc d'un naturalisme philosophique réductif (b-c) ou naturalisme ouvert agnostique. La

¹⁰⁷ DE DUVE Christian, *A l'écoute du vivant*, p. 68-69.

réflexion sur le sens, les valeurs et l'existence d'une divinité, n'a pas lieu, comme chez Gould, dans le domaine scientifique. En outre, cette réflexion reste agnostique car de Duve n'adhère à aucune religion.

Au naturalisme méthodologique rencontré chez Darwin, Gould et de Duve, s'ajoute chez les deux derniers un naturalisme philosophique réductif (b-c), c'est-à-dire un naturalisme ouvert mais agnostique par rapport à la religion. Il est ouvert car il offre la possibilité d'une réflexion sur le sens de la vie, sur les valeurs morales, sur la possibilité de l'existence d'une intelligence extra-mondaine et cela en dehors de la recherche scientifique empirique. Il reste toutefois agnostique car chez Gould et de Duve, et on peut leur adjoindre Darwin sur ce point, cette réflexion n'entraîne pas une adhésion à l'une des grandes traditions monothéistes à laquelle ils appartiennent de par leur naissance¹⁰⁸. En ce qui concerne Darwin, les raisons profondes ont probablement à voir avec les drames familiaux qu'il a vécus, même si sa capacité d'émerveillement face à l'univers qui l'entoure reste intacte. Pour de Duve, il s'agit d'une remise en question de la représentation du divin dans sa tradition religieuse, à laquelle il ne peut pas adhérer et qui lui fait postuler une « réalité ultime » impersonnelle et plutôt vague.

La première lecture de Weinberg, nous a amené à dire que son naturalisme était fermé. Il n'existe qu'un seul domaine de compétence : le domaine scientifique. Ici, seule la compréhension scientifique du monde est capable de répondre aux interrogations posées par la confrontation avec le réel. La réflexion philosophique est en prolongement direct de la science. Il s'agit donc d'un naturalisme philosophique dont il faut déterminer les dimensions ontologique et épistémologique. Comme Weinberg estime que seules les sciences de la nature peuvent apporter des connaissances sur le monde, la dimension épistémologique est éliminative, la dimension ontologique ne peut être qu'éliminative, elle aussi. Le naturalisme de Weinberg est un naturalisme philosophique éliminatif (a-a). On peut noter toutefois que Weinberg n'exclut pas de parler du religieux mais uniquement pour montrer que la science n'ayant pas pu prouver que Dieu existe, il n'existe pas.

Dawkins, comme Weinberg, propose une réflexion philosophique en prolongement direct de sa compréhension scientifique du monde. Le naturalisme de Dawkins est donc un naturalisme philosophique dont les dimensions ontologique et épistémologique sont à déterminer. De prime abord, le militantisme athée affiché par

¹⁰⁸ Gould est de confession juive mais agnostique. Darwin et de Duve sont de confession chrétienne et eux aussi agnostiques. On peut souligner que leur position a évolué au fil de leur vie.

Dawkins devrait nous renvoyer à un naturalisme philosophique éliminatif (a-a). Or, Dawkins affirme être religieux au sens d'Einstein, c'est-à-dire en ne considérant pas le terme de Dieu comme synonyme d'Être surnaturel mais comme synonyme de Nature, d'Univers. De ce fait, Dawkins, considère que des entités autres que celles décrites ou réduites par les sciences de la nature existent, ce qui le place dans une position ontologique non réductive. Les connaissances sont toujours issues des sciences de la nature donc l'épistémologie ne peut être que réductive. Le naturalisme philosophique de Dawkins est non réductif (b-c), au motif qu'il invoque une religiosité cosmique. Contre toute attente, Dawkins s'inscrit dans un naturalisme ouvert agnostique.

Le cadre de la philosophie de Dennett est lui aussi en prolongement direct de la compréhension scientifique de la nature. Il opte donc pour un naturalisme philosophique. Chez Dennett, par exemple, le phénomène religieux est étudié grâce à la méthodologie scientifique, ce qui est en soi une bonne chose. Le problème dans la posture de Dennett tient dans le fait que cette manière de connaître le phénomène religieux est exclusive. Il n'est pas possible par exemple qu'un discours rationnel autre que scientifique, par exemple théologique, puisse donner des éléments de réponse à cette étude du religieux. L'épistémologie de Dennett est éliminative car les connaissances ne peuvent être exprimées qu'en termes issus des sciences de la nature. En conséquence la dimension ontologique de son naturalisme philosophique est elle aussi éliminative. Chez Dennett, comme Weinberg, le naturalisme philosophique est éliminatif (a-a).

Il ressort finalement de cette deuxième lecture que le naturalisme partagé par les quelques auteurs étudiés ne se fonde pas sur les mêmes postulats de départ : l'un se fonde sur une méthode de travail, l'autre engage une compréhension philosophique des résultats acquis par la science. Ceci en explique en partie les différences concernant la compréhension de la réalité ou du monde. Chacun des modes de réflexion possède à la fois des atouts et des limites qui, mis à part le cas du naturalisme philosophique éliminatif (a-a), aboutissent à des conceptions de la réalité différenciées et ouvertes. Ainsi, le naturalisme méthodologique permet-il de faire coexister plusieurs types de rationalités au côté de la compréhension scientifique du monde. Sa limite tient dans la frontière plus ou moins artificielle qu'il dresse entre les diverses manières d'appréhender la réalité. Le naturalisme philosophique conduit lorsqu'il s'agit du naturalisme philosophique éliminatif (a-a), à ne considérer la nature que du seul point de vue des sciences de la nature qui possèdent selon lui les méthodes les plus adéquates pour décrire la réalité. En

plus de cette description de la réalité il inclut une portée métaphysique, comme on l'a vu avec Dennett et Weinberg. Cette portée métaphysique est la conséquence et le prolongement de l'interprétation des résultats obtenus scientifiquement. De ce fait, c'est un naturalisme fermé, dans le sens où aucune interprétation ne peut avoir lieu sans prendre en compte les résultats que la science fournit. Le naturalisme philosophique réductif (b-c) est ouvert car il reconnaît l'existence d'une dimension religieuse, mais il est agnostique car il ne se prononce pas sur elle. De ce fait, il ne peut y avoir avec ce naturalisme de dialogue entre science et théologie. Le naturalisme philosophique non réductif (c-c) est ouvert et permet de faire appel à d'autres types de connaissances que celles issues des sciences de la nature, tout comme à prendre en considération un champ d'entités large.

B. Naturalisme et métaphysique.

Nous partons de la démarche de Willem B. Drees. Elle s'inscrit dans sa volonté d'étudier les relations entre science et religion¹⁰⁹ et a pour autre intérêt de relier naturalisme et métaphysique. Drees s'attache tout d'abord à donner les caractéristiques à prendre en considération lorsque l'on s'engage dans une étude approfondie de « science et religion ». La science doit être réaliste. En effet, son objet est l'étude de la réalité qui est indépendante des êtres humains qui l'examinent mais plus encore, indépendante des tentatives humaines de découvrir cette réalité. Le réalisme scientifique a pour but de promouvoir la qualité des connaissances. Pour Drees, ces connaissances sont provisoires car elles ne sont pas totalement indépendantes des capacités intellectuelles humaines, des interactions sociales ou des contingences historiques. De plus, il note que la science possède un large spectre qui va de l'infiniment petit à l'infiniment grand et dont les principes s'appliquent toujours et partout. Il y a donc une cohérence interne de nos connaissances scientifiques dont l'élargissement conduit à une modification de notre vision du monde connu. La science nous offre, alors, des images scientifiques du monde qui diffèrent de nos images manifestes de celui-ci. Les sciences de la nature contemporaines sont à la fois stables parce qu'elles sont, dans certaines disciplines, cumulatives, construites sur des connaissances acquises ; mais aussi provisoires car elles étendent toujours plus ces connaissances à de nouveaux domaines.

¹⁰⁹ DRESS Willem B., *Religion, Science and Naturalism*, Cambridge, University Press, 1996, p. 6 à 24.

Le naturalisme ontologique à métaphysique faible.

Drees assume une position naturaliste qu'il nomme naturalisme ontologique à métaphysique faible. Ce naturalisme a une portée métaphysique car il prend en considération les apports des sciences pour présenter une vue générale de la réalité dans laquelle nous vivons et à laquelle nous prenons part. Mais cet engagement métaphysique reste pour Drees de niveau faible, dans le sens où il tient compte des concepts développés par la science plutôt qu'il n'impose des catégories métaphysiques à la science ou l'oblige à des modifications. En conséquence de quoi on peut dire que le naturalisme de Drees est un naturalisme philosophique car il y a continuité entre connaissances scientifiques et interprétations philosophiques qui ont une portée métaphysique. Drees souligne que de ce fait la portée métaphysique n'est pas imposée à la science. Il nous faut déterminer quels sont les aspects épistémologique et ontologique de ce naturalisme, et pour cela commencer par présenter les idées de Drees que l'on peut ensuite traduire dans les termes mis en place au § II-C.

Dans la présentation de son naturalisme Drees s'appuie sur différents points qui sont en lien avec nos connaissances sur le monde. Le premier point consiste à souligner le large éventail des études des sciences de la nature. En effet, même si des aspects non-matériels de la réalité tels que la musique ou les significations sociales ne sont pas étudiées à proprement parler par les sciences de la nature, il existe des liens causaux avec les sciences de la nature. Le domaine d'étude des sciences de la nature est appelé par Drees : *monde naturel*. Il comprend à la fois les étoiles et les planètes, les êtres vivants et les objets inanimés, les entités stables et les événements éphémères, les objets physiques et les entités culturelles et mentales. L'ontologie décrite par Drees est donc une ontologie non réductive (c). En effet, elle prend en compte les entités qui appartiennent aux sciences de la nature et aux sciences humaines et sociales mais aussi les entités qui sont cohérentes avec elles. Dans la perspective décrite par Drees, ni surnaturel ni spirituel ne se manifeste *dans le monde naturel*, ni dans la sphère mentale de l'être humain. Le « dans » est en italique pour signifier que lorsqu'il s'agira de traiter de questions relatives au *monde naturel* comme d'un tout, c'est-à-dire d'en faire une analyse métaphysique, il sera peut-être nécessaire d'avoir recours à quelque chose qui se situe au-delà du *monde naturel*. Concernant la dimension épistémologique, les choses sont plus complexes à mettre en évidence.

Drees affirme que les sciences sont cohérentes malgré la spécialisation toujours plus grande de la science contemporaine. Cela conduit à s'interroger sur ce que cette cohérence nous dit du *monde naturel*. Cette unité des sciences est la conséquence de l'unité de composition de toute entité. En effet, toutes les entités sont composées des mêmes constituants de bases à savoir les atomes et les forces qui les font interagir. Cette unité de composition physique du monde conduit Drees à un *réductionnisme constitutif*¹¹⁰ qu'il attribue donc à un *postulat physique*¹¹¹. Selon ce postulat, la physique propose la meilleure description disponible des constituants fondamentaux du monde naturel. Ainsi pour Drees si on accepte le réductionnisme constitutif, tout changement biologique, mental ou social est aussi un changement de l'état physique du système. Il s'agit là d'une épistémologie réductionniste, c'est-à-dire qu'elle exprime les connaissances par traductions ou réductions en termes des sciences de la nature. Toutefois, Drees n'en reste pas là.

En effet, le réductionnisme constitutif (qui concerne un objet physique particulier) n'entraîne pas obligatoirement un réductionnisme conceptuel (plus général). Dans ce dernier cas, il y a identification entre l'événement de niveau supérieur (biologique, mental ou social) et l'évènement physique du niveau fondamental. Or pour Drees l'évènement de niveau supérieur est un évènement physique mais ne s'y limite pas. Ainsi, le naturalisme philosophique tel qu'il le conçoit n'exclut pas les significations et les concepts qui sont fournis par des explications scientifiques autres que la physique. Il s'agit alors de faire appel à une épistémologie non réductive (c) que Drees nomme *non-réductionnisme conceptuel et explicatif*¹¹². Il entend par là que toute explication ou description d'un phénomène nécessite l'utilisation de concepts qui n'appartiennent pas au vocabulaire de la physique fondamentale notamment si un tel phénomène exige des arrangements complexes de particules constitutives ou d'interactions avec un environnement spécifique. Drees illustre cette position épistémologique non réductive par un exemple. Lorsqu'un scientifique n'a pas la réponse à une des questions qu'il se pose dans le cadre de sa recherche, il peut consulter un de ses collègues. Le biologiste se réfère au biochimiste, le biochimiste au chimiste, le chimiste au physicien. C'est dans cette dernière discipline, tout comme en cosmologie, que surgissent des questions dont aucun scientifique n'est en mesure de donner les réponses : il s'agit de questions spéculatives.

¹¹⁰ *Constitutive Reductionism CR, ibid.*, p. 14.

¹¹¹ *Physics Postulate, ibid.*, p. 14.

¹¹² *Conceptual and explanatory non reductionism, ibid.*, p. 16

Ce type de questionnement conduit certains scientifiques à s'engager dans des spéculations philosophiques et théologiques. Drees nomme ces questions des *questions limites*¹¹³. Ce sont des questions à propos du monde comme un tout, à propos de l'existence du monde et de sa structure, c'est-à-dire des questions dont la réponse possède une portée métaphysique. Ces questions limites sont persistantes même si le développement de la science en change la forme. Le naturalisme philosophique n'implique pas l'abandon de ces questions limites en les considérant comme sans signification et il ne mène pas non plus à une réponse particulière et unique à ces questions d'après Drees. Il s'agit alors d'opérer un choix métaphysique.

Le naturalisme philosophique de Drees possède une dimension ontologique non réductive. La dimension épistémologique est réductive lorsqu'il s'agit de prendre en compte des entités relevant des sciences de la nature ou d'une partie des sciences humaines et sociales. Toutefois, ce type d'épistémologie ne permet pas de traiter de manière adéquate les questions spéculatives que pose la science, ce qui conduit Drees à une épistémologie non réductive qui permet de traiter de ces questions de manière adéquate. Le naturalisme philosophique de Drees est au minimum un naturalisme philosophique réductif mais tend plutôt vers un naturalisme philosophique non réductif, lorsqu'il est question d'interrogations qui se situent à la limite de ce que la science peut offrir. Ce naturalisme philosophique renvoie à une étude de la nature fondée sur les sciences de la nature mais dans lequel de multiples perspectives épistémologiques sont convoquées. C'est l'engagement métaphysique qui conditionne ensuite le choix entre les diverses options du naturalisme philosophique.

Le naturalisme ontologique à métaphysique faible de Drees¹¹⁴ est donc un naturalisme philosophique non réductif (c-c). Ce naturalisme n'impose aucune catégorie métaphysique à la science qui l'obligerait à des modifications. La métaphysique est dite faible, car elle est présente sans être exclusive, permettant à diverses approches épistémologiques de coexister.

¹¹³ *Limit-Questions, ibid.*, p. 18.

¹¹⁴ Pour une analyse critique du naturalisme défendu par Drees on pourra voir notamment la « conversation » entre Drees et William Rottschaefer dans le volume 36 de *Zygon*. ROTTSCHAEFER William A., « How to Make Naturalism Safe for Supernaturalism: an Evaluation of Willem Drees's Supernaturalistic Naturalism », *Zygon*, 2001, vol. 36/3, p. 407 à 453, suivi de DREES Willem B., « Naturalism Need not Lie "Made Safe": a Response to W. Rottschaefer's Misunderstanding », *Zygon*, 2001, vol. 36/3, p. 455 à 465. Pour une perspective un peu différente, on pourra se référer à MCGRATH Alister, *A Scientific Theology*, vol. 1 : *Nature*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 2001, p. 128-132.

C. Le choix d'une métaphysique.

Une des questions que soulève le naturalisme philosophique est celle du choix d'une métaphysique. Nous avons vu que Stanzione¹¹⁵ propose deux options métaphysiques concernant l'existence du monde. La première consiste à dire qu'il n'existe rien d'autre en dehors du monde ou de la nature, la deuxième considère que le monde naturel dépend d'une entité différente. C'est donc le choix métaphysique qui va conditionner ce que l'on entend par nature et naturalisme. Dans le naturalisme de Drees la métaphysique sous-jacente est faible et permet des ajustements, alors que dans le cas du naturalisme philosophique éliminatif (a-a) elle est forte et impose des partis pris qui tendent à modifier la manière de comprendre les résultats scientifiques et les théories qui les structurent. Ceci revient à s'interroger sur la motivation sous-jacente au choix de l'une ou l'autre voie métaphysique.

Nous continuons notre réflexion sur le choix d'une métaphysique avec l'aide de Marcel Conche¹¹⁶. Au-delà de son choix personnel pour un naturalisme non-matérialiste, c'est la manière dont s'opère le choix qui nous intéresse ici. Chez Conche, la philosophie est dite « métaphysique » lorsqu'il s'agit d'une tentative de concevoir le « Tout » de la réalité. Ce « Tout » peut, d'après Conche, être conçu de manière différente en fonction du contexte mais aussi de ses protagonistes. Il existe donc plusieurs métaphysiques différentes. Conche précise que le choix d'une métaphysique se fait non par démonstration mais par méditation¹¹⁷. Son positionnement métaphysique correspond à un naturalisme, « à savoir une conception de la réalité où la Nature est l'alpha et l'oméga de toutes choses »¹¹⁸. Cette philosophie naturaliste est une recherche de la vérité au sujet du tout de la réalité et de la place de l'homme dans le tout. Pour Conche, les sciences recherchent aussi la vérité mais au sujet d'aspects partiels du réel. Il y a donc une différence entre d'une part ce que la science nous apprend de la réalité et d'autre part, la mise en rapport de ce résultat avec le « tout de la réalité ». Il s'opère alors un glissement de la question scientifique à une question métaphysique. Dans cette expression « tout de la réalité », les mots « tout » et « réalité » posent problème. En effet, souligne Conche, le « tout » peut être structuré comme un organisme (qui implique un monde et de l'ordre)

¹¹⁵ Voir STANZIONE, « The Recurrent Debate », p. 380, et § II-C.

¹¹⁶ CONCHE Marcel, *Métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

¹¹⁷ Voir *ibid.*, p. 7 à 11.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 37.

ou comme un tas de sable (des mondes). Et la réalité peut être comprise comme le réel au sens commun ou comme réel au sens philosophique, le premier est identique pour tous, alors que le second est appréhendé diversement : essence de Platon, atome de Démocrite, monde d'Héraclite, nature de Spinoza, Dieu de Montaigne, esprit de Hegel, matière d'Engels, vie d'Anaximandre... À chacun de ces réels correspond une métaphysique : idéaliste, spiritualiste, matérialiste, naturaliste, vitaliste... Pour Conche, ces métaphysiques ne peuvent être vraies toutes à la fois, leur cohérence vient de ceux qui les tiennent. Par exemple, le système de Spinoza est cohérent pour Spinoza et un spinoziste. De même, Conche rejette la métaphysique théiste parce que la notion du Dieu souverainement bon et tout puissant gouvernant le monde est contredite, à ses yeux, par la réalité du mal dans le monde. Selon Conche, le croyant nie cette contradiction et grâce à l'idée du « mystère du mal » peut soutenir que la métaphysique théiste est cohérente.

Le choix métaphysique dépend alors du philosophe ainsi que de sa culture et de son époque. Elle est le fruit d'une adhésion libre et non pas la conséquence d'une démonstration. Conche insiste en soulignant que la métaphysique se fonde dans la liberté et non pas sur l'expression servile d'un intérêt, d'un désir, d'une humeur, d'une influence ou d'une habitude. Ainsi, « le choix métaphysique a un sens d'universalité parce que ce que l'on choisit c'est la vérité au sujet du Tout de la réalité et donc du monde et de l'homme »¹¹⁹. La vérité scientifique n'est pas choisie, alors que la vérité métaphysique est choisie car on ne sait quelle elle est et pourtant on ne peut s'en passer. Le choix est aussi inéluctable qu'il est libre et pourtant ce choix s'opère dans l'incertitude.

Conclusion.

Ce chapitre a mis en évidence les diverses conceptions du naturalisme. Dans une première approche, il nous a été possible de montrer que le naturalisme de quelques auteurs choisis était ouvert, c'est-à-dire permettant la cohabitation de plusieurs rationalités : scientifique, philosophique ou encore théologique. Ces diverses rationalités sont dans ce contexte, indépendantes les unes des autres. D'autres auteurs ont une approche fermée c'est-à-dire ne permettant pas la coexistence de plusieurs rationalités et

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 60, voir aussi p. 61-65.

proposant une analyse philosophique dans le prolongement direct des conclusions apportées par la science.

Une seconde étape a été franchie en mettant en évidence, d'une part, un naturalisme méthodologique pragmatique qui consiste dans l'autolimitation du travail scientifique au monde naturel. Ce naturalisme méthodologique est un naturalisme ouvert. D'autre part, cette seconde étape nous a permis de rendre compte d'un naturalisme philosophique qui conjugue une dimension épistémologique et une dimension ontologique. La conjonction des dimensions ontologique et épistémologique conduit à trois naturalismes philosophiques majeurs : le naturalisme philosophique éliminatif (a-a), le naturalisme philosophique réductif (b-c) ou naturalisme ouvert agnostique et le naturalisme philosophique non réductif (c-c). L'étude du cas du naturalisme ontologique à métaphysique faible de Drees montre que la mise en évidence des dimensions ontologique et épistémologique n'est pas simple et qu'elles sont conditionnées par un choix métaphysique, dont nous pouvons dire qu'il est personnel et libre.

En outre, en ce qui concerne la relation entre science et théologie, un naturalisme fermé, tel le naturalisme philosophique éliminatif (a-a), ne permet pas l'existence d'une telle relation car toute dimension rationnelle autre que scientifique est exclue par choix philosophique. Un naturalisme ouvert, qu'il soit méthodologique ou philosophique non réductif (c-c), admet l'existence d'une réflexion rationnelle autre que scientifique ce qui implique la possibilité d'établir une relation science – théologie.

Le chapitre qui suit, étudie la prise en compte de la science par des théologiens. Il conviendra de voir dans quelle mesure un naturalisme ouvert influence la manière de faire de la théologie.

CHAPITRE III

LA RELATION SCIENCE – THÉOLOGIE

SELON DES THÉOLOGIENS

CONTEMPORAINS

III

Le chapitre précédent traite de la compréhension scientifique du monde et en particulier du naturalisme qu'il met en œuvre. Nous voulons maintenant examiner comment les théologiens contemporains prennent en considération cette compréhension scientifique du monde. L'attention portée par le théologien à la science, à ses méthodes et à ses conclusions ne relève pas de l'évidence. On constate en effet que bon nombre de théologiens ne prennent pas cette compréhension en compte lorsqu'il s'agit d'élaborer leur théologie. Cette lacune est sans doute liée à un manque d'intérêt pour la science ou à une méconnaissance de celle-ci. Toutefois, nous pensons qu'il n'est pas possible de faire abstraction de la compréhension scientifique du monde car elle porte sur une réalité qui relève aussi de la théologie. Les sciences apportent des éléments dont il faut tenir compte pour parvenir à une théologie de la nature, à une anthropologie chrétienne mais aussi pour émettre des avis éthiques. Sans la perspective scientifique, la théologie risque de se couper du monde et de ne plus remplir sa fonction : « une théologie isolée, et en ce sens "pure", verserait dans un solipsisme cognitif et deviendrait vide de réalité, éloignée du monde, pauvre en communication et finalement sectaire »¹. Le rôle de la théologie est de se nourrir des enseignements apportés par la science sur la réalité qui nous entoure afin d'adapter son propre discours au temps présent comme elle a toujours su le faire au fil de l'histoire. Son rôle est aussi de considérer les questions éthiques et les questions limites

¹ « Théologie », *DTF*, p. 1344.

soulevées par le développement de la science. Il s'agit de faire un travail interdisciplinaire.

Le but de ce chapitre est d'étudier des théologiens qui ont pris en considération la contribution scientifique du monde et qui les a conduits à mettre en place une relation entre « science et théologie ». Nous distinguerons deux ensembles de théologiens. Le premier regroupe des scientifiques devenus théologiens, le second des théologiens qui ont un intérêt majeur pour la science. Cette distinction peut apparaître arbitraire mais elle est fondée sur l'observation, faite à la première lecture de ces auteurs, que la prise en considération de la science par chacun des deux groupes de théologiens ne s'effectue pas de la même manière lorsqu'ils élaborent leur théologie.

I. Des scientifiques devenus théologiens.

Le premier groupe de théologiens retenus pour cette étude rassemble Ian Barbour, Arthur Peacocke, John Polkinghorne et Alister McGrath. Ils ont la particularité d'être ou d'avoir été des scientifiques reconnus, avant de bifurquer vers la théologie. Cette spécificité conduit à s'interroger sur l'impact qu'a la formation scientifique sur la manière d'envisager la théologie, mais aussi de questionner la relation « science et théologie ». Barbour est un précurseur en la matière. En effet, c'est lui qui établit une première typologie des relations entre science et théologie et qui relance la recherche sur ce sujet. Il est rapidement plébiscité et de nombreux théologiens le suivent dans ce champ de réflexion, notamment Peacocke et Polkinghorne. Cette génération de théologiens a mis en place les bases de la réflexion qui se poursuit actuellement. La réflexion de ces théologiens a des conséquences théologiques sur la manière de penser Dieu et son action dans le monde et donc sur la manière de penser la causalité ou de mettre en évidence qui est Jésus. Une biographie rapide de ces auteurs, ainsi que l'analyse des principaux traits de leur conception de la relation entre science et théologie, devraient amener des réponses à ces interrogations théologiques.

A. Ian Barbour

Ian Barbour est né le 5 octobre 1923, à Pékin en Chine et décédé le 24 décembre 2013 à Minneapolis aux États-Unis. Il passe une partie de son enfance en Chine, où ses parents sont enseignants à l'université de Pékin. Son père George B. Barbour collabore régulièrement avec Pierre Teilhard de Chardin, que ce soit en Chine dans les années 1920 et 1930, en Afrique du Sud ou aux États-Unis. Teilhard est un ami de la famille Barbour. Les discussions sont souvent animées, entre les deux hommes lorsqu'ils sont sur les lieux de fouilles ou autour de la table du dîner. George Barbour explique ainsi que :

De toute évidence, il [Teilhard] s'efforçait de rassembler dans une nouvelle perspective des idées venant d'un large éventail de sources diverses qui lui donnaient une vision renouvelée de la science et de la religion. Il était clair aussi que la plupart de ses idées étaient neuves pour la pensée catholique et qu'il se sentait en train de fouler des terres inconnues. Ce qui importait c'était que Teilhard énonçât à la génération venant après lui une nouvelle interprétation de la vie et de l'existence humaines – interprétation qui doit dans doute être révisée au fur et à mesure que les hommes découvrent de nouvelles vérités, sans tenir compte de la « sources originelle » de telle idée particulière².

La présence d'un homme tel que Teilhard dans l'entourage familial, surtout pendant ses jeunes années, n'a pas pu manquer d'influencer le jeune Barbour. Ce n'est que lorsqu'il atteint l'âge de 14 ans que sa famille s'installe aux États-Unis. Ian Barbour se spécialise très rapidement en physique, discipline dans laquelle il obtient un doctorat en 1949. Malgré ses succès en physique, il décide d'étudier la théologie et l'éthique en 1953. Dès 1955, il enseigne à la fois en théologie et en physique, et cela avant même d'avoir obtenu sa maîtrise en théologie. Par la suite, il met en place à l'université Carleton, dans le Minnesota, un programme interdisciplinaire, où les deux champs, science et théologie, sont étudiés concomitamment.

De l'avis de nombreux spécialistes en science et religion, Barbour est celui qui aura renouvelé le débat dans ce domaine. Une première mise au point s'impose à nouveau quant à l'utilisation du vocabulaire. Barbour parle en effet de relation entre science et religion, bien que souvent il opère un glissement entre religion et théologie. C'est pourquoi, il s'avère encore une fois plus opportun d'utiliser le terme de théologie plutôt

² BARBOUR Georges B., *Teilhard de Chardin sur le terrain*, Paris, Seuil, 1965, p. 34.

que celui de religion³, qui de toute évidence, chez Barbour, désigne uniquement la religion chrétienne.

1966 est une année particulière dans les débats concernant science et religion. En effet, elle voit d'une part la fondation par Ralph Burhoe du journal *Zygon : Journal of Religion and Science* et d'autre part la publication d'*Issues in Science and Religion* de Barbour⁴. Ce livre est publié essentiellement en réaction au positivisme logique qui voit dans les méthodes de la science le seul moyen d'atteindre la vérité. Pour Barbour, toutefois, la science ne peut pas fournir une compréhension générale du monde ou une philosophie de l'existence. Barbour écrit plus particulièrement contre l'idée d'*indépendance* entre science et théologie qui est prédominante au moment où il publie cet ouvrage. Dans une telle perspective, les domaines scientifique et religieux sont totalement indépendants et sans rapport l'un avec l'autre, ce qui n'est pas sans rappeler la position défendue par Gould. Cette séparation naît de l'idée que la science est fondée sur des résultats vérifiés empiriquement alors que la théologie trouve son fondement dans une révélation⁵.

L'importance de l'œuvre de Barbour concernant la problématique science et théologie est liée au fait qu'il a mis en place une typologie des relations science et théologie qui constitue une référence dans les études sur science et théologie. Sa réflexion tente de mettre en évidence ce qui rapproche et ce qui sépare science et théologie. Son attention se porte sur la méthodologie en science et le conduit à postuler un réalisme critique qu'il applique ensuite aussi dans le domaine religieux. Il est sans aucun doute le premier à faire ce travail méthodologique qui sera repris par la suite par d'autres scientifiques devenus théologiens comme Arthur Peacocke et John Polkinghorne. Une autre visée du travail est de contrer le positivisme logique dont l'influence est très forte et pour lequel la religion n'est rien d'autre que superstition et irrationalité⁶. Avant d'en venir à des questions proprement théologiques telles que sa compréhension de Dieu, de son action dans la nature ou encore de la figure de Jésus, nous développons la typologie de Barbour et sa conception du réalisme critique qui ont une grande importance pour l'étude de la relation entre science et théologie.

³ Un tel constat est effectué aussi par SMEDES Taede A., « Beyond Barbour or Back to Basics? The Future of Science-and-Religion and the Quest for Unity », *Zygon*, 2008, vol. 43/1, p. 237, note 1.

⁴ BARBOUR Ian, *Issues in Science and Religion*, Upper Saddle River, Prentice Hall, 1966.

⁵ « Revelation », in *Enc. SR*, p. 736-737.

⁶ SMEDES, « Beyond Barbour or Back to Basics? », p. 238.

La typologie des relations entre science et théologie.

Afin de faciliter l'analyse des relations qui s'instaurent entre science et théologie, Barbour constate qu'il existe, selon lui, quatre manières différentes de relier science et théologie. De ces diverses relations il tire une typologie dont les intitulés parlent d'eux-mêmes : conflit, indépendance, dialogue et intégration. La première mention de ces catégories, se situe dans un ouvrage collectif de 1989⁷, édité par *The Center for Theology and Natural Sciences* en collaboration avec l'Observatoire du Vatican. Cette contribution sera reprise lors des *Gifford Lectures* de 1989 et fera l'objet là aussi d'une publication⁸. En 2000⁹, un ouvrage permet de faire découvrir cette typologie au grand public mais ce n'est qu'en 2005¹⁰, que la typologie sera accessible en langue française avec la traduction de cet ouvrage. Dans le monde anglo-saxon, les catégories de Barbour seront rapidement intégrées dans les études sur les relations entre science et théologie au point de devenir, comme nous l'avons déjà souligné, une référence incontournable.

Chaque type de relation entre science et théologie est tributaire d'hypothèses philosophiques qui la conditionnent. C'est pourquoi, selon Barbour, il ne faut pas partir seulement des deux champs de réflexion que sont celui de la science et celui de la théologie, mais il faut y inclure aussi la réflexion philosophique en particulier l'épistémologie, en tant qu'analyse des caractéristiques de la recherche et de la connaissance, et la métaphysique, comme analyse de la réalité en général¹¹.

La première catégorie est celle du *conflit* entre science et théologie. Dans cette perspective, l'une des disciplines, scientifique ou théologique, veut dominer et contraindre l'autre. Chaque discipline considère qu'elle dispose d'une connaissance du monde qui est la meilleure et donc qu'aucune autre discipline ne peut entrer en concurrence avec elle. Barbour prend comme exemple pour la science, le matérialisme scientifique, et pour la théologie, le littéralisme biblique. Ces deux disciplines sont

⁷ BARBOUR Ian G., « Ways of Relating Science and Theology », in RUSSELL Robert J., STOEGER William R., COYNE Georges V., (éd.), *Physics, Philosophy and Theology*, p. 21-48.

⁸ Un ouvrage rassemble ces conférences données à l'université d'Aberdeen en Écosse : BARBOUR Ian G., *Religion in an Age of Science. The Gifford Lectures, 1989-1991*, vol. 1, New York, HarperSanFrancisco, 1990.

⁹ BARBOUR Ian G., *When Science Meets Religion*, San Francisco, Harper, 2000.

¹⁰ BARBOUR Ian G., *Quand la science rencontre la religion*, Monaco, Éditions du Rocher, 2005.

¹¹ Voir BARBOUR, *Religion in an Age of Science*, p. 3. La science est considérée par Barbour comme l'étude empirique de l'ordre de la nature et la théologie est une réflexion critique sur la vie et la pensée de la communauté des croyants.

persuadées d'avoir des connaissances fondées et sûres : le matérialisme scientifique dans des théories rationnellement construites et vérifiées par l'expérience et le littéralisme biblique dans l'inerrance des Écritures¹². Il s'agit avant tout pour Barbour d'une mauvaise utilisation de la science. D'un côté, le matérialisme scientifique part de la science mais il en tire des conclusions philosophiques. La seule connaissance véritable est scientifique parce qu'elle est vérifiable. Les affirmations théologiques ne le sont pas et donc n'ont pas de sens. De l'autre, le littéralisme biblique part des Écritures pour arriver à des conclusions sur les sciences, par exemple sur l'évolution. Celle-ci ne concerne que les changements intra-spécifiques. L'apparition d'espèces nouvelles relève de l'acte créateur de Dieu selon la lecture littérale de la Bible qui en est faite.

D'un côté le littéralisme biblique entend canaliser la compréhension scientifique du monde, de l'autre le matérialisme scientifique rejette toute assertion religieuse sur le monde, par exemple qu'il soit créé. Selon ce que nous avons vu dans le chapitre précédent, le matérialisme scientifique relève d'un naturalisme philosophique fermé associé à une thèse métaphysique : le réel est uniquement matériel. Dans cette ligne, « les entités et causes auxquelles la science a affaire sont réelles ; seule la science peut progressivement découvrir la nature du réel »¹³. Barbour estime que l'évolutionnisme matérialiste de Richard Dawkins¹⁴, relève de cette catégorie quand il défend que l'évolution fournit la preuve qu'il n'y a pas de dessein dans l'univers et donc pas de place pour un Dieu qui agit pour le bien de sa création. En définitive, le matérialisme scientifique est une position philosophique. Elle ne peut donc entrer en conflit qu'avec d'autres positions philosophiques ou théologiques. Il ne s'agit pas d'une théorie scientifique qui serait en conflit avec une autre théorie scientifique ou bien avec une doctrine théologique. On ne peut donc plus parler strictement d'un conflit entre science et théologie comme le suggère le matérialisme scientifique. Quant au littéralisme biblique, il engage aussi un positionnement philosophique en plaçant la vérité tirée de la Bible au-dessus de la vérité scientifique. Il s'ensuit que le matérialisme scientifique comme le littéralisme biblique comprennent la science à partir d'un positionnement philosophique.

¹² Sur cet exemple voir BARBOUR, *Religion in an Age of Science*, p. 4.

¹³ « ... the entities and causes with which science deals are real; only science can progressively disclose the nature of real », *ibid.*, p. 4.

¹⁴ Voir BARBOUR, *Quand la science rencontre la religion*, p. 112.

La deuxième catégorie mise en place par Barbour est celle de l'*indépendance*. Science et théologie sont indépendantes l'une de l'autre. L'indépendance résulte d'une compartimentation motivée non seulement par la volonté d'éviter les conflits mais aussi par le « désir d'être fidèle au caractère distinctif de chaque domaine de la vie et de la pensée »¹⁵. De ce fait, il ne peut y avoir de conflit car science et théologie s'occupent de domaines séparés qu'ils s'agissent de l'existence ou de la réalité. Ce point de vue se retrouve chez Gould. Nous avons vu qu'il reconnaît deux domaines de compétence différents : celui de la science et celui de la religion¹⁶.

Le fondement de la séparation en deux domaines tient dans les perspectives différentes de la science et de la théologie : « La science se demande comment fonctionnent les choses et traite de faits objectifs ; alors que la religion se préoccupe des valeurs et du sens ultime »¹⁷. L'indépendance évite l'exclusion et le conflit. Elle peut être totale ou relative. Selon Barbour, si science et théologie sont totalement indépendantes, toute possibilité de dialogue ou d'influence mutuelle entre elles est écartée¹⁸. Dans certains cas, au contraire, l'indépendance peut prendre la forme d'une complémentarité qui ne met pas l'accent sur une compétition entre les deux domaines mais considère qu'il s'agit de perspectives qui peuvent se compléter.

La troisième catégorie de Barbour est celle du *dialogue*. Cette catégorie met en avant des relations plus constructives entre science et théologie. Alors que l'indépendance met plutôt en évidence les différences entre science et théologie, le dialogue met l'accent sur les similitudes entre elles. Ces similitudes se manifestent, d'une part, par la prise en considération d'idées communes ou à partir de questions limites posées par la science. L'une de ces affinités repose, par exemple, sur l'idée que le monde est ordonné et intelligible. Cette idée s'est développée dans un premier temps grâce à la théologie qui comprend le monde comme création divine. Estimer que le monde est intelligible, c'est se donner la possibilité de l'étudier. Aujourd'hui, cette intelligibilité n'est plus considérée comme une conséquence de la création, mais relève d'un donné de la nature sans aucune nécessité de légitimation religieuse. Certains liens ont aussi été établis entre des théories de l'un et l'autre domaine de compétence. On relève par exemple la correspondance qui

¹⁵ « ... by the desire to avoid unnecessary conflicts, but also by the desire to be faithful to the distinctive character of each area of life and thought », BARBOUR, *Religion in an Age of Science*, p. 10.

¹⁶ Voir chapitre II, § 1 B.

¹⁷ BARBOUR, *Quand la science rencontre la religion*, p. 14.

¹⁸ Voir BARBOUR, *Religion in an Age of Science*, p. 16.

est établie entre la création initiale biblique et le Big Bang ou encore la possibilité de voir dans l'évolution le mode d'action créative de Dieu. Concernant les questions-limites, il s'agit de questions posées par la science mais auxquelles elle n'est pas en mesure de répondre, comme celle de savoir pourquoi l'univers est intelligible.

Les affinités entre science et théologie peuvent aussi prendre la forme de parallèles méthodologiques et conceptuels. Le développement scientifique n'est pas lié uniquement aux théories et aux données mais relève du choix et de l'engagement de la communauté des scientifiques. La théologie est liée au corps ecclésial. En plus des doctrines, elle inclut des données telles que l'expérience religieuse, les rituels ou encore les données scripturaires. « Clairement, les convictions religieuses ne peuvent pas être testées strictement de manière empirique, mais elles peuvent être approchées avec sensiblement le même esprit de recherche que celui trouvé en science. Les critères scientifiques de cohérence, de compréhension et de fécondité possèdent leurs parallèles dans la pensée religieuse »¹⁹. La communauté est ici aussi d'une importance capitale. Cette rapide esquisse montre que les parallèles méthodologiques sont fondés sur des pratiques qui se ressemblent. Par exemple, science et théologie ont recours à des analogies pour imaginer ce qui n'est pas observable directement (Dieu ou une particule subatomique par exemple). Il arrive aussi que des concepts issus de la science soient utilisés comme analogies pour parler de la relation de Dieu au monde **Erreur ! Signet non défini.** (voir par exemple le concept d'information utilisé par John Polkinghorne)²⁰.

La dernière catégorie définie par Barbour est celle de l'*intégration*. Une telle perspective plaide pour la reformulation des idées théologiques traditionnelles de manière plus exhaustive et plus systématique que dans le dialogue. Il s'agit d'opérer une intégration entre des contenus de théologie et des contenus de science. Cette catégorie comprend trois grands courants.

Le premier considère que l'existence de Dieu peut être inférée ou soutenue à partir de la mise en évidence d'un dessein dans la nature, il s'agit d'insister sur l'argument téléologique. Cette recherche de la preuve ou d'un indice de l'existence de Dieu fait partie de ce que Barbour nomme la « longue tradition de la théologie naturelle »²¹ qui court

¹⁹ « Clearly, religious beliefs are not amenable to strict empirical testing, but they can be approached with some of the same spirit of inquiry found in science. The scientific criteria of coherence, comprehensiveness, and fruitfulness have their parallels in religious thought », *ibid.*, p. 21.

²⁰ Voir chapitre III, § I-B.

²¹ BARBOUR, *Quand la science rencontre la religion*, p. 15.

depuis William Paley jusqu'aux partisans de l'*Intelligent Design*²². Cette catégorie comprend aussi quelques cosmologistes contemporains partisans du principe anthropique²³. Selon ce principe, « les constantes physiques de l'univers primordial semblent finement ajustées comme par un fait exprès »²⁴, pour permettre à la fois l'émergence de la vie et de l'homme. La théologie naturelle peut permettre de montrer que l'hypothèse de l'existence de Dieu est plausible. Toutefois cette hypothèse ne conduit pas au Dieu personnel et actif de la Bible mais seulement à un créateur intelligent²⁵.

Un second courant ne part pas de la science comme le précédent, mais de la « tradition religieuse fondée sur l'expérience religieuse et la révélation historique »²⁶. Il s'agit alors de construire une théologie de la nature. Dans cette perspective, les doctrines traditionnelles sont reformulées à la lumière de la science. Ce courant laisse une grande latitude à la fois à la science et à la théologie avec le développement d'idées relativement indépendantes qui sont amenées à se recouper. « Les doctrines de la création, de la providence et de la nature humaine sont affectées par les découvertes de la science. [...] Le théologien doit prendre en compte principalement des apports scientifiques largement acceptés, plutôt que de risquer une adaptation à des théories limitées ou spéculatives qui seront très probablement abandonnées dans le futur »²⁷. Une prise en compte scientifique de la nature modifie radicalement la conception théologique de la nature et de la relation de Dieu à celle-ci mais aussi celle de l'homme, car la science nous apprend que la nature est le fruit d'un processus d'évolution et qu'elle possède ainsi une longue histoire. Selon Barbour, Arthur Peacocke travaille dans cette perspective. Il reformule les convictions religieuses traditionnelles à la lumière de la science contemporaine²⁸.

Le troisième courant va dans le sens d'une synthèse plus systématique entre science et théologie. Une telle synthèse nécessite l'utilisation d'une métaphysique. La

²² Barbour ne fait pas référence à l'*Intelligent Design* car ce mouvement ne se développe de manière organisée qu'à partir des années 1990 avec la création notamment du *Discovery Institute*.

²³ Voir l'étude de BARROW John D., TIPLER Frank J., *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford/NewYork, Clarendon Press/ Oxford University, 1986. On peut citer aussi en exemple l'astrophysicien TRINH XUAN THUAN, *La mélodie secrète*. Et l'homme créa l'univers, Paris, Gallimard, 1991 et TRINH XUAN THUAN, *Le chaos et l'harmonie*. La fabrication du Réel, Paris, Fayard, 1998.

²⁴ BARBOUR, *Quand la science rencontre la religion*, p. 15.

²⁵ La théologie naturelle n'implique pas de révélation de Dieu en Jésus-Christ, dans les Écritures et dans l'histoire. La réflexion sur la place de la théologie naturelle sera discutée dans le chapitre IV § II-C.

²⁶ « ...religious tradition based on religious experience and historical revelation », BARBOUR, *Religion in an Age of Science*, p. 26.

²⁷ « the doctrines of creation, providence, and human nature are affected by the findings of science.[...]The theologian will want to draw mainly from broad features of science rather than risk adapting to limited or speculative theories that are more likely to be abandoned in the future », *ibid.*, p. 26.

²⁸ Voir BARBOUR, « Science and Religion, Models and Relations », p. 764-765. Arthur Peacocke est étudié plus loin dans ce chapitre (§ I-B)

métaphysique consiste pour Barbour en un ensemble de catégories générales qui ont pour but de permettre une interprétation des diverses expériences (scientifique et religieuse). Pour Barbour, la métaphysique est le lieu de pensée du philosophe plutôt que du théologien ou du scientifique, mais elle peut servir de domaine de réflexion commune. « La structure thomiste fournit une telle métaphysique, mais une dans laquelle, je [Barbour] dirais, les dualismes esprit/matière, âme/corps, humanité/ nature, et éternité/temps, ne sont que partiellement surmontés »²⁹. Barbour choisit la métaphysique de la « philosophie du procès » d'Alfred North Whitehead³⁰. La théologie du procès qui naît de cette synthèse plus systématique a été critiquée parce qu'elle s'éloigne trop du christianisme traditionnel et cela en raison de l'accent mis sur l'immanence divine³¹. L'utilisation que fait Barbour de la philosophie du procès tendrait à le classer dans cette catégorie. Toutefois comme il le dit lui-même : « mes propres sympathies me portent vers le dialogue et l'intégration (et surtout vers une théologie de la nature et une utilisation prudente de la philosophie du processus) »³². En effet, ni la science ni la théologie ne doivent être assimilées à un système métaphysique. « Il est dangereux de déformer des idées scientifiques ou religieuses pour se conformer à une synthèse préexistante qui prétend englober toute réalité »³³. Ainsi, Barbour opte pour une philosophie du procès médiatrice « parce qu'elle a été elle-même formulée sous l'influence à la fois de la pensée scientifique et de la pensée religieuse »³⁴.

En définitive, la typologie que met en place Barbour ne doit pas être comprise comme une compartimentation étanche, surtout en ce qui concerne le dialogue et l'intégration. En effet, comme cela sera montré dans la suite, le passage de l'un à l'autre type s'effectue lorsque l'on passe d'un rapprochement des méthodes à un rapprochement des contenus de science et de théologie.

Cette rapide synthèse de la typologie de Barbour montre combien les positionnements concernant la relation science et théologie sont divers et qu'il n'est pas

²⁹ « *The Thomistic framework provided such a metaphysics, but one in which, I [Barbour] would argue, the dualisms of spirit/matter, mind/body, humanity/nature, and eternity/time were only partially overcome* », BARBOUR, *Religion in an Age of Science*, p. 28.

³⁰ Nous gardons ici la terminologie de « procès », bien que l'on trouve aussi le terme de « processus » en français. Ce choix est motivé par le titre de la traduction française du livre majeur de Whitehead, *Procès et Réalité* (en anglais : *Process and Reality*). Cet ouvrage est tiré des *Gifford Lectures*, session de 1927-28.

³¹ BARBOUR, « Science and Religion, Models and Relations », p. 765.

³² BARBOUR, *Quand la science rencontre la religion*, p. 15-16. Ici le traducteur a choisi de traduire « process », par « processus ».

³³ *Ibid.*, p. 51.

³⁴ BARBOUR, *Religion in an Age of Science*, p. 28.

possible de réduire la position d'un auteur à une catégorie comme le montre la remarque finale à propos du positionnement de Barbour lui-même : dialogue et intégration. La perspective dans laquelle s'inscrit Barbour oscille entre la catégorie du dialogue et certaines versions de l'intégration³⁵. Il estime que les catégories de conflit et d'indépendance ne sont pas définitives mais transitoires. Il semble que la typologie de Barbour soit fondée sur l'idée que les relations entre science et théologie évoluent et qu'après le passage par le conflit puis par l'indépendance, les relations tendent inexorablement vers le dialogue et l'intégration³⁶. C'est ce que confirme la signification de la conjonction « et » dans la locution « science *et* religion ». En effet, lorsque Barbour écrit « science et religion », sans faire précéder la locution de la mention « le conflit entre », il paraît évident qu'il a implicitement rejeté l'idée du conflit et défend celle d'une relation constructive entre science et religion. Dans le discours commun, en revanche, le « et » de la locution « science et religion » n'est pas neutre, il est utilisé le plus souvent pour écarter explicitement la thèse du conflit³⁷. Pourtant, l'ordonnancement des catégories de Barbour place celle de conflit comme le point de départ de la mise en relation de science et théologie. De fait, la plupart des auteurs qui étudient la relation entre science et théologie se positionnent en s'opposant à la thèse du conflit plutôt qu'en construisant une argumentation propre. Or, la terminologie est d'une importance capitale dans ce dossier et l'utilisation du terme de conflit mène à une compréhension biaisée en introduisant un langage guerrier. La métaphore guerrière gagnerait à être remplacée. Dans ce sens, on a proposé d'envisager la relation entre science et théologie non pas comme un conflit qui doit conduire à une réconciliation, mais comme un *problème* qui doit être résolu. En opérant à un tel changement de terme, le problème science – théologie ne se construit plus en opposition à l'idée d'un conflit qui aurait des origines historiques et qui serait à dépasser³⁸.

Toutefois, l'utilisation de la terminologie du conflit pour parler de la relation entre science et théologie a une histoire qui commence au 19^{ème} siècle. C'est d'ailleurs au 19^{ème} siècle qu'apparaît la notion de science au sens moderne. De même la notion de religion³⁹

³⁵ « *I [Barbour] will suggest reasons for supporting Dialogue and, with some qualifications, certain versions of Integration* », BARBOUR, *Religion in an Age of Science*, p. 3.

³⁶ C'est l'analyse faite par certains auteurs. Voir, par exemple, CANTOR Geoffrey, KENNY Chris, « Barbour's Fourfold Way: Problems with his Taxonomy of Science-Religion Relationships », *Zygon*, 2001, vol. 36/4, p. 765 à 781.

³⁷ Voir *ibid.*, p. 771.

³⁸ Voir *ibid.*, p. 769-770.

³⁹ Il faut relever encore une fois l'utilisation du terme « religion ». Alors que pour Barbour il s'agit clairement de théologie chrétienne, la catégorie est élargie par les historiens à celle de religion. Toutefois

n'apparaît qu'au 18^{ème} siècle⁴⁰. Selon les historiens, il n'est pas possible, d'appliquer les catégories de « science » et de « religion », à toutes les périodes de l'histoire occidentale et encore moins aux développements des cultures non-occidentales. De ce fait, il est important de garder à l'esprit que s'aventurer sur le terrain de « science et religion » requiert de préciser qu'il ne peut pas y avoir de norme concernant la relation science – religion⁴¹. Cette remarque contredit l'imagerie populaire qui considère d'une part que les deux catégories sont fixes et que d'autre part la relation résultante ne peut être qu'un conflit⁴². Or chacune des catégories de « science » et de « religion » est issue d'une construction historique dont il faut tenir compte, ce que ne semble pas faire suffisamment Barbour dans l'établissement de sa typologie.

Une dernière remarque à propos de la catégorisation de Barbour porte sur une construction que l'on peut considérer comme quelque peu statique. Il faut en effet relever que la science et la théologie sont des catégories toujours en cours d'élaboration. Ce qui conduit à considérer qu'une mise en relation ne peut être elle aussi que dynamique. En effet, une telle relation ne peut se construire sans tenir compte à la fois du contexte et de la personne qui se lance dans la réflexion science – théologie, et ceci en incluant à la fois ce qui est entendu par science et par théologie mais aussi en fonction des aspects que l'on veut faire entrer en relation. Le travail en science et théologie n'est pas une contemplation passive de l'interaction, mais le travail actif d'un individu qui est affecté par la lecture d'un livre de Dawkins, par l'écoute d'un sermon ou la mort d'une personne proche⁴³. En effet si on s'en réfère à un conflit potentiel entre science et théologie, le débat ne s'oriente pas de la même façon si le protagoniste considère que c'est la science qui est en conflit avec la théologie ou si c'est le scientifique qui refuse toute réflexion théologique. Et c'est sans doute la perspective historique qui permet le mieux de prendre en considération l'élément humain dans la dimension scientifique et religieuse⁴⁴.

La typologie de Barbour a eu et continue d'avoir une influence considérable sur la réflexion en science et théologie. Mais, son emploi ne doit pas se substituer à une

on peut noter, et cela sera relevé de manière plus détaillée au chapitre IV, § I-A, que la religion à laquelle toutes les autres sont comparées est le christianisme.

⁴⁰ Voir HARRISON Peter, « “Science” and “Religion”: Constructing the Boundaries », *The Journal of Religion*, 2006, vol. 86/1, p. 89. Sur le caractère historique des catégories de « science » et de « religion », voir le chapitre IV, § I-A.

⁴¹ Que ce soit en raison de la pluralité des disciplines scientifiques, comme le souligne Harrison, voir « “Science” and “Religion”: Constructing the Boundaries », p. 90, ou en raison du pluralisme religieux.

⁴² EVANS John, EVANS Michael S., « Religion and Science: Beyond the Epistemological Conflict Narrative », *Annual Review of Sociology*, 2008, vol. 34, p. 88.

⁴³ Voir chapitre I, § II-B ; CANTOR, KENNY, « Barbour's Fourfold Way », p. 779.

⁴⁴ Voir HARRISON, « “Science” and “Religion”: Constructing the Boundaries », p. 105.

réflexion plus approfondie dans ce domaine. Elle reste un outil nécessaire lorsqu'il est question de relation entre science et théologie mais il n'est pas suffisant. Un autre dispositif mis en avant par Barbour, occupe aussi une place importante pour étudier la relation entre science et théologie. Il s'agit du réalisme critique.

Le réalisme critique.

Alors que la typologie mise en place par Barbour avait pour but de catégoriser les relations déjà établies entre science et théologie, le réalisme critique est considéré par lui comme un moyen de mettre en relation science et théologie et donc ici de construire la relation. Nous présentons ici le réalisme critique tel qu'il est développé par Barbour⁴⁵.

D'une manière générale, le réalisme soutient que certaines entités existent en dehors de la pensée⁴⁶. En fonction des entités considérées, on peut distinguer deux types de réalisme. D'une part, si les entités sont des idées, les idées ont une existence en dehors de notre esprit, il s'agit d'un réalisme qui s'oppose au nominalisme ou au conceptualisme. D'autre part, et c'est dans cette perspective que l'on va trouver le réalisme critique, ces entités concernent le monde extérieur. Dans ce cas il s'oppose à l'idéalisme. Prendre en considération le monde extérieur revient à estimer qu'il existe une réalité indépendante de notre esprit. Ce réalisme se subdivise en réalisme naïf, pour lequel les choses sont telles qu'elles apparaissent, et en réalisme critique. Le réalisme critique prend donc en considération « l'existence du monde extérieur à l'esprit, mais ne le tient pas spontanément pour ce qu'il paraît. [...] Tout le travail de la science repose sur le réalisme critique »⁴⁷. Le réalisme critique défend l'idée qu'il est possible de connaître le monde extérieur mais que cette connaissance est marquée par l'esprit humain qui opère une analyse critique de la perception et de la compréhension qu'il a du monde. Le réalisme critique est une position philosophique qui éclaire le travail scientifique et qui repose sur deux principes. Le premier est ontologique et affirme l'existence de réalité extérieure à l'esprit humain. Le second, épistémologique, affirme la possibilité de connaître ces

⁴⁵ D'autres théologiens tiennent aussi le réalisme critique comme Peacocke et Polkinghorne. Ils sont étudiés dans la suite de ce chapitre (§ I-B et C).

⁴⁶ Voir par exemple : LERCHER Alain, *Les mots de la philosophie*, Paris, Belin, 1985, p. 304 ; « Réalisme » in AUROUX Sylvain (dir.), *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. 2, tome 2, p. 2169-2173 ; « Réalisme » in LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1926, p. 891-894.

⁴⁷ LERCHER, *Les mots de la philosophie*, p. 305. Ainsi, le tonnerre et l'éclair ne sont pas deux phénomènes différents et successifs mais le même phénomène, dont la perception s'effectue à deux moments distincts : la lumière et le son ne se propageant pas à la même vitesse.

réalités selon une analyse critique par une procédure qui réunit l'activité de conception et de théorisation à la vérification par l'expérience. Le réalisme critique recoupe le naturalisme philosophique vu dans le chapitre précédent mais il en diffère, car il n'est pas *a priori* tourné seulement vers la connaissance du monde naturel. On doit examiner le champ d'application du réalisme critique pour savoir s'il est constitué par ce que les sciences travaillent ou bien s'il est plus large.

Le réalisme critique est devenu la position philosophique dominante dans le dialogue entre science et théologie depuis son introduction par Barbour en 1966⁴⁸. L'originalité de Barbour est d'avoir utilisé en théologie le réalisme critique appliqué en science. Cette utilisation consiste à poser un parallèle de méthode entre l'investigation scientifique et l'investigation théologique. En effet, le réalisme critique affirme l'existence d'une réalité extérieure : la nature en science et Dieu en théologie. La connaissance de cette réalité extérieure est fondée sur une analyse critique, en rapport avec l'expérience, des métaphores, des modèles et des paradigmes employés dans les discours scientifique ou théologique⁴⁹. Il s'agit ainsi en théologie de prendre en considération « les affirmations cognitives de la religion, c'est-à-dire les affirmations religieuses qui apportent des connaissances sur une réalité divine indépendante de l'esprit »⁵⁰.

En science, la démarche de Barbour consiste à trouver un moyen de relier la réalité aux concepts, lois et théories issus de la science. Historiquement, Barbour constate qu'il existe quatre manières différentes d'envisager l'interaction entre réalité et théorie : le positivisme (la théorie est la récapitulation des données) ; l'instrumentalisme (la théorie est un outil des connaissances) ; l'idéalisme (la théorie est une structure mentale) ; et le réalisme (la théorie est une représentation du monde)⁵¹. Barbour plaide pour la perspective réaliste qui postule que les théories sont des représentations du monde : « À l'encontre du positiviste, le réaliste affirme que le réel n'est pas l'observable. À l'encontre de l'instrumentaliste, il affirme que des concepts valides sont vrais et utiles. À l'encontre de l'idéaliste, il maintient que les concepts représentent la structure des événements dans

⁴⁸ Voir BARBOUR, *Issues in Science and Religion*, en particulier la seconde partie dans laquelle Barbour analyse les méthodes en sciences et les méthodes en théologie, p. 137-264.

⁴⁹ Le réalisme critique est repris plus loin notamment au plan historique. Voir chapitre IV, § I-C.

⁵⁰ « Critical Realism », in *Enc. SR*, p. 191.

⁵¹ Voir BARBOUR, *Issues in Science and Religion*, p. 162-171 et chapitre IV, § I-C.

le monde »⁵². La perspective réaliste met l'accent sur le fait que la science est découverte et exploration et pas seulement invention et construction. Enfin, avec d'autres auteurs, Barbour considère que l'intelligibilité, plutôt que l'observabilité est la marque du réel contrairement aux affirmations du positivisme. Barbour s'appuie sur la philosophie réaliste de Whitehead qui considère que la réalité n'est pas constituée de substances séparées mais d'évènements ayant lieu dans un réseau de relations qui inclut le sujet connaissant et ce qui est connu⁵³. De ce fait, la connaissance ne provient pas seulement du sujet ou de l'objet, mais d'une interaction entre les deux. Finalement, et toujours dans la ligne de Whitehead, le langage scientifique est considéré comme symbolique : les concepts scientifiques ne représentent que des aspects de la structure des évènements s'influençant les uns les autres.

C'est pourquoi Barbour écarte le réalisme naïf. En effet, cette perspective ne prend pas en considération le rôle de l'esprit humain dans l'élaboration des théories en posant une correspondance parfaite entre le réel et la théorie. Or, pour Barbour, les théories ne sont pas un donné de la nature. Il n'y a pas d'accès direct au monde tel qu'il existe indépendamment de la connaissance que l'on en a et les constructions mentales influencent l'interprétation de toute expérience⁵⁴. Cela exige un « réalisme critique » qui reconnaisse et l'existence d'une réalité extérieure à l'aspect humain et la part de créativité de cet esprit dans l'acte de connaissance :

Le réalisme critique admet le caractère indirect de la référence *et* de la tentative réaliste du langage tel qu'il en est fait usage dans la communauté scientifique. Il permet de mettre en évidence à la fois le caractère extraordinairement abstrait de la physique théorique *et* la nécessité de l'observation expérimentale qui la distingue des mathématiques pures. Il reconnaît qu'aucune théorie n'est la description exacte du monde *et* que le monde est tel qu'il supporte d'être interprété d'une certaine manière et pas d'une autre. Il affirme le rôle de la construction mentale et de l'activité imaginaire dans la formation des théories, *et* il soutient que certaines constructions sont plus en accord avec les observations que d'autres et cela uniquement parce que les évènements possèdent une structure objective⁵⁵.

⁵² « *Against the positivist, the realist asserts that the real is not the observable. Against the instrumentalist, he affirms that valid concepts are true as well as useful. Against the idealist, he maintains that concepts represent structure of events in the world* », BARBOUR, *Issues in Science and Religion*, p. 168.

⁵³ Voir *ibid.*, p. 170-171.

⁵⁴ Voir *ibid.*, p. 172.

⁵⁵ « *Critical realism acknowledges the indirectness of reference and the realistic intent of language as used in the scientific community. It can point to both the extraordinarily abstract character of the theoretical physics and the necessity of experimental observation which distinguishes it from pure mathematics. It*

Tel qu'il est repris par Barbour, le réalisme critique intègre des composantes des courants positiviste et idéaliste. En effet, « si le rôle de la science est de *comprendre la nature*, il est possible d'unifier la vérification empirique défendue par le positivisme avec la préoccupation de la cohérence intellectuelle chère à l'idéalisme, tout en échappant à la préoccupation exclusiviste de chacun des courants »⁵⁶. En effet, accentuer le caractère empirique ou le caractère rationnel revient à fausser l'activité scientifique. Celle-ci est à considérer sous ses multiples facettes : expérimentale et théorique, mais aussi logique et créative. Elle doit tenir compte à la fois des individus et des communautés par et dans lesquels elle se développe. Ce faisant le langage scientifique qui en résulte se réfère au monde mais il le fait seulement symboliquement et partiellement, en utilisant des analogies et des modèles dont le champ d'application reste limité. Par conséquent la vérité définitive des théories ne peut pas être garantie car elles sont le fruit du consensus de la communauté scientifique en un temps et un espace donné. Chaque théorie peut être modifiée, amendée et parfois abandonnée.

Cette position réaliste critique préserve, selon Barbour, l'activité scientifique car elle reconnaît que les modèles et les théories sont des constructions de l'imagination créatrice tout en représentant des aspects particuliers du monde. De ce fait, les modèles doivent être pris au sérieux mais pas littéralement, car ils constituent des manières d'imaginer ce qui n'est pas observable. Ils comportent aussi des affirmations ontologiques : il existe dans le monde des entités telles que celles postulées dans les modèles⁵⁷. Les modèles de la science sont analogiques, ils contribuent à l'extension de la théorie et sont des unités intelligibles qui peuvent être comprises comme un tout et de ce fait être accessibles plus facilement⁵⁸. Le réalisme critique est, donc selon Barbour, la philosophie qui relie le mieux l'épistémologie à l'ontologie.

En théologie comme en science, il s'agit selon Barbour, de mettre en rapport des éléments empiriques et théoriques. Comme la nature en science, la réalité qu'on cherche à connaître, c'est-à-dire Dieu, n'est accessible en théologie que par la médiation de l'élaboration théorique faite à partir d'éléments de réalité constituant la médiation au plan

recognizes that no theory is an exact description of the world, and that the world is such as to bear interpretation in some ways and not in the others. It affirms the role of mental construction and imaginative activity in the formation of theories, and it asserts that some constructs agree with observations better than others only because events have an objective pattern », BARBOUR, *Issues in Science and Religion*, p. 172.

⁵⁶ « *If the goal of science is to understand nature, we can unify the concern for empirical testing found in positivism with the concern for intellectual coherence found in idealism, while avoiding the exclusive preoccupation of either* », *ibid.*, p. 172.

⁵⁷ Voir BARBOUR, *Religion in an Age of Science*, p. 43.

⁵⁸ Voir *ibid.*, p. 41-42.

empirique. Ces éléments de réalité consistent dans tout ce qui fait l'expérience religieuse, individuelle et collective, de la communauté des croyants considérée dans son histoire et dans sa situation actuelle. Cette expérience comprend tout ce qui constitue la vie croyante, comme le recours aux Écritures et aux rites, mais aussi les convictions et les valeurs portées par la tradition croyante. Les « théories religieuses » correspondent alors aux doctrines théologiques élaborées à partir des convictions fondamentales exprimant la foi des Églises et figurant dans les Écritures interprétées ecclésialement. Barbour établit de la sorte un parallèle entre la science et la religion, rejoignant ainsi dans sa typologie l'idée de dialogue par des parallèles méthodologiques⁵⁹.

Son analyse des modèles théologiques permet à Barbour d'affirmer qu'ils sont, tout comme les modèles scientifiques, analogiques parce qu'ils utilisent des métaphores, des symboles et des paraboles⁶⁰. Les modèles théologiques sont transposables dans d'autres domaines d'expérience, ce qui peut entraîner leur modification. Enfin, tout modèle théologique est considéré comme une unité, comme un tout. Tout comme pour les modèles scientifiques, les modèles théologiques « ne sont pas des descriptions littérales de la réalité ni des fictions utiles, mais des constructions humaines qui nous aident à interpréter l'expérience en imaginant ce qui ne peut pas être observé »⁶¹.

Pour Barbour, le réalisme critique encourage l'intégration entre science et théologie (par la théologie naturelle, la théologie de la nature ou par une synthèse systématique) et cela parce qu'il tient que les deux disciplines se réfèrent à un monde commun⁶². En effet, « les réalistes critiques affirment que les théories en science et les affirmations de foi en théologie pose des affirmations sur la réalité – et qu'au moins certaines d'entre elles sont reliées les unes aux autres »⁶³.

Le réalisme critique a été défini pour rendre compte du travail scientifique. On peut alors s'interroger sur la pertinence de son utilisation en théologie⁶⁴. Pour Barbour, la meilleure manière d'élaborer des théories en théologie est de les formuler à partir des

⁵⁹ Voir *ibid.*, p. 31.

⁶⁰ On peut citer par exemple le modèle de Dieu comme Père, voir *ibid.*, p. 45.

⁶¹ « *They are neither literal descriptions of reality nor useful fictions, but human constructs that help us interpret experience by imagining what cannot be observed* », BARBOUR, *Religion in an Age of Science*, p. 45.

⁶² Voir *ibid.*, p. 91.

⁶³ « *critical realists affirm that the theories of science and the beliefs of theology both make claims about reality – and that at least some points these claims are related to each other* », *ibid.*, p. 92.

⁶⁴ Sur cette question, voir GIRONI Fabio, « The Theological Hijacking of Realism. Critical Realism in "Science and Religion" », *Journal of Critical Realism*, 2012, vol. 11/1, p. 40 à 75.

conceptions épistémologiques élaborées en philosophie des sciences contemporaines parce que théologie et science partagent la même rationalité. En effet, « le projet épistémique des deux disciplines est unique et le même : l'exploration de la réalité »⁶⁵. Ceci fait difficulté en théologie. Le réalisme critique appliqué en science permet d'expliquer comment on peut connaître la réalité externe, dont l'existence est connue à partir des données empiriques. Ce n'est pas le cas en théologie. La réalité extérieure ultime qu'est Dieu n'est accessible qu'à travers ses œuvres, notamment dans la vie des croyants. Ceci implique que la thèse défendue par Barbour et par les théologiens s'appuyant sur le réalisme critique, ne peut être valide que si elle assume l'existence d'une réalité divine de manière préalable⁶⁶. Or, la théologie assume, par la foi et la vie des croyants, l'existence de Dieu. Cette option est tout aussi valable et défendable qu'une option matérialiste, mais elle reste une option⁶⁷.

Une dernière remarque consiste à situer le réalisme critique développé par Barbour par rapport au naturalisme à l'œuvre dans le travail scientifique. Le réalisme critique est un positionnement philosophique qui suppose l'existence des réalités dont on a connaissance. Il implique par conséquent un naturalisme philosophique ouvert et permet ainsi d'envisager une relation entre science et théologie. Nous examinons dans cette ligne les catégories de dialogue et d'intégration que Barbour privilégie, avec une préférence pour la seconde. Le dialogue consiste à mettre en relation des similitudes existant entre science et théologie. Il s'agit d'idées communes ou de questions limites induites par le travail scientifique, par exemple celles de connaître l'origine du monde ou de savoir pourquoi il est intelligible. Avec le réalisme critique la catégorie du dialogue est applicable directement. Passer à la catégorie d'intégration demande de construire des passerelles entre science et théologie. Nous développons ce point qui nous paraît être un autre apport original de Barbour.

⁶⁵ « ... the epistemic project of the two disciplines is one and the same: the exploration of reality », GIRONI Fabio, « The Theological Hijacking of Realism », p. 41.

⁶⁶ « In other words, the thesis which the scientists-theologians are at pains to uphold, that theological language makes 'cognitive claims about reality', can be valid only if we pre-emptively assume the existence of a divine (necessary and omncreative) reality that is the referent of those claims », *ibid.*, p. 56.

⁶⁷ La possibilité a été donnée par le *Journal of Critical Realism* à John Polkinghorne de répondre à la critique de Gironi sous la forme d'un échange, situé à la fin de l'article de GIRONI, « The Theological Hijacking of Realism », p. 68-69.

La relation science – théologie comme intégration.

L'intégration consiste à transformer des contenus théologiques à partir de contenus scientifiques. Comme le remarque Barbour, le contenu d'une théorie scientifique peut avoir des conséquences philosophiques et théologiques. Pour illustrer cette affirmation, on peut rapidement et schématiquement faire appel à la physique de Newton où le monde est considéré comme clos et la causalité comme déterministe. Cette compréhension encourage la conception de Dieu comme Horloger. Le développement de la biologie, notamment par la théorie de l'évolution, et de la physique, en particulier par la cosmologie, ont changé cette image mécaniste et statique. Il s'agit d'adapter les contenus théologiques en fonction de ces nouveaux contenus scientifiques.

Lorsqu'il a été question de la catégorie d'intégration dans la typologie de Barbour entre science et théologie, il a établi qu'il existait trois façons d'instaurer cette intégration : par la théologie naturelle, par la théologie de la nature ou en choisissant une synthèse systématique. La question de la théologie naturelle n'a pas grand intérêt pour Barbour. Il s'agit selon lui de parvenir à des conclusions théistes à partir de la preuve de l'évolution, par exemple. Barbour préfère une théologie de la nature fondée sur l'expérience et la vie des communautés croyantes. Une telle théologie de la nature doit inclure des reformulations de ce qui est cru de manière traditionnelle à la lumière de la science actuelle. Ainsi, les doctrines théologiques sont pour Barbour, des interprétations humaines d'expériences individuelles ou communes et sont pour cette raison soumises à révision. Pour lui, notre compréhension de la relation de Dieu avec la nature reflète toujours notre vision de la nature. Par exemple, lorsque la nature était conçue comme un ordre bien réglé comme au Moyen Âge, Dieu était conçu comme garant de cet ordre. Ceci implique qu'aujourd'hui la réflexion doit prendre en considération la compréhension de la nature comme un système dynamique dont toutes les parties sont interdépendantes tout en constituant un ensemble en évolution dont l'être humain fait partie⁶⁸. En effet, la science actuelle montre que, contrairement à la période newtonienne qui considérait le monde comme statique, animé de mouvements réguliers et dans lequel les modifications étaient le fruit de simples réorganisations, le monde possède une histoire dans laquelle la nouveauté a sa place. Une interprétation de ce qui est cru à la lumière de la science d'aujourd'hui, c'est-à-dire reformuler une théologie de la nature, n'est toutefois pas une

⁶⁸ Voir BARBOUR, *Religion in an Age of Science*, p. 183.

position suffisante pour Barbour. Il vise à une synthèse plus large en s'appuyant sur une métaphysique. Pour Barbour :

La métaphysique est la recherche d'un ensemble de catégories générales dans lesquels différents types d'expériences peuvent être interprétés. Un schéma conceptuel inclusif est recherché qui puisse représenter les caractéristiques fondamentales de tous les événements. La métaphysique, comme telle, est le lieu du philosophe plutôt que celui du théologien ou du scientifique, mais il peut servir comme base d'une réflexion commune⁶⁹.

Selon Barbour, la métaphysique la plus compatible avec son objectif est la philosophie du procès de Whitehead, parce qu'elle est formulée sous l'influence de la science. On peut mentionner, par exemple, que dans cette philosophie, la réalité est considérée « comme un tissu dynamique d'événements interconnectés »⁷⁰. La perspective théologique de cette philosophie a été développée plus particulièrement par des auteurs tels que Charles Hartshorne et John Cobb. Dans la métaphysique du procès la nature est caractérisée par le changement, le hasard et la nouveauté, mais aussi par l'ordre. La nature est incomplète et toujours en devenir. La philosophie du procès est critique à l'égard du réductionnisme et elle défend la catégorie d'organisme qui s'applique aux activités ayant un haut niveau organisationnel. Elle plaide pour la continuité, mais aussi pour la distinction entre les niveaux de la réalité. Chacun de ces niveaux possède les caractères des niveaux inférieurs. La philosophie du procès n'adhère ni au dualisme matière-esprit ni au matérialisme qui ne laisse pas de place à l'esprit, mais elle envisage deux aspects à chaque événement : celui de l'intérieur et celui de l'extérieur. Comme l'humanité est en continuité avec le reste de la nature, l'expérience humaine peut être considérée comme un indice pour interpréter l'expérience des autres êtres.

Dans la philosophie du procès, Dieu est conçu comme source de nouveauté et d'ordre. La création est un processus long et pas encore achevé. Dieu provoque l'autocréation d'entités individuelles permettant la liberté et la nouveauté tout comme l'ordre et la structure. Dieu n'est plus l'Absolu indépendant, ni le Premier Moteur non mu. Il interagit avec le monde, sans pour autant que l'influence qu'il a sur chaque événement soit la seule cause de cet événement. La métaphysique du procès comprend

⁶⁹ « *Metaphysics is the search for a set of general categories in terms of which diverse type of experience can be interpreted. An inclusive conceptual scheme is sought that can represent the fundamental characteristics of all events. Metaphysics as such is the province of the philosopher rather than of either the scientist or the theologian, but it can serve as an arena of common reflection* », *ibid.*, p. 28.

⁷⁰ « *as a dynamic web of interconnected events* », *ibid.*, p. 28.

chaque nouvel évènement comme le produit du passé de l'entité, de son action propre et de l'action de Dieu. Dieu transcende le monde mais est aussi immanent au monde de manière spécifique dans la structure de chaque évènement. Ce n'est pas une succession d'évènements qui serait interrompue par des « trous » dans lesquels Dieu interviendrait seul. Le Dieu de la philosophie du procès est un Dieu de la persuasion. L'immutabilité divine est remise en question au profit de la réflexion sur le Dieu biblique qui se mêle à l'histoire. La philosophie du procès met en avant une conception de Dieu dipolaire « ne changeant ni dans son but, ni dans son caractère, mais changeant par l'expérience et les relations »⁷¹. Cette perspective est partagée mais de manière prudente par Barbour.

Contrairement à l'idée communément admise d'un dualisme corps-âme héritée et adoptée par la théologie chrétienne, Barbour préfère se rapprocher de la source biblique et de sa conception de l'être humain. En effet, dans la Bible l'être humain est conçu comme une unité personnelle dont les aspects peuvent se décliner en corps et esprit. Il s'appuie notamment sur l'Ancien Testament pour affirmer que le soi se caractérise par la pensée, le ressenti, la volonté et l'action. Chemin faisant, il exclut le dualisme matière-esprit, pour s'approcher de l'idée d'unité psychosomatique. Cette unité psychosomatique est aussi mise en évidence par la science. L'acceptation de cette existence corporelle permet une meilleure prise en considération du soi qui peut être conçu comme le plus haut niveau d'un être organique unifié. Selon Barbour, la personne est à comprendre comme une unité à niveaux multiples qui est à la fois un organisme biologique et un « soi » responsable. Ceci permet de tenir ensemble les perspectives scientifique et biblique, tout en échappant au dualisme et au matérialisme⁷².

Dans la perspective de la philosophie du procès telle que Barbour se l'approprie, la christologie est reformulée⁷³, en particulier la définition du concile de Chalcédoine selon laquelle le Christ Jésus est une personne en deux natures⁷⁴. Barbour ne se satisfait plus de ces catégories qui étaient pertinentes dans l'Antiquité et au Moyen Âge, mais qui sont devenues des notions problématiques et mal comprises aujourd'hui. Elles avaient pourtant pour objectif principal d'éloigner des conceptions considérant le Christ comme « trop humain » ou « trop divin » en maintenant un équilibre entre l'humanité et la

⁷¹ « ...a dipolar concept of God: unchanging in purpose and character, but changing in the experience and relationship », *ibid.*, p. 29.

⁷² Voir BARBOUR, *Religion in an Age of Science*, p. 209 et 225.

⁷³ Voir *ibid.*, p. 210.

⁷⁴ Voir le texte dans ALBERIGO Giuseppe, *Les Conciles Œcuméniques : histoire et décrets*, vol. 2, tome 1, Paris, Cerf, 1994, p. 193-201.

divinité de Jésus. C'est pourquoi Barbour suggère d'utiliser les catégories de relation et d'histoire⁷⁵. Du point de vue humain, Barbour considère le Christ, comme une personne libre, qui dans cette liberté est parfaitement obéissante à Dieu, il ne s'éloigne pas de la volonté divine étant lui-même Dieu. En raison de cette ouverture à Dieu, sa vie révèle le but de Dieu pour nous. Du point de vue divin, Dieu agit dans et par la personne du Christ. Le Christ est alors considéré comme révélation pour nous. On peut donc affirmer que ce qui est unique dans le Christ ce n'est pas sa nature divine mais sa relation à Dieu. D'où l'idée que l'on peut parler d'unité entre le Christ et Dieu, tout en maintenant la présence de deux volontés. Toutefois, on peut s'interroger sur le lien relationnel entre Dieu et Jésus que Barbour tient mais qu'il ne présente pas comme un lien filial.

Cette interrogation est confirmée par l'analyse des activités divine et humaine en Christ. Elles sont dans cette perspective considérées comme la continuité de l'histoire qui le précède mais aussi comme une intensification de celle-ci. Selon Barbour, le Christ est le représentant d'une nouvelle étape dans l'évolution et une nouvelle étape dans l'activité divine. Il considère que « le Christ en tant que personne (et pas seulement comme corps) fait partie du processus continu qui court depuis l'*Australopithecus* et les premières formes de vie jusqu'aux atomes formés dans les étoiles primitives »⁷⁶. Ceci inclut aussi tout le lignage culturel et religieux auquel appartient le Christ. Cette perspective évolutionniste du point de vue humain peut être complétée par le fait que le Christ est aussi le fruit de la longue activité historique de Dieu. Ainsi, il y a eu pendant des millions d'années une création continue non-humaine, puis l'humanité, la culture et finalement le Christ. « En Christ, l'intention divine, et la réponse humaine permettent une révélation de la nature de Dieu plus forte que celle qui lui a eu lieu précédemment. Il y a alors une continuité fondamentale entre création et rédemption »⁷⁷. Dans la perspective défendue par Barbour, le Christ n'est pas séparé des autres hommes à cause d'une différence de nature, mais en raison d'une différence de degré seulement. Ainsi, sur un panel de personnes, on peut dire qu'il y a les croyants ordinaires, puis les prophètes et les saints, les fondateurs d'autres théologies, et finalement le Christ. Dans chacune de ces personnes, Dieu opère et provoque une réponse humaine, à des degrés variés⁷⁸. Pour les chrétiens, le

⁷⁵ Voir BARBOUR, *Religion in an Age of Science*, p. 210.

⁷⁶ « Christ as a person (not just as a body) was part of the continuous process that runs back through *Australopithecus* and the early forms of life to those atoms formed in primeval stars », *ibid.*, p. 211.

⁷⁷ « In Christ, both divine intention and human response allowed a more powerful revelation of God's nature than had occurred previously. We have, then, a basic continuity of creation and redemption », *ibid.*, p. 212.

⁷⁸ Voir *ibid.*, p. 213.

Christ est révélation de Dieu, mais il n'est pas le seul lieu de la révélation. Ce point confirme l'interrogation relevée précédemment sur la relation entre le Christ et Dieu. Il est clair que cette reformulation de la christologie, pour ce que nous en avons perçu, fait question par rapport à la tradition chrétienne. Il y aurait lieu de travailler davantage la réception théologique de la philosophie du procès pour examiner si cet aspect problématique peut être levé.

Finalement, Barbour a renouvelé l'étude de la relation entre science et théologie. La réception de sa typologie sur les relations entre science et théologie a une importante postérité malgré les critiques qui ont pu lui être adressées en particulier concernant le caractère historiquement construit de l'idée de conflit. Toutefois, elle a le mérite d'exister et permet dans un résumé certes concis d'avoir un regard global mais partiel du champ de réflexion concernant la relation science et théologie. Cette typologie gagne sans aucun doute à être affinée⁷⁹, mais ce travail ne peut intervenir que par un investissement plus grand sur ce qui est en jeu lorsque la relation se construit.

Barbour a également promu le réalisme critique, ce qui lui a permis de construire une relation viable entre science et théologie sous la forme du dialogue ou de l'intégration. Le dialogue s'élabore à partir des parallèles qui sont repérés entre d'une part les données et les théories en science et d'autre part l'expérience religieuse et les doctrines théologiques. Toutefois, un tel dialogue n'est pas selon lui suffisant et doit s'ouvrir sur une intégration plus systématique. Une telle intégration est possible parce que le réalisme critique montre que des formulations des deux disciplines font référence à un monde commun. Cette intégration doit cependant pour être menée à bien posséder un langage commun que Barbour trouve dans la philosophie du procès. Cette dernière ayant développé une compréhension du monde en devenir est particulièrement compatible avec la compréhension scientifique du monde en évolution. L'utilisation de cette philosophie du procès conduit Barbour à proposer des formulations théologiques plus en harmonie avec la compréhension contemporaine de la réalité offerte par la science, même si certains aspects de la réflexion théologique de Barbour nous apparaissent comme problématiques, demandant un approfondissement.

Enfin un autre apport important de Barbour est son ouverture aux divers modèles théologiques qui ne sont pas forcément ceux vers lesquels il tendrait. En effet, il confronte continuellement le modèle issu de la philosophie du procès, auquel va sa préférence, à la

⁷⁹ D'autres typologies ont vu le jour à la suite de celle de Barbour, dans le but d'en affiner les catégories, mais aucune ne se démarque réellement de celle de Barbour.

théologie classique, au néothomisme, à la perspective existentialiste, à l'idée d'un Dieu kénotique, en pointant certes leurs limites, tout comme il considère aussi celles de la pensée du procès, mais en montrant ce que peuvent être leurs apports dans une réflexion plus large.

Ainsi, le modèle du procès semble avoir moins de faiblesses que les autres modèles pris en considération ici. Mais comme le souligne le réalisme critique, tous les modèles sont limités et partiels, et aucun ne donne une image complète et adéquate de la réalité. Le monde est diversifié, et ces différents aspects sont mieux représentés par un modèle plutôt que par un autre [...] Nous avons besoin des différents modèles pour nous souvenir des différences. De plus, l'utilisation de modèles divers peut nous éloigner de l'idolâtrie qui nous guette lorsque nous prenons tout modèle de Dieu trop littéralement⁸⁰.

Il nous a semblé utile d'exposer longuement la perspective défendue par Barbour, même s'il est impossible de faire état de la totalité de ses développements. Une thématique aurait mérité ici une attention plus soutenue : celle de l'articulation de l'immanence et de la transcendance divines telle qu'elle est comprise dans la philosophie du procès et reprise dans la théologie de Barbour. Cette thématique est reprise et développée de manière plus systématique en lien avec la compréhension qu'en offre Arthur Peacocke.

B. Arthur Peacocke.

Arthur Peacocke (1924-2006) a une formation et une carrière scientifique. En effet, il est titulaire d'un doctorat en biochimie (1948) et enseigne cette matière jusqu'en 1959 à l'université de Birmingham, puis à l'université d'Oxford jusqu'en 1971, année pendant laquelle il est ordonné prêtre pour l'Église anglicane. Il a développé une réflexion sur la relation entre science et théologie, et plus particulièrement des reformulations théologiques à la lumière des connaissances scientifiques contemporaines à partir de la philosophie du procès.

⁸⁰ « *The process model thus seems to have fewer weaknesses than the other models considered here. But according to critical realism, all models are limited and partial, and none gives a complete or adequate picture of reality. The world is diverse, and differing aspects of it indeed may be better represented by one model than another [...] We need diverse models to remind us of these differences. In addition, the use of diverse models can keep us from idolatry that occurs when we take any model of God too literally* », BARBOUR, *Religion in an Age of Science*, p. 270.

Une grande partie de l'argumentation de Peacocke sera reprise de son dernier livre publié en 2007, quelques mois après son décès⁸¹. Peacocke y livre un condensé de sa réflexion sur la manière d'élaborer une théologie en lien avec les sciences. La particularité de cet essai tient au fait que la proposition théologique de Peacocke est suivie d'une critique par des spécialistes du dialogue entre science et théologie⁸². Le dialogue qui s'instaure entre Peacocke et les théologiens en fait un ouvrage à part et laisse une impression d'interactivité entre les auteurs qui se répondent les uns aux autres.

Dans cet ouvrage, Peacocke aborde sa conception de la théologie de façon synthétique en reprenant les principales idées avancées tout au long de sa carrière. L'objectif de Peacocke est de traduire la foi chrétienne dans un langage théologique accessible dans la culture contemporaine marquée par les sciences.

La théologie chrétienne peine en effet à être prise au sérieux parce qu'elle est imprégnée et saturée de termes à références surnaturelles, étrangers à la culture actuelle davantage marquée par le langage naturaliste des sciences. Ce constat conduit Peacocke à la nécessité de décrire les réalités que la foi chrétienne tente d'exprimer, en particulier ce qui concerne la divinité, en termes qui font sens à cette culture. Pour cela, Peacocke considère que la compréhension scientifique du monde naturel incluant les êtres humains constitue la base la meilleure pour parler des réalités auxquelles nous avons affaire⁸³. Le point de départ de la théologie de Peacocke est la prise en compte de la complexité du monde naturel révélée par les sciences. Cette complexité est constituée par un ensemble hiérarchisé de niveaux d'organisation qui sont apparus progressivement du plus élémentaire au plus élevé. Selon Peacocke, les réalités nouvelles qui apparaissent à des niveaux plus élevés de complexité agissent sur les entités situées à des niveaux inférieurs. Peacocke opère alors un rapprochement entre la science et la théologie. Il consiste à reprendre les niveaux mis en évidence par les sciences et à leur adjoindre un niveau supérieur ultime, le divin, qui influe sur les entités à tous les niveaux qui lui sont inférieurs et qui constituent la création. Ce cadre général posé permet à Peacocke de chercher une

⁸¹ PEACOCKE Arthur, *All That Is. A naturalistic Faith for the Twenty-First Century*, Minneapolis Fortress Press, 2007. Voir aussi PEACOCKE Arthur, *Theology for a Scientific Age, Being and Becoming – Natural, Divine and Human*, Minneapolis, Fortress Press, 1990.

⁸² La liste de ces auteurs comprend des Américains : Donald M. Braxton, Philip Clayton, Philip Hefner, Nancey Murphy, Ann Pederson, Karl E. Peters, Robert John Russell, deux Anglais : Christopher C. Knight, Keith Ward et un Néerlandais : Willem B. Drees.

⁸³ Voir PEACOCKE, *All That Is*, préface, p. 3-4.

formulation « naturaliste » de la foi chrétienne qui intègre la compréhension scientifique du monde et de l'humain avec l'expérience religieuse et spirituelle des croyants. La démarche de Peacocke entend tenir à la fois un mouvement de la science vers la théologie mais aussi de la théologie vers la science. Pour cela, il propose une théologie chrétienne naturaliste qui combine création et salut, c'est-à-dire une théologie où la nature est le lieu dans lequel la grâce de Dieu se déploie. Ce projet nécessite de lever deux obstacles à une telle formulation. Le premier concerne la méfiance de la théologie vis-à-vis de la science et en particulier l'absence de sa prise en compte et le second est la volonté de se contenter de maintenir des formulations traditionnelles de la foi chrétienne.

Nécessité d'un naturalisme théologique.

Pour mettre en œuvre son projet théologique, Peacocke commence par poser la nécessité de passer par le naturalisme, un naturalisme selon lui minimal et générique. Ce naturalisme considère :

que l'univers met en jeu un réseau extrêmement complexe de relations de cause à effet ; que chaque événement a lieu dans ce réseau, ayant des antécédents causaux et des conséquences causales ; et que chaque événement exemplifie un ensemble commun de principes causaux... Le naturalisme dans ce sens minimal n'implique pas l'athéisme. Il existe des versions théistes du naturalisme. Le naturalisme dans ce sens minimal exclut uniquement le surnaturalisme, défini comme la doctrine selon laquelle il y a un être surnaturel qui existe en dehors du réseau par ailleurs universel des relations de cause à effet, et qui peut les enfreindre⁸⁴.

Le naturalisme auquel adhère Peacocke exclut l'existence d'un être divin en dehors des relations causales. De ce fait, il s'oppose à un naturalisme pour lequel tout ce qui existe serait uniquement la nature, excluant toute possibilité de théisme. Peacocke montre que le naturalisme n'est pas à rejeter mais qu'il faut opérer un choix entre les différents naturalismes. Nous retrouvons ce qui a été vu dans le chapitre précédent⁸⁵. Pour

⁸⁴ « *that the universe involves an extremely complex web of cause-effect relations; that every event occurs within this web, having causal antecedents and causal consequences; and that every event exemplifies a common set of causal principles... Naturalism in this minimal sense does not entail atheism. There are theistic versions of naturalism. Naturalism in this minimal sense rules out only supernaturalism, defined as the doctrine that there is a supernatural being existing outside the otherwise universal web of cause-effect relations, which can violate it* », GRIFFIN David R., « Scientific Naturalism: A Great Truth that got Distorted », *Theology and Science*, vol. 2/1, 2004, p. 11. Voir aussi PEACOCKE, *All That Is*, p. 8 qui reprend cette définition.

⁸⁵ Voir chapitre II, § II.

permettre de dire la foi chrétienne dans un contexte naturaliste il faut opter pour un naturalisme philosophique ouvert. Peacocke adopte un naturalisme qui écarte le surnaturel qu'il comprend comme une sorte d'intermédiaire entre Dieu et le monde incluant l'humanité. Il n'y a pas chez Peacocke de séparation entre créé et incréé, comme nous le verrons dans la suite lorsque l'on reviendra plus précisément sur le naturalisme théiste. Peacocke va aussi attribuer un statut ontologique aux termes théologiques et cela avec l'appui du réalisme critique dont il fait usage en science et en théologie.

La science offre une conception dynamique du monde. En effet, dans les systèmes complexes naturels se manifestent des propriétés nouvelles qui ne sont pas celles de leurs composants considérés isolément. Ce phénomène conduit à ceux d'émergence et d'auto-organisation. Dans cette perspective, le tout qu'est un système n'est pas simplement la somme de ses parties. De même, les propriétés d'une partie d'un système peuvent être différentes de celles qu'elle manifeste quand elle est isolée. C'est le cas, par exemple, d'un électron d'une couche périphérique d'un atome. Lié à l'atome il contribue à ses propriétés chimiques par l'établissement d'une liaison. Libre, cet électron manifeste les propriétés d'une particule libre. L'électron est un élément constitutif de l'atome qui en tant que système influe sur les propriétés de l'électron. Tenir compte de ce type d'interaction entre le tout qu'est le système et les parties qui le composent conduit à une métaphysique qui prend en compte les caractéristiques du monde naturel, le « monisme émergent » :

Quand on réalise que tous ces systèmes sont eux-mêmes incorporés dans des complexes plus larges et plus compréhensibles, de sorte que le monde (physique, biologique, écologique, humain, social, culturel) est un Système-de-systèmes, et que ceci est la base de la fécondité et de la diversité du monde naturel, alors toute affirmation théiste – toute « doctrine de la création » – doit inclure une reconnaissance manifeste que ceci est le mode de créativité divine dans la nature [...] Il apparaît que les systèmes naturels possèdent une capacité inhérente à produire de nouvelles réalités ; d'où la nécessité pour toute compréhension théiste de reconnaître qu'il s'agit là du mode et du lieu d'action de l'activité créatrice de Dieu. Une telle perspective fondamentalement naturaliste est liée ici à un réalisme critique qui utilise les termes théologiques, pour référer, même si c'est de manière putative, à des réalités [...]. D'où dans la suite, « Dieu » sera pris comme ayant une référence réaliste, de sorte qu'il sera approprié de

rechercher les relations et toute émergence du complexe {Dieu+nature+humanité}⁸⁶.

L'imbrication des systèmes à différents niveaux d'organisation conduit à l'idée maîtresse de Peacocke, celle de Système-de-systèmes incluant la nature, l'humain et Dieu. Cette compréhension constitue une conception de Dieu, et de la création inhabituelle dans la tradition chrétienne. Cette conception demande d'être éclaircie. Pour cela, nous allons examiner la notion de causalité à l'œuvre dans la théologie de Peacocke.

La causalité dans les systèmes complexes.

Nous examinons maintenant les conséquences de l'idée défendue par Peacocke d'un système « Dieu-nature-homme » quant à la causalité. Nous avons vu que selon Peacocke le monde est constitué par une hiérarchie de niveaux d'organisation. Chaque système d'un niveau donné est un tout composé de parties appartenant à des niveaux inférieurs et, dans ce système, les parties sont en interrelation. Nous avons vu aussi que des propriétés nouvelles caractérisent un système et le niveau d'organisation auquel il se situe et que les relations entre le système et ses constituants sont décrits par des concepts spécifiques selon leur niveau d'organisation. C'est pourquoi, selon Peacocke, les propriétés, concepts et explications utilisés pour décrire un niveau supérieur ne sont pas réductibles à ceux utilisés pour décrire leurs parties constituantes ou les entités encore plus petites. Cette compréhension écarte ainsi tout réductionnisme physique et rend compte de l'apparition de réalités nouvelles à des niveaux d'organisation supérieurs. On retrouve le fait que le naturalisme de Peacocke est ouvert, c'est-à-dire un naturalisme dont l'ontologie et épistémologie sont non réductives⁸⁷. Dans cette ligne, nous avons remarqué aussi que, pour Peacocke, existe une hiérarchie de niveaux d'organisation qui justifie la notion d'émergence d'un niveau d'organisation supérieur à partir de composantes relevant de niveaux inférieurs. L'ensemble de tous les niveaux constitue pour Peacocke

⁸⁶ « When one realizes that all such systems are themselves incorporated into larger and more comprehensive complexes, so that the world (physical, biological, ecological human, social, cultural) is a System-of-systems and that this is the basis of the fecundity and the diversity of the natural world, then any theistic affirmation – any “doctrine of creation” – must include an overt recognition that this is the mode of the divine creativity in nature...Natural systems, it transpires, have an inbuilt capacity to produce new realities; hence any theistic understanding has to recognize that this is the mode and milieu of God's creative activity. Such a basically naturalistic perspective is here linked with a critical realism that takes theological terms to refer, even if putatively, to realities...Hence, in the following, “God”, will be taken to have a realistic reference, such that it will be appropriate to investigate the relationships and any emergence of the complex of {God+nature+humanity} », PEACOCKE, *All That Is*, p. 11.

⁸⁷ Voir chapitre II, § II-C.

une totalité organique, ce qui fait de ce naturalisme, selon les termes de Peacocke, un « monisme émergent ». Ce « monisme émergent » affirme que les réalités naturelles, même les plus fondamentales physiquement, mettent en valeur des niveaux variés de complexité possédant des interrelations internes entre leurs composants de sorte que de nouvelles propriétés et de nouvelles réalités émergent.

Peacocke analyse dans ce contexte la manière dont la relation entre un tout et ses parties s'établit. La causalité classique établissant un rapport de cause à effet est maintenue. Cependant, on ne peut en rester à ce seul type de cause qui ne prend pas en considération la relation descendante allant du système complexe vers les parties composant ce système. La causalité classique est comprise comme causalité ascendante (ou causalité « *bottom-up* »)⁸⁸. Elle part d'un niveau donné pour aboutir à un niveau supérieur, plus complexe en règle générale. Cette forme de causalité conduit à une conception réductionniste du monde, puisqu'un niveau d'organisation est entièrement analysable à partir des constituants relevant de niveaux inférieurs et, de proche en proche, tout effet peut être réduit à une cause physique. De plus, en extrapolant cette idée, on arrive à la conclusion qu'il existe une « Théorie du Tout », permettant d'expliquer le niveau $n+x$ constituant l'univers dans son ensemble en terme physique⁸⁹.

C'est pourquoi un deuxième type de causalité est considéré par Peacocke, la causalité descendante (ou causalité « *top-down* »)⁹⁰. Cette causalité permet de prendre en compte la structure hiérarchique de la réalité. Dans cette perspective, le tout peut influencer les parties de sorte que les parties possèdent des caractéristiques qu'elles ne peuvent avoir par elles-mêmes. Un exemple classique est l'influence de l'esprit sur le corps.

Pour Peacocke toutefois, ni l'une, ni l'autre de ces causalités, considérée isolément, ne suffit à rendre compte de la réalité, car « la causalité dans les systèmes complexes constitués d'unités à divers niveaux d'organisation liés entre eux peut être mieux comprise comme un processus à double sens »⁹¹. Il y a pour Peacocke, clairement une causalité « *bottom-up* » des parties sur les propriétés et le comportement du système complexe et en même temps une causalité « *top-down* » (ou descendante) du tout qu'est

⁸⁸ On peut trouver aussi la locution « *upward causation* ».

⁸⁹ Voir, par exemple, Weinberg ou Hawkins à ce sujet.

⁹⁰ Appelée aussi « *downward causation* ».

⁹¹ « *Causality in complex systems made up of units at various levels of interlocking organization can best be understood as a two-way process* », PEACOCKE Arthur, « Some Reflections on "Scientific Perspectives on Divine Action" », in RUSSELL *et al.* (dir.), *SPDA* 6, p. 219.

le système sur les situées à un niveau inférieur. Selon Peacocke, il y a donc une relation des parties sur le tout mais aussi une relation du tout sur les parties. Il nomme cette double causalité : « *whole-part influence* ». Il n'y a pas abrogation de la causalité ascendante mais prise en considération de la rétroaction exercée par le système sur les parties⁹². La mise en évidence de la relation tout-partie montre que les parties ont des effets qu'elles n'auraient pas si elles ne faisaient pas partie du tout qu'est le système. Cette manière de concevoir l'interrelation entre un système et ses parties dans le monde naturel, donne selon Barbour le moyen de conceptualiser le Système-de-systèmes {Dieu+nature+homme} et son fonctionnement. Peacocke va utiliser l'influence « *whole-part* » et la notion de panenthéisme pour décrire l'activité divine dans le monde.

Naturalisme et panenthéisme.

La prise en considération du naturalisme des sciences conduit Peacocke à affirmer un naturalisme philosophique théiste. En effet, Peacocke promeut un naturalisme dans lequel les processus naturels, caractérisés par les lois et les régularités découvertes par les sciences, sont eux-mêmes des actions de Dieu qui continue à leur donner existence. De ce point de vue, Peacocke met l'accent sur l'immanence de Dieu comme créateur « dans, avec et par » les processus naturels du monde dévoilés par la science. En prenant en considération le monde comme une dynamique de processus qui évoluent par des changements continus et incessants, Peacocke réintroduit un élément dynamique dans la compréhension de la relation créative de Dieu avec le monde. Il réaffirme alors un Dieu immanent créant dans et par les processus naturels qui ne sont pas Dieu mais des actions de Dieu. D'où le naturalisme théiste qui tente de conjuguer deux aspects de la créativité divine : la création de nouveauté à partir de quelque chose qui existe et le don de l'existence à des entités non encore existantes ou non issues de ce qui les précède. On peut voir là une fusion de deux thèmes classiques de la théologie de la création : la création *ex nihilo* et la création continuée.

Peacocke estime qu'il devient difficile voire impossible dans une conception naturaliste, de considérer Dieu comme une « substance » avec des attributs et la création comme un espace « en dehors » de Dieu dans lequel existe le monde créé et où il est

⁹² En biologie, ce système de rétroaction ou de *biofeedback* est bien connu, notamment en endocrinologie. Il s'agit d'un retour de l'effet sur la cause par exemple au niveau hormonal. Une telle rétroaction se rencontre aussi dans le cas du thermostat d'un chauffage.

localisé. Pour résoudre ce problème, Peacocke considère qu'il faut des nouveaux modèles permettant de parler de la présence proche de Dieu dans les événements, les processus, les structures et les entités constituant le monde créé. Il s'agit de tenir à la fois la proximité entre le créateur et le créé sans pour autant les confondre l'un avec l'autre. Peacocke recherche une proximité sans fusion. Il se tourne alors vers le modèle du panenthéisme qui propose que l'univers soit entièrement contenu en Dieu de sorte que toute part de l'univers existe en Dieu et que Dieu soit « plus grand » que l'univers. Le monde est alors en Dieu, ce qui traduit l'immanence, mais Dieu est plus que le monde, ce qui traduit la transcendance.

Le panenthéisme est différent du panthéisme. En effet pour le panthéisme « tout est Dieu », alors que pour le panenthéisme « tout est en Dieu ». Pour le panthéisme le monde ou la nature, comme un tout, est le divin. Il n'y a pas de transcendance ni d'immanence divine, Dieu est le monde. Le panenthéisme tente de conjuguer d'une part la transcendance divine en affirmant que Dieu est plus que le monde et d'autre part l'immanence divine affirmant que le monde est en Dieu⁹³. D'un point de vue historique le panenthéisme est un terme introduit par le philosophe Karl Krause en 1828, pour concilier les doctrines panthéiste et théiste. Ce panenthéisme a été repris dans la philosophie du procès de Whitehead. Dans celle-ci la réalité n'est pas statique mais en devenir, et Dieu ne fait pas exception. Ainsi, Dieu est présent dans le monde et le monde influence Dieu. Il ne s'agit pas d'un panthéisme car la philosophie du procès maintient une distinction entre le monde et Dieu qui se manifeste par l'éternité de Dieu et la temporalité du monde⁹⁴. Cette perspective développée par la philosophie du procès trouve un prolongement chez Peacocke.

Peacocke avance un autre apport du panenthéisme : il permet d'intégrer l'influence « *whole-part* » du Tout sur les parties. La science, selon Peacocke, prend en considération un réel multicouches : le plus complexe étant constitué du moins complexe, le tout étant en interrelation avec ce qu'il appelle le Système-de-systèmes. Le monde, conçu comme unité multidimensionnelle, permet de penser Dieu comme relation. Le Dieu « externe » du théisme classique ne peut qu'intervenir directement à tel ou tel niveau selon les moments. Mais si Dieu est conçu comme incorporant la création, c'est-à-dire

⁹³ « *Panentheism maintains that the world is in God, included in the divine life, but that God's reality is not reducible to nor exhausted by the reality of the individuals or the structures of the universe or the universe as a whole* », « Panentheism », in *Enc. SR*, p. 641.

⁹⁴ « Panentheism », in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/>, le 18/01/2016.

tous les systèmes individuels et le Système-de-systèmes en lui-même, comme dans le modèle panenthéiste, alors il est plus facile de concevoir que Dieu puisse interagir avec tous les systèmes à leur propre niveau. Une telle capacité met en évidence la transcendance de Dieu comme créateur sur l'ordre naturel contingent :

Si Dieu interagit avec le système monde, comme totalité, alors Dieu en affectant l'état général, peut être envisagé comme étant capable d'exercer une influence sur les événements dans une myriade de sous niveaux d'existence et cela sans abroger les lois et les régularités qui s'appliquent spécifiquement à eux [...]. Des événements *particuliers* peuvent advenir dans le monde et être ce qu'ils sont parce que Dieu souhaite qu'il en soit ainsi, sans contrevenir aux lois de la physique, de la biologie, de la psychologie ou à quoi que ce soit de pertinent en science *au niveau dont il est question* – comme les influences *whole part* opèrent pour les nombreux systèmes individuels constituant le monde⁹⁵.

Dans le prolongement de la conception panenthéiste de la relation de Dieu au monde, on peut noter qu'il existe des implications profondes en ce qui concerne la manière d'appréhender le mal et la souffrance. En effet dans une conception théiste classique, Dieu est extérieur et détaché du monde et du mal qui y est inhérent. Ceci rend le problème du mal particulièrement embarrassant. Et seules deux réponses sont possibles, selon les adversaires du théisme, pour expliquer la passivité divine : soit Dieu peut agir mais ne veut pas, soit Dieu veut agir mais ne peut pas, ce qui implique que Dieu n'est ni bon ni omnipotent. Or, dans une conception panenthéiste ce problème semble moins prêter à controverses. En effet, si l'on conçoit du point de vue du panenthéisme que le monde naturel avec sa souffrance est conçu comme « en Dieu » alors les maux, les souffrances et la mort sont internes à Dieu lui-même. Dieu expérimente le naturel. Cette expérience intime et précise de Dieu doit aussi inclure tous les événements qui constituent les intentions mauvaises de l'être humain et leur réalisation, c'est-à-dire le mal moral du monde, de la société humaine. Dans la perspective décrite par Peacocke, Dieu crée le monde de l'intérieur et le monde est « en » Dieu. Ce dernier expérimente alors, selon lui, la souffrance du monde directement dans son bien propre et pas de l'extérieur⁹⁶.

⁹⁵ « *If God interacts with the world-System as a totality then God, by affecting its overall state, could be envisaged as being able to exercise influence upon events in the myriad sub-levels of existence of which it is made without abrogating the laws and regularities that specifically applied to them [...]. Particular events could occur in the world and be what they are because God intends them to be so, without any contravention of the laws of physics, biology, psychology, or whatever is the pertinent science for the level in question – as whole-part influences operate for the many individual constituent systems of the world* », PEACOCKE, « *Some Reflections on "Scientific Perspectives on Divine Action"* », p. 220. C'est Peacocke qui souligne.

⁹⁶ Voir PEACOCKE Arthur, *All That Is*, p. 24-25. Cette question du mal et de la souffrance est une question d'importance dans le dossier science – théologie, et mériterait qu'on lui accorde plus de développements

Cette représentation de la nature issue d'une perspective « émergentiste-naturaliste et panenthéiste », a des conséquences importantes en théologie. En effet, considérer que la nature est, dans une perspective de « monisme émergent », conçue comme une hiérarchie de systèmes complexes, dans lesquels les composants ont une influence « *whole-part* », conduit à ne plus considérer la nature de manière purement réductionniste. Le pouvoir des systèmes complexes sur les composants peut alors être compris comme un flux d'information. Peacocke s'inscrit dans cette perspective tout en adhérant à l'évolutionnisme. Sa théologie s'en trouve alors fortement influencée. Ainsi, le travail de Dieu comme créateur se manifeste de tous temps dans les processus naturels que l'on peut alors aussi qualifier de divins. D'où l'idée que l'on peut affirmer un naturalisme théiste car Dieu se trouve à l'œuvre dans l'ordre naturel qui évolue. Ce naturalisme théiste tient l'immanence et la transcendance divine grâce à sa conception panenthéiste du monde.

Chez Peacocke, les expériences spirituelles seront examinées dans cette perspective où Dieu est reconnu comme présent dans, avec et par les événements. La théologie doit alors être capable de discerner une influence causale ontologique et des caractéristiques de transformation dans l'interaction de Dieu avec la nature et l'humanité qui sont similaires à celles du naturalisme théiste et panenthéiste qui vient d'être décrit.

En définitive, à partir de la continuité et de la créativité des processus dans le monde, Peacocke conclut que la relation de Dieu avec le monde peut être conçue comme une action créatrice continue à l'intérieur des processus naturels, ce qui met en évidence l'immanence divine. Cette immanence se conjugue à une transcendance sous la forme du panenthéisme selon lequel le monde est vu comme étant en Dieu mais où l'être de Dieu dépasse le monde dans son entier. Dieu est plus que le monde⁹⁷. Le mode d'action de Dieu dans le monde est donc modelé sur l'influence « *whole-part* », influence du Tout sur les parties. On observe chez Peacocke un double chemin menant à la réalité celui de la science et celui de la théologie par une convergence des modèles et métaphores de l'une et l'autre discipline afin que « tout ce qui est créé soit englobé dans l'unité interne de la vie divine du créateur – transcendant, incarnée, et immanent »⁹⁸. La perspective

que ces quelques lignes. Ce problème ne sera pas traité plus avant dans le cadre de cette thèse mais apparaît comme une conséquence théologique de la relation science – théologie.

⁹⁷ « [...] *the world is regarded as being, as it were, "within" God, but the being of God is regarded as not exhaustively by, or subsumed within, the world* », PEACOCKE Arthur, *Intimations of Reality. Critical Realism in Science and Religion*, Notre Dame (Indiana), University Notre Dame Press, 1984, p. 79.

⁹⁸ « [...] *all that is created is embraced in the inner unity of the divine life of the creator – transcendent, incarnate, and immanent* », *ibid.*, p. 80.

convergente de la science et de la théologie défendue par Peacocke à partir d'une utilisation des modèles trouvés dans la science et extrapolés en théologie trouve une résonance chez John Polkinghorne.

C. John Polkinghorne

John Polkinghorne, né en 1930 au Royaume-Uni est le troisième « scientifique théologien »⁹⁹ qui illustre la mise en place d'une relation constructive entre science et théologie. Mathématicien et physicien, formé à l'université de Cambridge, il a enseigné à l'université d'Édimbourg jusqu'en 1958, puis à l'université de Cambridge jusqu'en 1979. Il se retire alors pour terminer une formation en théologie. Prêtre de l'Église anglicane, il continue sa recherche sur science et théologie. La perspective défendue par Polkinghorne se situe dans la même ligne que celle de Barbour et Peacocke. On y retrouve l'idée de causalité, celle de réalisme critique et de relation science – théologie entre dialogue et intégration. Toutefois s'y ajoute une réflexion sur la théologie naturelle et sur la théologie de la nature dont il faudra tenir compte.

Causalité ascendante et réalisme critique.

L'objectif de Polkinghorne, tout comme celui de Barbour et Peacocke, est de proposer une articulation des convictions chrétiennes de manière accessible à l'esprit scientifique.

Selon Polkinghorne, ce qui rassemble les « scientifiques théologiens », et qui a trait à la méthode d'analyse scientifique, est une manière de penser selon la causalité ascendante, « *bottom-up* ». En effet, pour les scientifiques, la réalité est complexe, étrange et surprenante. Ils sont ouverts à de nouvelles possibilités offertes par des expériences qui requièrent un horizon intellectuel plus large. Les penseurs « *bottom-up* » partent des phénomènes pour élaborer ou enrichir une théorie. Cette manière de faire est différente de celle qui privilégie une causalité descendante, « *top-down* ». Polkinghorne estime en effet que les penseurs « *top-down* » posent, au commencement de leur réflexion, les principes généraux qui contrôlent les réponses à leur recherche. Il apparaît dans ce cas

⁹⁹ Les « scientifiques théologiens » sont Barbour, Peacocke et Polkinghorne. Voir BARBOUR Ian G., « John Polkinghorne on Three Scientist-Theologians », *Theology and Science*, 2010, vol. 8/3, p. 247-264.

que le cadre épistémologique soit posé indépendamment de l'expérience. Pour Polkinghorne et de nombreux autres scientifiques, les théologiens font partie de ce type de penseurs « *top-down* »¹⁰⁰. Toutefois Polkinghorne ne nie pas la possibilité que la démarche « *top-down* » soit nécessaire, mais celle-ci doit « rester ouverte à une évaluation et une critique “*bottom-up*” »¹⁰¹. La démarche ascendante trouve son fondement dans l'expérience scientifique et Polkinghorne l'applique en théologie. Travailler à partir de la causalité « *bottom-up* » en théologie s'oppose à l'idée selon laquelle il y a un accès à une connaissance indubitable du divin qui serait transmise mystérieusement par des propositions infaillibles dotées d'une autorité qui ne peut être ni remise en cause ni critiquée. De ce fait, Polkinghorne considère que la révélation n'est pas « un ensemble de propositions divines rendues accessibles par leur écriture sur des tablettes en pierre, ou murmurées à l'oreille de l'esprit des auteurs humains de l'Écriture ou endossée de manière infaillible par un concile général d'évêques »¹⁰². Selon Polkinghorne, l'Écriture et la Tradition sont mal comprises si elles sont considérées comme des absolus à prendre à la lettre¹⁰³. Pour Polkinghorne, en effet, en théologie comme en science, il est rarement question de certitude mais plutôt de confiance raisonnable¹⁰⁴. Il s'agit pour cela d'utiliser une stratégie qui en partant de l'expérience du monde, cherche à atteindre une compréhension et une connaissance de celui-ci. On reconnaît ici la démarche de la pensée ascendante. Vouloir effectuer une telle démarche

¹⁰⁰ Polkinghorne cite en exemple la réflexion sur la Trinité. En théologie, elle est conçue comme Trinité immanente, c'est-à-dire comme réflexion sur Dieu, en tant que Père, Fils et Esprit-Saint et comme Trinité économique, c'est-à-dire comme Dieu agissant dans le monde. Un penseur « *top-down* », suivrait une réflexion sur la Trinité immanente, et un penseur « *bottom-up* » se contenterait d'une réflexion sur la Trinité économique. À mon sens, comme le souhaite Polkinghorne, les deux systèmes de pensée ne sont pas exclusifs l'un de l'autre. Pour accéder à une conception immanente de la Trinité, il faut nécessairement que celle-ci se soit manifestée à l'homme, et que cette manifestation ait été prise en compte et interprétée. Ainsi, la scène du baptême du Christ peut être interprétée comme une manifestation de la Trinité économique qui dit aussi quelque chose de la Trinité immanente. Voir POLKINGHORNE John, *Belief in an Age of Science*, New Haven, London, Yale University Press, 1998, p. 84.

¹⁰¹ « *be open to bottom-up evaluation and critique* », POLKINGHORNE John, *Science and Religion in Quest of Truth*, New Haven, London, Yale University Press, 2011, p. 18.

¹⁰² « *... by revelation I do not mean a divinity set of propositions made available to us by their being written on tablets of stone, or whispered into the mental ear of the human writers of Scripture, or infallibly endorsed by a General Council of Bishops* », POLKINGHORNE John, *Reason and Reality. The relationship between science and theology*, Londres, SPCK, 1991, p. 54.

¹⁰³ Pour Polkinghorne, l'inerrance biblique est exclue. De plus, il pose, mais de façon non explicite, la question de l'interprétation et de la réception des textes. Ceci renvoie aussi à la question de la distinction entre le contenu d'une doctrine et sa formulation, voir à ce sujet les conclusions du concile Vatican II dans la constitution *Gaudium et Spes* : « autre chose est le dépôt même de la foi, autre chose la façon selon laquelle ces vérités sont exprimées, à condition toutefois d'en sauvegarder le sens et la signification », (*Gaudium et Spes*, § 62, *Concile Œcuménique Vatican II. Constitutions, Décrets. Déclarations*, Paris, Centurion, 1967, p. 296)

¹⁰⁴ Voir POLKINGHORNE, *Science and Religion*, p. 19.

rationnelle demande de s'interroger sur les connaissances et la possibilité de connaître la réalité.

Polkinghorne porte sur la science un regard critique qui lui fait dire que la science n'atteint pas la vérité absolue. Ainsi, les connaissances qu'elle nous apporte de la réalité ne sont pas des vérités immuables mais des approximations de cette réalité. De plus, pour Polkinghorne, la science ne peut pas être réduite à un protocole dont l'exécution pourrait être déléguée à un ordinateur. Elle nécessite des jugements et des décisions qui sont le fait de personnes. Polkinghorne se situe alors dans la même ligne que Michel Polanyi pour lequel les découvertes nécessitent des actes créatifs issus de l'imagination et basés sur l'intuition et l'expérience. L'approche de la science proposée par Polkinghorne relève du réalisme critique. Elle est réaliste parce qu'elle affirme que l'on peut atteindre une connaissance vraisemblable de la nature du monde physique. Elle est critique parce que cette connaissance n'est pas obtenue directement par la recherche de ce qui est. Elle requiert aussi une interaction créative entre interprétation et expérience¹⁰⁵. Cette position est fondée sur l'expérience de la communauté des scientifiques dont la plupart sont réalistes critiques : « On peut définir le programme du réalisme critique comme une stratégie qui cherche la corrélation maximale entre épistémologie et ontologie »¹⁰⁶.

Selon Polkinghorne, en théologie comme en science, le réalisme critique fournit le cadre de réflexion. En effet, dans les deux disciplines, la connaissance n'est qu'une approximation de la vérité qui ne peut pas être atteinte. La recherche d'une telle vérité n'est pas accessible par l'application d'une technique spécifique et directe. Le réalisme de Polkinghorne renvoie à une réalité à niveaux multiples. Cela veut dire qu'une personne peut être perçue « comme un agrégat d'atomes, comme un système biochimique ouvert en interaction avec son environnement, comme un spécimen d'*homo sapiens*, comme un objet de beauté, comme quelqu'un dont les besoins méritent mon respect et ma compassion, comme un frère ou une sœur pour lequel le Christ est mort. Toutes [ces affirmations] sont vraies et toutes sont mystérieusement inhérentes à une personne »¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Voir POLKINGHORNE John, *Science and Theology. An Introduction*, Minneapolis, Fortress Press, 1998, p. 17.

¹⁰⁶ « One could define the program of critical realism as the strategy of seeking the maximum correlation between epistemology and ontology », POLKINGHORNE John, « The Metaphysics of Divine Action », in RUSSELL et al. (dir.), *SPDA* 2, p. 148.

¹⁰⁷ « as an aggregation of atoms, an open biochemical system in interaction with the environment, a specimen of *homo sapiens*, an object of beauty, someone whose needs deserve my respect and compassion, a brother or a sister for whom Christ died. All are true, and mysteriously coinhere in that one person », POLKINGHORNE John, *One World. The interaction of science and theology*, West Conshohocken, Templeton Foundation Press, 2007², p. 115-116.

De même, Polkinghorne considère qu'il y a une hiérarchie dans ces niveaux qui dépend de la complexité des systèmes en jeu : physique, chimie, biochimie, biologie, psychologie, sociologie, théologie. Pour Polkinghorne « c'est le contexte le plus large qui confère la signification la plus haute »¹⁰⁸. De ce point de vue, Polkinghorne, tout comme Peacocke et Barbour, refuse de soumettre la théologie à la science¹⁰⁹.

Pour Polkinghorne, les deux disciplines cherchent une conviction motivée et leur compréhension trouve son origine dans l'expérience interprétée. De plus chaque discipline n'a pas l'apanage de la vérité. La science n'a pas l'apanage de la connaissance en raison d'une méthode scientifique supérieure à toute autre et la théologie n'est pas privilégiée en raison d'une révélation indiscutable mais « les deux tentent d'appréhender la signification de leur confrontation avec une réalité multiple »¹¹⁰. Les deux contribuent à la connaissance, celle du monde physique par la science et celle de Dieu et de son action dans le monde par la théologie. Les deux disciplines sont alors considérées comme apparentées. Cette compréhension du réalisme critique est à rapprocher de celle de Barbour et de Peacocke, pour lesquels les modèles ou métaphores qui sont l'expression de l'expérience, n'en sont pas pour autant l'exakte représentation. D'où, un écart demeure entre ce qui est et ce que nous connaissons qui n'en est pas l'exakte représentation.

Assimilation et consonance.

Science et théologie sont « apparentées ». Polkinghorne développe cette idée avec les notions d'assimilation et de consonance¹¹¹. L'assimilation consiste à obtenir une compréhension commune entre science et théologie. Il ne s'agit pas d'une absorption d'une discipline dans l'autre, mais d'une corrélation au plan conceptuel entre science et théologie. On peut citer en exemple, la prééminence accordée à Jésus par rapport à tous les hommes. Elle est exprimée en termes fonctionnels et évolutionnistes. La prééminence ainsi comprise est en continuité avec la compréhension scientifique de l'être humain, de son histoire et de l'évolution. Elle fait le lien avec la compréhension théologique

¹⁰⁸ « *it is the wider context that confers the higher meaning* », *ibid.*, p. 104.

¹⁰⁹ Voir POLKINGHORNE, *Belief in an Age of Science*, p. 86.

¹¹⁰ « *Both are trying to grasp the significance of their encounters with a manifold reality* », POLKINGHORNE, *Science and Theology*, p. 20.

¹¹¹ Il rejoint ici la catégorisation de Barbour avec une autre terminologie. Dialogue et intégration chez Barbour deviennent consonance et assimilation chez Polkinghorne.

concernant Jésus : le Christ constitue le « nouvel homme émergent », le pionnier de ce que l'humanité va devenir sous l'inspiration divine¹¹².

Dans la perspective de la consonance, science et théologie maintiennent l'autonomie de leurs domaines de connaissances. Les affirmations cognitives doivent permettre aux deux parties de répondre à leur questionnement sans rupture cognitive. Cette autonomie peut induire une consonance c'est le cas en ce qui concerne la théologie de la création. Elle doit tenir ce que la science dit du monde naturel et du processus évolutif à l'œuvre en lui. L'autonomie des disciplines ne permet pas, en revanche, de consonance en christologie. Polkinghorne maintient ainsi les termes théologiques qualifiant l'incarnation et qui sont le fruit d'une longue maturation théologique, depuis l'expérience des disciples jusqu'à leur formulation conciliaire. Il retient la formulation ontologique de la christologie, estimant que la science n'est pas en mesure de contraindre la compréhension théologique de la réalité qu'est Jésus, en niant par exemple sa divinité. La science ne peut tout simplement rien dire à ce sujet.

Il faut noter que les stratégies d'assimilation ou de consonance ne sont pas exclusives l'une de l'autre. Un autre point à souligner provient de la différence de degré de continuité et de dépendance vis-à-vis des traditions de la science et de la théologie. En effet, la science est plutôt cumulative dans les connaissances qu'elle obtient à propos du monde. Ainsi, un doctorant en physique contemporain aura accumulé bien plus de connaissances sur l'univers que Newton, pourtant considéré comme un génie. Pour ce qui est de la théologie, une telle approche ne peut pas être soutenue. Un Père de l'Église peut avoir eu des idées et des intuitions, théologiques ou spirituelles, qui sont toujours d'actualité. La théologie ne peut en aucun cas s'abstraire du passé mais elle n'a pas non plus à en être esclave. Des révisions sont nécessaires tout en respectant les âges précédents. Et comme le souligne Polkinghorne, « c'est dans la pondération de la balance entre préservation et innovation dans la pensée théologique que se situe l'essentiel du débat concernant l'assimilation et la consonance »¹¹³.

Polkinghorne établit une relation entre science et théologie grâce aux catégories de consonance et d'assimilation. Il est également conduit à reprendre la réflexion sur la théologie naturelle.

¹¹² C'est aussi le point de vue adopté par Peacocke. On peut également penser ici à Teilhard de Chardin qui identifie le but terrestre de l'évolution avec la venue du Christ cosmique.

¹¹³ « *It is in the weighing of the balance between preservation and innovation in theological thinking that much of the debate about assimilation and consonance is to be located* », POLKINGHORNE, *Science and Theology*, p. 119.

La théologie naturelle.

La science a son domaine propre de recherche qui se limite au monde naturel. Cette position correspond au naturalisme méthodologique¹¹⁴. Toutefois, des questions sont induites par le travail scientifique, par exemple celle de la place de l'être humain dans l'univers. La réponse à ces questions dépasse les possibilités de compréhension de la science. Le naturalisme méthodologique est ouvert quant à la manière de répondre à ces questions. On peut considérer aussi que la science dit le tout de ce qu'on peut connaître du monde. Cette position philosophique, qui correspond à un naturalisme philosophique fermé¹¹⁵, est par exemple celle de Richard Dawkins. Polkinghorne s'oppose à cette perspective en rappelant l'impossibilité de trancher, à partir de la science seule, ces questions qui dépassent les capacités explicatives de celle-ci¹¹⁶. La question des valeurs que se donne l'être humain pour juger de ce qui est bon ou mauvais, par exemple, n'est pas prise en compte dans le travail scientifique : « Le fait que les valeurs soient écartées par la science, de par son choix de stratégie méthodologique, n'implique en aucun cas que cette mise à l'écart soit élevée au rang de principe métaphysique »¹¹⁷. Il est possible d'adopter un positionnement philosophique, compatible avec la science, qui soit un naturalisme ouvert¹¹⁸. Pour traiter les questions induites par la science, il faut trouver un contexte plus large. C'est là que la théologie peut jouer un rôle important, celui de fournir une vision plus large de la réalité. Dans cette perspective, la théologie naturelle peut être une pièce essentielle, celle qui consiste à faciliter la relation entre science et théologie en donnant la possibilité d'adhérer ou non à un théïsme.

Cette position adoptée par Polkinghorne n'est pas le fruit d'une démonstration mais d'un choix métaphysique qui s'ouvre à une compréhension cohérente et intellectuellement satisfaisante de l'univers. En effet, pour Polkinghorne la beauté rationnelle du cosmos reflète l'Esprit qui lui a donné l'existence. On retrouve le fait que le scientifique qu'est Polkinghorne apprécie peu les discussions de type « *top-down* » qui sont trop confiantes dans leur pouvoir de discerner des principes généraux. Il lui semble suspect d'affirmer une priorité de l'esprit humain à juger *a priori* ce qui est raisonnable

¹¹⁴ Voir chapitre II, § II-B.

¹¹⁵ Voir chapitre II, § II-C.

¹¹⁶ Voir POLKINGHORNE, *Belief in an Age of Science*, p. 12.

¹¹⁷ « *The fact that value is disregarded by science as its chosen methodological strategy in no way implies that this neglect should be elevated into a metaphysical principle* », POLKINGHORNE, *Science and Theology*, p. 81.

¹¹⁸ Voir chapitre II, § II-C.

et ce qui ne l'est pas. Comme il a déjà été signalé, Polkinghorne préfère la perspective « *bottom-up* », qui part des phénomènes pour atteindre les principes sous-jacents à ces phénomènes. C'est cette approche qu'il met en œuvre pour découvrir Dieu à partir du monde. Si Dieu a créé le monde, on peut espérer y trouver des signes qui attestent que c'est effectivement le cas. Il ne faut toutefois pas s'attendre à trouver le label « *Made by God* »¹¹⁹.

La théologie naturelle, telle qu'elle est conçue par Polkinghorne, est différente de celle qui fut développée à partir du 17^{ème} siècle dans le monde anglo-saxon. Celle-ci était désireuse de mettre au jour la « preuve de l'existence de Dieu » ou cherchait à démontrer certaines vérités théologiques élémentaires à partir de la nature. La théologie naturelle de Polkinghorne ne cherche pas à prouver que Dieu existe, mais essaie de comprendre Dieu à partir de la nature. Elle est donc une recherche de connaissances sur Dieu par la raison et la compréhension du monde. Bon nombre de personnes, qu'elles soient athées ou agnostiques, considèrent que l'on ne peut pas accéder à cette connaissance. Il en va de même pour certaines écoles théologiques qui considèrent que la transcendance divine est telle qu'elle ne peut être accessible que si Dieu se donne à connaître par un acte de révélation¹²⁰. Cette idée n'est pas partagée par Polkinghorne. Il estime que l'on peut par la raison et la compréhension de la nature saisir quelque chose de Dieu. Cependant, ce quelque chose de saisissable sur Dieu n'est pas la « totalité de ce qui est accessible de Dieu par l'homme. La rencontre individuelle avec Lui, par nos propres moyens ou au travers des maîtres spirituels présents dans la tradition, est certainement de la plus haute importance »¹²¹. Ceci implique que le monde n'est pas juste un théâtre neutre dans lequel l'acte de révélation a lieu. Par contre, Polkinghorne estime que la théologie naturelle permet d'atteindre uniquement quelque chose qui serait de l'ordre d'un être suprême ou d'une absolutisation de la nature. La théologie naturelle peut servir de point de départ, de propédeutique à la théologie. Elle est même indispensable et n'est pas à considérer comme une « sous-théologie » de la théologie révélée. Car elle est sans aucun doute, plus

¹¹⁹ POLKINGHORNE, *Science and Theology*, p. 69.

¹²⁰ On reconnaît ici la position de Karl Barth qui estime que Dieu ne peut pas être connu par la raison humaine, au motif de sa corruption par le péché originel, mais que seul un acte de révélation divine peut le rendre accessible à l'être humain. Barth a été très influent dans la théologie contemporaine et tout théologien, notamment sur la question de la théologie naturelle, devait se situer par rapport à lui. Voir POLKINGHORNE John, *Science and Creation. The Search of Understanding*, Londres, SPCK, 1990⁴, p. 2-3.

¹²¹ « ...will not tell us all about God that is humanly accessible. The individual encounter with him, both our own and that of the spiritual masters preserved in the tradition, will surely be of the highest importance », *ibid.*, p. 3.

pour les scientifiques que pour les théologiens, le lieu où peut s'exprimer l'idée que la science pose des questions dont la réponse n'appartient pas à son champ de compétence.

Cette théologie naturelle revisitée est donc plus modeste dans ces affirmations, car il s'agit d'un discours d'idées inférées à partir de la nature et non d'une démonstration requérant des preuves. L'existence de Dieu ne peut pas être démontrée mais il semble indéniable à Polkinghorne que le théïsme donne plus de sens au monde et à l'expérience humaine que l'athéisme. La théologie naturelle qu'il défend ne fait pas appel à des entités particulières mais cherche les fondements des explications scientifiques et de l'image du monde que donne la science. Dans ce cas, la théologie naturelle ne peut pas être considérée comme une rivale de la science dans son propre domaine, mais elle lui sert de complément en allant au-delà de son domaine de recherche. Toutefois, il ne s'agit pas ici du « Dieu bouche-trous »¹²², auquel on ferait appel pour remédier aux manquements explicatifs de la science. On retrouve plutôt la question métaphysique : « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? ».

Choix théiste et théologie de la nature.

Selon Polkinghorne, la divinité découverte par la théologie naturelle à partir de la compréhension du monde, correspond à un « être suprême » ou à la nature absolutisée. Même en conduisant à une divinité, la théologie naturelle renvoie autant au Dieu du déïsme qui observe le monde de manière détachée qu'au Dieu du théïsme qui agit dans le monde. La théologie naturelle ne répond pas à la question de savoir si Dieu prend soin de ses créatures, « elle n'a pas [non plus] la capacité par elle-même de nous donner à connaître la divinité comme Dieu et Père du Seigneur Jésus Christ »¹²³. Répondre à ces questions requiert une implication plus personnelle et une prise en considération de la manière dont se révèle la divinité comme, par exemple, dans la théologie chrétienne¹²⁴.

La théologie naturelle est une interface limitée entre science et théologie. Pour avancer, il faut faire un choix métaphysique entre théïsme et athéisme quant à l'interprétation de la compréhension scientifique du monde et du vivant. Prenons un exemple. L'apparition de la vie sur terre peut être considérée comme un événement fortuit et l'évolution ne manifeste pas une finalité. Dans ces conditions, l'athéisme conduit à

¹²² Voir *ibid.*, p. 13. Sur cette conception, voir le chapitre II, § II-B.

¹²³ « ...and it is certainly powerless by itself to bring us to know the God and Father of our Lord Jesus Christ... », *ibid.*, p. 3.

¹²⁴ Voir Polkinghorne, *Science and Theology*, p. 76.

conclure que les humains sont apparus par hasard dans un monde sans signification et qu'il n'y a aucune nécessité de faire appel à un Créateur. En revanche, la même compréhension scientifique du vivant peut être interprétée différemment dans une perspective théiste : Dieu a ordonné la création de sorte à la rendre capable de produire elle-même du nouveau, aboutissant à l'existence d'une planète habitable, à l'éclosion de la vie puis à celle de l'être humain. Le théisme reconnaît l'action divine derrière cette histoire non prédictible. Cet exemple montre que la science donne son matériau à la compréhension philosophique mais elle ne la détermine pas. La réponse aux questions induites par la science relève d'une métaphysique¹²⁵.

Polkinghorne choisit le théisme, d'une part, parce qu'il répond à la question de l'intelligibilité de l'univers et, d'autre part, parce qu'il permet de donner une interprétation de l'existence de l'univers tel qu'il est, c'est-à-dire avec la capacité de faire apparaître la vie. Il s'opère alors un changement dans la manière de regarder le monde et Dieu. La perspective de la théologie naturelle pointe du monde vers Dieu, alors que le théisme pointe de Dieu vers le monde. Ce changement d'orientation du point de vue conduit à construire une théologie de la nature. Il ne s'agit plus alors de chercher dans le monde physique les signes de Dieu mais de voir « l'existence de Dieu comme une aide pour comprendre pourquoi les choses se sont développées dans le monde physique de la manière dont elles l'ont fait »¹²⁶. Toutefois, il n'y a pas chez Polkinghorne séparation entre raison et révélation, entre théologie naturelle et théologie révélée mais un seul et unique monde dont les diverses dimensions cognitives s'interpénètrent.

Le passage de la théologie naturelle à la théologie de la nature se voit par le passage à une doctrine de la création. La théologie naturelle donne des éléments pour poser un choix métaphysique sur le fait qu'il existe derrière l'ordre du monde un Esprit et un dessein divins dans l'histoire féconde de cet univers. Mais la théologie de la nature va plus loin en soulignant que l'évolution encourage à penser que la création, comme processus évolutif, est à la fois le fruit d'un acte initial de Dieu mais aussi un processus toujours en cours par lequel se développent les potentialités de l'univers. C'est pourquoi Polkinghorne s'oppose au déisme selon lequel la création serait uniquement le fruit d'un acte initial et où Dieu serait le spectateur de ce monde créé une fois pour toute.

¹²⁵ Voir *ibid.*, p. 79.

¹²⁶ « *to God's existence as an aid for understanding why things have developed in the physical world in the manner that they have* », POLKINGHORNE, *Belief in an Age of Science*, p. 13.

Considérer la création comme étant en cours entraîne deux conséquences théologiques. La première est la reconnaissance de l'autolimitation du Créateur¹²⁷ afin que les créatures soient réellement libres et autorisées à être elles-mêmes. Il s'agit, d'un point de vue théologique, de faire appel ici au concept de kénose : Dieu limitant volontairement son contrôle sur ce qui arrive dans le monde. On retrouve cette autolimitation divine à la fois chez Polkinghorne, mais aussi chez Peacocke et Barbour¹²⁸. Pour Polkinghorne, qui s'appuie sur la théologie de Jürgen Moltmann¹²⁹, il s'agit de tenir ensemble l'autonomie de la création et le lien intime de Dieu avec elle. Il s'agit d'accorder un « laisser-être » à la création et cela non pas en exerçant un pouvoir coercitif sur elle en faisant appel à l'omnipotence, mais en l'appelant à l'être et en lui accordant par un incommensurable amour la liberté¹³⁰. Cette kénose ou autolimitation concerne d'une part l'omnipotence, permettant à quelque chose d'autre que Dieu d'exister, à savoir sa création, mais aussi l'omniscience divine¹³¹. Pour Polkinghorne, « Dieu continue à connaître tout ce qui peut être connu, possédant ce que les philosophes nomment une omniscience commune, mais Dieu ne possède pas une omniscience absolue, Dieu permet au futur d'être ouvert »¹³².

La seconde conséquence théologique a trait à la reprise théiste de l'évolution. Il s'agit d'accepter ce que la science montre à propos de l'histoire de l'univers et du vivant en l'intégrant dans le dessein divin. Ceci implique que le Créateur agit dans le monde de manière générale mais aussi particulière, laissant ouverte la possibilité d'une action divine providentielle qui pour Polkinghorne n'est pas dans une suite d'interactions occasionnelles, mais en continuité avec la nature¹³³. Pour Polkinghorne, l'action divine n'enfreint pas les lois de la nature, mais est en continuité avec elle, ce que nous allons étudier plus en détails maintenant.

¹²⁷ Voir POLKINGHORNE, *Science and Religion*, p. 83.

¹²⁸ Voir BARBOUR, « John Polkinghorne on Three Scientist-Theologians », p. 250.

¹²⁹ Voir MOLTSMANN Jürgen, *Dieu dans la création*. Traité écologique de la création, Paris, Cerf, 1988, p. 121 et le développement de la question chez Haight, chapitre IV, § II-D.

¹³⁰ Voir POLKINGHORNE, *Science and Creation*, p. 62.

¹³¹ Ces thèses théologiques concernant la kénose du Dieu Trinité, l'omnipotence et l'omniscience seulement relatives sont des dossiers qui nécessiteraient que l'on s'y attarde longuement, mais dans le cadre de cette thèse, le temps nous manque pour les aborder de manière plus exhaustive.

¹³² « *God continues to know all that can be known, possessing what philosophers call a current omniscience, but God does not possess an absolute omniscience, for God allows the future to be truly open* », POLKINGHORNE John, « The Laws of Nature and the Laws of Physics », in RUSSELL et al. (dir.), *SPDA* 1, p. 447-448.

¹³³ Voir POLKINGHORNE, *Science and Religion in Quest of Truth*, p. 83.

L'action divine dans le monde.

La relation de Dieu avec la création est une relation forte en raison de la création continuée. En effet, la création ne se limite pas à un acte créateur initial mais se prolonge par le maintien et la croissance de la création. De ce fait, la présence de Dieu peut être recherchée aussi bien dans la contingence historique que dans la régularité de ce qui advient, dans le hasard mais aussi la nécessité, pour faire référence à Jacques Monod¹³⁴. Dans un monde totalement déterminé à l'avance, il serait impossible de trouver une action de Dieu dans la création. Le rôle de Dieu, après avoir créé le monde, aurait été cantonné à celui de spectateur. Aucune forme d'influence spécifique de Dieu n'aurait pu intervenir dans le cours de l'histoire de l'univers. L'ampleur prise par le déisme au 18^{ème} siècle est en partie liée à la science post-newtonienne qui implique que l'univers est conçu comme un système bien réglé à la manière d'une horloge. La science actuelle conduit à l'idée que le monde et le vivant résultent d'une histoire avec sa part d'aléas. Ceci permet à la théologie de réinterpréter la notion d'action divine providentielle. Cette thématique est un sujet majeur dans les discussions entre science et théologie.

Polkinghorne discerne trois niveaux dans l'action de Dieu. Le premier est la providence générale, c'est-à-dire la manière dont Dieu soutient l'ordre du monde, par les lois de la nature comprises comme expression de l'agir divin. Le deuxième niveau correspond à la providence spéciale, c'est-à-dire l'action divine particulière dans l'histoire du monde. Ce sont des actes qui prennent place dans les processus naturels et ne peuvent être distingués tels quels. Ils requièrent la foi. Une famine peut être une action de Dieu mais elle n'est discernable que par la foi¹³⁵. Le troisième niveau est celui des miracles. Il ne faut pas entendre ce terme dans le sens que lui a donné David Hume, à savoir comme une violation des lois de la nature. Le terme tire sa compréhension de l'évangile de Jean. Les miracles sont des « signes », c'est-à-dire « des événements qui manifestent avec une clarté spécifique un aspect particulier de la nature et de la volonté divines »¹³⁶. Ce ne sont pas des actions divines arbitraires mais des événements profondément révélateurs de Dieu.

¹³⁴ Voir MONOD Jacques, *Le Hasard et la Nécessité, essai sur la philosophie naturelle de la biologie*, Paris, Seuil, 1970.

¹³⁵ Voir POLKINGHORNE, *Science and Theology*, p. 84-85.

¹³⁶ « ...events that manifest with specific clarity some particular aspect of the divine will and nature », POLKINGHORNE, *Science and Religion in Quest of Truth*, p. 95.

Pour parler de l'action de Dieu dans le monde, Polkinghorne suggère d'utiliser une analogie entre action divine et action humaine. Lorsque nous agissons, nous le faisons comme des êtres unifiés dans le sens où ce n'est pas seulement un corps qui agit. Ainsi, c'est « moi tout entier »¹³⁷ qui agit lorsque je bouge mon bras ou ma jambe. Ceci implique qu'il y a une causalité « *top-down* » du tout sur les parties, tout comme il existe une causalité « *bottom-up* » des parties formant le tout. Cette perspective est partagée par Peacocke, mais, comme nous le verrons dans la suite, le mode d'action n'est pas identique chez l'un et chez l'autre. La causalité « *top-down* » peut offrir une analogie avec la manière dont Dieu agit dans la création¹³⁸. Toutefois ceci ne va pas sans poser la question du « joint causal » qui unit le tout à ses parties, c'est-à-dire le soi au corps et Dieu à la création. Polkinghorne cherche alors à déterminer le lieu de l'action de Dieu. La réponse fidéiste parlant du « mystère de l'action divine » ne lui convient pas, il estime que c'est ne pas répondre. Le lien causal peut être envisagé aussi au niveau microscopique, c'est-à-dire dans l'imprédictibilité quantique qui permet une ouverture ontologique réelle. Cette conception n'a pas la préférence de Polkinghorne. En effet, il considère avec Peacocke que le niveau macroscopique permet d'autres interprétations. Pour Peacocke, le lien causal se situerait dans les systèmes dissipatifs situés loin de l'équilibre dans lesquels des variations produisent des effets non prédictibles ou qui sont impossibles à imaginer à proximité de l'équilibre¹³⁹. Polkinghorne opte plutôt pour l'idée de système chaotique qui est plus ouvert dans la mesure où c'est la sensibilité du système aux perturbations qui produit l'imprédictibilité¹⁴⁰. Cette ouverture permet de supposer « qu'un nouveau principe causal peut jouer un rôle en provoquant des développements futurs »¹⁴¹. Pour Polkinghorne, l'action de Dieu se résume à une « causalité "*top-down*" » par l'intermédiaire d'une « information agissante »¹⁴². Polkinghorne tente de montrer que notre expérience humaine voit de nombreuses causalités à l'œuvre dans le monde. Pour lui, l'apport de la physique peut être complété par des organisations de type holiste qui

¹³⁷ « *whole me* », POLKINGHORNE, *Belief in an Age of Science*, p. 57

¹³⁸ « *The notion of such a top-down causality seems to offer an attractive possible analogy to the way in which God could interact with creation* », *ibid.*, p. 58.

¹³⁹ Un système thermodynamique à l'équilibre possède un comportement entièrement déterminé. Mais si on l'éloigne de l'équilibre apparaissent des zones d'instabilité qui ouvre à la possibilité de points de bifurcation dont l'analyse révèle qu'ils permettent une nouvelle organisation ou auto-organisation, voir PRIGOGINE Ilya, STENGERS Isabelle, *Entre le temps et l'éternité*, Paris, Fayard, 1988 notamment p. 58-64 et PRIGOGINE Ilya, STENGERS Isabelle, *La nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, 1986², p. 215.

¹⁴⁰ Un système chaotique est sensible aux conditions initiales.

¹⁴¹ « *that a new causal principle may play a role in bringing about future developments* », POLKINGHORNE, *Belief in an Age of Science*, p. 62.

¹⁴² « *a top-down causality at work through "active information"* », *ibid.*, p. 63.

possèdent un caractère intentionnel¹⁴³. Ce qui le conduit à affirmer que « l'interaction providentielle de Dieu avec la création consiste simplement dans l'apport d'information "top-down" »¹⁴⁴.

Certains critiques ont vu dans cette position un retour au « Dieu bouche-trous » où il serait fait appel à Dieu pour expliquer des faits non encore élucidés scientifiquement. Polkinghorne s'en défend, en objectant que, s'il doit y avoir des « trous » ou une ouverture dans les processus physiques comme cela est décrit dans le système « *bottom-up* », ceci est lié à une action, qu'elle soit divine ou non. Ainsi, « le niveau correct le plus bas de description ne peut fournir qu'un ensemble de possibilités dans lequel la causalité "top-down" trouve son champ de réalisation »¹⁴⁵. De plus, les « trous » considérés par Polkinghorne ne relèvent pas de l'ignorance à propos des phénomènes en jeu, mais tiennent à des diversités de scénarios d'évolution possibles. Polkinghorne souligne toutefois que sa proposition reste spéculative.

Finalement, il nous reste à souligner que si la métaphysique de Polkinghorne possède des affinités avec la philosophie du procès elle en diffère aussi. Ainsi, il adhère à l'idée que Dieu n'est pas un tyran cosmique, que son interaction avec le monde respecte l'autonomie de celui-ci, que les actes divins sont voilés par l'imprédictibilité de processus complexes. Les actes de Dieu « sont discernables par la foi mais ils ne seront pas démontrables par l'expérience »¹⁴⁶. Pour autant il ne partage pas l'idée de Whitehead sur la vision de la vie comme enchaînements d'évènements¹⁴⁷. Pour Polkinghorne, la compréhension de la manière dont Dieu agit dans le monde se situe au-delà de ce que nous sommes en capacité d'appréhender. Mais ce n'est pas parce que nous ne sommes pas capables en l'état actuel de la science d'offrir une explication sur la manière dont les choses arrivent qu'il faille nier que les choses arrivent. Une clarté totale n'est sans doute pas atteignable. Il ne semble pas possible, en prenant en considération ce qui se produit, de faire la part entre ce qui relève de l'être humain et de la divine providence. Les causes sont mutuellement enchevêtrées dans l'imprédictibilité, ce qui rend leur identification

¹⁴³ Voir *ibid.*, p. 67.

¹⁴⁴ « *that God's providential interaction with creation is purely the top-down input of information* », *ibid.*, p. 71-72.

¹⁴⁵ « *The correct lower-level description can only provide an envelope of possibility within which top-down causation will find its scope for realization* », POLKINGHORNE, *Reason and Reality*, p. 46.

¹⁴⁶ « *They may be discernible by faith but they will not be demonstrable by experiment* », *ibid.*, p. 47.

¹⁴⁷ Pour un développement plus large de cette question voir POLKINGHORNE, *Science and Creation*, p. 82-83 et POLKINGHORNE, *Reason and Reality*, p. 46-47.

singulière impossible. Qui plus est, les actes de la providence n'étant pas démontrables, ils ne sont discernables que par la foi¹⁴⁸.

En définitive, la théologie naturelle relue par Polkinghorne est sans doute une porte d'entrée pour la mise en place d'une relation science – théologie. Elle peut conduire à discerner l'existence d'une entité divine qui est cohérente avec les positions déiste et théiste. Polkinghorne fait le choix du théisme. L'action de Dieu est alors conçue comme un apport d'information « *top-down* ». Cet apport d'information ne peut pas faire l'objet d'une recherche scientifique même si Polkinghorne donne des pistes sur le lieu où on pourrait le trouver. Il ne peut être discerné que par la foi. La théologie de Polkinghorne est en lien direct avec celles de Barbour et de Peacocke, avec des différences qui ont été soulignées. Le prochain auteur est, tout comme eux, un scientifique. Toutefois, sa perspective ne situe pas dans la même ligne.

D. Alister McGrath.

Le dernier théologien de formation initiale scientifique présenté est Alister McGrath. Il voit le jour en Irlande de Nord et plus précisément à Belfast, en 1953. C'est à l'université d'Oxford qu'il étudie la chimie et fait des recherches en biophysique moléculaire, et soutient son doctorat en 1977. Toutefois, dès 1976, surgissent des interrogations le conduisant à entreprendre une réflexion en philosophie et en histoire des sciences de la nature. Ses recherches conduisent cet athée à se convertir au christianisme, à entreprendre une formation théologique qui le mène à l'ordination presbytérale en 1981 et à mener une recherche en théologie¹⁴⁹. En dehors de ses publications scientifiques, ses écrits théologiques sont prolifiques comme en témoigne la liste disponible sur le site de l'Université d'Oxford¹⁵⁰. Sa recherche théologique, dont sa thèse, se focalise sur l'interaction de la théologie chrétienne et des sciences de la nature. En 1999, il obtient une chaire de théologie à l'université d'Oxford avec le titre de professeur de théologie historique. Après un passage de quelques années au *King's College* de Londres, il revient

¹⁴⁸ Voir POLKINGHORNE, *Science and Religion in Quest of Truth*, p. 90.

¹⁴⁹ Une relecture de sa conversion figure dans l'article intitulé « Inventing the Universe: Why We Can't Stop Talking about Science, Faith and God ». Ce texte est à l'origine une conférence proposée à l'université d'Helsinki le 15 janvier 2016. Voir : http://www.academia.edu/21363557/Inventing_the_Universe_Why_We_Can_t_Stop_Talking_about_Science_Faith_and_God, consulté le 25/03/2016.

¹⁵⁰ Voir <http://users.ox.ac.uk/~mcgrath/Publications.pdf>, consulté le 25/01/2016.

à Oxford en 2014. McGrath, en tant qu'ancien athée, est très engagé dans le débat avec l'athéisme scientifique et en particulier avec Richard Dawkins. Il s'intéresse aussi plus particulièrement au concept de théologie naturelle qu'il situe à l'interface de la théologie et des sciences de la nature, il en donne une perspective renouvelée.

Le projet de McGrath est d'élaborer une « théologie scientifique ». Mais qu'est-ce qu'une théologie scientifique ? Selon McGrath, il s'agit avant tout de s'interroger sur la manière de faire de la théologie donc sur les méthodes mises en œuvre dans le travail de réflexion théologique. De ce fait, la théologie scientifique ne s'intéresse pas d'abord aux contenus, mais s'interroge prioritairement sur les méthodes. De ce point de vue le terme de « scientifique » renvoie plutôt à l'idée de faire de la théologie scientifiquement, c'est-à-dire avec les moyens offerts par la science. McGrath développe sa réflexion dans les trois volumes de *A Scientific Theology*¹⁵¹, toutefois, il est possible d'en avoir un aperçu dans un livre introductif intitulé *The Science of God*¹⁵². Mais il s'agit là d'une introduction qui ne saurait se suffire à elle-même et comme telle, elle aspire à amener le lecteur aux trois autres volumes. De plus, la lecture des volumes est à envisager de manière globale. En effet, la « théologie scientifique » est un ensemble qui est développé de manière linéaire tout au long des trois volumes. L'objectif de l'auteur est d'explorer l'interface entre la théologie chrétienne et les sciences de la nature à partir de l'hypothèse que cet engagement est nécessaire, légitime et productif. La plus grande part des développements traitent de différents aspects de la méthode théologique qui doivent être éclaircis avant de traiter les thèmes classiques de la dogmatique chrétienne. Il ne s'agit plus alors d'effectuer un travail de théologie systématique, comme l'a fait Pannenberg dont nous reparlerons plus loin, mais d'un travail systématique en théologie¹⁵³. L'objectif de McGrath est avant tout d'examiner de manière critique « comment les hypothèses et les méthodes de la théologie chrétienne et des sciences de la nature interagissent entre elles et comment elles

¹⁵¹ MCGRATH Alister E., *A Scientific Theology*, vol. 1, *Nature*, Edinburgh/ Grand Rapids, T & T Clark/ W. B. Eerdmans Publishing Co, 2001; vol. 2, *Reality*, Edinburgh/ Grand Rapids, T & T Clark/ W. B. Eerdmans Publishing Co, 2002; vol. 3, *Theory*, Edinburgh/ Grand Rapids, T & T Clark/ W. B. Eerdmans Publishing Co, 2003.

¹⁵² MCGRATH Alister E., *The Science of God. An Introduction to Scientific Theology*, London/New York, T&T Clark International, 2004.

¹⁵³ Voir MCGRATH, *A Scientific Theology*, vol. 1, p. xix. Pour Pannenberg, voir chapitre III, § II-C.

peuvent s'éclairer l'une l'autre »¹⁵⁴. Ce qui est sans aucun doute une des limites du travail de McGrath comme il le souligne lui-même à la fin du troisième volume¹⁵⁵.

La théologie scientifique de McGrath est le fruit d'une longue maturation qui court sur une vingtaine d'années. En effet, la genèse de ce projet se situe en 1976 : année postdoctorale en biologie, mais aussi année de réflexion théologique et philosophique sur sa recherche. McGrath change alors de direction. En effet, il décide d'étudier la relation entre la théologie chrétienne et les sciences de la nature en utilisant la philosophie et l'histoire comme partenaire de dialogue. Cette relation devrait prendre en considération à la fois la tradition chrétienne et les résultats scientifiques récents. Ce qui aboutit à une « synergie, un travail à l'unisson, une fertilisation croisée d'idées et d'approches – en bref [à] une théologie scientifique »¹⁵⁶.

Du point de vue de la construction de son travail, McGrath structure sa trilogie comme suit. Le premier volume est consacré au concept de nature. Clarifier ce que l'on entend par nature, est pour McGrath de première importance dans toute discussion sur la relation entre sciences de la nature et théologie. Souvent, que ce soit en science ou en théologie, on part du constat que ce concept est non-médié et non-interprété, alors qu'il est issu d'une construction sociale. Il faut donc pour McGrath voir la nature comme une notion modelée par une perspective particulière qui peut être soumise à la déconstruction. Pour la théologie, la nature est comprise comme création. Le concept de nature n'est donc chez McGrath pas nécessaire en théologie¹⁵⁷. Ce premier volume traite donc plus particulièrement de la question ontologique. Le second volume de McGrath est intitulé *Reality*. Il s'agit de tenir compte de la question du réalisme en science et en théologie. McGrath traite ici de la dimension épistémologique de la science théologique. Il la voit comme une discipline *a posteriori* qui offre une réflexion sur la réalité. Le troisième et dernier volume s'attache à décrire la manière dont la réalité est représentée tant en science qu'en théologie, que ce soit en termes de doctrines chrétienne ou de théories scientifiques¹⁵⁸.

¹⁵⁴ « *the way in which the working assumptions and methods of Christian theology and the natural sciences interact with and illuminates each other* », MCGRATH, *A Scientific Theology*, vol. 1, p. 3.

¹⁵⁵ Voir MCGRATH, *A Scientific Theology*, vol. 3, p. 297: « *The 'scientific theology' project has therefore concerned issues of method rather than of substance, and it is inevitable that this will leave many readers dissatisfied* ». Ce qui laisse ouverte la question de l'application de la méthode.

¹⁵⁶ « *a synergy, a working together, a mutual cross-fertilization of ideas and approaches – in short, a scientific theology* », MCGRATH, *A Scientific Theology*, vol. 1, p. xi.

¹⁵⁷ En cela il s'oppose à Pannenberg qui n'utilise pas de manière immédiate l'idée de création, proposant une théologie de la nature (voir § II-C). Pour plus de détails voir MCGRATH, *The Science of God*, p. 44.

¹⁵⁸ Voir *ibid.*, p. 4.

Avant de s'engager plus avant dans la théologie scientifique de McGrath, il convient de s'interroger sur sa légitimité, son opportunité. L'argument classique pour l'élaboration d'une théologie scientifique est qu'une relation de travail positive entre la théologie chrétienne et les sciences de la nature est nécessaire en raison de la compréhension chrétienne de la réalité elle-même. Cela conduit à prendre en considération la doctrine chrétienne de la création, établissant un fondement ontologique commun à la théologie et aux sciences de la nature. En effet, le Dieu dont parle la théologie chrétienne est le même que celui qui a créé le monde étudié par les sciences de la nature. Il faut préciser que le terme de « science » utilisé par McGrath ne concerne que les sciences de la nature, ce qui en restreint le sens¹⁵⁹. La conséquence en est que la « théologie scientifique » désigne un style de théologie qui surgit de l'engagement avec les sciences de la nature plutôt qu'une approche plus généraliste qui rendrait compte des arts ou des humanités. La théologie scientifique interagit alors avec les méthodes de travail et les hypothèses des sciences de la nature¹⁶⁰. Un autre aspect à prendre en considération concerne la fragmentation du discours intellectuel. Contrairement à la tentative des Lumières qui plaident pour une universalité du discours, le 20^{ème} siècle a vu naître une diversité de méthodes d'investigation du réel. McGrath choisit alors de suivre l'idée de réalité stratifiée issue du réalisme critique développé par Roy Bhaskar¹⁶¹. Cette approche « réaliste critique » reconnaît que la réalité possède plusieurs niveaux et que l'approche de chaque niveau suppose une méthode de travail adaptée. Dans cette perspective une conception unitaire de la réalité n'entraîne pas de prendre une position analogue à celle des Lumières qui supposerait pour chaque discipline intellectuelle d'utiliser la même méthode d'investigation. De plus, la méthode d'investigation ne peut pas être déterminée à l'avance par les philosophes mais est le fruit d'un engagement avec la réalité c'est-à-dire d'une relation avec la réalité. Cette remarque implique que la méthode est *a posteriori* et qu'elle est *kata physin* c'est-à-dire selon la nature de la réalité

¹⁵⁹ De manière générale le terme de « science » recoupe à la fois les sciences de la nature mais aussi les sciences humaines et sociales ; ceci à la suite du terme allemand de *Wissenschaft* qui est plus englobant. Pour plus de précisions voir chapitre IV, § I-A.

¹⁶⁰ Voir MCGRATH, *The Science of God*, p. 23.

¹⁶¹ Roy Bhaskar (1944-2014) était un philosophe des sciences et des sciences sociales. Pour Bhaskar le monde est structuré, différencié et changeant et cela en opposition à l'empirisme, au pragmatisme et à l'idéalisme.

en cours d'investigation¹⁶². Cette idée est déjà présente chez Torrance qui est le maître à penser de McGrath¹⁶³.

McGrath souligne aussi qu'il accorde une grande importance à l'orthodoxie traditionnelle chrétienne, ce qu'il nomme la « grande tradition » de la théologie chrétienne¹⁶⁴. En ce sens il récuse une théologie situationnelle qui a émergée récemment pour deux raisons¹⁶⁵. La première est théologique. La « grande tradition » doit être considérée comme la plus authentique forme de la théologie chrétienne qui représente le consensus des communautés chrétiennes sur une longue période. La seconde raison est historique. Les alternatives à la « grande tradition » chrétienne tendent à être des développements transitoires souvent liés à des situations historiques. Lorsque les circonstances sont passées, la théologie de situation fléchit. Pour McGrath, le passé fournit des ressources et de la stabilité qui en aucun cas n'handicapent le présent. Il considère que la résilience intellectuelle de « la grande tradition » mais aussi le caractère transitoire des tendances théologiques sont des atouts majeurs pour une élaboration théologique. McGrath considère alors son approche comme pragmatique. En effet, il estime que le dialogue entre science et théologie doit se faire sans intermédiaire spécifique, comme l'est par exemple la philosophie pour d'autres théologiens¹⁶⁶.

McGrath prend acte aussi du caractère transitoire des conclusions scientifiques. Ainsi, ni les sciences de la nature, ni la théologie n'aboutissent à des résultats permanents. On peut rejoindre McGrath lorsqu'il affirme que les théories scientifiques actuelles laisseront place à d'autres théories qui seront quelque peu différentes dans le futur. Les théologiens sont ainsi appelés à la prudence, ils n'ont pas à s'engager dans des théologies qui se basent sur des découvertes de leur temps¹⁶⁷. Toute théologie qui est fondée sur une théorie scientifique contemporaine risque de se retrouver périmée à brève échéance. Un tel constat implique que la stratégie adoptée par McGrath sera de construire sa théologie scientifique non sur une théorie scientifique mais sur les méthodes de travail et les

¹⁶² Voir MCGRATH, *The Science of God*, p. 24.

¹⁶³ McGrath a écrit une biographie de Torrance qui, par son ouvrage *Theological Science*, a ouvert de nouvelles perspectives dans la manière d'approcher l'appropriation théologique des méthodes des sciences de la nature, voir *ibid.*, p. 9 et § II-B.

¹⁶⁴ « the 'great tradition' of Christian theology », MCGRATH, *A Scientific Theology*, vol. 1, p. xix.

¹⁶⁵ McGrath pense ici plus particulièrement à la théologie issue de la philosophie du procès. Ce n'est pas cette philosophie en tant que telle qu'il récuse, mais l'utilisation qui en a été faite notamment pour servir de médiation dans la relation science – théologie, voir MCGRATH, *The Science of God*, p. 26.

¹⁶⁶ Voir *ibid.*, p. 25 à 27.

¹⁶⁷ Voir l'enseignement d'Augustin à ce propos dans *De la Genèse au sens littéral*, Livre I, chapitre I et XXI.

hypothèses des sciences de la nature. La théologie scientifique de McGrath n'est, de ce fait, pas dépendante d'une théorisation scientifique provisoire¹⁶⁸.

Il faut aussi signaler que le travail de McGrath a pour objet la théologie et pas les religions. Un tel choix se justifie par le fait qu'il n'existe pas une « théorie générale des religions », c'est-à-dire, qu'il n'y a pas de définition universellement admise d'une religion. Un second point qui légitime la démarche de McGrath vient de ce que chaque religion entretient avec la science un rapport différent, chacune ayant un questionnement différent sur la science. De plus, McGrath ne s'intéresse qu'au discours rationnel du christianisme, c'est-à-dire à la théologie. De ce fait, il est plus judicieux de proposer de réfléchir à une relation « science – théologie », plutôt qu'à une relation « science – religion »¹⁶⁹. C'est pourquoi McGrath fait le choix d'élaborer une théologie scientifique fondamentalement chrétienne.

Après avoir posé les prolégomènes concernant science et théologie, McGrath expose ce qu'il entend par théologie scientifique. Ce n'est pas l'objet de notre travail de vouloir relater tous les éléments qui constituent la théologie scientifique présentée dans ces trois volumes, mais de développer certains aspects qui méritent que l'on s'y attarde comme le concept de nature et la théologie naturelle telle que la conçoit McGrath. De plus, le réalisme critique de Bhaskar qui est repris ici n'a pas de lien direct avec celui qui a été proposé par les trois autres « scientifiques-théologiens » déjà étudiés. Ce qui nous amènera finalement à décrire la méthode qu'est la théologie scientifique.

Nature et théologie de la nature.

Chez McGrath, une grande importance est accordée au concept de nature. En effet, de la compréhension de ce concept dépend ensuite la compréhension de la théologie naturelle mais aussi du naturalisme. Cette analyse du concept de nature est tout à l'honneur de McGrath car elle est bien souvent absente chez d'autres théologiens. Comment développer une théologie de la nature si l'on n'a pas au préalable défini et pris en considération le développement sociologique et historique de ce que l'on entend par

¹⁶⁸ Voir MCGRATH, *The Science of God*, p. 27 à 31.

¹⁶⁹ Voir MCGRATH, *A Scientific Theology*, vol. 1, p. 50-60. Cet élément sera repris et développé dans le chapitre IV, § I-A. Le philosophe de la religion Drees ne partage pas cette restriction mais sa perspective est différente, voir DREES Willem B., « A Scientific Theology, Volume 1: Nature », *Ars Disputandi*, 2002, vol. 2/1, p. 136.

ce terme ? McGrath considère au vu de son étude historique que le concept de « nature » est une notion socialement construite et non une entité objective donnée¹⁷⁰ :

En mettant en évidence le fait que la « nature » est un concept médié socialement, on note que la nature est nécessairement vue par le prisme des convictions et des valeurs, reflétant la localisation historique et sociale de l'observateur, qui biaise inévitablement la notion résultante. Si l'on croit – comme certains au Moyen Âge et comme d'autres continuaient de le faire au 17^{ème} siècle – que le monde est un organisme vivant harmonieux, dans lequel toutes les parties travaillent ensemble pour le bien commun, on tend à adopter une perspective du monde naturel qui est très différente de celle qui est issue de la lecture de Malthus et de Darwin, dans laquelle la nature tend à être vue comme une lutte sanglante et coûteuse pour la survie, dont la victoire revient au mieux adapté¹⁷¹.

Toutefois, la position de McGrath ne consiste pas à considérer le concept de nature comme socialement construit dans son intégralité, mais à reconnaître qu'il est partiellement élaboré par la médiation de la culture. Ce processus de médiation implique, que notre perception de ce que signifie la nature subit des influences qui ne nous permettent pas un accès neutre et autosuffisant à la notion de « nature ». Ceci pose alors la question de savoir comment construire une philosophie de la nature, si la nature est déjà construite sur des idées philosophiques. En fait, McGrath relève que le terme de nature est plus ou moins devenu synonyme de « la totalité de toute chose », ce qui ne le satisfait pas. Il propose alors, en tant que théologien, une autre catégorie, celle de création qui est l'interprétation en théologie chrétienne de ce qu'est la nature en science ou en philosophie.

En effet puisque le concept de nature n'est ni autonome, ni indépendant, mais qu'il représente une interprétation du monde, McGrath estime alors qu'il n'existe pas de manière évidente ou objective de lire la nature. Et donc que « la conviction des Lumières qu'il n'existe qu'une seule manière de lire la nature, que la nature elle-même nous imposerait, n'est plus convaincante [...] Ceci entraîne un corollaire vital et important : le

¹⁷⁰ Voir MCGRATH Alister, *A Scientific Theology*, vol. 1, p. 87.

¹⁷¹ « *In pointing out that "nature" is a socially mediated concept, we are noting that nature is necessarily viewed through a prism of beliefs and values, reflecting the historical and social location of the observer, which inevitably skews the resulting notion. If one believes – as many did in the Middle Ages, and some continued to believe in the early seventeenth century – that the world is a harmonious living organism, in which all parts work together for the common good, one tends to adopt a perspective of natural order which is rather different from that encouraged by reading of Malthus and Darwin, in which the natural world tends to be seen as a bloody and wasteful struggle for survival, with a victory going to the best adapted* », *ibid.*, p. 132.

théologien chrétien n'a aucune obligation d'accepter comme normative une définition de la nature qui se situe en dehors de la tradition chrétienne »¹⁷². Ainsi la théologie chrétienne déploie sa propre compréhension de ce que d'autres appellent nature et qu'elle préfère nommer « création »¹⁷³. McGrath choisit alors une double terminologie : celle de création lorsqu'il se situe dans la perspective chrétienne et celle de nature lorsqu'il parle de cette même réalité d'un point de vue profane. C'est dans cette perspective que se situe la théologie naturelle qui tient une place particulière chez McGrath.

McGrath pose d'emblée une distinction entre la théologie naturelle telle qu'elle est développée chez Thomas d'Aquin, Augustin, et Calvin, et celle qui apparaît aux 17^{ème} et 18^{ème} siècles en Angleterre. Pour lui, il ne fait aucun doute que la théologie naturelle telle qu'elle est conçue et reçue actuellement est l'héritière de cette tradition théologique anglaise¹⁷⁴. La théologie naturelle moderne prend son essor alors que les bouleversements politiques et sociologiques sont nombreux dans l'Angleterre de la fin du 17^{ème} siècle. En effet, une théologie naturelle semblait être plus à même de convenir à la société anglaise et cela parce qu'elle est fondée sur un monde naturel considéré comme régulier. Toutefois, il s'agit là bien plus d'une appréciation pragmatique et sociologique qu'intellectuelle.

Pour McGrath il y a quatre critères principaux qui rentrent en ligne de compte pour expliquer le développement de la théologie naturelle moderne. Premièrement, l'apparition de la critique biblique qui remet en question l'intelligibilité de l'Écriture et qui peut permettre d'atteindre une meilleure connaissance du divin. Deuxièmement, une certaine remise en question de l'autorité ecclésiastique qui conduit certains à rechercher des sources de connaissances en dehors du contrôle ecclésial. En effet, alors que l'Église contrôle la Bible, personne n'est en mesure de contrôler l'ordre naturel ou, dit autrement, le livre de la nature. Troisièmement, la doctrine religieuse est considérée comme complexe et soumise à altération ce qui conduit certains à chercher d'autres chemins qui passent ici par une quête d'idéal qui verrait dans la « théologie naturelle » une nouvelle possibilité de trouver Dieu. La nature serait alors une source de révélation prioritaire et

¹⁷² « *The Enlightenment view that there is only one reading of nature, forced upon us by nature itself is no longer regarded as convincing [...] This has a vitally and important corollary: the Christian theologian is not under any obligation to accept as normative a definition of nature originating from outside the Christian tradition* », MCGRATH, *The Science of God*, p. 44-45.

¹⁷³ McGrath estime que certains théologiens, dont Pannenberg, ne mettent pas assez l'accent sur cette spécificité chrétienne qu'est la création, en utilisant le terme de nature également lorsqu'ils se situent dans la perspective chrétienne.

¹⁷⁴ Voir MCGRATH, *A Scientific Theology*, vol. 1, p. 242.

pourrait faire l'objet de culte. Et enfin, le succès de la vision mécaniste du monde a conduit certains à espérer trouver une connaissance profonde de Dieu par la création, c'est-à-dire trouver le Dieu invisible par les œuvres visibles de Dieu¹⁷⁵. Pour McGrath cette théologie naturelle moderne a été critiquée par des auteurs tels que Barth et Torrance. Toutefois, McGrath ne suit pas Barth qui considère que la théologie naturelle n'est pas tenable¹⁷⁶, mais s'approche de la conception de Torrance qui estime qu'une théologie naturelle est possible mais pas en tant que discipline séparée de la révélation¹⁷⁷. Pour McGrath, la théologie naturelle est d'une importance capitale pour la théologie scientifique car elle se situe à l'interface de la science et de la théologie comme compréhension de la nature en tant que création. Il s'agit « d'un dispositif trans-traditionnel pour interpréter le monde naturel »¹⁷⁸. McGrath n'accorde pas le statut de discipline séparée à la théologie naturelle, mais l'inclut dans la théologie scientifique car, pour lui, elle est soumise, comme toutes les disciplines théologiques à la révélation. Ainsi, pour Torrance comme pour McGrath, toute théologie naturelle qui tente de s'affranchir de la révélation de Dieu ne peut être que suspecte. En cela il s'éloigne de la théologie naturelle telle qu'elle a été développée par Polkinghorne qui considère qu'elle n'est pas nécessairement soumise à la théologie construite à partir de la révélation. La perspective de McGrath suit et approfondit les idées de Torrance, en plaidant pour une théologie naturelle renouvelée, qui fait partie intégrante de la théologie. Et en cela, il revient à une théologie naturelle plus traditionnelle qui veut que la nature soit en capacité de manifester le Créateur, dans et par le livre de la nature, en précisant toutefois que cette capacité n'est pas intrinsèque à la nature : seule la révélation de Dieu permet de conclure que la nature est création. McGrath résume donc sa position sur la théologie naturelle de la manière suivante :

¹⁷⁵ Voir *ibid.*, vol. 1, p. 244 à 248 et la lecture qu'en fait FANTINO Jacques, « Théologie et science : le projet de théologie scientifique d'A. McGrath », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 2007, tome 91/3, p. 499.

¹⁷⁶ En effet, pour Barth, la connaissance naturelle de Dieu est brouillée par le péché originel, ce qui le conduit à refuser toute théologie naturelle. Malgré tout la tradition tient cette possibilité de connaissance naturelle de Dieu tout en la considérant comme moins sûre que la connaissance issue de la révélation.

¹⁷⁷ Torrance exclut la « théologie naturelle » en tant que discipline autonome craignant la confusion entre théologie et science. Il s'agit d'une exclusion méthodologique et non métaphysique. En effet, pour Torrance, la connaissance naturelle de Dieu n'est pas remise en cause mais elle ne peut en aucun cas être systématisée dans une théologie naturelle. C'est ce qui le conduit à formuler une « nouvelle théologie naturelle ». Voir TORRANCE Thomas F., *Science Théologique*, Paris, Presse Universitaire de France, 1990, p. 122-123. Voir à ce sujet le développement concernant Torrance (§ II-A).

¹⁷⁸ « *a trans-traditional device for interpreting the natural world* », DREES Willem B., « A Scientific Theology, Volume 2: Reality », *Ars Disputandi*, 2003, vol. 3/1, p. 102.

Une théologie naturelle légitime interprète la nature de manière chrétienne – c'est-à-dire comme une création de Dieu. Ceci implique de construire la théologie naturelle avec les idées fondamentales de la tradition chrétienne.

Pour cette raison la théologie naturelle ne peut pas être une discipline théologique autonome, précisément parce que sa perspective fondamentale et légitime – c'est-à-dire que la nature doit être vue et reconnue comme la création de Dieu – est dérivée de la révélation divine. 'Nature' n'est pas une catégorie auto-suffisante capable d'offrir le poids épistémologique que demande une théologie naturelle autonome. Dans sa forme légitime et défendable, la théologie naturelle doit être vue comme un exercice théologique légitime et véritable qui doit être conduit à *l'intérieur* d'une connaissance révélée de Dieu, plutôt qu'en tant que discipline autonome en dehors de ses limites¹⁷⁹.

De ce point de vue, la théologie naturelle ne cherche pas à prouver l'existence de Dieu. Mais elle se construit à l'intérieur de la théologie. Il peut y avoir alors une résonance entre la nature et la théologie, dans laquelle la théologie est le prisme par lequel la nature est vue et comprise. La théologie naturelle devient alors, chez McGrath, une interprétation théologique des sciences de la nature. Elle est issue de la doctrine de la création et offre la possibilité de parler d'une rationalité trans-traditionnelle¹⁸⁰ dont l'objet est d'offrir une structure dans laquelle un ordre naturel accessible peut être interprété et évalué¹⁸¹. Si la nature est comprise comme lieu de révélation de Dieu, alors, il doit être possible d'une part de l'étudier et de l'expliquer (tâche dévolue à la science), et d'autre part de l'interpréter à la lumière de la révélation. La théologie chrétienne et plus particulièrement chez McGrath, la théologie naturelle offre la structure interprétative permettant à la nature d'être lue d'une manière qui la connecte au transcendant¹⁸². Ceci conduit alors, comme cela a déjà été suggéré précédemment, de passer de la catégorie de nature qui est profane

¹⁷⁹ « A legitimate Christian natural theology interprets nature in a Christian manner – namely as God's creation. This involves construing natural theology in line with the foundational insights of the Christian tradition.

For this reason, natural theology cannot be conceived as an autonomous theological discipline, precisely because its foundational and legitimate insight – namely, that nature is to be viewed and recognized as God's creation – is derived from divine revelation. 'Nature' is not a self-sufficient category, capable of bearing the epistemological weight which an autonomous natural theology demands. In its legitimate and defensible form, natural theology is to be viewed as a legitimate and proper theological exercise to be conducted within the scope of a revealed knowledge of God, rather than as an autonomous discipline outside its bounds », MCGRATH, A Scientific Theology, vol. 1, p. 295.

¹⁸⁰ En cela McGrath suit les développements d'Alasdair MacIntyre sur l'idée de rationalité par médiation de la tradition.

¹⁸¹ Voir MCGRATH, A Scientific Theology, vol. 2, p. 72-97.

¹⁸² Voir MCGRATH Alister E., *The Open Secret: a New Vision of Natural Theology*, Oxford, Blackwell Publishing, 2008, p. 3.

à la catégorie de création qui fait partie d'une compréhension chrétienne. Chez McGrath, la théologie naturelle est en fait déjà une théologie de la création.

Ce passage de la catégorie de nature à celle de création permet d'expliquer aussi pourquoi l'idée de naturalisme ne menace pas la construction théologique de McGrath, et ne le contraint pas de manière explicite à un choix¹⁸³. En effet, il prend acte de l'existence du naturalisme méthodologique mais aussi philosophique. Il critique la position naturaliste au sujet de son réductionnisme. En effet, dire que le monde naturel est tout ce qui existe, revient, dans la plupart des cas à affirmer que les découvertes des sciences de la nature sont épistémologiquement privilégiées au point d'éclipser celles des autres disciplines. Une telle affirmation revient à dire que ce qui est réel est ce qui peut être connu des sciences de la nature. C'est ce réductionnisme ontologique implicite que McGrath critique, car il implique souvent un matérialisme philosophique qui exclut toute possibilité de transcendance¹⁸⁴. Pour McGrath, comme le naturalisme est socialement construit, il ne peut être le fruit que d'une validation *a posteriori* des notions et des valeurs de l'observateur prétendument neutre. Or, pour McGrath, il importe de prendre en considération la localisation sociale de l'observateur sérieusement, d'où l'intérêt pour le réalisme critique, notamment dans la forme particulière que lui a donné Roy Bhaskar.

Réalité et réalisme critique.

La prise en considération du réalisme critique de Roy Bhaskar est une caractéristique principale de la théologie scientifique de McGrath. En effet, il s'éloigne de la conception du réalisme critique devenue classique en science et théologie, après qu'Ian Barbour l'ait introduite comme nous l'avons déjà dit¹⁸⁵. Ce réalisme critique, repris par les trois « scientifiques théologiens », est réaliste car il prend en considération le monde physique qui existe en dehors de l'observateur. Il est critique, parce que la connaissance que l'on peut avoir de ce monde n'est pas définitive, ni le reflet exact de ce qui est ; il y a toujours un écart entre le monde tel qu'il est et la connaissance que l'on en a. Pour McGrath ceci n'est pas suffisant et il reproche à Barbour, Peacocke et Polkinghorne, de ne pas s'être engagé plus avant dans l'étude du réalisme critique car il

¹⁸³ Toutefois, à partir du refus de la dimension ontologique réductive et de l'ouverture épistémologique à toutes les disciplines et possibilités d'explications, McGrath choisit de fait un naturalisme philosophique ouvert, non réductif aussi bien ontologiquement qu'épistémologiquement (voir chapitre II, § II-C).

¹⁸⁴ « *Naturalism smuggles an essentially materialist philosophy into its allegedly 'scientific' account of reality* », MCGRATH, *A Scientific Theology*, vol. 1, p. 130.

¹⁸⁵ Voir chapitre III, §I-A.

est toujours en cours de développement en philosophie des sciences et l'on doit de ce fait tenir compte des avancées dans ce domaine¹⁸⁶. McGrath reprend le réalisme critique de Bhaskar car il propose une étude de la science qui dépasse le conflit entre positivistes et rationalistes dans son analyse du travail scientifique. Bhaskar reconnaît l'importance du rapport à l'empirique et à la construction théorique tout en prenant en compte la nature sociale de l'activité scientifique. De ce fait, il s'éloigne de l'empirisme de Hume, pour lequel les objets ultimes de connaissances sont les événements élémentaires. Il s'éloigne aussi de l'idéalisme transcendantal de Kant dans lequel les objets de connaissances scientifiques sont des modèles de l'ordre naturel, des constructions artificielles (le monde naturel est alors une construction de l'humain). Bhaskar plaide pour une philosophie des sciences qu'il nomme le *réalisme transcendantal*. Dans cette perspective, les objets de connaissances sont des structures et des mécanismes produisant les phénomènes et les connaissances comme fruits de la dimension sociale du travail scientifique : les connaissances ne consistent pas dans des phénomènes comme dans l'empirisme, ni dans des constructions humaines imposées aux phénomènes comme dans l'idéalisme¹⁸⁷. Ceci permet à la philosophie d'échapper à une méthodologie qui serait anhistorique et déconnectée de la réalité sociale dans laquelle elle opère. Il y a donc, dans la philosophie de Bhaskar, une conjonction complexe entre ce qui est historiquement et socialement construit et ce qui relève du donné ontologique. Chez Bhaskar le monde est structuré, différencié et changeant¹⁸⁸. Bhaskar propose aussi d'associer cette philosophie des sciences à une philosophie des sciences humaines et sociales, le *naturalisme critique*¹⁸⁹, où les méthodes du réalisme transcendantal sont reprises et adaptées aux réalités du monde social et humain¹⁹⁰. La conjonction du *réalisme transcendantal* et du *naturalisme critique* donne naissance par élimination au *réalisme critique*.

Pour McGrath, ce qui fait la force du réalisme critique de Bhaskar relève à la fois de l'idée devenue classique que la philosophie des sciences est tributaire du caractère historiquement et socialement marqué de la pratique scientifique mais aussi de son potentiel à aller au-delà des sciences de la nature et à prendre en considération d'autres

¹⁸⁶ Voir MCGRATH, *A Scientific Theology*, vol. 2, p. 208. Ainsi que MCKENZIE ROSS H., MYERS Benjamin, « Dialectical Critical Realism in Science and Theology: Quantum Physics and Karl Barth », *Science and Christian Belief*, 2008, vol. 20/1, p. 50-51.

¹⁸⁷ Voir BHASKAR ROY, *A Realist Theory of Science*, London, New York, Routledge, 2008, p. 15-16.

¹⁸⁸ Voir MCGRATH, *A Scientific Theology*, vol. 2, p. 211.

¹⁸⁹ Voir BHASKAR ROY, *The Possibility of Naturalism. A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences*, London, New York, Routledge, 1998³, p. 3, et MCGRATH, *A Scientific Theology*, vol. 2, p. 217.

¹⁹⁰ Voir BHASKAR, *The Possibility of Naturalism*, p. 18-24.

disciplines, telles que les sciences humaines et sociales. Pour Bhaskar, il est possible d'offrir une description scientifique de la société sans avoir à réduire les structures sociales à des explications relevant des niveaux physique et biologique. La méthodologie développée par McGrath à la suite de Bhaskar est donc une méthodologie réaliste critique qui rejette la distinction kantienne entre phénomène et noumène tout en soutenant une stratification de la réalité¹⁹¹.

Cette stratification de la réalité est une seconde idée d'importance développée par Bhaskar. Le réalisme critique insiste, en effet, sur le fait que le monde est stratifié et différencié. Ainsi, chaque science a affaire à une strate différente de la réalité qui l'oblige à développer des méthodes de recherche appropriées à son niveau de recherche. Ces méthodes sont établies *a posteriori*, à partir de la réalité étudiée selon un travail de va et vient entre élaboration théorique et vérification empirique. Cela veut dire que des méthodes distinctes doivent être utilisées pour la recherche portant sur des strates différentes de la réalité. Il s'agit d'utiliser, par exemple, des méthodes de biologie pour étudier les objets de la biologie (cellules, organismes...) et des méthodes de géographie pour l'étude de la terre. Cette démarche s'oppose à toute forme de réductionnisme. Chaque strate doit être considérée comme « réelle » et il est possible de l'étudier en utilisant les méthodes appropriées à son niveau (toutefois, la réalité globale n'est pas nécessairement étudiée de la même manière). Puisque, chaque strate demande une méthodologie propre, il y a alors pluralité de méthodes de recherche, ce qui implique que pour une étude de l'être humain, diverses méthodes seront à mettre en œuvre en fonction de ce que l'on veut étudier : la biologie, le cerveau ou l'interaction avec la société. Dans la perspective réductionniste la réalité est étudiée uniquement au niveau le plus basique, ce qui ne peut pas, selon Bhaskar et McGrath, rendre justice à la situation réelle¹⁹². On peut s'interroger, toutefois, sur le lien entre les différentes strates de connaissances, il me semble que ni Bhaskar, ni McGrath ne répondent directement à cette question.

Le monde est vu comme une réalité stratifiée. Chaque strate doit être étudiée de manière adéquate avec un langage approprié. À la stratification de la réalité correspond celle de connaissance :

La compréhension stratifiée de la réalité affirmée par le réalisme critique nous autorise à dire que les sciences de la nature examinent les structures stratifiées de l'existence contingente à chaque niveau ouvert à la recherche humaine,

¹⁹¹ Voir MCKENZIE, MYERS, « Dialectical Critical Realism in Science and Theology », p. 50.

¹⁹² Voir MCGRATH, *A Scientific Theology*, vol. 2, p. 231.

pendant que la science théologique s'adresse à Dieu leur créateur qui est révélé par leur intermédiaire. La doctrine de l'incarnation – l'affirmation que Dieu qui a créé l'espace, le temps et l'histoire, est entré dans ce domaine créé par la personne de Jésus Christ – affirme à la fois des réalités historiques et théologiques¹⁹³.

Dans la stratification de la connaissance de la réalité, les théologiens placent souvent la théologie au sommet de la hiérarchie des disciplines. Mais McGrath n'est pas de cet avis. En effet, il considère que le rôle de la théologie est de dire que « l'être créateur et rédempteur qu'est Dieu, est la strate la plus fondamentale de toutes les strates de la réalité »¹⁹⁴. En effet, la doctrine de la création étant à la base de la théologie de McGrath, toute interprétation découle de cette vision du monde. Ce n'est donc plus, dans cette perspective, la place de la théologie dans la stratification de la réalité qui est importante mais la place de Dieu en tant que Créateur, c'est-à-dire en tant que celui qui permet à toutes choses d'exister. Si l'ontologie détermine la méthodologie, cela implique que la théologie doit être vue comme étant à la base des sciences. La réalité ultime est Dieu, fondement de la réalité stratifiée, étudiée par les sciences. La théologie part de Dieu pour considérer la réalité stratifiée comme création où Dieu se révèle et s'incarne.

En effet, en plus de la considération du monde comme création, un des points fondamentaux de la théologie scientifique est d'être christocentrique. Même si la plupart du temps, le travail en science et théologie se focalise sur la doctrine de la création, McGrath ne peut pas faire abstraction dans sa théologie scientifique du point majeur qui distingue la tradition chrétienne des autres traditions religieuses : le Christ, Dieu fait homme. Ainsi, McGrath affirme que Jésus Christ doit être considéré comme le point de départ historique du christianisme, que Jésus révèle Dieu, que Jésus inaugure le salut. Ces affirmations font partie du fondement de la théologie scientifique de McGrath : « Une théologie scientifique est fondée et gouvernée, créée et guidée, par la logique du Verbe incarné. *Une théologie scientifique est de ce fait une théologie christocentrique* »¹⁹⁵.

¹⁹³ « *The stratified understanding of reality affirmed by critical realism thus allows us to argue that the natural sciences investigate the stratified structures of contingent existence at every level open to human inquiry, while a theological science addresses itself to God their creator who is revealed through them. The doctrine of incarnation – the affirmation that God who created space, time and history entered into this created zone in the person of Jesus Christ – affirms both historical and theological realities* », MCGRATH, *A Scientific Theology*, vol. 2, p. 227.

¹⁹⁴ « *The creative and redemptive being of God is the most fundamental of all the strata of reality* », *ibid.*, p. 228-229.

¹⁹⁵ « *A scientific theology is grounded and governed, founded and guided by the logic of the incarnate Word. A scientific theology is thus a Christocentric theology* », MCGRATH, *A Scientific Theology*, vol. 2, p. 313. C'est l'auteur qui souligne.

Malgré la volonté de McGrath d'élaborer sans médiation philosophique une théologie scientifique, le réalisme critique de Bhaskar y tient une place importante. Toutefois pour McGrath, il n'est pas l'axe principal de la théologie, il s'agit plutôt d'un auxiliaire dans l'élaboration de celle-ci. Le réalisme critique de Bhaskar est alors une méthode, tout comme la théologie scientifique est une méthode d'investigation de la réalité dont Dieu est le fondement. La théologie scientifique ne peut être alors qu'une discipline *a posteriori*. En effet, on ne peut pas faire de la théologie par avance ou indépendamment d'un engagement avec la réalité¹⁹⁶. Dans cette ligne, on peut réfléchir sur la révélation uniquement parce qu'elle a déjà eu lieu. De ce point de vue McGrath suit Barth, plutôt que Pannenberg. En effet, il considère que la révélation « est un acte de Dieu plutôt qu'un état permanent de révélation. Un acte de révélation engendre des interprétations de ces actes de révélation »¹⁹⁷. Une telle perspective conduit à dire que la révélation est un acte du passé alors que d'autres théologiens, tels que Pannenberg, affirment qu'elle est toujours en cours. McGrath semble instaurer une rupture entre le temps présent du théologien qui interprète et le temps passé de la révélation¹⁹⁸. Finalement, McGrath voit le réalisme critique de Bhaskar moins comme une philosophie des sciences, mais plutôt comme une méthode. Or, s'il est vrai que Bhaskar considère son travail comme une philosophie *pour* la science, on peut se dire qu'il s'agit tout de même d'un type de philosophie des sciences. Elle ne semble pas servir de médiation entre science et théologie mais de catalyseur à leur rencontre. Il s'agit pour ce type de philosophie d'opérer un travail de maïeutique sur la science¹⁹⁹.

La théologie scientifique prend en compte aussi le caractère unique de son objet, c'est-à-dire que comme toute science elle répond à l'« objet » qu'elle s'est donnée à étudier, tout en offrant une explication de la réalité :

Dans le contexte de la théologie scientifique, la structure chrétienne des doctrines est conçue comme une réponse à la révélation avec la conviction que de telles doctrines possèdent un potentiel d'explication. Il s'agit alors de

¹⁹⁶ Ceci explique que McGrath ne veut en aucun cas être dépendant d'une philosophie.

¹⁹⁷ « *is an act of God rather than a permanent state of 'revealedness'*. *A revelation act gives rise to revelational interpretations of these act* », MCGRATH, *The Science of God*, p. 210.

¹⁹⁸ Jacques Fantino dans son analyse de McGrath considère qu'il s'agit là d'une limite du projet de McGrath. Voir FANTINO, « Théologie et science : le projet de théologie scientifique d'A. McGrath », p. 506.

¹⁹⁹ Voir BHASKAR, *A Realist Theory of Science*, p. xxxi.

répondre à l'autorévélation divine – pour atteindre une compréhension de Dieu qui devrait indirectement mener à des explications du monde²⁰⁰.

L'élaboration théologique.

Après avoir examiné la nature puis la réalité, il convient maintenant de rendre compte de la manière dont McGrath met en forme sa théologie scientifique, c'est-à-dire la manière dont il rend compte des connaissances. McGrath pose que les théories qu'elles soient scientifiques ou théologiques, ne sont pas des créations libres de l'esprit humain mais sont des constructions établies pour répondre à la réalité existante. En théologie, les théories sont construites en réponse à l'expérience qu'on a de Dieu et de la vie avec lui dans la communauté ecclésiale. Les théories, que la tradition appelle doctrines, relèvent ainsi du consensus de foi des Églises²⁰¹. La dimension sociale marque l'enracinement de la doctrine dans une société au moment de son élaboration, elle est tributaire d'un lieu et d'un temps donnés. À l'inverse, la doctrine joue elle-même un rôle social en ayant une influence sur la manière dont le discours chrétien se situe dans son temps. Cette dimension sociale des doctrines permet selon McGrath d'expliquer les différents courants dans les Églises chrétiennes dans le sens où ils sont historiquement situés. Ce n'est pas alors la vérité de la doctrine qui est remise en cause mais sa fonction sociale qui correspond à une époque passée et à une situation donnée qui ne sont pas permanentes : « Leur dimension intellectuelle reste ; leurs fonctions sociales changent »²⁰².

L'importance de la théorie, et donc de la doctrine chrétienne étant acquise, il convient de voir quelle est sa forme et son mode d'expression en théologie scientifique. Une réalité stratifiée s'exprime selon trois modes pour McGrath : des termes, des propositions et des images²⁰³. Concernant les termes, il est évident qu'un engagement avec la réalité demande de nouveaux concepts qui doivent s'exprimer verbalement. L'utilisation théologique des termes demandent des précautions particulières. De ce fait, il faut s'assurer que les termes utilisés soient saisis de la manière dont ils ont été émis.

²⁰⁰ « *Within a context of a scientific theology, the Christian network of doctrines is conceived as a response to revelation, in the belief that such doctrines will possess explanatory potential. Yet the primary reason for developing them is to respond to divine self-disclosure – to gain an understanding of God, in the belief that this will indirectly yield explanatory of the world* », MCGRATH, *The Science of God*, p. 167.

²⁰¹ Voir MCGRATH, *A Scientific Theology*, vol. 3, p. 66-76. McGrath préfère le terme de doctrine à celui de dogme qui a souvent une connotation négative.

²⁰² « *Their intellectual truth remains; their social function changes* », MCGRATH, *The Science of God*, p. 193.

²⁰³ Voir MCGRATH, *A Scientific Theology*, vol. 3, représentations par des termes : p. 84-90 ; par des propositions : p. 90-94 et par des images p. 94-97.

Pour représenter la réalité, il est possible d'utiliser aussi des propositions, on pense ici à l'affirmation « Dieu est amour », qui s'expriment sur le mode de la proposition. En dernier lieu, il est possible aussi d'utiliser des images. En théologie se pose alors la question de la relation entre l'image et la réalité décrite. En fait tout le problème vient de ce que l'humain peut saisir de la réalité qui l'entoure. Ce qui est vrai des choses profanes, l'est encore plus des réalités étudiées en théologie, parce que l'humain est fini et pécheur. Il est reconnu que la théologie systématique rencontre de sérieuses difficultés de langage et de représentation en tentant de transmettre quelque chose du mystère de Dieu. McGrath rappelle l'affirmation d'Augustin « *si comprehendis non est Deus* »²⁰⁴. Ceci ne revient pas à dire que, ce qui est représenté, est totalement étranger aux termes et aux images humains, mais plutôt que les termes et les images sont des indices de quelque chose de plus grand qui ne peut se transmettre dans sa totalité :

L'essence même du mystère est son irréductibilité épistémologique – et une part de notre travail de théologien, si nous voulons débattre de Dieu et des choses relatives à Dieu de manière *κατα φύσιν*, est de reconnaître la réalité de la situation, et de répondre et de travailler dans les limites qu'elle nous impose²⁰⁵.

La théologie scientifique va alors utiliser un mode d'expression analogique. L'utilisation de l'analogie dans les sciences de la nature est largement répandue et McGrath la transpose dans la théologie scientifique. Il considère que l'être humain, lorsqu'il n'est pas en capacité de comprendre quelque chose, va chercher dans ce qui lui est proche et familier une manière de comprendre ce qui lui est plus éloigné²⁰⁶. Il faut prendre garde à ne pas, d'une part, considérer une analogie comme établissant une identité et, d'autre part, à déterminer le degré d'application de l'analogie à la réalité visée²⁰⁷.

²⁰⁴ « Si tu comprends, ce n'est pas Dieu », AUGUSTIN Sermon 117, cité par MCGRATH, *A Scientific Theology*, vol. 3, p. 100.

²⁰⁵ « *The essence of mystery is its epistemological irreducibility- and the part of our task as theologians, if we are to wrestle with God and the things of God *κατα φύσιν*, is to acknowledge the reality of this situation, and respond and work within the limits it imposes upon us* », MCGRATH, *A Scientific Theology*, vol. 3, p. 100.

²⁰⁶ Une analogie classique en science est celle établie par Rutherford entre la constitution de l'atome et celle du système solaire.

²⁰⁷ Sur l'analogie en général voir MCGRATH, *The Science of God*, p. 205 : « 1. It cannot be assumed that analogies are identical with the systems which they are associated. [...] An analogy offers a visualizable representation of a system, which assists explanation and interpretation, and stimulates exploration. Yet analogy is not the same as identity. 2. The degree of ontological transference from analogy to the reality being depicted must be established a posteriori. It cannot be assumed a priori that every aspect, or any given individual aspect, of the analogy is necessarily to be transferred to its subject »; sur l'application de l'analogie en théologie voir MCGRATH, *A Scientific Theology*, vol. 3, p. 126.

L'analogie, utilisée comme moyen pour décrire et représenter la réalité étudiée par la théologie n'est pas suffisante, il convient de passer à l'explication. Parler d'explication revient à dire que le monde possède une rationalité et une cohérence qui peut être saisie et comprise. La théologie scientifique doit alors posséder des explications à la fois intrinsèques, qui justifient le contenu et la forme de ses connaissances, et extrinsèques, qui légitiment sa place vis-à-vis des autres traditions religieuses. La stratification de la révélation, fruit de la position réaliste critique adoptée par McGrath, offre l'explication intrinsèque. L'explication extrinsèque est fournie par le déploiement de la théologie naturelle. La théologie naturelle « offre la possibilité de donner du sens à la quête de vérité, de beauté et de bonté de l'humanité. Une théologie naturelle chrétienne est spécifique à une tradition mais peut être appliquée universellement, offrant ainsi, une explication des autres traditions, et en même temps renforce la plausibilité de sa propre tradition »²⁰⁸. La théologie scientifique propose aussi une explication du monde par la doctrine de la création.

Jusqu'ici, le parcours de McGrath nous a menés de l'observation empirique à la théorie, il s'agit maintenant d'atteindre le questionnement métaphysique. Pour lui, la métaphysique s'interroge de manière très générale à partir de questions telles que « Pourquoi le monde existe ? », ou « Quelle est la place de l'humanité dans ce monde ? ». Ce sont des questions qui transcendent le domaine des sciences et qui peuvent inclure des questions sur Dieu. McGrath conçoit la métaphysique comme un surgissement *a posteriori* de la confrontation avec la réalité. Ainsi, « la métaphysique n'est pas une précondition à un engagement avec le monde, mais sa conséquence légitimement inférée »²⁰⁹. Pour McGrath il semble être évident que la métaphysique surgisse à un moment ou à un autre dans l'interrogation théologique. Il ne lui semble pas possible de la rejeter. La métaphysique a donc un rôle légitime à jouer dans la théologie scientifique de McGrath. Pour lui, la nature et le style de la métaphysique à l'œuvre dans la théologie scientifique sont déterminés *a posteriori* à la lumière de la nature spécifique des affirmations évangéliques et de leurs caractéristiques²¹⁰. Pour McGrath une théologie scientifique doit reconnaître :

²⁰⁸ « offers a way of making sense of the common human quest of truth, beauty and goodness. A Christian natural theology is tradition-specific, yet possesses a universal applicability, thus offering an explanation of other traditions, while at the same time reinforcing the plausibility of its own tradition », MCGRATH, *The Science of God*, p. 222.

²⁰⁹ « Metaphysics is not the precondition of any engagement with the world, but its legitimate inferred consequence », MCGRATH, *A Scientific Theology*, vol. 3, p. 294.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 293.

une métaphysique *responsable* fondée sur et déterminée par un engagement avec la réalité, plutôt que prédéterminée à l'avance et modelée par la "vision de Dieu", qui est le *Kern und Stern* d'une théologie scientifique. Une théologie scientifique ne doit pas endosser une prise en compte métaphysiquement inflationniste de la réalité mais insister sur le fait que quelle que soit la prise en compte de la réalité que nous offrons, elle doit représenter une réponse adéquate de notre rencontre avec la réalité et des catégories que cette réalité elle-même nous impose lorsque nous cherchons à la représenter et à l'expliquer²¹¹.

La théologie scientifique telle que la conçoit McGrath est un système qui offre une vision cohérente de la réalité et de la façon à la fois de la connaître et de la représenter. Il s'agit d'une vision large de toute l'entreprise théologique qui transcende le champ limite des études sur « science et théologie » et qui embrasse les questions traditionnellement associées à la théologie systématique. Finalement, *A Scientific Theology* vise avant tout à mettre en place une méthode scientifique en théologie. De ce fait, que ce soit en science comme en théologie, McGrath considère qu'il y a un mouvement allant de l'observation empirique à la métaphysique en passant par le développement de théories représentant la réalité. L'application de la méthode de la théologie scientifique devrait se concrétiser par la publication d'une « dogmatique scientifique » dans laquelle la méthode serait éprouvée.

La théologie scientifique de McGrath tente, donc, de mettre en relation directe les sciences de la nature et la théologie c'est-à-dire sans médiation philosophique *a priori*. La compréhension scientifique de la nature est mise en relation avec sa compréhension théologique comme création. Pour ce faire, McGrath inclut dans sa théologie scientifique une théologie naturelle et s'appuie sur le réalisme critique de Bhaskar. Celui-ci considère la réalité comme multi-stratifiée. Dans cette perspective l'ontologie détermine l'épistémologie, c'est-à-dire que chaque strate de la réalité possède sa propre méthodologie d'accès à la connaissance. La théologie naturelle occupe une place importante dans la théologie scientifique de McGrath. Elle n'est pas, pour lui, une discipline autonome²¹². Elle est incluse dans la théologie scientifique et sert d'interface

²¹¹ « *a responsible metaphysics, grounded in and determined by an engagement with reality, rather than predetermined in advance, and shaped by the 'vision of God', which is the Kern und Stern of a scientific theology. A scientific theology does not endorse a metaphysically inflationary account to reality, but insists that whatever account of reality we offer must represent a proper response to both our encounter with reality and the categories which that reality imposes upon us as we seek to represent and explain it* », MCGRATH, *A Scientific Theology*, vol. 3, p. 293-294.

²¹² Elle n'est pas une discipline autonome, contrairement à d'autres auteurs pour lesquels elle sert de propédeutique à la théologie construite à partir de la révélation.

reliant la doctrine de la création à la compréhension scientifique de la nature. L'engagement avec la nature qui est création fait de la théologie scientifique une discipline *a posteriori*. Ceci implique qu'il n'y a pas de théologie sans au préalable une prise en considération de la nature entendue comme création. La théologie scientifique est enfin centrée sur le Christ créateur et sauveur. Si elle est d'abord une méthodologie, elle devrait aboutir à une « dogmatique scientifique ».

En conclusion du parcours qui s'achève avec ce quatrième scientifique et théologien, nous relevons d'abord la typologie des relations entre science et théologie mise en place par Barbour. Elle apporte un premier éclairage sur les relations possibles. Ensuite, nous remarquons que les quatre théologiens présentés offrent un premier panel d'exemples de la mise en relation entre science et théologie. Hormis le fait que ces quatre théologiens aient été au préalable des scientifiques, quelques points communs se dégagent de leur compréhension et de leur construction de la relation entre science et théologie. De toute évidence, il est acquis pour chacun d'entre eux que la relation doit exister et être constructive dans le sens d'un dialogue ou d'une intégration des données de la science. Tous considèrent aussi que le point de départ de leur réflexion est dans la manière scientifique de comprendre la réalité. Elle part des phénomènes pour élaborer concepts et principes qui permettent de les décrire et de les expliquer, selon une démarche ascendante, appelée « *bottom-up thinking* » par Polkinghorne. Pour Barbour, Peacocke et Polkinghorne, le réalisme critique est un positionnement philosophique selon lequel les réalités existant indépendamment de l'esprit humain, sont connaissables. Les connaissances ne sont pas le décalque des réalités et sont en permanence éprouvées, modifiées, voire abandonnées, selon les découvertes faites. McGrath reprend le réalisme critique défini par Roy Bhaskar. La différence entre les deux types de réalisme critique tient dans la place que le réalisme critique occupe dans la réflexion. Le premier type, celui de Barbour, Peacocke et Polkinghorne, est une position philosophique qui donne un statut commun aux connaissances acquises par la science et par la théologie et de ce fait permet de les rapprocher entre elles, sans les mettre en continuité. Il demeure en effet une discontinuité des connaissances, même quand le domaine d'étude, le monde, est le même. Le second type de réalisme critique, utilisé par McGrath, fonde une méthode pour mettre en continuité les connaissances issues de la confrontation de la science et de la théologie avec la réalité commune étudiée. Celle-ci est considérée comme stratifiée et les connaissances sont stratifiées de la même manière. À chaque strate, les connaissances

entre science et théologie sont liées mais rien n'est dit chez McGrath de la nature du lien qui les unit.

Une autre différence importante entre les deux types de réalisme critique tient à la place accordée à la théologie. En effet, comme chez McGrath, l'ontologie détermine l'épistémologie, la nature entendue comme création divine est le fondement de la connaissance. La réalité divine dans cette perspective constitue la strate ontologique fondamentale et la théologie celle de la connaissance. Ce n'est pas le cas chez les autres théologiens. Polkinghorne, par exemple, situe Dieu en haut de la hiérarchie des niveaux.

L'utilisation du réalisme critique crée une relation entre science et théologie car il conduit à utiliser la même méthode pour accéder à la réalité, en science comme en théologie. Alors que McGrath s'en tient à cette méthodologie, Barbour, Peacocke et Polkinghorne vont plus loin. Ils proposent aussi de mettre en rapport des contenus scientifiques avec des contenus théologiques, ce qui fait passer la relation entre science et théologie à l'intégration ou à l'assimilation. Toutefois, l'établissement de ces rapports ne conduit pas au concordisme. Il s'agit, en effet, de prendre en compte certains éléments scientifiques dans la compréhension théologique. Par exemple, l'idée de l'unité psychosomatique de l'être humain utilisée par les sciences de la nature qui suscite la réflexion théologique sur l'être humain par la réinterprétation de textes bibliques ou de la Tradition.

Il existe cependant des différences d'interprétation entre Barbour, Peacocke et Polkinghorne. Elles tiennent à l'intégration du réalisme critique dans une perspective philosophique plus large. Polkinghorne estime que la compréhension de la nature aboutit à une interprétation théologique. L'interprétation de la nature comme créée engage une théologie naturelle qui ouvre à une métaphysique théiste. Celle-ci donne un cadre qui, avec la révélation, permet d'établir une théologie de la nature. Selon Peacocke, la compréhension scientifique du monde conduit à postuler un naturalisme théiste inclut dans un panenthéisme. Les formulations théologiques traditionnelles sont reprises et réorientées en fonction de cette approche dans une synthèse systématique. Enfin, chez Barbour, l'intégration des données de la science passe par la philosophie du procès. Cette dernière offre à la révélation une interprétation de la réalité qui permet de construire à nouveaux frais une théologie.

La prise en compte de la compréhension scientifique du monde conduit à des reformulations de doctrines théologiques, en particulier celles qui concernent Dieu, le Christ Jésus, la création et l'action divine dans le monde. Cette révision est entraînée par

la mise en œuvre du réalisme critique en science et en théologie et par le cadre philosophique qui a été retenu pour intégrer ce réalisme et qui diffère selon les auteurs. La question est de savoir s'il en est de même pour les théologiens dont l'intérêt pour la science est grand mais qui pour autant ne sont pas scientifiques.

II. Des théologiens attentifs à la compréhension scientifique.

La seconde partie de ce chapitre est consacrée à l'étude de théologiens ayant un intérêt majeur pour la science au point de penser la relation entre science et théologie. Contrairement aux théologiens précédents, ce ne sont pas des scientifiques, mais ils ont acquis une bonne connaissance des sciences leur permettant d'en tenir compte dans leur projet théologique. Chacun d'entre eux établit une relation particulière entre science et théologie. Il nous reviendra d'en déterminer les conditions préalables, les modalités et les conséquences théologiques. Le premier auteur aura un lien direct avec McGrath car il a été son maître à penser, il s'agit de Thomas Torrance. Suivront Jean-Michel Maldamé, le seul théologien francophone, puis Wolphart Pannenberg et John Haught.

A. Thomas Torrance.

Thomas Torrance (1913-2007) a été un des théologiens les plus influents de sa génération de l'avis de McGrath. Il a en effet été, avec Barbour, un des pionniers de la réflexion sur la relation entre science et théologie. Il est diplômé en Lettres classiques et en philosophie et a soutenu un doctorat en théologie, sous la direction de Karl Barth, à l'université de Bâle. Il a été ordonné prêtre pour l'Église d'Écosse en 1940. Il a notamment enseigné l'histoire de l'Église et a été professeur de dogmatique chrétienne à l'université d'Édimbourg. Hormis sa contribution à l'établissement d'une relation entre science et théologie, Torrance a traduit Barth en langue anglaise. Ceci n'a pas manqué d'alimenter sa réflexion théologique, notamment avec la reprise du thème de la théologie naturelle dont on sait combien elle a été critiquée par Barth. Un des livres importants de Torrance est sa *Theological Science* paru en 1969²¹³. Notre objectif est de mettre en

²¹³ TORRANCE Thomas F., *Science Théologique*, Paris, Presse Universitaire de France, 1990, (trad. de la 1^{ère} éd., 1969).

évidence la manière dont Torrance aboutit à une science théologique. De plus il nous faudra déterminer s'il existe une mise en relation afin d'en donner les caractéristiques. Ceci nous conduira à mettre évidence sa manière spécifique d'envisager la théologie naturelle.

Science de la nature et science théologique.

Le travail théologique de Torrance prend sa source dans l'idée que théologiens et scientifiques travaillent les uns et les autres dans le même ordre spatio-temporel. Cet ordre est créé par Dieu, et il est le lieu dans lequel Dieu se révèle à l'homme. Le scientifique cherche à comprendre le monde à partir de l'ordre rationnel qu'il y trouve. Son objet de recherche est la nature. Chez Torrance, le théologien est lui aussi un scientifique. L'objet de sa recherche est la compréhension du Créateur à partir de la révélation. De ce fait, la discipline de recherche du théologien est dénommée « science théologique », par opposition à celle du scientifique de la nature dont la discipline est la science de la nature²¹⁴. Chez Torrance, la scientificité tient dans l'adéquation entre l'objet étudié et la méthode employée pour l'étudier. Chaque objet est ainsi étudié avec une méthode qui lui est adaptée. Il y a les méthodes de la science de la nature et celles de la science théologique. Il n'y a donc pas « une » méthode scientifique mais des « méthodes concrètes élaborées par chaque science en référence à certaines réalités concrètes »²¹⁵. Comme le souligne Torrance dans la préface de la traduction française :

Les deux types de recherche vont dans des directions différentes : l'une cherche à connaître le Créateur de l'univers à partir de l'activité révélatrice et salvifique qu'il exerce à notre égard, l'autre cherche à comprendre l'univers créé à partir de l'ordre rationnel qui lui est intrinsèque. Or, les questions soulevées par la théologie et les sciences de la nature ne peuvent pas ne pas se recouper, notamment lorsqu'elles portent sur la nature contingente du monde spatio-temporel ; si ni l'une, ni l'autre ne doit à l'autre quoi que ce soit du contenu matériel de son savoir, je [Torrance] crois qu'il y a, et qu'il y a toujours eu, beaucoup plus de circulation entre les conceptions théologiques et les

²¹⁴ Cette locution renvoie ici à toutes les sciences de la nature mais aussi aux sciences humaines et sociales. Torrance renvoie au terme *Wissenschaft* allemand, qui est plus englobant que le terme de science, que ce soit en anglais ou en français, voir chapitre IV, § I-C.

²¹⁵ TORRANCE Thomas F., *Science Théologique*, p. 125. La scientificité chez Torrance tient donc à l'adéquation entre objet et méthode de connaissance. Chez Pannenberg (voir § II-C), la scientificité de la théologie vient du fait qu'elle pose des hypothèses et tente de les confirmer. Voir HOLDER Rodney D., « Thomas Torrance: "Retreat to Commitment" or a New Place for Natural Theology? », *Science and Theology*, 2009, vol. 7/3, p. 276.

conceptions scientifiques qu'on ne le croit souvent – au bénéfice des deux mais aussi parfois, on le sait, à leur détriment²¹⁶.

Le travail théologique doit pour Torrance être un travail de rigueur scientifique et méthodologique²¹⁷. De ce fait, « une théologie vraiment scientifique commence avec la connaissance effective de Dieu et cherche à élucider et à mettre à l'épreuve cette connaissance »²¹⁸. L'objet de la théologie est la connaissance de Dieu. Pour Torrance, cette connaissance nous est accessible parce que Dieu s'est révélé. Et c'est dans la réponse de l'homme à cette révélation que se trouve la condition de possibilité de la connaissance de Dieu.

Le travail scientifique que ce soit en théologie ou en science de la nature part d'une confrontation avec la réalité pour aboutir aux connaissances sur celles-ci²¹⁹. Dans ce sens il s'agit d'un réalisme. La réalité à laquelle se confrontent les sciences de la nature est la nature, la réalité que cherche à connaître la théologie est Dieu. Pour Torrance, et McGrath reprend cette idée, l'ontologie détermine l'épistémologie. La réalité se découvre à nous et détermine les méthodes à mettre en œuvre afin de la connaître. Torrance aboutit alors à l'idée de *kataphysique*²²⁰, selon laquelle la méthode d'analyse exprime sa fidélité à la nature de l'objet qu'elle étudie. Par « science », Torrance n'entend pas nécessairement les sciences de la nature, ni même une méthode scientifique extraite d'une discipline particulière et imposée aux autres, mais une procédure appropriée que chaque science a développée au contact de la réalité qu'elle étudie²²¹. De ce fait, Torrance est en désaccord avec l'idée selon laquelle les méthodes des sciences de la nature puissent être extrapolées en science théologique. C'est au contraire la nature de l'objet examiné qui dicte les méthodes d'analyses appropriées à son étude. Le réalisme de Torrance peut être qualifié de critique. En effet, il n'y a pas correspondance directe entre la réalité et la connaissance que l'on en a, comme dans un réalisme naïf, mais il y a une confrontation entre la réalité

²¹⁶ TORRANCE, *Science Théologique*, p. 4.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 136.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 26.

²¹⁹ Voir MUNCHIN David, « "Is Theology a Science?" Paul Feyerabend's Anarchic Epistemology as Challenge Test to T. F. Torrance's Scientific Theology », *Scottish Journal of Theology*, 2011, vol. 64/4, p. 444. Pour Munchin, Torrance est en accord avec Polanyi sur l'idée que la théologie soit une science et que chaque science développe sa propre méthode d'investigation.

²²⁰ Qui est reprise par McGrath, voir MCGRATH, *The Science of God*, p. 161-165.

²²¹ HABETS Myk, *Theology in Transposition. A Constructive Appraisal of T. F. Torrance*, Minneapolis, Fortress Press, 2013, p. 44.

et le sujet connaissant qui aboutit à la connaissance. De ce fait la connaissance n'est jamais séparée du sujet connaissant²²².

De plus, Torrance considère qu'il y a une stratification épistémologique. Selon lui, il est possible de distinguer trois niveaux de connaissances en science (de la nature ou théologique). Le premier niveau est celui des concepts fondamentaux c'est-à-dire celui de la vie quotidienne. Il est constitué de l'expérience et des connaissances qui en sont tirées. Le deuxième niveau est celui de la théorie qui comprend à la fois les concepts et les théories qui sont jugées compatibles avec les connaissances issues du premier niveau. Le troisième niveau est dit méta-scientifique. Il s'agit d'un approfondissement des concepts et des relations qui sont établis au niveau précédent²²³.

Appliquée à la science théologique, cette stratification épistémologique revient à considérer que le premier niveau correspond à la vie quotidienne et comprend la prédication évangélique qui parle de Dieu comme Père, Fils et Esprit, la célébration liturgique de la foi et l'expérience religieuse des croyants. Torrance qualifie ce niveau d'évangélique et de doxologique. Le deuxième niveau est dit théologique, car il s'attache à conceptualiser les différentes expériences et le vécu du niveau précédent. Ce niveau conduit au concept de Trinité économique, c'est-à-dire la Trinité telle qu'elle se révèle dans l'économie du salut (Trinité *ad extra*). Enfin, à partir de ce niveau et par un approfondissement des concepts est atteint le troisième niveau scientifique et théologique élevé. Dans ce dernier niveau, le concept de Trinité économique est approfondi pour atteindre celui de Trinité ontologique ou immanente, c'est-à-dire la manière dont s'établissent les relations entre le Père, le Fils et l'Esprit (Trinité *ad intra*)²²⁴.

Cette conception particulière de la science, qu'il s'agisse de la science de la nature ou de la science théologique, laisse augurer que la relation entre science et théologie ne peut pas être construite à partir de méthodes communes ou de contenus communs. En effet, il y a une distinction radicale entre les objets d'étude, la nature créée d'un côté et Dieu increé de l'autre. Ceci a pour conséquences que les méthodes mises en œuvre pour étudier la nature n'ont rien en commun avec celles mises en œuvre pour étudier Dieu : « science de la nature et théologie scientifique s'excluent méthodologiquement l'une l'autre : elles vont dans des directions opposées »²²⁵. Pour Torrance, c'est la notion de

²²² Voir *ibid.*, p. 46-47.

²²³ TORRANCE Thomas F., *The Ground and Grammar of Theology: Consonance between Theology and Science*, T&T Clark LTD, Edinburgh, New York, 2001², chapitre 6, p. 146-178.

²²⁴ Voir *ibid.*, p. 156-158.

²²⁵ TORRANCE, *Science Théologique*, p. 121.

complémentarité mise au jour en mécanique quantique qui donne une idée de la relation entre science et théologie.

Elle [la complémentarité en mécanique quantique] nous dit en effet que deux modes mutuellement exclusifs de savoir et de description peuvent être complémentaires l'un de l'autre, sans qu'il y ait possibilité de les combiner, car la différence des approches permet de délimiter et de différencier, à la source même du savoir, nos concepts de la nature objective. Plus nous mettons d'exactitude à pratiquer les sciences de la nature et la science théologique, plus leur distinction s'aiguise, mais plus leur complémentarité devient grande²²⁶.

Il y a donc deux réalités et des modes de compréhension propres à chacune d'elles. Toutefois, science et théologie peuvent se rencontrer, car « les questions de l'une et de l'autre ne peuvent pas ne pas se recouper » et c'est sans doute dans la théologie naturelle nouvellement définie qu'il faut chercher cette possibilité de recouvrement.

La théologie naturelle chrétienne.

La théologie naturelle classique s'interroge sur la possibilité de connaître Dieu à partir de la nature. Si la nature peut dire quelque chose de Dieu, alors science de la nature et théologie ont quelque chose en commun. Or, conçue ainsi, la théologie naturelle devient pour Torrance « le pire obstacle qui puisse s'opposer et aux sciences de la nature et à la science théologique »²²⁷. La théologie naturelle ne peut en aucun cas faire partie ni de la science théologique, ni des sciences de la nature. « La science théologique exclut la théologie naturelle comme un corps étranger [...], elle agit ainsi en stricte conformité avec son objet propre »²²⁸, à savoir Dieu. De même « les sciences de la nature partent de prémisses qui n'incluent pas l'existence de Dieu, et vont conformément à leur objet dans une direction contraire à celle de la théologie »²²⁹. Il s'agit là d'une exclusion méthodologique et non pas métaphysique. La théologie naturelle ainsi conçue part des mêmes prémisses que les sciences de la nature mais cherche à répondre à des questions sur Dieu, ce qui la met en conflit à la fois avec les sciences de la nature et avec la science théologique telle que la conçoit Torrance. On comprend alors que la théologie naturelle

²²⁶ *Ibid.*, p. 122.

²²⁷ TORRANCE, *Science Théologique*, p. 122.

²²⁸ *Ibid.*, p.122.

²²⁹ TORRANCE, *Science Théologique*, p. 123.

puisse être une source de conflit, de confusion voire même d'obstacle au progrès de la science théologique et des sciences de la nature.

Est-ce à dire qu'il n'y a pas de connaissance naturelle de Dieu dans la perspective de Torrance ? Non, car pour lui « la réalité divine fait peser sur nous son poids en tout lieu de la nature, qu'il s'agisse de la dernière instance rationnelle que le savoir scientifique doit prendre en compte pour être fidèle à lui-même ou du "sens de la présence de Dieu" que tout homme possède, même s'il peut l'obstruer ou l'éteindre »²³⁰. Il existe donc une possibilité de « théologie naturelle » mais celle-ci ne peut pas être systématisée, et ne peut pas servir de propédeutique à la théologie révélée²³¹. C'est ce que Torrance appelle « théologie naturelle chrétienne »²³². Une telle théologie naturelle n'a alors que peu à voir avec la théologie naturelle classique²³³. La « théologie naturelle chrétienne » est fondée sur l'idée de l'unité rationnelle de la nature, idée fondamentale pour les sciences de la nature. Cette unité rationnelle est fondée sur le Logos divin. Ceci crée une « interconnexion profonde entre la compréhension scientifique de la cohérence singulière de l'univers et la compréhension théologique de la création »²³⁴. C'est, en effet, l'univers créé que les sciences de la nature étudient. Toutefois, il arrive un moment où les sciences de la nature posent des questions rationnelles auxquelles elles ne peuvent plus répondre, et c'est à cet endroit que les sciences de la nature et la science théologique se rejoignent et c'est « à partir de ce chevauchement que la théologie naturelle a sa place normale »²³⁵. De ce fait :

Si la théologie naturelle possède sa place normale dans le chevauchement entre la science théologique et les sciences de la nature, comme elles opèrent dans les mêmes structures rationnelles d'espace et de temps et possèdent en commun l'idée fondamentale de l'unité de la rationalité de l'univers – son intelligibilité contingente et sa liberté contingente, contribution de la théologie chrétienne aux

²³⁰ *Ibid.*, p. 123.

²³¹ Ce n'est pas à proprement parler la disjonction entre théologie naturelle et théologie révélée qui a été le motif du rejet de la théologie naturelle par Barth, mais bien plus le fait que la théologie naturelle existe indépendamment de la révélation à partir d'une conception philosophique autonome de la nature.

²³² TORRANCE, *The Ground and Grammar of Theology*, p. 107.

²³³ Voir HABETS Myk, *Theology in Transposition*, p. 85. Ainsi, la « nouvelle théologie naturelle » ou « théologie naturelle chrétienne » de Torrance s'apparente plus à une théologie de la nature qu'à une théologie naturelle classique.

²³⁴ TORRANCE, *The Ground and Grammar of Theology*, p. 105.

²³⁵ *Ibid.*, p. 106.

science de la nature – alors ce à quoi nous avons affaire est une forme de *théologie naturelle chrétienne*²³⁶.

La théologie naturelle que propose Torrance est ainsi intégrée à la fois dans les sciences de la nature et dans la théologie chrétienne. « Il y a une connexion naturelle entre science théologique et science de la nature. Si c'est le cas alors une théologie naturelle adéquate doit être *naturelle* et pour la science théologique, et pour la science de la nature »²³⁷. À l'homme de science vu comme « prêtre de la création » revient alors la charge d'interpréter le livre de la nature écrit par Dieu²³⁸. Cette nouvelle théologie naturelle n'est plus alors une théologie naturelle universelle comme celle que l'on trouve chez Polkinghorne par exemple, permettant de trouver à partir de la nature des éléments de compréhension qui pointent vers Dieu. En effet, et en cela Torrance suit Barth, la théologie naturelle ne peut exister en dehors de la révélation divine c'est-à-dire sur un fondement qui serait uniquement naturel : ce serait séparer la connaissance naturelle de Dieu et la connaissance révélée de Dieu²³⁹.

La démarche de Torrance consiste tout d'abord à mettre en évidence la méthodologie d'une recherche scientifique rigoureuse. Il affirme alors que dans toute recherche scientifique « le contenu matériel du savoir doit être autorisé à déterminer la forme et la méthode du savoir »²⁴⁰. Cela signifie que l'ontologie détermine l'épistémologie. La démarche de Torrance postule ensuite que la théologie est scientifique, au même titre que les sciences de la nature, parce qu'elle applique cette méthode. Une telle théologie est alors une « science théologique ». Chez Torrance science théologique et science de la nature divergent par leur objet, Dieu pour la théologie et la nature pour la science. Les deux disciplines sont distinctes mais complémentaires. Cette complémentarité conduit à un dialogue en raison du lien rationnel qui existe entre les

²³⁶ « *If natural theology has its natural place in the overlap between theological and natural science where they operate within the same rational structures of space and time and have in common the basic ideas of the unitary rationality of the universe – its contingent intelligibility and contingent freedom, contributed by Christian theology to natural science – then what we are concerned with is some form of Christian natural Theology* », *ibid.*, p. 107.

²³⁷ « *There is a natural connection between theological science and natural science. If that is the case, then a proper natural theology should be natural both to theological science and to natural science* », *ibid.*, p. 94.

²³⁸ *Ibid.*, p. 5.

²³⁹ D'après l'analyse d'Habets, la nouvelle théologie naturelle de Torrance peut être lue de 4 manières différentes : de manière apologétique, comme le fait McGrath ; de manière barthienne, n'accordant aucune place à la théologie naturelle classique ; comme une théologie de la nature ; ou encore comme une manière de mettre en lien la science théologique et la science de la nature. C'est à cette dernière lecture que va notre préférence, et en cela nous suivons Habets. Voir HABETS Myk, *Theology in Transposition*, p. 85-86.

²⁴⁰ TORRANCE, *Science Théologique*, p. 3, préface de la traduction française.

deux disciplines et par le fait que théologiens et scientifiques appartiennent au même ordre spatio-temporel. L'existence d'un lien rationnel entre science et théologie permet à une certaine théologie naturelle d'exister. Toutefois, il ne s'agit pas d'une théologie naturelle indépendante de la science théologique ou de la science de la nature mais bien d'une théologie naturelle qui tient aux deux disciplines et de ce fait prend en compte la nature et le Dieu révélé. Dans ce sens la théologie naturelle est le lieu où s'établit la relation entre science et théologie.

Le travail de Torrance se présente comme une théologie construite selon une méthode applicable en science et en théologie, ce qui fait de la théologie une science. Cette théologie n'est pas construite à partir des sciences reprise dans un cadre philosophique comme c'est le cas avec les théologiens de formation initiale scientifique. Il est intéressant de savoir si les théologiens qui vont être étudiés maintenant envisagent de la même manière que Torrance la relation entre science et théologie.

B. Jean-Michel Maldamé.

Jean-Michel Maldamé est né en 1939 à Alger. Il est de formation universitaire scientifique (mathématiques). Toutefois, devenu dominicain, sa formation universitaire ne s'est pas poursuivie dans cette voie, mais s'est tournée vers la philosophie et la théologie. Sa réflexion porte sur la théologie de la création, en particulier l'anthropologie, et sur science et théologie. À ce titre, il fait partie de l'*Académie pontificale des Sciences*. Il a été professeur en théologie et en philosophie à l'Institut catholique de Toulouse. En dehors des livres qu'il a consacrés à la relation entre science et théologie²⁴¹, il a publié divers ouvrages théologiques, notamment en anthropologie²⁴².

Une mise en relation des discours scientifiques et théologiques.

En ce qui concerne la relation entre science et théologie, Maldamé ne veut en aucun cas entrer dans la polémique. Il prend acte du fait que les relations entre la

²⁴¹ MALDAMÉ Jean-Michel, *Science et foi en quête d'unité*. Discours scientifiques et discours théologiques, Paris, Cerf, 2003 ; *Création par évolution*. Science, philosophie et théologie, Paris, Cerf, 2011 ; et plus récemment *L'atome, le singe et le cannibale*. Enquête théologique sur les origines, Paris, Cerf, 2014.

²⁴² Voir par exemple, MALDAMÉ Jean-Michel, *Le péché originel*. Foi chrétienne, mythe, métaphysique, Cerf, Paris, 2008 et MALDAMÉ Jean-Michel, *Le scandale du mal*. Une question posée à Dieu, Cerf, Paris, 2001.

communauté scientifique et les instances religieuses ont été houleuses, mais il ne place pas la relation entre théologie et science sous le mode de l'opposition et par exemple, il lui importe de « sortir des pièges tendus par ceux qui placent en opposition la théorie scientifique de l'évolution et la foi en la création »²⁴³. Son propos est ailleurs. En effet, il recherche le lieu et le mode de relation qui peuvent s'établir entre science et théologie. D'où l'idée « qu'il faut mettre en rapport des réalités du même ordre pour que des relations fructueuses puissent s'établir »²⁴⁴. Ceci l'amène à refuser l'emploi des expressions habituelles de « science et foi », de « science et religion », ou de « Dieu et la science ». Concernant cette dernière, mettre Dieu en face de la science c'est tenter de lier des réalités qui ne sont pas du même ordre. Parler de « science et religion » c'est user du terme de religion qui est peu précis et si le champ d'étude devait être science et religion, il serait nécessaire de prendre en considération toute l'histoire humaine ainsi que toutes les cultures religieuses. Finalement parler de « science et foi », restreint le champ mais là encore, Maldamé précise que ce « binôme [...] rapproche des éléments qui ne sauraient être mis sur le même plan en tout point »²⁴⁵. Le terme de foi désigne, en effet, un engagement personnel, libre et volontaire qui engage à la fois des éléments affectifs mais aussi cognitifs. Et c'est par les éléments cognitifs, à savoir l'explicitation du contenu de la foi qu'est la théologie, que le rapprochement peut s'opérer. Il y a donc chez Maldamé instauration d'un dialogue entre la science et la dimension cognitive de la foi qu'est la théologie. C'est sans doute le sous-titre de son livre *Science et foi en quête d'unité*, dont l'intitulé est *discours scientifiques, discours théologiques*, qui nous offre la meilleure indication sur le travail qu'il propose de réaliser à savoir mettre en relation « discours scientifiques et discours théologiques ». Le discours est compris comme « une activité de la communication d'une certaine maturité », dans lequel « la connaissance est médiatisée par le langage qui construit un propos ordonné adressé à autrui »²⁴⁶. Parler de discours reviendra alors à accepter d'une part qu'il existe pour chaque science, mais aussi pour la théologie, un vocabulaire spécifique et d'autre part que l'on reconnaît qu'une certaine logique agence ces termes et les lie dans un enchaînement rationnel. Le pluriel des expressions que s'attache à défendre Maldamé, relève, en ce qui concerne les discours scientifiques²⁴⁷, du fait que les disciplines en sciences sont très nombreuses eu égard à la

²⁴³ MALDAMÉ, *Création par évolution*, p. 11.

²⁴⁴ MALDAMÉ, *Science et foi en quête d'unité*, p. 9.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 10.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 11.

²⁴⁷ Maldamé s'inscrit ici dans le cadre des sciences de la nature.

spécialisation toujours plus forte mais aussi à la modification du savoir au fil du temps²⁴⁸. Pour ce qui est de la pluralité des discours théologiques, elle est le résultat de différences entre les Églises mais aussi à l'existence en chacune de plusieurs courants théologiques. Bien évidemment, le travail de recherche de Maldamé se situe dans une volonté de dialogue entre les discours scientifiques et les discours théologiques, refusant d'une part l'indifférence ou l'ignorance mutuelle et d'autre part la hiérarchisation des discours²⁴⁹ : « Parler de dialogue, c'est supposer des sujets différents, constitués pour eux-mêmes l'un vis-à-vis de l'autre. Parler de dialogue, c'est reconnaître également que les discours ne sont pas figés, mais qu'ils se modifient en corrélation réciproque »²⁵⁰. À la différence de Thomas Torrance qui considère que la théologie est une discipline scientifique, et que c'est cette scientificité qui peut mener au dialogue, Maldamé, ne s'interroge pas sur la scientificité de la théologie qu'il situe en altérité par rapport à la science. Le dialogue a lieu entre les discours, qu'ils soient scientifiques ou théologiques.

La méthodologie proposée par Maldamé pour opérer ce rapprochement entre les discours est développée de manière explicite dans la préface de son livre *L'atome, le singe et le cannibale*. Ainsi, Maldamé prend acte du fait qu'il existe une « intrication subtile entre les savoirs. Cette unité ne concerne pas seulement les sciences de la nature constituées dans leur maturité, mais elle implique des visions du monde, celle de la philosophie qui est rationnelle mais aussi celles qui sont données par les religions »²⁵¹. L'option choisie par Maldamé va dans le sens d'une unité qui s'enracine dans les sciences de la nature et prend aussi en considération les discours philosophiques et théologiques. De ce fait, il s'agit pour lui d'une « option qui relève du “réalisme critique”, tenant à distance toute démarche prétendant à avoir le monopole de l'accès au savoir »²⁵². Comme nous l'avons déjà dit, le choix du réalisme critique relève d'un naturalisme philosophique ouvert dont les dimensions ontologiques et épistémologiques sont non-réductives. Maldamé, contrairement aux théologiens que nous avons étudiés jusqu'ici, ne cherche pas à présenter le réalisme critique, il le considère comme un positionnement fondé qui évite une approche simplement phénoménologique et s'applique aussi bien en science qu'en philosophie et en théologie. Le dialogue entre science et théologie passe alors par

²⁴⁸ Changement des concepts généraux qui sont le fruit de « révolution scientifique » aboutissant à des changements de paradigmes dont une des conséquences est de modifier la signification de certains termes.

²⁴⁹ C'est-à-dire que l'un des discours puisse avoir la primauté sur l'autre ou bien être considéré comme ayant une valeur épistémique supérieure.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 19.

²⁵¹ MALDAMÉ, *L'atome, le singe et le cannibale*, p. 10.

²⁵² *Ibid.*, p. 11.

une philosophie de la nature et une métaphysique, sur lesquelles nous reviendrons dans la suite.

Des discours qui changent avec le temps.

Par une étude historique Maldamé propose de se rendre à l'évidence que les discours scientifiques et théologiques sont liés et s'influencent l'un l'autre. Ainsi, les changements dans l'un ou l'autre discours entraînent des révisions dont les répercussions se font immanquablement sentir sur la mise en relation entre les deux discours. L'histoire des relations entre discours scientifiques et discours théologiques montre que : « La science change ; la théologie change. Elles s'unissent et se heurtent. Elles s'appuient l'une sur l'autre pour avancer et s'obligent aussi à se réviser »²⁵³. Les élaborations rationnelles, qu'elles soient scientifiques ou théologiques, sont soumises à l'exigence de la culture qui les voient naître c'est-à-dire sur la raison en recherche d'unité et dont les exigences sont vérité, effectivité, objectivité, et transcendance de l'homme. Pour Maldamé cette recherche d'unité s'apparente à un désir de sagesse, une « aspiration à un savoir qui puisse rendre compte de la diversité, sans consentir à une multiplicité privée de sens »²⁵⁴. Selon lui, si la rencontre est possible entre discours scientifiques et discours théologiques « ce ne peut être que dans une commune estime de la raison »²⁵⁵.

L'étude historique des relations entre science et théologie montre aussi que les problèmes se situent bien moins dans le rapport entre les discours scientifiques et théologiques que dans la mise en place de chacun d'eux, ce que nous avons vu dans l'analyse de la relation « science – théologie » effectuée par les historiens²⁵⁶. Maldamé constate, d'une part, que les théologiens se demandent comment leur vision du monde peut intégrer le renouvellement des connaissances issues des sciences de la nature et, d'autre part, que les scientifiques qui se soucient de l'héritage culturel posent la question de savoir ce qu'ils doivent faire avec ce que la tradition religieuse leur dit du monde. Or, tous les théologiens et tous les scientifiques n'envisagent pas ces questions de la même manière, ce qui crée des tensions au sein de chaque groupe. Cette analyse de Maldamé ne peut être que partagée. En effet, nous avons montré la diversité des positions des

²⁵³ MALDAMÉ, *Science et foi en quête d'unité*, p. 112.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 108.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 109.

²⁵⁶ Voir chapitre I, § II-B.

scientifiques quant à la prise en compte du religieux en général²⁵⁷, tout comme la diversité des points de vue des théologiens présentés jusqu'ici. La question est donc particulièrement complexe, et Maldamé suggère, que « pour en prendre la pleine mesure, il faut honorer la dimension philosophique des débats »²⁵⁸ et ce afin d'instaurer un véritable dialogue.

Maldamé décèle combien l'époque contemporaine voit un renouveau de ces questions en particulier depuis que la science classique a été bousculée par les découvertes de mécanique quantique. Un tel changement de paradigme a mené la science à s'interroger sur ses représentations qui ne peuvent plus prétendre à une vérité définitive. Il en va de même pour les formalismes mathématiques qui sont plus complexes que ce qu'on pensait. Il y a encore l'abandon de l'idée que plus on se familiarise avec les entités les plus intimes de la matière plus on est proche de ce qu'est la réalité. Enfin, le déterminisme même, a été remis en cause par l'aléatoire rencontré en physique quantique. Cette remise en question de la science classique oblige à une modification de sa compréhension du travail scientifique et de la vision du monde qui en découle. Ceci a alors une influence sur la culture et sur la réflexion théologique pour Maldamé.

Les idées nouvelles en science interrogent la théologie. Maldamé donne une liste de sujets désormais classiques dans la mise en relation entre science et théologie. Le modèle standard en cosmologie scientifique avec sa singularité initiale remet la question du commencement du monde à l'ordre du jour en théologie. L'évolution, sujet qui sera développé plus longuement par la suite, invite à reconsidérer la place de l'homme dans le monde des vivants. Les neurosciences demandent de repenser le rapport esprit-matière. Enfin, la physique quantique a conduit certains à des interprétations suggérant que Dieu agit par ou dans les indéterminations quantiques²⁵⁹. Le discours scientifique incite alors à une réflexion philosophique conduisant à une reprise du discours théologique traditionnel. Dans la perspective de Maldamé, il s'agit bien de mettre en lien un discours scientifique imprégné de nouveauté et inscrit dans une dynamique, avec une réflexion théologique traditionnelle pour en donner une meilleure compréhension par l'intermédiaire de la philosophie. L'unité que vise alors Maldamé est une unité plutôt asymétrique dans le sens où c'est le théologien qui aspire à la prise en compte du discours

²⁵⁷ Voir chapitre II, § I.

²⁵⁸ MALDAMÉ, *Science et foi en quête d'unité*, p. 218.

²⁵⁹ Pour plus de détails à ce sujet voir par exemple BARBOUR Ian G., « Five Models of God and Evolution », in RUSSELL *et al.* (dir.), *SPDA* 3, p. 425-427 et 432-433.

scientifique dans sa réflexion théologique. Il ne s'agit pas chez Maldamé d'unifier science et théologie. L'unité que propose Maldamé « semble ne pouvoir se faire que dans le champ théologique »²⁶⁰.

La médiation philosophique.

La relation qu'établit Maldamé entre science et théologie est construite philosophiquement. En effet, pour permettre aux discours scientifiques et théologiques de se rencontrer, il faut passer par des concepts universels et transdisciplinaires comme ceux d'espace, de temps, de matière, d'énergie, de champ, de force. Cela ne s'avère pas suffisant pour rencontrer la théologie et Maldamé propose d'englober en plus ceux de système, d'ordre, d'harmonie, de dynamisme, d'origine, de conscience, d'esprit et d'âme²⁶¹. Les discours qu'ils soient théologiques ou scientifiques reposent, consciemment ou non, sur des options ou des attitudes qui relèvent d'un choix philosophique ou d'une dimension métaphysique, ainsi en est-il de l'évolution.

Maldamé considère que « la théorie de l'évolution est une théorie scientifique dont le but est de donner une vision d'ensemble du monde des vivants »²⁶². Une théorie n'est pas seulement une description, elle s'inscrit dans un programme de recherche, « elle repose sur des principes d'interprétation qui sont du domaine de la philosophie »²⁶³. Maldamé s'interroge pour savoir si le rationalisme et le naturalisme méthodologique de tout travail scientifique peuvent être érigés en philosophie universelle. Ceci pose la question du statut de la connaissance scientifique. Maldamé, s'appuie alors sur Thomas Kuhn et les idées de paradigme et de révolution scientifique, pour montrer que les connaissances scientifiques sont loin d'être cumulatives. La science passe en effet par des crises qui remettent en questions les paradigmes scientifiques. Cette mise en question des paradigmes a des conséquences philosophiques et métaphysiques. Ainsi, pour Maldamé, « un fait apparaît à celui qui sait le voir, et son intelligence s'inscrit dans une vision plus large, fondée sur une philosophie de la nature qui elle-même repose sur des principes métaphysiques »²⁶⁴. C'est pourquoi le savoir scientifique ne saurait être considéré comme

²⁶⁰ Voir FANTINO Jacques *et al.*, « Bulletin de théologie. Théologies de la création. Sciences et Théologies », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2006, tome 90/1, p. 161.

²⁶¹ Voir MALDAMÉ, *Science et foi en quête d'unité*, p. 336.

²⁶² MALDAMÉ, *Création par évolution*, p. 36.

²⁶³ *Ibid.*, p. 36.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 62.

autosuffisant. Et comme Maldamé le soutient explicitement, cette position relève d'un réalisme critique²⁶⁵.

La réflexion de Maldamé sur l'évolution suit ce cheminement. D'une part, les domaines du savoir ne doivent pas être radicalement séparés et d'autre part, toute science repose sur une conception du monde qui possède plusieurs aspects : une épistémologie, une philosophie de la nature et une dimension religieuse²⁶⁶. Celle-ci s'exprime pour Maldamé par les concepts théologiques qui sont impliqués dans le débat sur l'évolution, à savoir la création et l'action de Dieu dans cette création en particulier en ce qui concerne l'être humain. Chez Maldamé la notion théologique de création est définie comme « un acte souverain d'un Dieu unique et transcendant sans préalable aucun »²⁶⁷. Bien que proprement théologique, l'idée de création est utilisée dans le langage scientifique. Ce constat conduit Maldamé à proposer une distinction entre commencement et origine.

Définir le commencement relève de la science et de la philosophie, ce qu'illustre l'exemple de l'humanité. Chercher son commencement est liée à l'idée que le scientifique a de la spécificité humaine, ce qui relève de la philosophie :

La détermination du commencement repose donc sur une articulation des observations et des analyses scientifiques avec des critères philosophiques. Elle ne quitte pas le domaine de la science puisque ses critères sont de l'ordre de l'opérateur de la science et en ce sens la détermination du commencement entre dans le champ du travail scientifique²⁶⁸.

Il est donc tout à fait légitime que la science propose une recherche du commencement de l'humanité, mais une telle recherche peut susciter une interrogation de type métaphysique que Maldamé assimile à la recherche de l'origine. L'origine renvoie à la condition constitutive de tout ce qui est, c'est-à-dire qu'il n'y a ni représentation physique, ni objectivation possible. « L'origine n'est pas un événement parmi d'autres, mais la condition constitutive de tout ce qui est, et donc de tout instant pris dans le cours des événements de la cosmogénèse comme de l'histoire de la vie. L'origine ne peut être dite par une théorie scientifique »²⁶⁹. Mais elle relève d'une démarche philosophique qui s'interroge sur l'existence de l'univers et de la vie. Cette question est légitime et plusieurs types de réponses peuvent y être apportés conduisant

²⁶⁵ Voir MALDAMÉ, *L'atome, le singe et le cannibale*, p. 11.

²⁶⁶ Voir MALDAMÉ, *Création par évolution*, p. 181.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 184.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 186.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 188.

alors à un choix métaphysique²⁷⁰. Le choix de la métaphysique appartient à celui qui l'effectue. Maldamé choisit une métaphysique théiste dans le sens où il estime que le monde a été créé par un autre, absolu, transcendant, appelé Dieu²⁷¹. Un autre choix aurait été de dire que le monde est auto-suffisant, et la métaphysique aurait été naturaliste.

On suit bien, par cet exemple, le mouvement de la pensée par lequel Maldamé établit une relation entre science et théologie. Il prend acte en premier de la compréhension scientifique, ici la théorie de l'évolution scientifique. Cette théorie interroge les convictions religieuses, ici l'idée de création au sens de l'origine des choses. Une réinterprétation philosophique des concepts de commencement et d'origine lui permet de faire le lien entre théorie de l'évolution et création. L'unité que cherche la raison humaine, ici celle du vivant dans sa diversité et dans son histoire, consiste dans la réception du discours scientifique par l'intermédiaire d'une philosophie de la nature (distinguant commencement et origine) dans une métaphysique (l'origine comme concept métaphysique) qui assure le passage vers la théologie (l'origine est dans l'acte créateur). Maldamé réalise l'unité cherchée par englobement. Les phénomènes naturels sont décrits et expliqués en fonction des méthodes et des principes de la science, ici la théorie de l'évolution. La conception scientifique est ensuite intégrée dans une compréhension plus large de la nature, celle d'une philosophie de la nature. Cette dernière est saisie dans une compréhension générale, métaphysique, du monde en fonction du projet théologique de celui qui la pratique. L'opération d'englobements successifs ne mène pas à une hiérarchisation des savoirs²⁷² mais donne la possibilité d'une interrogation transversale. Ainsi, chaque ensemble peut être interrogé de manière transversale à partir d'un élément de l'un ou l'autre lieu de savoir. Par exemple, on peut s'interroger sur des concepts comme l'espace ou le temps, employés en science, à partir de la philosophie de la nature retenue. Maldamé ne veut pas en rester à une juxtaposition de la théologie et de la science, mais il les met en relation par une métaphysique qui englobe elle-même une philosophie de la nature :

Les sciences de la nature sont inséparables d'options philosophiques qui les habitent. Or celles-ci sont liées à une métaphysique qui ne peut être séparée de la tradition théologique avec laquelle elle a toujours été liée. [...] Les trois voies

²⁷⁰ Au sujet des différents choix métaphysiques possibles voir CONCHE Marcel, *Métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

²⁷¹ De ce point de vue, il se rapproche de John Polkinghorne qui fait aussi ce choix théiste.

²⁷² Contrairement à ce que l'on a pu trouver chez McGrath, par exemple.

collaborent chacune selon son domaine de compétence. Le rapport est réciproque, mais chacune agit selon son ordre²⁷³.

Chez Maldamé l'unité des discours scientifiques et théologiques tient dans la mise en relation de leur contenu, mise en relation effectuée par une médiation philosophique et métaphysique. Cette mise en relation de la science avec la théologie diffère de celle qui est faite par Torrance et McGrath et qui consiste à considérer la théologie comme une science. On retrouve l'idée de la scientificité de la théologie chez Wolfhart Pannenberg que nous allons étudier maintenant.

C. Wolfhart Pannenberg.

Le théologien protestant Wolfhart Pannenberg (1928-2014) est lui aussi un acteur majeur de la mise en relation de la science et de la théologie. Il a été professeur dans plusieurs universités, d'abord à Wuppertal (1958), puis à Mayence (1961), enfin à Munich (1968) où il a aussi été directeur de l'institut œcuménique. Il a publié notamment une *Théologie systématique*²⁷⁴. Sa pensée théologique se développe selon divers axes mettant en jeu sa compréhension scientifique du monde. Le but est d'arriver à une compréhension de la réalité marquée par une cohérence entre les « vérités » de la science et les « vérités » de la théologie. En effet, Pannenberg estime que les deux champs de réflexion se rapportent à un même domaine de connaissance amenant à la compréhension d'une réalité unique qui est l'objet de la théologie. Celle-ci traite en effet de la connaissance de Dieu, ce qui inclut la compréhension de tout être en relation avec Dieu. Dans cette perspective, Pannenberg affirme que le monde ne peut pas être compris scientifiquement si Dieu est écarté : « Une authentique compréhension de la réalité requiert une connaissance de Dieu »²⁷⁵. Pannenberg plaide pour l'unité de la vérité, il ne peut pas y avoir une vérité pour les scientifiques et une autre pour les théologiens. Toutefois, pour Pannenberg, notre connaissance de la vérité ne peut jamais être complète, parce qu'en théologie la fin eschatologique détermine le présent²⁷⁶.

²⁷³ MALDAMÉ, *L'atome, le singe et le cannibale*, p. 247.

²⁷⁴ Voir PANNENBERG Wolfhart, *Théologie systématique*, 3 vol., Paris, Cerf, 2008, 2011, 2013, (trad. de l'éd. allemande : *Systematische Theologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, 1991, 1993).

²⁷⁵ « *Genuine understanding of reality requires knowledge of God* », PETERS Ted, « Clarity of the Part versus Meaning of the Whole », in RAUSCH ALBRIGHT Carol, HAUGEN Joel (éd.), *Beginning with the End*, p. 294.

²⁷⁶ Voir plus loin.

Pannenberg conçoit l'activité théologique comme une science et de ce fait considère la théologie comme faisant partie des sciences académiques. En accordant ce statut de science à la théologie, il considère qu'il « n'y a rien d'étrange dans le fait d'accorder du point de vue de la théorie des sciences, aussi bien aux énoncés de la dogmatique qu'aux affirmations de la doctrine chrétienne qu'elle expose le statut d'hypothèses »²⁷⁷. Pannenberg reprend à l'épistémologie des sciences de Popper l'idée de réfutabilité²⁷⁸, à celle de Kuhn la notion de paradigme²⁷⁹. Énoncés de dogmatique et affirmations de la doctrine chrétienne possèdent alors le statut d'hypothèses soumises à vérification. C'est parce qu'une thèse peut être traitée comme une hypothèse qui demande à être vérifiée qu'elle peut être prise au sérieux c'est-à-dire comme l'affirmation d'un fait distinct de l'énonciation et du sujet qui l'énonce. Cela permet à Pannenberg d'affirmer que « si, réflexivement les énoncés de la foi sont traités comme des hypothèses, ce n'est pas en contradiction avec leur caractère assertorique ; au contraire, il est pris au sérieux. Il disparaît si on ne pouvait plus se demander, de façon sensée, si l'affirmation d'un énoncé est exacte ou non »²⁸⁰. De ce point de vue la théologie telle que la conçoit Pannenberg peut-être une science apte à dialoguer avec les autres sciences, sciences de la nature ou sciences humaines et sociales. La scientificité de la théologie résulte, chez Pannenberg, de l'exigence que les énoncés théologiques aient le même statut de vérifiabilité que les affirmations scientifiques. Cette conception de la théologie comme science est différente de celle de Torrance, par exemple. La théologie peut alors être dite « science de Dieu »²⁸¹, car l'objet de la théologie est Dieu qui s'est rendu connaissable par la révélation : « Le fait que la connaissance de Dieu a besoin d'une révélation est constitutif de la notion de théologie »²⁸².

L'originalité de la pensée de Pannenberg vient non seulement de sa compréhension de la théologie comme science mais aussi de celle de la révélation. Il considère en effet la révélation comme histoire et pas seulement comme survenant dans

²⁷⁷ PANNENBERG, *Théologie systématique*, vol. 1, p. 77.

²⁷⁸ Pour plus de détails sur Popper et Kuhn, voir ESFELD, *Philosophie des sciences*, p. 17 et 41-49.

²⁷⁹ Pannenberg est influencé notamment par le rationalisme critique de Popper et la philosophie des sciences de Kuhn, voir HUYSTEN Wentzel van, « Truth and Commitment in Theology and Science : A Appraisal of Wolfhart Pannenberg's Perspective », in RAUSCH ALBRIGHT Carol, HAUGEN Joel (éd.), *Beginning with the End*, p. 363.

²⁸⁰ PANNENBERG, *Théologie systématique*, vol. 1, p. 79.

²⁸¹ PETERS, « Clarity of the Part versus Meaning of the Whole », p. 295.

²⁸² PANNENBERG, *Théologie systématique*, vol. 1, p. 15.

l'histoire. C'est dans son livre *Offenbarung als Geschichte*²⁸³ que Pannenberg développe ses idées sur la révélation comme histoire qui marquent toute sa théologie. Il se démarque alors de la théologie de son temps pour affirmer la nécessité d'une articulation de la révélation et de l'histoire²⁸⁴. En effet, s'il est commun de voir la révélation de Dieu comme *Selbsoffenbarung Gottes* (autorévélation de Dieu), par son nom, sa Parole, la Loi et l'Évangile, et ce de manière directe, Pannenberg considère qu'il existe aussi une révélation indirecte : « La révélation indirecte se reconnaît parce qu'elle n'a pas de manière immédiate Dieu comme contenu. Toute action de Dieu, chacune de ses œuvres peut dire indirectement quelque chose de Dieu »²⁸⁵.

La théologie affirme que la révélation a lieu en Christ. Le problème soulevé ici n'est pas tant celui de la révélation mais celui de sa justification : « comment et en vertu de quel argument ou de quelle démonstration un chrétien peut-il affirmer "Dieu s'est révélé en Christ" »²⁸⁶. Pour Barth, comme pour Bultmann, la réponse est qu'il faut un acte de foi, une appropriation subjective, une sorte de certitude supérieure causée par l'Esprit Saint. Cette réponse ne peut pas satisfaire Pannenberg, car dans ce cas il ne peut pas y avoir de dialogue avec d'autres sciences au sein de l'université. La réponse de Pannenberg vise à défendre une théologie de l'histoire dans laquelle la révélation n'est pas à côté ou en dehors de l'histoire, mais elle est histoire. Dans *Offenbarung als Geschichte*, il propose sept thèses²⁸⁷ pour appuyer son argumentation selon laquelle toute l'histoire est révélation de Dieu. Il n'y a chez Pannenberg qu'une seule histoire, qui est accessible par la recherche historique. Il ne saurait être question chez Pannenberg d'une histoire du salut qui serait séparée de l'histoire universelle et qui ne pourrait être vérifiée

²⁸³ PANNENBERG Wolfhart (éd.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

²⁸⁴ Pannenberg se démarque, par exemple, de Barth ou de Bultmann.

²⁸⁵ « Indirekte Offenbarung ist dadurch gekennzeichnet, daß sie nicht unmittelbar Gott zum Inhalt hat. Jedes Handeln Gottes, jedes seiner Werke, kann indirect etwas von Gott aussagen », *ibid.*, p. 17.

²⁸⁶ LEHMKÜLHER Karsten, « Le théologien Wolfhart Pannenberg dans l'histoire de la théologie protestante du XX^e siècle », *Revue des sciences religieuses*, 83/3, 2009, p. 415.

²⁸⁷ Les intitulés de ses thèses sont reproduits ci-après : « 1. These : Die Selbsoffenbarung Gottes hat sich nach den biblischen Zeugnisse nicht direkt etwa in der Weise einer Theophanie, sondern indirekt durch Gottes Geschichtstaten, vollzogen. [...] 2. These: Die Offenbarung findet nicht am Anfang, sondern am Ende der offenbarenden Geschichte statt. [...] 3. These: Im Unterschied zu besonderen Erscheinungen der Gottheit ist die Geschichtsoffenbarung jedem, der Augen hat zu sehen, offen. Sie hat universalen Charakter. [...] 4. These: Die universale Offenbarung der Gottheit Gottes ist noch nicht in der Geschichte Israels, sondern erst im Geschik Jesu von Nazareth verwickelt, insofern darin das Ende alles Geschehens vorweg ereignet ist. [...] 5. These: Das Christusgeschehen offenbart nicht als isoliertes Ereignis die Gottheit des Gottes Israels, sondern nur, sofern es Glied der Geschichte Gottes mit Israel ist. [...] 6. These: In der Ausbildung außerjüdischer Offenbarungsvorstellungen in den heidenchristliche Kirchen kommt die Universalität des eschatologischen Selbsterweises Gottes im Geschik Jesu zum Ausdruck. [...] 7. These: Das Wort bezieht sich auf Offenbarung als Vorhersage, als Weisung und als Bericht », PANNENBERG, *Offenbarung als Geschichte*, p. 91-95-98-103-107-109-112.

par l'analyse historico-critique. De ce fait, il considère que « la révélation serait “ouverte à quiconque a des yeux pour voir” et ne nécessiterait aucune interprétation inspirée supplémentaire »²⁸⁸. Elle a de ce fait un caractère universel.

Selon Pannenberg, l'histoire et la révélation ne prennent tout leur sens qu'à la fin. Or, l'histoire est en cours, elle n'est pas terminée, ce qui implique que la révélation est toujours en cours. L'avènement de Jésus de Nazareth constitue alors un événement essentiel dans cette histoire. L'évènement qu'est Jésus tient une place toute particulière dans le sens où, en Jésus, la fin est déjà devenue, par avance, événement. Le Christ est alors « prolepse », c'est-à-dire anticipation de la fin de l'histoire. Ainsi, « si cet évènement final qui est déjà devenu présent par avance dans la personne et la destinée de Jésus-Christ, alors l'évènement du Christ doit lui aussi partager cette évidence eschatologique »²⁸⁹. Pannenberg tient à préciser que la révélation eschatologique de Dieu ne nécessite pas d'inspiration qui lui viendrait de l'extérieur :

La réalité du Ressuscité lui-même rayonne de l'Esprit qui le fait reconnaître comme accomplissement des promesses de Dieu. Cependant, la révélation eschatologique de Dieu dans la personne et la destinée de Jésus-Christ n'est d'abord actuelle que de façon proleptique, et cela implique aussi, avec le “pas encore” de l'existence chrétienne, une faille dans la connaissance révélée dans ce contexte où elle peut toujours être contestée et où la puissance du doute peut toujours affecter les croyants eux-mêmes²⁹⁰.

Ceci, selon Pannenberg lui-même, n'a pas été suffisamment pris en compte dans *Offenbarung als Geschichte* et a entraîné de nombreuses incompréhensions. En posant une collaboration entre foi et raison, entre recherche historique et dogmatique chrétienne Pannenberg, tient que l'accès à la révélation s'effectue par l'histoire en tant que discipline. La foi en Christ est donc dans cette perspective précédée d'un savoir qui est accessible par la recherche scientifique : « celui qui ne reconnaît pas, en Christ, la révélation de Dieu n'a pas besoin de l'Esprit Saint pour être convaincu, mais il n'a pas suffisamment étudié l'histoire elle-même, il lui faut un regard plus précis grâce à l'histoire universelle »²⁹¹. C'est pourquoi pour Pannenberg la résurrection de Jésus est un fait historique. La situation de Jésus comme prolepse a été critiquée. Pannenberg accepte la critique tout en

²⁸⁸ PANNENBERG, *Théologie systématique*, vol. 1, p. 325, citant la thèse 3 d'*Offenbarung als Geschichte*, p. 98.

²⁸⁹ PANNENBERG, *Théologie systématique*, vol. 1, p. 325.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 326.

²⁹¹ LEHMKÜLHER Karsten, « Le théologien Wolfhart Pannenberg... », p. 417.

soulignant que cette thèse et la compréhension de l'histoire qui en résulte sont effectivement des anticipations dont il est convaincu, mais qui demandent d'être débattues et vérifiées.

La philosophie médiatrice entre théologie et science.

Si la révélation est histoire, cette histoire concerne à la fois l'humanité et le monde, car c'est le même Dieu qui est à l'origine des deux. C'est pourquoi, « *si les chrétiens (mais aussi les juifs et les musulmans), confesse Dieu comme le Créateur de tout ce qui existe, alors il ne peut pas y avoir deux domaines séparés – l'un expliqué par les sciences et l'autre s'occupant de théologie et de sciences humaines* »²⁹². Pannenberg considère qu'il faut accepter les descriptions profanes de la nature et de l'homme, tout en affirmant que ces descriptions ne sont pas complètes et cela en particulier en raison de l'absence de prise en compte de leur dimension religieuse. Pour Pannenberg, il s'agit de prendre en considération l'historicité de lois de la nature qui sont fondées dans les événements contingents. La théologie ne peut plus se soustraire au contrôle rationnel et à la critique scientifique, tout comme les sciences de la nature ne peuvent plus dire qu'elles représentent une connaissance objective à partir de faits purs²⁹³, car toute théorie scientifique est accompagnée d'interprétation philosophique : « tout comme il n'existe pas de pure théologie, il n'existe pas de pures sciences »²⁹⁴. Il devient alors, selon Pannenberg, nécessaire de convier la philosophie comme partenaire qui permet un dialogue entre science et théologie, car « il est important d'avoir conscience qu'un tel dialogue n'a pas lieu au niveau du discours théologique ou scientifique mais plutôt au niveau de la réflexion philosophique sur les termes et théories scientifiques et sur les doctrines religieuses »²⁹⁵. Lorsque les scientifiques s'expriment au sujet de la

²⁹² « if Christians (along with Jews and Muslims) confess God as the Creator of all that exists, then there cannot be two separate domains – one explained by the sciences and another addressed by theology and the human sciences », GREGERSEN Niels Henrik (éd.), *The Historicity of Nature. Essays on Science and Theology*, West Conshohocken, Templeton Foundation Press, 2008, p. xii, (c'est Gregersen, auteur de la préface, qui souligne). Cet ouvrage comprend des contributions de Pannenberg concernant théologie et science rassemblées par Gregersen.

²⁹³ Nancey Murphy considère qu'on peut comprendre la démarche théologique de Pannenberg comme un programme de recherche au sens de Lakatos. Voir MURPHY Nancey, « A Lakatosian Reconstruction of Pannenberg's Program: Responses to Sponheim, van Huysteen, and Eaves » in RAUSCH ALBRIGHT Carol, HAUGEN Joel (éd.), *Beginning with the End*, p. 409-421.

²⁹⁴ « Just as there exists no pure theology, there exist no pure sciences », GREGERSEN (éd.), *The Historicity of Nature*, p. xiv.

²⁹⁵ « it is important to be aware of the fact that such dialogue does not move on the level of scientific or religious discourse but rather on the level of philosophical reflection on both scientific terms and theories and religious doctrines », PANNENBERG, in GREGERSEN (éd.), *The Historicity of Nature*, p. 61. Ce texte a

signification de leurs théories, ils ont déjà opéré un mouvement vers un certain niveau philosophique. Pannenberg souligne que ce niveau philosophique est relativement pauvre, ce qui ne remet pas en cause le niveau scientifique. La réflexion philosophique permet de s'adresser au public afin de lui donner accès à la signification du travail scientifique. Toutefois dans la perspective de Pannenberg, les scientifiques et les théologiens se rencontrent à ce niveau de réflexion philosophique. Mais pour permettre une discussion fructueuse, le niveau philosophique doit être élevé car la doctrine traditionnelle de Dieu est reliée à de nombreuses questions philosophiques qui impliquent des relations avec le langage de la science. Ces questions ont trait à des notions telles que la causalité, la contingence, la loi, mais aussi l'espace, il s'agit donc d'une philosophie de la nature qui est souvent déjà en lien avec la théologie.

On retrouve ce plaidoyer pour la médiation philosophique dans la plupart des textes de Pannenberg. Ainsi on peut encore citer ce texte issu initialement de *Natur und Mensch – und die Zukunft der Schöpfung. Beiträge zur Systematische Theologie* et que l'on retrouve dans *The Historicity of Nature* :

Ainsi, un rapprochement entre la théologie de la création et les sciences de la nature doit probablement être décrit plutôt comme une consonance entre deux manières de percevoir le monde, plutôt que comme une tentative de fonder une conception sur l'autre. La consonance présuppose une absence de contradiction, mais elle demande plus que cela. L'absence de contradiction peut aussi exister dans le cas d'idées qui coexistent sans aucune relation mutuelle. D'un autre côté, la consonance inclut l'idée d'harmonie, qui est une relation positive. Comment une telle consonance peut-elle être affirmée au sujet de propositions développées à des niveaux méthodologiques différents, en particulier si ces niveaux méthodologiques ne peuvent pas être reliés directement les uns aux autres ? Dans un tel cas, il est nécessaire de chercher un troisième niveau auquel les deux autres sont reliés. Un tel troisième niveau pour le dialogue entre science de la nature et théologie a, en fait, toujours existé, à savoir en philosophie²⁹⁶.

été initialement publié dans *Zygon* : PANNENBERG Wolfhart, « God as Spirit – and Natural Science », *Zygon*, 2001, vol. 36/4, p. 783.

²⁹⁶ « Thus, a rapprochement between creation theology and natural science should probably be described more as a consonance of the two ways of perceiving the world than as an attempt to base one conception on the other. Consonance presupposes an absence of contradiction, but it demands more than that. Absence of contradiction can also exist in the case of ideas that exist alongside one another without any mutual relationship. Consonance, on the other hand, includes the idea of harmony, that is, a positive relationship. How can such a consonance be claimed for propositions developed on quite different methodological levels, especially when those methodological levels cannot be directly linked to each other? In such a case, it is necessary to seek yet a third level to which both of the others are related. Such a third level for the dialogue between natural science and theology has, in fact, always existed, namely, in philosophy », PANNENBERG, in GREGERSEN (éd.), *The Historicity of Nature*, p. 28.

Dans ce sens, pour Pannenberg, il faut que des concepts fondamentaux des sciences tels que l'espace, le temps, la force, le champ, qui sont à l'origine philosophiques, soient étudiés historiquement afin que leur usage scientifique soit clair. Ceci semble être un préalable à tout dialogue fructueux entre théologie et sciences de la nature. De plus, d'un point de vue théologique ce n'est pas à proprement parler la terminologie philosophique qui est à éclaircir mais plutôt l'intégration d'une trame philosophique à propos de Dieu, du monde et de l'homme. Cette opération doit être examinée théologiquement en se fondant sur la révélation de Dieu comme créateur. Cette intégration de la philosophie en théologie chrétienne a toujours été associée à des transformations qui n'ont pas été sans tensions entre elles. Il est alors indéniable que la théologie dépend de la philosophie, non seulement pour sa réflexion sur Dieu mais aussi pour sa manière de concevoir le monde et l'humanité. Aussi, pour Pannenberg, la relation théologie – philosophie constitue la base du dialogue chrétien avec les sciences de la nature : « l'intégration de techniques scientifiques d'observation et de réflexion à propos de la conception globale de la réalité du monde et de la situation humaine ne sont pas seulement des thèmes pour les doctrines théologiques de la création mais ont toujours été des aspects de l'approche philosophique du monde et du développement d'un concept philosophique du monde »²⁹⁷. La théologie de la création passe par l'adoption et l'adaptation d'une vision philosophique du monde. La transformation théologique des concepts philosophiques du monde se mesure à la capacité de la théologie à incorporer les méthodes d'observations et les résultats des sciences de la nature. Pannenberg note toutefois que les philosophes négligent leur engagement dans la philosophie de la nature ce qui amène des scientifiques à tenter de donner une orientation philosophique à leur recherche à partir de leur spécialité, ce que nous avons pu constater lors de la lecture d'ouvrages de vulgarisation scientifique ou encore à partir des théologiens dont la formation initiale était scientifique²⁹⁸. Ceci conduit Pannenberg à dire que la théologie doit alors se charger de cette tâche. En dialogue avec les sciences de la nature, elle doit reprendre les concepts en question dans la structure philosophique adoptée pour leur donner leur accent proprement théologique²⁹⁹. Cette tâche incombe à la théologie en

²⁹⁷ « *The integration of scientific techniques of observation and reflection of the overall conception of the reality of the world and the human situation are not only themes of theological doctrines of creation but have always been an aspect of philosophy's approach to the world and the development of a philosophical world-concept* », *ibid.*, p. 29.

²⁹⁸ Voir notamment le chapitre II, § I-A et B ; et chapitre IV, § I-A à I-D.

²⁹⁹ Voir PANNENBERG, in GREGERSEN (éd.), *The Historicity of Nature*, p. 30.

raison du poids historique qu'elle a accordé et qu'elle accorde encore à la philosophie de la nature.

Une remarque s'impose ici quant à la méthode de Pannenberg. Certains prétendent que Pannenberg fonde ses propositions théologiques sur la science alors que d'autres à l'inverse considèrent qu'il tend à tirer les sciences de son côté³⁰⁰. Il nous semble toutefois que Pannenberg ne cherche pas à fonder la théologie sur la science ou la science sur la théologie mais plutôt à tenir les deux ensembles dans une relation mutuelle³⁰¹. Il y a donc un double mouvement dans la pensée de Pannenberg, une réciprocité dynamique qui implique une méthode interdisciplinaire.

Un certain nombre de concepts peuvent être cités pour comprendre la manière dont Pannenberg conçoit l'interdisciplinarité réalisée par la philosophie entre la théologie et les sciences de la nature. Le développement de ces concepts est fondamental car ils sont essentiels à la compréhension du monde. Ils concernent, par exemple, le rapport entre les lois de la nature et la contingence, les notions d'espace et de temps, l'action de Dieu dans la nature ou encore les idées de création et d'évolution³⁰². La contingence, par exemple, est un concept fondamental dans les deux disciplines mais de manière différente. En effet, en science, le concept de loi de la nature présuppose des conditions initiales et des conditions limites pour l'application d'une loi particulière dans sa description des processus naturels. Ce sont ces pré-conditions qui sont contingentes. Tout événement advient de manière contingente mais avec une certaine uniformité qui conduit à sa description par des lois de la nature. En théologie, la contingence des événements révèle l'action de Dieu dans la création. Ainsi, chez Pannenberg, la contingence est l'expression philosophique de ce qui théologiquement doit être considéré comme l'action créatrice de Dieu qui s'applique à tous les événements et donc au monde entier : « on doit pouvoir prouver les bases de d'une interprétation théologique de la nature comme expression et résultat de l'action divine »³⁰³. Il ne s'agit pas ici de gommer les différences de niveaux méthodologiques entre les affirmations scientifiques et théologiques et en ce sens : « la physique doit s'interroger sur les lois et non parler de l'action de Dieu »³⁰⁴. Mais selon Pannenberg, c'est la réflexion philosophique sur la description du monde qui

³⁰⁰ Voir LERON SHULTS F., « Theology, science, and rationality: interdisciplinary reciprocity in the work of Wolfhart Pannenberg », *Zygon*, 2001, vol. 36/4, p. 809-825.

³⁰¹ Voir *ibid.*, p. 812-813.

³⁰² Voir PANNENBERG, in GREGERSEN (éd.), *The Historicity of Nature*, p. 62.

³⁰³ PANNENBERG, *Théologie systématique*, vol. 2, p. 102.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 102

conduit à la thèse de la contingence des événements. Et c'est la théologie qui « se sert de cette réflexion philosophique sur la description du monde par les sciences de la nature pour identifier la contingence des événements singuliers ainsi que du monde pris dans sa totalité comme l'expression de l'activité créatrice du Dieu de la Bible agissant dans l'histoire »³⁰⁵. Comme le souligne Pannenberg, on ne prouve pas scientifiquement l'existence de Dieu, mais « la prétention à la vérité de la foi en la Création est renforcée par le fait que la théologie peut en principe, intégrer les déclarations scientifiques dans le cadre cohérent de sa description du monde comme création de Dieu »³⁰⁶. Une telle perspective sous-entend que Dieu détermine tout. Pannenberg opère une synthèse réflexive qui ne traite pas de science et théologie comme de deux disciplines qui doivent être corrélées à partir du contenu matériel de leur champ respectif. Ceci serait purement superficiel. Ce qui intéresse Pannenberg, ce ne sont pas les résultats scientifiques à strictement parler mais les théories qui en sont issues³⁰⁷, ce que nous avons vu plus haut avec le concept de contingence. C'est aussi le cas avec celui de champ qui suscite de nombreuses discussions encore aujourd'hui quand Pannenberg l'applique en théologie.

Concernant la notion scientifique des champs³⁰⁸, on constate là encore que, pour Pannenberg, il ne s'agit pas d'en faire une intégration directe en théologie. Les champs en science sont considérés par Pannenberg comme des approximations, conformes à la manière de faire des sciences de la nature pour appréhender la réalité qui est aussi l'objet de la recherche théologique. Or, l'idée de champ a une origine philosophique qui remonte aux Grecs. La doctrine du *Pneuma* divin constitue le précurseur direct du concept moderne de champ³⁰⁹. Le *Pneuma* divin est, selon les stoïciens, une substance très fine qui pénètre toutes choses, et relie par sa tension tout le cosmos. Cette compréhension philosophique du *Pneuma*, va être reprise à la fois en science et en théologie. Pannenberg souligne qu'en science, elle a donné naissance, par une formalisation mathématique, aux diverses théories des champs, et que dans la conception biblique elle désigne l'Esprit de Dieu à l'œuvre dans la création. Certains voulaient y voir une nouvelle définition de Dieu, or il ne s'agit pas « d'introduire dans sa [celle de Pannenberg] théologie une théologie naturelle (au sens de la rationalité de l'âge des lumières ou une démonstration de Dieu à

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 103.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 103.

³⁰⁷ Voir HEFNER Philip, « The Role of Science in Pannenberg's Theological Thinking » in RAUSCH ALBRIGHT Carol, HAUGEN Joel (éd.), *Beginning with the End*, p. 97-115.

³⁰⁸ Sur le concept de « champ » voir : PANNENBERG, *Théologie systématique*, vol. 2, p. 114 à 121

³⁰⁹ Voir PANNENBERG, « God as Spirit – and Natural Science », p. 787.

partir de la nature), mais une compréhension de la fonction de l'Esprit à partir du concept moderne de "champ" »³¹⁰. Ainsi, il est possible « de montrer comment certains concepts de la physique contemporaine qui bouleversent les notions d'espace et de temps, de force et d'énergie, permettent de parler de Dieu dans la perspective d'une construction de l'avenir »³¹¹.

Finalement, pour Pannenberg, « la formation du concept théologique doit être en mesure de ménager un espace à l'intérieur de sa propre réflexion pour les formes différentes de descriptions »³¹². Ce qui tend à dire que le lien philosophique historiquement reconnu n'est pas le seul qui soit à prendre en considération. « Il doit y avoir des raisons propres à la thématique de la théologie pour utiliser un concept fondamental scientifique, comme le concept de champ, en prenant en compte le fait que la philosophie a forgé ces concepts pour la théologie avant la physique. Ce n'est qu'à ce moment qu'il est justifié, pour la théologie, de développer ces concepts d'une manière appropriée à sa propre thématique et en autonomie par rapport à l'usage scientifique »³¹³. On voit encore une fois combien chez Pannenberg la conjonction de la recherche historique et de la réflexion philosophique conduit à une connaissance interdisciplinaire.

La philosophie apporte à la théologie une précompréhension³¹⁴. Cela vaut pour la réflexion sur les réalités de la nature, mais aussi pour réfléchir sur Dieu :

L'idée philosophique de Dieu, expression de ces conditions minimales d'un discours sur Dieu, ne doit pas être confondue avec la réalité concrète de Dieu. Elle n'est pas identique à l'être de Dieu qui se révèle par son action dans l'histoire. Mais elle correspond à cette prénotion de "Dieu en général" sans laquelle on ne peut parler d'attributs *de Dieu*, pas plus que l'on ne peut confesser le Père de Jésus-Christ ni le Dieu du dogme trinitaire comme le dieu unique et véritable. La théologie philosophique, avec ses énoncés sur l'unité, l'immutabilité et l'éternité de Dieu est la forme réfléchie de la représentation de "Dieu en général", qui est un présupposé, de façon plus ou moins vague dans ce que les religions disent des dieux et de leurs manifestations³¹⁵.

³¹⁰ COURCIER Jacques, « Apport de la philosophie anglo-saxonne de l'esprit pour le rapport entre philosophie et théologie. Bernard Bolzano, Hilary Putnam et Donald Davidson », *Transversalités*, 2008, vol. 105/1 p. 149.

³¹¹ *Ibid.*, p. 150.

³¹² PANNENBERG, *Théologie systématique*, vol. 2, p. 120.

³¹³ *Ibid.*, p. 120.

³¹⁴ Cette idée est développée par RIAUDEL Olivier, « Le rôle d'une précompréhension d'ordre philosophique, en théologie. L'exemple de la théologie trinitaire de Wolfhart Pannenberg », *Revue des sciences religieuses*, 2009, vol. 83/3, p. 429-447.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 507-508.

Le travail théologique consiste alors à intégrer de manière critique cette précompréhension philosophique ce que Pannenberg appelle « sursomption » de la philosophie dans la théologie, qui devient de fait systématique³¹⁶.

Au terme de cette présentation de la théologie de Pannenberg, on se rend compte que l'idée de naturalisme n'apparaît pas de manière explicite dans les développements de Pannenberg. Il plaide pour une réalité connaissable par la science et reprise à un autre niveau par la philosophie et la théologie. Cependant, au plan théologique la réalité doit être examinée *sub ratione Dei*, c'est-à-dire dans sa relation à Dieu³¹⁷. La perspective épistémologique de Pannenberg est ouverte sur diverses manières de comprendre la même réalité. Nous pouvons donc dire que la position de Pannenberg comprend un naturalisme ouvert dont les options ontologique et épistémologique sont non réductives. Contrairement à Pannenberg, le théologien suivant met tout particulièrement l'accent sur la question de naturalisme à cause de l'usage qu'en fait le matérialisme athée.

D. John F. Haught.

John F. Haught, né en 1942, a enseigné à l'université de Georgetown (Washington D.C.) jusqu'en 2005 où il a été directeur du *Center for the Study of Science and Religion*. Il est l'auteur de nombreux ouvrages où il défend une théologie qui prenne en compte l'évolution de l'univers et celle du vivant³¹⁸. Haught a joué un rôle important dans le débat entre science et religion en s'opposant à la fois au créationnisme et à l'athéisme militant³¹⁹. Comme le confirme ses écrits, il se situe loin du conflit ou de l'indépendance

³¹⁶ Le terme *Aufhebung* a son origine dans la philosophie de Hegel. Il est traduit en anglais par *sublation* et en français par *sursomption*. Il conviendrait ici d'approfondir cette idée de « *Aufhebung* », et en particulier de voir pourquoi LeRon Shults estime que l'idée n'est pas suffisante pour décrire la méthodologie de Pannenberg et plus particulièrement la manière dont il envisage le lien entre théologie fondamentale et théologie systématique. Voir LERON SHULTS F., *The Postfoundationalist Task of Theology : Wolfhart Pannenberg and the New Theological Rationality*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999.

³¹⁷ LeRon Shults considère que le principe *sub ratione Dei* est le principe fondamental de la théologie de Pannenberg et que les concepts de raison, histoire et prolepse lui sont ordonnés. Voir LERON SHULTS F., *The Postfoundationalist Task of Theology*, p. 92-93.

³¹⁸ Voir notamment HAUGHT John F., *God after Darwin. A Theology of Evolution*, Philadelphia, Westview Press, 2008² ; *Christianity and Science. Toward a Theology of Nature*, New York, Orbis Books, 2007 ; *God and the New Atheism. A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchen*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2008.

³¹⁹ Voir MICHAUD Ann M., « John Haught – Finding Consonance between Religion and Science », *Zygon*, 2010, vol. 45/4, p. 905-920. Ce texte fait partie d'un dossier portant sur le travail théologique de Haught : « John F. Haught's Theological Contributions », *Zygon*, 2010, vol. 45/4, p. 897-956.

entre les deux disciplines, pour reprendre la typologie de Barbour. Haught tente aussi de rectifier les positions qui intègrent une discipline dans l'autre en présentant la religion ou la science comme des démarches analogues³²⁰. Pour Haught, il s'agit de chercher, pour tous ceux qui tentent la discussion, une consonance entre les deux disciplines reconnaissant que la science façonne la compréhension de la théologie et que celle-ci en retour soutient et encourage l'exploration scientifique comme une partie de la recherche d'une signification ultime qui, de toute façon, réside en Dieu. Une telle position ne peut que fortifier chaque discipline en respectant les contributions de chacune³²¹.

Analyse du naturalisme.

Avant d'entrer plus avant dans les développements théologiques de Haught, il convient de prendre conscience que sa réflexion est en grande partie liée à son opposition au « nouvel athéisme », dont les représentants principaux sont Sam Harris, Christopher Hitchens, Richard Dawkins et Daniel Dennet³²². La cible de Haught est le matérialisme sur lequel le « nouvel athéisme » assoit sa réflexion. En effet, ces auteurs partent de ce qu'Haught a appelé un « naturalisme scientifique »³²³. C'est ce « naturalisme scientifique » qui est fallacieux et pas la science³²⁴. En effet, pour Haught, le problème ne se situe pas entre science et théologie mais dans l'amalgame fréquent entre science et les philosophies matérialistes, entre compréhensions scientifiques et philosophiques du monde³²⁵. De ce fait, une conversation intelligente entre science et religion peut avoir lieu uniquement si « les participants ont été capables de distinguer autant qu'il est humainement possible, entre la science comme méthode d'exploration et le naturalisme scientifique comme conception du monde »³²⁶. Pour Haught, mettre la science à la place occupée par la métaphysique auparavant ne peut pas aider à clarifier les relations entre

³²⁰ Haught utilise préférentiellement le terme de religion lorsqu'il parle de la relation entre les deux instances mises en présence. Le terme de théologie est utilisé lorsqu'il s'agit d'une réflexion critique sur la signification des croyances religieuses.

³²¹ Voir MICHAUD, « John Haught – Finding consonance », p. 906.

³²² Au sujet des deux derniers, voir chapitre II, § I-B.

³²³ Ainsi, « I [Haught] am referring here to the increasingly influential vision of reality that I earlier called *scientific naturalism* », HAUGHT, *God and the New Atheism*, p. xiii.

³²⁴ HAUGHT John F., « Science and Scientism :The Importance of a Distinction », *Zygon*, 2005, vol. 40/2, p. 363-368

³²⁵ Voir HAUGHT, *Christianity and Science*, p. 116-117 et 120-122 ; « Science and Scientism », p. 365.

³²⁶ « *the participants have been able to distinguish, as far as is humanly possible, between science as a method of exploration and scientific naturalism as a worldview* », HAUGHT, « Science and Scientism », p. 367.

science et religion. Il considère donc que ce n'est pas la science mais le matérialisme qui engendre un conflit avec la religion³²⁷.

Haught appelle « naturalisme scientifique » la conception du monde élaborée par le « nouvel athéisme ». Ce naturalisme comprend différents éléments. Le premier stipule qu'en dehors de la nature il n'existe rien d'autre : pas de Dieu, ni d'âme, et donc pas de vie après la mort. La nature a son origine en elle-même, elle n'est pas création. L'univers n'a pas de finalité, même si la vie humaine peut avoir un but. Comme Dieu n'existe pas, toutes les explications sont naturelles et issues de la science. Toutes les entités peuvent être expliquées en terme purement naturels, aujourd'hui en termes évolutionnistes. Le « nouvel athéisme » ajoute encore que la foi en Dieu est la cause de maux et doit être rejetée pour des raisons morales et finalement que la morale n'a pas besoin d'être fondée en Dieu³²⁸. Ce naturalisme est de manière évidente un naturalisme philosophique. De plus, les réalités connues par l'être humain sont celles que les sciences mettent en évidence et connaissent. Ce naturalisme est à ontologie et épistémologie réductives. Il est donc fermé³²⁹.

Haught rejette ce naturalisme philosophique. En effet, il considère que le naturalisme méthodologique est acceptable dans la mesure où « le naturalisme méthodologique maintient que *tant que ce qui est en jeu est la connaissance scientifique*, la nature est tout ce qui existe »³³⁰. Pour Haught ce type de naturalisme peut être légitime. Il est vrai, et en cela on rejoint Haught, qu'à un moment ou à un autre toute personne peut être impressionnée par le pouvoir explicatif de la science et peut par la même occasion être tentée par l'idée que la nature décrite par la science est la totalité de ce qui existe. On passe alors à un naturalisme à consonance philosophique. Haught estime que l'on peut distinguer deux types de naturalismes philosophiques, qu'il nomme « *hard* » et « *soft* »³³¹. Le premier correspond au « naturalisme scientifique » qui affirme que la nature est littéralement tout ce qui existe. Le second naturalisme philosophique dit « *soft* » considère que la nature est plus hiérarchisée et non réductible à ses composants matériels de base. Les naturalismes « *hard* » et « *soft* » correspondent aux naturalismes fermé et ouvert définis au chapitre II (§II-C). Haught parle aussi de naturalisme religieux pour lequel il

³²⁷ Voir HAUGHT, *Christianity and Science*, p. 11.

³²⁸ Voir HAUGHT, *God and the New Atheism*, p. xiii-xiv.

³²⁹ Voir chapitre II, § II-C.

³³⁰ « *methodological naturalism maintains that as far as scientific knowing is concerned, nature is all that is* », HAUGHT John F., « Is Nature Enough? No », *Zygon*, 2003, vol. 38/4, p. 770. C'est l'auteur qui souligne.

³³¹ On retrouve aussi sous sa plume les termes de « *sunny* » et « *bright* » pour le premier et « *shady* » et « *sober* » pour le second dans HAUGHT, *Christianity and Science*, p. 11.

n'y a rien d'autre que la nature, mais qui voit en elle une sorte de « sacré »³³². On retrouve une forme de naturalisme ouvert agnostique³³³.

Haught fait également mention de ce qu'il nomme le naturalisme philosophique évolutionniste qui est ici encore un naturalisme philosophique fermé. Il s'agit de la reprise du « naturalisme scientifique » dans la perspective de l'évolution. Ce naturalisme considère, selon Haught que l'avènement de la vie et de l'esprit est seulement le fruit de la sélection naturelle et de l'histoire de la nature. Le naturalisme de Richard Dawkins et Stephen Jay Gould, selon Haught, relève de cette catégorie. Il estime que ce sont de bons scientifiques mais qu'ils assument un rôle de philosophes quand ils parlent de l'explication ultime du vivant. Il s'agit ici encore de ce qu'il dénonce comme un amalgame entre compréhension scientifique et conception philosophique, c'est-à-dire d'un passage, sans qu'il soit précisé, de la science à une philosophie de la nature. Nous avons vu que c'est la position de Dawkins³³⁴. Celui-ci insiste, en effet, sur le fait qu'il n'est pas possible d'être un évolutionniste sérieux sans être en même temps matérialiste. Gould, en revanche, considère science et religion comme deux domaines de compétence séparés. Il ne se prononce pas contre la religion, même si sa position personnelle est souvent consonante avec celle de Dawkins.

Naturalisme philosophique et théologie.

Haught se livre à une critique radicale du naturalisme philosophique évolutionniste. Il nie qu'il soit capable de donner la compréhension ultime du vivant et donc de l'humain. Pour Haught, la science évolutionniste est indispensable pour comprendre la vie et éclairer son apparition ou celle de la conscience, de la pensée et du langage, voire de l'éthique et de la religion. Haught reconnaît un naturalisme méthodologique avec lequel la théologie n'entre pas en compétition. Dit autrement, Haught tient une compréhension de la réalité à plusieurs niveaux d'explication qui s'oppose au monisme d'explication dont le naturalisme philosophique évolutionniste fait partie³³⁵. La pluralité des niveaux d'explication fait qu'il n'y a pas nécessairement compétition entre eux. De plus, les explications ne sont pas, selon Haught, nécessairement dépendantes les unes des autres. Enfin, plus l'explication est profonde, plus il est difficile

³³² Voir HAUGHT, « Is Nature Enough? No », p. 770.

³³³ Voir chapitre II, § II-C.

³³⁴ Voir chapitre II, § I-B et III-A.

³³⁵ Voir HAUGHT John F., « Is Nature Enough? No », p. 775.

de l'appréhender à partir de catégories d'explications évidentes : « la leçon que nous pouvons en tirer [...] est que même l'examen le plus détaillé des processus naturels ne doit jamais être capable de révéler l'explication profonde, ou ultime, de la vie, de l'esprit, du langage, de l'éthique, ou de la religion. Il y a une place logique pour que les explications théologiques ultimes existent sans contradiction aux niveaux compatibles, avec les apports scientifiques, mais bien meilleurs qu'eux »³³⁶. La conclusion est nette. Pour Haught, le naturalisme philosophique évolutionniste ne peut pas et ne doit pas renvoyer à une explication ultime.

Une autre raison va dans le même sens, celle qui consiste à rendre compte de l'intelligibilité de la nature. La seule réponse que le naturalisme philosophique peut fournir selon Haught est de dire que « c'est comme ça ». Si aucune réponse plus convaincante n'est trouvée pour justifier l'intelligibilité de la nature, on est en droit de dire que l'explication ultime n'appartient pas uniquement au naturalisme philosophique évolutionniste³³⁷. Pour Haught, il est nécessaire de faire appel à une autre conception du monde. Une telle conception doit inclure les explications évolutionnistes comme l'un des niveaux d'explication. Le rejet par Haught du naturalisme philosophique évolutionniste est dû à la seule prise en considération d'un naturalisme philosophique fermé (matérialisme) dans lequel il est impossible de faire appel à d'autres explications que celles fournies par la science. Or, le chapitre II nous a montré que l'on peut postuler un naturalisme philosophique ouvert dans lequel existe une possibilité de faire appel à un pluralisme d'explications. Or, Haught souscrit justement à un pluralisme d'explications associé à un naturalisme méthodologique. Quelle est alors la conception du monde alternative que propose Haught et qui tient compte de la théorie de l'évolution en particulier ? Haught fait appel à la théologie. Il est évident que les évolutionnistes ne seront pas d'accord avec une telle perspective, mais c'est celle que Haught considère comme étant la plus convaincante :

Ma proposition [celle de Haught], [...], est la suivante. Étant donné le caractère évolutionniste de l'émergence de votre esprit, votre intelligence critique et votre confiance cognitive peuvent être expliqués et justifiés adéquatement si leur environnement ultime – tout comme l'univers duquel votre esprit a émergé – est

³³⁶ « *The lesson we may take [...] is that even the most detailed scientific examination of natural processes may never be able to reveal the deepest, or ultimate explanation of life, mind, language, ethics, or religion. There is logical room for ultimate theological explanations to exist without contradiction at the levels compatible with, but much better than, scientific accounts* », HAUGHT, « *Is Nature Enough? No* », p. 776.

³³⁷ HAUGHT., « *Is Nature Enough? No* », p. 779.

l'être infini, l'intelligibilité, la vérité et la bonté, en d'autres termes ce que la foi théiste nomme Dieu. Pour la métaphysique théologique, que je [Haught] suis ici, c'est l'horizon toujours approchable mais aussi toujours fuyant de l'être, de l'intelligibilité, de la vérité et de la bonté qui justifie la confiance spontanée que vous placez dans votre intelligence critique³³⁸.

Finalement Haught écarte le naturalisme philosophique au profit d'une conception générale du réel, d'une métaphysique qu'il qualifie lui-même de théologique³³⁹. Pour Haught, ce dont nous avons besoin c'est une conception de la réalité plus large que celle que peut offrir la science, une conception qui fasse sens pour la plupart des aspects de l'évolution de la vie, et en particulier la prise en compte des nouvelles formes de vie. Pour qu'une théorie scientifique soit interprétée il faut faire appel à une métaphysique. Chez Haught, il s'agit de la théologie³⁴⁰. Ceci implique que le sens provient de la perspective théologique adoptée. Bon nombre des problèmes qui surgissent lorsque l'on réfléchit à l'évolution « vont simplement s'effondrer par eux même comme de pseudo problèmes si l'on situe l'image darwinienne des choses dans la trame d'une métaphysique théologique du futur »³⁴¹.

Selon Haught, il s'agit de passer d'une métaphysique du passé à une métaphysique du futur. Il estime, en effet, que la « métaphysique de l'être », héritée d'Aristote, qu'il appelle aussi « métaphysique du passé », ne laisse pas de place à l'idée d'accomplissement. Elle privilégie le passé sur le futur. Dans une telle perspective, le devenir ne peut plus être qu'un « fait accompli », réalisé de toute éternité³⁴². L'évolution, et par conséquent l'émergence de nouveauté, n'ont donc pas d'importance, elles font parties de l'histoire. Or, la métaphysique du futur proposée par Haught renverse les choses. Pour lui c'est « l'avènement du futur qui permet aux événements d'acquérir le statut de contingence »³⁴³. Haught s'inscrit dans le sillage de Teilhard de Chardin pour

³³⁸ « *My proposal [Haught's], [...], is as follows. Given the evolutionary character of your mind's emergence, your critical intelligence and your cognitional trust can be explained and justified adequately if their ultimate environment – along with the universe out of which your mind emerged – is infinite being, intelligibility, truth, and goodness, in other words what theistic faith call God. According to the theological metaphysics I [Haught] am following here it is the ever-approachable but also always receding horizon of being, intelligibility, truth and goodness that justifies the spontaneous confidence you place in your critical intelligence* », HAUGHT John. F., « Theology, Evolution, and the Human Mind: How much can Biology Explain? », *Zygon*, 2009, vol. 44/2, p. 929.

³³⁹ Voir la citation précédente, voir aussi HAUGHT, *God after Darwin*, p. 90-96 et 101-108.

³⁴⁰ Voir FANTINO Jacques *et al.*, « Bulletin de théologie. Théologies de la création. Sciences et Théologies », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 2009, tome 93/4, p. 852.

³⁴¹ « *will simply fall away as pseudo problems if we situate the Darwinian picture of things within the framework of a theological metaphysics of the future* », HAUGHT, *God after Darwin*, p. 103-104.

³⁴² Voir *ibid.*, p. 92.

³⁴³ « *it is the arrival of the future that allows events to have the status of contingency* », *ibid.*, p. 94.

qui « Dieu est moins Alpha que Oméga » et de Pannenberg qui pense Dieu comme « puissance du futur »³⁴⁴. La métaphysique du passé ou métaphysique de « l'être », est considérée comme incompatible avec la dynamique du devenir, compris comme évolution, ce qui implique le passage à une métaphysique du « devenir »³⁴⁵. Celle-ci reprend la philosophie du procès. Mais, la métaphysique du futur en diffère parce qu'elle résulte d'une compréhension religieuse du monde issue de la foi chrétienne. En retour la métaphysique du futur donne à la théologie de comprendre l'évolution cosmique et biologique³⁴⁶.

Théologie de la nature, kénose et accomplissement.

Haught part du constat que la compréhension scientifique du monde, en particulier la théorie de l'évolution, a provoqué la théologie au sens où elle a dû repenser certains aspects de la création divine³⁴⁷. Haught propose alors un travail de théologie systématique c'est-à-dire une recherche qui ne soit pas seulement une réflexion sur « science et foi » mais aussi une théologie construite avec la science : « ceci signifie que je [Haught] m'interroge sur ce que la nature signifie lorsqu'elle est considérée à la lumière de la théologie fondée sur l'expérience chrétienne de la personne et de la mission de Jésus Christ »³⁴⁸. Son objet est de montrer que les principales découvertes en science peuvent être significatives quand elles sont interprétées dans une perspective chrétienne. Dans la perspective de Haught, la théologie est complémentaire à la science³⁴⁹. Haught développe alors une théologie de la nature qui exprime que le monde naturel est création, parce qu'il est fondé dans la réalité divine qui, en Christ et par l'Esprit, fait toutes choses nouvelles³⁵⁰.

La tâche de la théologie de la nature est de s'interroger sur la manière dont l'univers décrit par la science contemporaine peut être compris selon la perspective de la révélation divine. Celle-ci ne doit pas interférer avec le travail de recherche scientifique. C'est pourquoi, la théologie a pour tâche d'établir une connexion entre les

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 91, voir aussi SCHAAB Gloria L., « An Evolving Vision of God: The Theology of John Haught », *Zygon*, 2010, vol. 45/4, p. 897-904.

³⁴⁵ Voir SCHAAB, « An Evolving Vision of God », p. 902.

³⁴⁶ Voir HAUGHT, *God after Darwin*, p. 107.

³⁴⁷ « *Evolutionary science compels theology to reclaim features of religious faith that are all too easily smothered by the deadening disguise of order and design* », *ibid.*, p. 5.

³⁴⁸ « *This means that I [Haught] shall be asking what nature means when seen in the light of theology based on Christian experience of the person and mission of Jesus Christ* », HAUGHT, *Christianity and Science*, p. xiv.

³⁴⁹ Voir FANTINO *et al.*, « Bulletin de théologie », 2009, p. 851.

³⁵⁰ Voir HAUGHT, *Christianity and Science*, p. 12.

compréhensions scientifiques et croyantes de la nature³⁵¹. En effet, la théologie n'est pas là pour apporter des réponses à des questions non (encore) résolues par la science, ce serait faire appel à un « Dieu bouche-trous ». Le travail théologique consiste à découvrir dans la compréhension scientifique les éléments lui permettant de changer la manière dont la science parle du monde pour en donner une compréhension plus profonde. De même, la foi chrétienne fournit une conception de la réalité qui encourage la recherche de connaissances scientifiques. Il ne revient toutefois pas à la théologie d'examiner et de juger de la vérité de ces connaissances scientifiques, pour Haught, mais elle doit se préserver de toute indifférence vis-à-vis de la science³⁵².

La théologie de la nature trouve chez Haught son point de départ dans la personne de Jésus, autorévélation de Dieu. Haught reprend l'idée de kénose qui affirme à la suite de Ph 2, 5-11, que Jésus se « vide » de sa condition divine pour se faire homme³⁵³. Ce concept de « Dieu kénotique » est développé entre autres par Jürgen Moltmann à partir de la doctrine juive du *Zimzum* selon laquelle Dieu se contracte pour laisser de la place pour la création. De même la doctrine de la *Shekinah* entraîne que : « le Dieu infini peut contracter sa présence au point de demeurer dans le temple »³⁵⁴. L'autolimitation de Dieu rend la création possible. Cet abaissement atteint son point le plus bas dans la croix du Christ (Ph 2, 1-11), acte dans lequel on peut lire l'incommensurable amour de Dieu. Dieu n'est plus alors un despote exerçant un pouvoir de coercition, mais donne à la création un espace de liberté tel qu'elle puisse répondre à son amour. Haught estime que :

Dans ce sens, la création et l'évolution qui s'y déploie, sont moins les conséquences d'un plan divin éternel qu'un "laisser être" humble et aimant de Dieu. Et donc si la réalité ultime est un don d'amour qui entraîne un "laisser être l'autre", alors, théologiquement parlant, le monde originel appelé à l'existence et la transformation indéterminée darwinienne sont totalement consonantes avec l'expérience chrétienne de Dieu³⁵⁵.

Contrairement à ce que pourrait laisser entendre ce « laisser être », il ne s'agit pas d'abdication ou d'apathie de la part de Dieu, mais l'instauration d'une distance entre lui

³⁵¹ Voir *ibid.*, p. 47-48.

³⁵² Voir *ibid.*, p. 28.

³⁵³ Voir SCHAAB, « An Evolving Vision of God », p. 903.

³⁵⁴ MOLTSMANN Jürgen, *Dieu dans la création*. Traité écologique de la création, Paris, Cerf, 1988, p. 121.

³⁵⁵ « *In this sense creation and its evolutionary unfolding would be less the consequence of an eternal divine "plan" than of God's humble and loving "letting be". So if ultimate reality is essentially self-giving love, and if love in turn entails "letting the other be", then, theologically speaking, both the world's original coming into being and its intermediate Darwinian transformation through time would be completely consonant with the Christian experience of God* », HAUGHT, *God after Darwin*, p. 120.

et sa création permettant l'émergence d'une profonde intimité, condition de possibilité de la relation et du dialogue. Le mode d'action d'un Dieu d'amour ne peut plus être la coercition, mais la promesse dont l'objet consiste dans l'accomplissement de sa création. Il est alors possible de comprendre que ce « but » n'est accessible qu'à la théologie de la création et pas à partir de la science qui décrit la nature. Il ne s'agit plus ici de localiser le « but » *dans* la nature elle-même, mais d'affirmer que Dieu a un « but » *pour* la nature³⁵⁶. Dieu a fait venir l'univers à l'existence en lui promettant un avenir eschatologique inauguré par la résurrection du Christ, afin que « Dieu soit tout en tous » (1Cor 15, 28).

Ce faisant, Haught montre l'humilité divine et l'amour de Dieu pour la création entière. La révélation de Dieu, telle qu'elle est comprise dans la foi chrétienne, comprend aussi, dans l'histoire racontée par la Bible allant d'Abraham au Christ ressuscité, une image d'un Dieu de promesse qui ouvre sur le futur. Une telle perspective permet d'ouvrir l'ensemble de la création, et pas seulement l'histoire humaine à un futur toujours nouveau³⁵⁷. La théologie de la nature qu'élabore Haught se fonde donc d'une part sur la kénose et d'autre part sur les promesses de Dieu. Une telle théologie, dite théologie de l'évolution, « se demandera si l'image révélatrice qui engage la compréhension chrétienne de Dieu (celle de la descente de Dieu sur terre et de la promesse) est aussi suffisante pour donner une intelligibilité au monde de la vie telle que le comprend maintenant la science de l'évolution »³⁵⁸. Toutefois, Haught n'apporte pas d'éléments de réponse. De plus, il ne développe pas pour elle-même la métaphysique du futur qu'il met en avant pour relier la théologie et la science. On comprend qu'il se positionne dans ce qu'il appelle la catégorie du « contact », c'est-à-dire qu'il refuse que science et théologie soient confondues et en même temps que la théologie ne tiennent pas compte des résultats scientifiques. Pour lui il s'agit de considérer science et théologie de sorte à les relier de manière plus signifiante ensuite. Enfin, une telle tâche doit, selon lui, être renouvelée à chaque nouvelle période de découverte scientifique³⁵⁹.

³⁵⁶ Voir PETERS Ted, « Constructing a Theology of Evolution: Building on John Haught », *Zygon*, 2010, vol. 45/4, p. 921 à 937.

³⁵⁷ Voir HAUGHT, *Christianity and Science*, p. 39. On retrouve, ici, la notion de métaphysique du futur et la manière dont Haught la fonde.

³⁵⁸ « *will ask whether the revelatory image that give rise to the Christian understanding of God (that of God's descent and promise) is also sufficient to bring intelligibility to the life world as evolutionary science now understands it* », *ibid.*, p. 90.

³⁵⁹ Voir *ibid.*, p. 119-120.

En conclusion, Haught considère que la science n'est en rien en conflit avec la théologie. De ce fait, il s'inscrit donc vivement contre le « naturalisme scientifique » qui est un naturalisme philosophique fermé qui engage selon lui une métaphysique matérialiste. En effet, seule une interprétation métaphysique des résultats de la science par ce « naturalisme scientifique » entre en conflit avec la théologie, et cela parce que cette interprétation prône un monisme explicatif. Or, chez Haught, c'est un pluralisme d'explications qui est mis en place. Plusieurs niveaux d'explications peuvent cohabiter afin d'expliquer la réalité. De ce fait un niveau d'explication scientifique et un niveau d'explication théologique ont leur place dans une volonté de décrire les phénomènes naturels³⁶⁰. Une fois le constat et la possibilité d'un pluralisme d'explications établi, il est difficile, à mon avis, de trouver des lieux où Haught met son projet en application. Bien qu'il mette en place les fondements de sa théologie : kénose et promesses de Dieu, les développements ne suivent pas. Il s'agit souvent d'ébauches concernant, par exemple, le mal et la souffrance. On aimerait l'entendre de manière plus concrète et plus profonde sur le contenu de la théologie de l'évolution en construction, notamment sur la théologie trinitaire qui serait le prolongement d'un approfondissement de la notion de panenthéisme qui est présente mais de manière implicite³⁶¹.

Conclusion.

L'analyse du corpus de textes de théologiens attentifs à la compréhension scientifique du monde permet de se rendre à l'évidence qu'il existe plusieurs mises en relation de la science et de la théologie. Ce constat rejoint celui qui a été posé dans la première partie de ce chapitre consacré à des théologiens de formation initiale scientifique. Pour conclure nous relevons quelques éléments jouant un rôle important dans la mise en relation voulue par l'ensemble des théologiens étudiés. Ces éléments seront repris dans le chapitre suivant.

Un premier élément, qui avait déjà été introduit dès le début de cette thèse, relève des deux instances mises en présence : science et théologie. Comme partenaire de la

³⁶⁰ Voir FANTINO *et al.*, « Bulletin de théologie », 2009, p. 851.

³⁶¹ Voir à ce sujet les remarques conclusives de l'article de SCHAAB, « An Evolving Vision of God », p. 904.

science, on rencontre souvent la religion et dans une moindre mesure la foi. La signification de ces variations dans le vocabulaire sera étudiée dans le chapitre suivant.

Une deuxième caractéristique est à relever : la mise en relation de la science et de la théologie n'est pas immédiate. Elle suppose la décision de le faire et, puisqu'il s'agit de théologiens, la perspective est alors croyante et théologique. Il faudra comparer avec d'autres perspectives. Il y a un autre point commun à tous les théologiens étudiés. Ils adoptent, d'une manière plus ou moins explicitée, un positionnement philosophique concernant la science et la théologie, le réalisme critique. À partir de ce terrain commun, chacun envisage la relation entre science et théologie d'une manière particulière.

Un autre élément important caractérise la manière de mettre en relation science et théologie. Il s'agit de la distinction de deux ensembles de théologiens, ceux qui ont une formation scientifique et ont exercé en tant que scientifiques et les autres qui ont seulement une formation et une pratique théologiques. Les analyses menées au cours de ce chapitre ont confirmé cette distinction. La différence entre les deux ensembles tient précisément dans la prise en compte de la science. Les « scientifiques théologiens » (Barbour, Peacocke, Polkinghorne, McGrath) ont comme point de départ de leur réflexion la manière scientifique de comprendre la réalité, fondée sur un réalisme critique. Cette position philosophique donne aux connaissances une base commune pour la science et la théologie et permet de ce fait de les rapprocher au point de pouvoir mettre en rapport contenus scientifiques et théologiques. Les « scientifiques théologiens » repèrent alors des consonances entre ces contenus. C'est la position appelée dialogue par Barbour. Pour aller plus loin, ces théologiens introduisent un cadre philosophique et théologique : naturalisme théiste et panenthéisme (Peacocke), métaphysique théiste (Polkinghorne), philosophie et théologie du procès (Barbour), un réalisme critique stratifié (McGrath). Les théologiens du second groupe (Torrance, Pannenberg, Maldamé, Haught) considèrent la méthode scientifique comme acquise et ne la discutent pas. Ils construisent la relation par la médiation philosophique et/ou métaphysique (Pannenberg, Maldamé, Haught) ou par un parallélisme de méthode entre science et théologie (Torrance).

Un autre élément tient à la place accordée à la théologie naturelle. Certains l'intègrent à la théologie (Torrance, McGrath). Polkinghorne la considère comme préambule pouvant ouvrir à un théisme. D'autres l'écartent et posent d'emblée une théologie de la nature (Pannenberg, Maldamé, Haught) ou une métaphysique théiste (Barbour, Peacocke).

La prise en compte de la compréhension scientifique du monde entraîne des conséquences pour la théologie. Tous les théologiens étudiés affirment ainsi que l'œuvre de création est toujours en cours. La plupart d'entre eux entreprennent aussi de repenser l'action divine dans le monde. C'est net pour les « scientifiques théologiens » (Barbour, Peacocke, Polkinghorne, McGrath) et certains théologiens marqués par les sciences (Haught). Les autres restent dans une perspective philosophico-théologique plus traditionnelle (Torrance, Pannenberg, Maldamé).

Ces différents éléments mis en évidence trouveront un développement plus large dans le chapitre qui suit et qui vise à établir des conditions et des modalités de la mise en relation de la science et de la théologie.

CHAPITRE IV

LA MISE EN RELATION DE LA THÉOLOGIE AVEC LA SCIENCE

IV

Les chapitres précédents ont abordé la relation entre science et théologie sous différents angles. Les résultats obtenus vont nous permettre de déterminer les conditions et les modalités de la mise en relation de science et théologie. L'étude des théologiens (chapitre III) a montré que la mise en relation était conditionnée notamment par une prise au sérieux de la compréhension scientifique du monde. Nous avons remarqué aussi que cette prise en considération n'est pas le fait de tous les théologiens. L'étude des scientifiques (chapitre II) manifeste que la relation science – théologie suppose de prendre en compte la perspective religieuse et théologique, ce qui n'est pas le cas de tous les scientifiques. Certains refusent qu'une telle relation existe, considérant la religion et la théologie comme relevant d'une condition transitoire, appelées à disparaître avec le développement des sciences. Entre le refus de certains théologiens de prendre en considération la science et le refus de certains scientifiques de prendre en considération la théologie, malgré le désintérêt de beaucoup de théologiens et de scientifiques pour l'autre discipline, il y a des théologiens et des scientifiques qui accordent au domaine de compétence dont ils ne font pas partie la possibilité d'exister. Dans ce dernier chapitre, nous voulons déterminer, à partir des éléments dégagés dans les chapitres précédents, les conditions permettant à cette relation de s'établir (§ I). Toutefois, ces conditions mêmes si elles sont communes n'entraînent pas un type de relation unique. En effet, les modalités de la mise en relation sont liées à des choix qui portent sur l'articulation des méthodes de connaissance propres aux deux disciplines, ou celle de leurs contenus ou même des deux,

méthodes et contenus (§ II). Enfin, nous montrerons que l'établissement d'une relation entre science et théologie peut avoir des conséquences sur la compréhension et la formulation de certains énoncés théologiques (§ III).

I. Conditions de la relation.

Lorsqu'il s'est agi de mettre en évidence la relation science – théologie chez les scientifiques, philosophes et théologiens, nous avons remarqué que la mise en relation n'est pas automatique et dépend de la personne qui l'établit. En effet, c'est elle qui détermine si c'est possible et dans ce cas comment l'établir. Certains auteurs, comme Dennett, refusent d'instaurer une relation entre science et religion, considérant que ce qui relève du domaine religieux n'a pas d'intérêt. D'autres opposent les deux rationalités que sont science et théologie, en s'appuyant sur l'histoire pour mettre en avant les conflits supposés récurrents entre elles. D'autres encore, comme Gould, pour sortir de la polémique du conflit, propose de prendre en considération deux rationalités complémentaires. D'autres enfin articulent science et théologie en montrant qu'elles apportent chacune un éclairage sur le monde, c'est le cas, par exemple, des théologiens étudiés précédemment.

Notre intention est maintenant de mettre en évidence, à partir des études effectuées, les raisons sous-jacentes à ces différentes positions. La première étape consiste à préciser quels sont les partenaires en présence. La science se trouve en effet en face d'un partenaire qui peut être la religion, la foi ou encore la théologie (§ A). Un second point à éclaircir provient du fait que méthodologiquement, en raison du naturalisme méthodologique, la science ne tient pas compte des rationalités comme la philosophique ou la théologie. Ceci éclaire le fait que la relation n'est pas automatique. Par ailleurs, la science met en œuvre des concepts qui ne sont pas tous issus de son domaine de compétence mais qui relèvent d'une philosophie de la nature. De plus, elle soulève des questions limites qui ne relèvent plus de son domaine de compétence. De son côté, la théologie utilise des concepts qui lui sont propres et qui dépendent de la foi. Il y a alors un double conditionnement à prendre en compte dans la mise en relation. En effet, la relation demande de se positionner sur le croire (§ B), mais aussi sur la compréhension scientifique du monde (§ C). Cette dernière vise en particulier la prise en compte du

naturalisme et des questions limites qui ne relèvent pas strictement de la connaissance scientifique. En définitive, les réflexions précédentes montrent que la mise en relation de la science et de la théologie dépend d'un choix épistémologique (§ D).

A. « Science – religion » ou « science – théologie ».

Il s'agit ici d'examiner quels sont les partenaires en présence dans la relation entre les domaines scientifique et religieux. Les chapitres précédents ont montré que la relation qui fait l'objet de cette étude n'est pas désignée de la même manière chez les auteurs étudiés. Nous avons relevé en effet trois expressions « science et religion », « science et théologie » et plus rarement « science et foi ». Un premier examen révèle que la terminologie « science et religion » est plus particulièrement employée dans le monde anglophone, tant chez les scientifiques (Dawkins, Weinberg), les philosophes (Dennett) et les théologiens (Barbour, Peacocke, Polkinghorne). La locution « science et théologie » est souvent préférée en Europe continentale (Lambert, Pannenberg). Enfin, il faut remarquer que l'expression « science et foi » est utilisée en France (Maldamé).

La différence de terminologie dépend donc en premier d'habitudes linguistiques et culturelles. Il demeure néanmoins que religion et théologie ne signifient pas la même chose. Une indication claire de la démarcation entre les deux tient dans la démarche du théologien Alister McGrath. Bien que travaillant dans un monde où l'habitude est de parler de science et religion, il choisit de traiter de science et de théologie, car il considère que la notion de religion est très vague, et ne peut pas faire l'objet d'une définition fiable¹.

Cette remarque de McGrath est corroborée par les historiens des religions. La conception moderne des religions a été élaborée par les Lumières². Ceci fait que le terme de religion a pris son sens moderne à partir de la compréhension de ce qu'est le christianisme³. Là où l'Occident médiéval met l'accent sur la foi ou la piété, les Lumières considèrent que la religion vraie n'est pas d'abord affaire de sincérité mais de raison. Celle-ci constitue l'arbitre de la religion vraie. Dans cette ligne est construite une analyse comparative des religions où le christianisme sert de référence. Les autres religions,

¹ Voir MCGRATH Alister E., *A Scientific Theology*, vol. 1, *Nature*, Edinburgh/ Grand Rapids, T & T Clark/ W. B. Eerdmans Publishing Co, 2001, p. 50. Voir également chapitre III, § I-D.

² Voir HARRISON Peter, « "Science" and "Religion": Constructing the Boundaries », *The Journal of Religion*, 2006, vol. 86/1, p. 81 à 106.

³ Voir BRELICH Angelo, « Prolégomènes à une histoire des religions », in PUECH Henri-Charles (dir.), *Histoire des religions*, t. 1, Paris, Gallimard, 1970, p. 7.

comme l'islam, le judaïsme ou le paganisme, sont pensées à des degrés variés comme des versions inférieures du paradigme original qu'est le christianisme⁴. Le caractère historique et construit de ce qui est entendu par religion ne fait aucun doute aujourd'hui⁵.

Les sciences humaines et sociales ont essayé d'approfondir la notion de religion sans arriver à une définition universelle et fiable. Il est cependant possible de dégager des orientations associées à des usages différents du terme religion⁶. Il faut remarquer aussi que parler de religion n'implique pas nécessairement une croyance en Dieu, en des dieux ou un divin, « mais se réfère à l'expérience du sacré et par conséquent est lié aux notions d'être, de signification et de vérité »⁷.

En définitive, recourir à la notion de religion reste délicat, voire problématique, parce qu'elle n'a pas de caractère d'universalité, ni dans l'espace, ni dans le temps, qu'elle s'applique plutôt à la culture occidentale et que, de toute façon, elle ne peut être utilisée sans anachronisme pour parler de situations antérieures au 18^{ème} siècle.

La notion de religion renvoie aussi à l'idée de foi et de théologie, qui sont les deux autres termes utilisés pour parler de la relation entre les domaines religieux et scientifique. Certains, comme Willem B. Drees, considèrent que la foi relève des individus et que le terme de religion renvoie à une communauté et à sa tradition. Toutefois, on ne peut limiter la foi à l'attitude de confiance et d'assentiment d'un individu, elle a aussi une dimension communautaire⁸. La foi est une démarche personnelle, « elle s'exprime dans une confession de foi qui est acte d'Église »⁹. L'explicitation rationnelle de la foi constitue l'objet de la théologie.

Finalement, la question se pose de savoir s'il faut considérer trois relations différentes, une entre « science et religion », une autre entre « science et foi » et une dernière entre « science et théologie ». Il semble que cela ne soit pas utile, la terminologie n'est pas tant tributaire de ce que les termes signifient que d'habitudes culturelles qui marquent leur utilisation. Ainsi le monde anglophone tend à préférer la terminologie « science et religion ». Nous avons précédemment vu que des auteurs parlaient souvent

⁴ Voir HARRISON, « "Science" and "Religion" », p. 92.

⁵ Voir BRELICH, « Prolégomènes à une histoire des religions », p. 6.

⁶ Voir MESLIN Michel, *L'expérience humaine du divin*, Paris, Cerf, 1988, p. 43-44

⁷ BOESPFLUG François, LEGRAND Thierry, ZWILLING Anne-Laure, *Religions, les mots pour en parler*. Notions fondamentales en Histoire des religions, Paris/Genève, Bayard/Labor et Fides, 2014, p. 55.

⁸ Voir chapitre I, § I-C.

⁹ FANTINO Jacques (dir.), *Science et foi : un lexique*, Paris, Cerf, 2008, art. : « Foi », p. 67.

de science et religion dans le sens de science et théologie¹⁰. Il faut aussi remarquer qu'il arrive aussi à des auteurs de passer d'une expression à l'autre dans un même passage¹¹.

Par souci de rigueur mais aussi de clarté et de cohérence pour le lecteur, il nous semble nécessaire de choisir une terminologie. Le terme de théologie est retenu ici. La notion de religion nous apparaît en effet trop vague. De plus, même si l'on retrouve régulièrement dans le monde francophone l'idée d'un dialogue entre science et foi, comme récemment dans l'ouvrage de Jean-Michel Maldamé¹², il semble plus approprié d'utiliser le terme de théologie compris comme discours rationnel tiré de la foi. De ce fait, le travail de mise en relation entre science et théologie relève dans cette thèse d'un travail de théologie c'est-à-dire d'une explicitation rationnelle de la foi au sein d'une culture et d'une époque, explicitation qui prend en considération les élaborations rationnelles autres que la théologie, celles de la science et de la philosophie. Ce choix est sans doute plus modeste que celui de vouloir traiter de science et religion en général. Mais il permet de gagner en précision car il relève de la mise en relation de deux rationalités dans une perspective théologique chrétienne¹³.

Le terme de théologie étant fixé, il nous revient maintenant de préciser celui de science. La notion moderne de science est apparue au 19^{ème} siècle¹⁴. Auparavant, l'étude de la nature relève de la « philosophie naturelle » et de l' « histoire naturelle »¹⁵. Mais, ni l'une, ni l'autre ne correspond exactement à ce qu'on appelle « sciences » aujourd'hui,

¹⁰ Voir chapitre III, § I.

¹¹ C'est le cas par exemple de Fabien Revol dans l'extrait suivant : « Nous prendrons comme porte d'entrée un auteur particulièrement représentatif du domaine disciplinaire "Science and Religion", puisqu'il en fut un des initiateurs [...]. La principale figure de ces dernières décennies représentant le courant de la philosophie du *process* en théologie est Ian Barbour. Ce théologien américain est un des initiateurs du renouveau du dialogue sciences et foi aux États-Unis depuis les années cinquante. Il est reconnu pour sa contribution sur la modélisation des différents types de mise en rapports des discours scientifiques et *théologiques* [...] ». Voir REVOL Fabien, *Le temps de la création*, Paris, Cerf, 2015, p. 61. C'est moi qui souligne.

¹² Voir MALDAMÉ Jean-Michel, *L'atome, le singe et le cannibale. Enquête théologique sur les origines*, Paris, Cerf, 2014, voir p. 11 et 14.

¹³ Voir RICHARDSON W. Mark, WILDMAN Wesley J. (éd.), *Religion & Science. History, Method, Dialogue*, New York, London, Routledge, 1996, p. xi.

¹⁴ C'est le cas aussi du terme de « scientifique ». Il est forgé en 1833 par William Whewell, lors d'un débat avec Samuel Coleridge au sujet du nom à donner à ceux qui travaillent sur des sujets de « sciences réelles ». Voir « Whewell », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/>, consulté le 24/06/2015.

¹⁵ Au 19^{ème} siècle par exemple, Jean-Baptiste Lamarck publie un livre consacré à l'étude des animaux dans lequel il expose sa conception transformiste des espèces ; il est intitulé *Philosophie zoologique ou exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux*, Paris, Dentu, 1809. Lamarck parle bien de philosophie et pas de science ou de théorie scientifique : « Cette *Philosophie zoologique* présente les résultats de mes [Lamarck] études sur les animaux, leurs caractères généraux et particuliers, leur organisation, les causes de ses développements et de sa diversité, et les facultés qu'ils en obtiennent [...] », p. xviii.

car la philosophie naturelle et l'histoire naturelle mettent en œuvre des concepts et des principes qui sont scientifiques, mais elles recourent ou font référence aussi à des concepts et des principes philosophiques ou théologiques. Poser la question de la relation science – théologie n'a alors pas lieu d'être. Les interprétations naturalistes et providentialistes coexistent et ceci « reflète un niveau toujours plus profond dans lequel la quête de la compréhension scientifique a été intégrée à des aspects théologiques. Pour Newton, tout comme pour Boyle et Descartes, il existe des lois de la nature uniquement parce qu'il existe un Législateur »¹⁶. Il s'agit de prendre conscience du fait que la nature est encore considérée comme l'autre livre de la révélation de Dieu, le premier étant la Bible. La conception moderne de la science coupe avec tout engagement philosophique ou théologique. On peut illustrer ce fait par l'évolution qui s'est opérée en un siècle dans la compréhension du système solaire. Pour Newton (1643-1727), Dieu a un rôle fondamental dans le système solaire, alors que pour Laplace, Dieu est exclu de la description physique du système solaire¹⁷. C'est pourquoi, appliquer le concept moderne de science à des situations antérieures au 19^{ème} siècle relève de l'anachronisme¹⁸. Cette nouvelle conception de la science fait que va se poser la question de la relation entre science et théologie.

Dans notre travail le terme de science, sauf mention contraire, est utilisé dans son acception contemporaine de sciences de la nature, celui de théologie dans celui d'explicitation de la foi. La relation science – théologie est alors considérée comme une mise en relation de deux discours rationnels dont le lieu est le domaine universitaire et académique.

La théologie à l'université est une caractéristique de l'Occident depuis le Moyen Âge. À l'époque moderne, les universités peuvent être publiques, elles peuvent être aussi privées, confessionnelles ou non, ce qui va jouer sur la manière de mettre en relation science et théologie. La situation varie selon les pays. En Allemagne, la théologie a sa place dans les universités publiques. En France, ce n'est pas le cas, sauf dans les universités de Lorraine et de Strasbourg, situation due à l'histoire récente. En Grande Bretagne et en Amérique du Nord, la théologie relève généralement d'universités privées,

¹⁶ « reflects an even deeper level on which the quest for scientific understanding had been integrated with theological concerns. For Newton, as for Boyle and Descartes, there were laws of nature only because there had been a Legislator », BROOKE, « Science and Theology in the Enlightenment », p. 9.

¹⁷ BROOKE John H., « Science and Theology in the Enlightenment », in RICHARDSON W. Mark, WILDMAN Wesley J. (éd.), *Religion & Science. History, Method, Dialogue*, p. 19.

¹⁸ HARRISON Peter, « "Science" and "Religion": Constructing the Boundaries », *The Journal of Religion*, 2006, vol. 86/1, p. 83.

pas nécessairement confessionnelles. Dans cette perspective, mettre en place une relation science – théologie dans le domaine académique, n’entraîne pas malgré tout un type de relation univoque. Il y a des manières variées de construire des liens entre science et théologie et cette construction dépend du contexte de chaque nation.

Si la relation entre science et théologie commence au 19^{ème} siècle, elle a une histoire qui ne s’arrête pas à une époque particulière. Elle est toujours en cours. Dans la période contemporaine, on constate ainsi une différence entre les deux générations d’auteurs présentés. En effet, Barbour, Peacocke, Polkinghorne, sont des précurseurs et posent les premiers jalons d’une relation entre science et théologie renouvelée par l’avancement des sciences au 20^{ème} siècle. Drees, McGrath, Haught, développent autrement ce que la première génération a lancé. De ce fait, le travail actuel en science et théologie relève plus d’une continuation que d’un nouvel engagement entre science et théologie, dans le sens où il ne s’agit plus d’effectuer la mise en relation, mais de tenter d’en donner les conditions et les modalités. En effet, depuis la mise en place de la typologie de Barbour, l’interrogation porte moins sur la catégorie à laquelle appartient un auteur que sur les conditions et les modalités de sa tentative de mise en relation. L’évolution actuelle tend vers l’élaboration non plus d’une relation entre deux disciplines mais bien plus vers l’édification d’une discipline « science et religion »¹⁹, dans laquelle une des perspectives serait l’interdisciplinarité « science et théologie chrétienne » en tenant compte d’autres perspectives.

Dans cette ligne, on peut noter la décision récente de l’*European Society for the Study of Science and Theology* (ESSSAT), qui sous l’impulsion de son président Dirk Evers, a modifié le titre de la collection de ses publications passant de *Issues in Science and Theology* à *Issues in Science and Religion*, « pour montrer la vaste étendue des approches concernant les questions scientifiques et théologiques que l’ESSAT désire favoriser »²⁰. Il s’agit dans cette ligne éditoriale de tenir compte de nombreuses perspectives (anthropologique, sociologique, historique...) tout en préservant l’idée d’une relation science – théologie, comme le montre d’ailleurs le titre de la première publication dans la nouvelle collection : *Issues in Science and Theology : What is life ?*²¹.

¹⁹ Voir WILDMAN Wesley J., « The Quest of Harmony. An Interpretation of Contemporary Theology and Science », in RICHARDSON W. Mark, WILDMAN Wesley J. (éd.), *Religion & Science. History, Method, Dialogue*, p. 41 à 60.

²⁰ « to indicate the broad range of approaches towards scientific and religious questions which ESSAT wants to foster », EVERS Dirk, FULLER Michael, JACKELÉN Antje, SAETHER Knut-Willy (éd.), *Issues in Science and Theology : What is Life?*, Heidelberg, New York, London, Springer, 2015, p. vii.

²¹ *Ibid.*

Il s'agit de situer la relation entre science et théologie comme un dialogue entre deux rationalités. La théologie met en œuvre l'explicitation d'un croire et la science apporte une compréhension du monde naturel. Il s'agit d'examiner quelle est la place du croire ou celle de la compréhension scientifique quand on met science et théologie en relation. Nous commençons par le croire.

B. Place du croire dans la relation science – théologie.

Dans l'élaboration d'une relation science – théologie, il convient de tenir compte de la place accordée au croire. La prise en considération du croire n'est pas identique chez les auteurs étudiés ce qui conduit à une relation différenciée qui est fonction de la place accordée au croire dans la relation. Nous pouvons noter d'emblée deux positionnements qui nous serviront plus loin. L'un consiste à rester extérieur à la relation entre science et théologie, à ne pas s'y investir, par la mise à distance de ce que l'on croit ou ne croit pas afin d'étudier objectivement la relation. L'autre positionnement demande d'être engagé dans la relation en se plaçant explicitement dans une attitude croyante **Erreur ! Signet non défini.** ou non croyante et d'étudier la relation science – théologie de cette manière.

Avant de voir ce que donne le choix du positionnement, nous voulons préciser ce qu'est le croire. On peut signaler tout d'abord que le fait de croire n'est pas exclusivement réservé à l'expérience religieuse. Je peux croire en effet, qu'il fera beau demain, qu'il existe de la vie sur une autre planète, que le « monstre spaghetti volant »²² existe, ou que Jésus est mort et ressuscité. L'attitude croyante consiste donc à prendre en considération quelque chose et à le tenir pour vrai. Nous nous intéressons uniquement ici au croire religieux. Le fait de croire engage alors une adhésion qui relève de la foi²³. Dans le contexte religieux occidental, il s'agit le plus souvent de se positionner quant à l'existence de Dieu. Trois attitudes sont alors possibles : athée, agnostique, croyante. Ces trois attitudes relèvent d'un positionnement personnel vis-à-vis d'une croyance particulière, c'est-à-dire la possibilité de dire : je crois, je ne crois pas, je ne peux pas trancher à ce sujet.

La foi ou la croyance constitue la première attitude. La seconde est l'athéisme. Ne pas croire, c'est nier l'existence de Dieu. Bien entendu une telle attitude est tributaire de

²² Le pastafarisme est une parodie de religion dont le monstre spaghetti volant est la divinité.

²³ Voir BRELICH, « Prolégomènes à une histoire des religions », p. 13.

ce que l'on entend par Dieu. Il s'agit en général du Dieu du monothéisme²⁴. L'athéisme peut cependant revêtir plusieurs formes²⁵. Nous en retenons trois qui suffiront à notre propos. L'athéisme absolu, souvent militant, s'appuie en général pour nier l'existence de Dieu sur la compréhension scientifique du monde naturel insérée dans un naturalisme philosophique fermé²⁶. Il existe aussi un athéisme relatif dans le sens où une croyance peut être considérée comme une non croyance par les adeptes d'une autre croyance. Les premiers chrétiens étaient ainsi considérés comme des athées par les Romains, non parce qu'ils niaient l'existence de Dieu mais parce qu'ils ne reconnaissaient pas les dieux de la cité. L'athéisme peut enfin être de circonstance quand il dépend de contraintes externes. C'est le cas du naturalisme méthodologique lié à l'activité scientifique. La troisième attitude est l'agnosticisme. L'agnostique « tient qu'il est radicalement impossible de connaître rationnellement ce qui dépasse l'expérience commune »²⁷. La connaissance rationnelle est limitée à ce qui est empiriquement vérifiable. Elle se limite pratiquement aux acquis scientifiques. Dans cette perspective, une doctrine philosophique, et tout particulièrement métaphysique, n'est pas considérée comme fiable. C'est le cas *a fortiori* des doctrines théologiques.

Voyons comment ces attitudes concernant le croire interviennent quant à la relation entre science et théologie, en faisant jouer les deux positionnements précédemment décrits. Le premier consiste à rester extérieur à la relation. On étudie cette relation en tenant compte de ce qui est cru sans se positionner quant au croire. On se situe alors en observateur de la relation. C'est la position adoptée par les historiens, les sociologues, les anthropologues, les philosophes de la religion. Ce positionnement, où on ne fait pas intervenir ce qu'on croit ou ne croit pas, se présente comme un agnosticisme ou un athéisme de circonstance. L'autre positionnement par rapport à la relation science – théologie suppose de se déterminer explicitement sur ce qui est cru. On se situe en tant qu'acteur de la mise en relation et de ce fait on doit tenir compte dans la relation science – théologie de ce qu'implique cet engagement comme croyant ou non croyant. On peut être croyant, athée ou agnostique, mais on s'engage dans la relation entre la science et la théologie. Ceci implique de reconnaître l'existence du croire et de le recevoir (attitude

²⁴ Voir « Atheism – Agnosticism », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu>, consulté le 8/09/2015.

²⁵ Voir BOESPFLUG, LEGRAND, ZWILLING, *Religions, les mots pour en parler*, p. 191 à 194.

²⁶ Voir chapitre II, § II-C.

²⁷ Voir BOESPFLUG, LEGRAND, ZWILLING, *Religions, les mots pour en parler*, p. 190.

croyante) ou de ne pas le recevoir (position athée) ou encore de ne pas se positionner (attitude agnostique).

Il s'agit maintenant de considérer les auteurs étudiés à partir de ces deux facteurs : le positionnement adopté, observateur ou acteur de la relation science – théologie ; l'attitude vis-à-vis du croire qui peut être athée, agnostique ou croyante. Parmi les auteurs étudiés, Dawkins, Dennett, Weinberg, et Conche, affirment leur athéisme.

Dawkins, Dennett et Weinberg développent un athéisme absolu et militant. Ils se situent néanmoins dans un positionnement d'acteurs de la relation science – théologie, car ils traitent dans leurs livres de la foi et de la religion. Pour eux, la seule rationalité véritable est la rationalité scientifique. C'est à partir d'elle que peut être construite une philosophie authentique, ce que fait Dennett, et c'est elle seule qui peut décrire et expliquer le monde naturel. Dans cette perspective, ces auteurs entendent montrer scientifiquement que la religion et la morale sont des produits de l'évolution et qu'avec l'avènement et le développement de la science, la même dynamique entraînera la disparition des religions et des croyances. Ils reconnaissant donc l'existence du croire qui s'exprime par les religions, mais il s'agit pour eux d'un état transitoire. En effet, le développement de la science doit entraîner la disparition des religions. Le positionnement d'acteurs dans la relation science – théologie et l'attitude athée de ces auteurs entraînent la mise en œuvre d'une compréhension naturaliste fermée des religions et des doctrines théologiques. La mise en relation de science et religion, ou de science et théologie, a pour but de saper la religion et la théologie en montrant leur caractère transitoire.

La perspective de Conche est totalement différente. Son athéisme résulte d'une métaphysique naturaliste non matérialiste qui prolonge et englobe la compréhension scientifique du monde naturel²⁸. Cette métaphysique résulte d'un choix personnel²⁹. Le positionnement de Conche est celui d'un acteur de la relation, mais il sait que son attitude athée ne peut s'opposer aux attitudes croyante ou agnostique. La science apporte sa compréhension du monde que la métaphysique développe. Comme la métaphysique repose sur un choix, Conche peut accepter que pour d'autres, il existe une relation entre science et théologie reposant sur un autre choix métaphysique, mais cette relation lui est indifférente. Son attitude athée est alors plus ouverte et tolérante que celle des auteurs précédents. Son athéisme est relatif, dans le sens où Conche se définit comme athée par rapport au christianisme tel que le présente la théologie. Il retient toutefois l'idée d'amour.

²⁸ Voir CONCHE, *Métaphysique*, p. 38 à 43 et 58 à 61.

²⁹ Nous avons vu que toute métaphysique suppose un choix. Voir chapitre II, § III-C.

Il montre que la question de Dieu n'a aucun intérêt parce qu'il suffit de savoir que la voie de la vraie vie est celle de l'amour³⁰.

Au vu des auteurs étudiés, l'athéisme militant considère qu'il faut éliminer le croire en utilisant la compréhension scientifique du monde pour prouver que le domaine religieux est le fruit de l'évolution ou que Dieu n'ayant pas laissé de traces dans la nature cela signifie qu'il n'existe pas. L'athéisme relatif permet à la discussion science – religion de s'établir en prenant en considération le croire mais ce croire ne s'exprime pas dans la confession de foi d'un monothéisme. Il est plutôt basé sur une vision personnelle de Dieu et de la nature.

Parmi les auteurs étudiés, Darwin, de Duve, Gould et Brooke sont agnostiques.

La réflexion personnelle de Darwin est dans le prolongement de son travail scientifique³¹. Mais, c'est en tant que scientifique qu'on peut le considérer comme acteur de la relation science – théologie. Ce positionnement explique l'attitude de Darwin par rapport à la foi chrétienne. De croyant, il est devenu théiste puis agnostique, sans être hostile au christianisme. Nous voyons clairement dans l'histoire de Darwin comment le positionnement d'acteur dans la relation science – théologie peut jouer sur l'attitude par rapport à la religion en la modifiant. Il faut ajouter qu'il n'y avait pas à l'époque de Darwin de théologie capable d'apporter des éléments de réflexion pour intégrer la compréhension nouvelle du vivant qu'il avait contribué à découvrir.

Gould considère science et religion comme deux domaines de compétence séparés³². Une relation de complémentarité existe ainsi entre science et religion dans la mesure où chacune travaille les questions relevant de sa compétence. De ce fait, Gould tient compte du croire, mais il ne se prononce pas à ce sujet n'ayant pas les éléments rationnels pour le faire. Gould est acteur dans la relation, mais son attitude agnostique le conduit à n'être actif que dans le domaine scientifique sans intervenir dans le domaine théologique, tout en reconnaissant son existence.

La position de de Duve est différente. Il aborde des questions relevant de la philosophie ou de la théologie quand il réfléchit à sa pratique et à son parcours scientifiques. Son positionnement le place comme acteur de la relation entre science et

³⁰ Voir CONCHE Marcel, *Métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012, p. 151.

³¹ Voir chapitre II, § I-A.

³² *Ibid.*

religion. Cependant, comme nous l'avons relevé, son attitude a évolué³³. Il a d'abord opté pour une religiosité naturaliste, avec la croyance en une « réalité ultime ». Il s'agissait d'un athéisme relatif consistant dans le refus du théisme chrétien dont il avait hérité. Il est passé ensuite à un agnosticisme net.

La perspective historique dans laquelle Brooke se place est déjà une mise à distance de la relation science – théologie qu'il étudie. Il se situe donc dans un positionnement extérieur à cette relation. Cependant, Brooke se considère lui-même comme agnostique³⁴. Mais, le croire est pris en compte comme un objet externe d'étude et pas par engagement personnel. C'est la perspective historique qu'il adopte qui donne sa place au croire contrairement aux auteurs précédents. L'agnosticisme peut donc intervenir comme un choix personnel ou comme une nécessité engagée par la perspective adoptée pour effectuer l'étude de la relation science – théologie.

La dernière attitude est l'attitude croyante qui dépend de la confession religieuse envisagée. Notre travail est consacré à la relation entre science et théologie chrétienne³⁵. Les théologiens étudiés ont tous un positionnement clair par rapport à la relation science – théologie. Ils en sont des acteurs. Cependant, la prise en compte de la foi chrétienne n'implique pas une uniformité de réponses quant à la relation entre science et théologie. Tous engagent cette relation dans la perspective du dialogue ou de l'intégration³⁶. Tous travaillent en fait sur science et théologie, même quand ils parlent de science et religion.

Le positionnement d'acteur fait que ces théologiens s'engagent dans une réflexion de théologie fondamentale en vue d'articuler la théologie avec la philosophie et la science dans le but d'exprimer la foi et ses présupposés dans la culture (Torrance, Pannenberg, McGrath), ce qui suppose de délimiter ce que Dominique Lambert nomme les « contraintes théologiques »³⁷. Ces théologiens s'engagent aussi dans une réflexion

³³ *Ibid.*

³⁴ Voir BROOKE JOHN H., « Living with Theology and Science: From Past to Present », *Theology and Science*, 2014, vol. 12/4, p. 308: « *In my historical scholarship, I have not felt impelled to advertise where my theological sympathies lie [...] I have not wanted prospective readers to discount my work from suspicion of bias [...] I declined to describe myself as an "orthodox practicing Christian" [...] it will be dishonest to conceal my agnosticism on defining elements of Christian doctrine* ».

³⁵ Voir chapitre I, § III. Depuis quelques décennies se sont développées des études à partir d'autres religions. Nous mentionnons pour l'islam et l'hindouïsme : GUESSOUM Nidhal, « Religious Literalism and Science-Related Issues in Contemporary Islam », *Zygon*, 2010, vol. 45/4, p. 817-840 ; EDELMANN Jonathan B., « The Role of Hindu Theology in the Religion and Science Dialogue », *Zygon*, 2012, vol. 47/3, p. 624-642.

³⁶ Pour reprendre les catégories mises en place par Barbour.

³⁷ LAMBERT Dominique, *Science et théologie. Les figures d'un dialogue*, Namur, Presses Universitaires de Namur/ Éd. Lessius, 1999, p. 45.

doctrinale qui consiste à expliciter la foi en fonction de la connaissance du monde apportée par la science contemporaine. En particulier, on rencontre comme thématiques actives de recherche, l'explicitation de la création et de l'action divine dans le monde (Peacocke, Polkinghorne, Pannenberg, Maldamé, Haught) et la traduction des formulations traditionnelles des doctrines christologiques et trinitaires (Peacocke, Torrance, Pannenberg, Haught).

En conclusion, la prise en considération du croire dans la relation science – théologie dépend de deux facteurs, du positionnement que l'on adopte, observateur ou acteur de la relation, et de l'attitude personnelle par rapport au croire envisagé (athée, agnostique, croyante). Deux positionnements sont possibles. Le premier est de considérer le croire comme externe, c'est-à-dire en faire tout ou partie de l'objet de sa recherche en excluant toute implication personnelle. Il s'agit de mettre à distance la problématique de la relation science – religion, en tenant compte du fait que le croire est une partie de l'objet à étudier mais que l'on ne prend pas position à ce sujet. L'auteur est observateur de ce qui se noue dans l'objet qu'il a choisi d'étudier. C'est le cas de la position scientifique, lorsqu'elle se limite à un naturalisme méthodologique. Cela ne l'est plus lorsqu'elle glisse vers un naturalisme philosophique, tel celui de Dawkins ou de Dennett. Une telle mise à distance existe également lorsque la relation science – religion est étudiée d'un point de vue historique, comme le fait Brooke, sociologique ou philosophique.

L'autre positionnement consiste à s'engager dans la relation entre science et théologie à partir d'une attitude explicite par rapport au croire : athée, agnostique, ou croyante. Lorsque l'auteur de l'étude de la relation science – religion est athée, le croire est pris en compte dans un sens particulier, il s'agit de croire que « Dieu n'existe pas ». Il en va de même pour le croyant. Le croire n'est plus traité comme objet externe, mais pris en compte à partir d'un engagement personnel, un « saut de la foi »³⁸. Cette foi peut relever d'un des grands monothéismes. Elle peut aussi renvoyer à une compréhension personnelle de la nature et du vivant (religiosité naturaliste), comme chez Dawkins, de Duve³⁹ ou Conche. Cet engagement personnel accompagne souvent un abandon voire un refus du Dieu personnel du judaïsme et du christianisme. Ce positionnement engage celui qui étudie la relation science – religion de manière personnelle, car il prend position à

³⁸ ARNOULD Jacques, *La théologie après Darwin*. Éléments pour une théologie de la création dans une perspective évolutionniste, Paris, Cerf, 1998, p. 276.

³⁹ Avant qu'il ne devienne agnostique.

partir d'une attitude particulière quant au croire. De ce fait, il est acteur de la relation qu'il étudie ce qui implique qu'en même temps, il la construit, et cela à partir de la perspective particulière dans laquelle il a choisi de se situer.

Finalement se pose la question déjà esquissée par Drees⁴⁰ : quelle est la perspective à partir de laquelle étudier la relation science-religion ? Faut-il être à l'extérieur, tel un observateur ? Faut-il être à l'intérieur, tel un acteur ? Drees répond que selon lui il ne faut être ni à l'intérieur, ni à l'extérieur, mais à l'interface et que cet exercice relève de la philosophie de la religion⁴¹. Mais, comme nous l'avons déjà dit, cette perspective ne permet pas de prendre en compte l'affirmation de foi qui est sous-jacente à cette thèse.

Pour cela il faut choisir une perspective interne croyante. Cela revient alors à positionner la théologie par rapport à la philosophie et à la science, afin d'explicitier la foi en fonction de la compréhension du monde apportée par la science. Une telle prise en considération réduit le champ d'étude à celui de la relation entre science et théologie chrétienne, sans avoir nécessairement à prendre en considération les éléments proposés par les autres composantes du champ science – religion⁴². En effet, il est tout à fait possible de combiner les positions en acceptant les conclusions apportées par les diverses perspectives (historique, sociologique...), afin d'effectuer une analyse de la relation science – théologie qui permettent en même temps de proposer des éléments visant à son élaboration.

Ayant montré que le champ de recherche de la relation entre science et religion, gagnait en précision, s'il était réduit au champ de science – théologie, tout en affirmant que la relation devait s'interroger sur la place du croire, il nous revient de considérer la place de la compréhension scientifique du monde dans la relation science – théologie.

C. Prise en compte de la compréhension scientifique du monde.

Le travail sur la relation science et théologie ne peut s'engager de manière sérieuse qu'après avoir situé la place donnée à la compréhension scientifique du monde. Il existe plusieurs positionnements possibles pour situer cette compréhension. Ils engagent

⁴⁰ Voir chapitre I, § II-A.

⁴¹ DREES Willem B., *Religion, Science and Naturalism*, Cambridge, University Press, 1996, p. 75.

⁴² Concernant les composantes du champ science – religion, voir GREGERSEN Niels Henrick, « Prospects for the Field of Science and Religion: an Octopus View », *Zygon*, 2014, vol. 49/2, p. 423.

différents types de relation science – théologie. Ces positionnements dépendent de la portée ontologique et du statut épistémologique donnés à la compréhension scientifique du monde. Quelques épistémologies seront décrites rapidement afin de manifester que le choix n'est pas simple et relève de divers critères. Ensuite un regard plus approfondi sera porté sur le réalisme critique.

Nous avons montré dans le chapitre II que la science se situe dans une perspective naturaliste et qu'il est possible de distinguer deux grands types de naturalisme : le naturalisme méthodologique et le naturalisme philosophique⁴³.

Le naturalisme méthodologique est une limitation pragmatique de la science à l'étude de la nature. Il s'agit d'une mise à distance de tout pré-requis philosophique ou religieux. Un scientifique se situant dans une telle perspective ne donne aucune indication sur le sens, les valeurs ou la finalité de ce qu'il étudie. Il se limite à son domaine de compétence. Toutefois, comme nous l'avons déjà souligné, l'investigation scientifique conduit à poser des questions se situant à la limite de la science et faisant appel pour y répondre à d'autres disciplines, philosophie ou théologie. Le naturalisme méthodologique ne s'engage pas dans cette voie et maintient des domaines de compétence séparés : la science d'un côté et la philosophie voire la théologie de l'autre. Toutefois, il s'opère parfois un glissement vers ce que nous avons appelé le naturalisme philosophique.

Le naturalisme philosophique s'engage dans des discussions concernant les questions limites, c'est-à-dire le sens, les valeurs ou la finalité. L'investigation scientifique est alors prolongée par une interprétation philosophique. Un tel engagement philosophique conduit à s'interroger sur la portée ontologique et le statut épistémologique donnés à la compréhension du monde.

Nous avons mis en évidence dans le second chapitre qu'en fonction du choix ontologique et épistémologique, il était possible d'aboutir à différents naturalismes philosophiques : le naturalisme philosophique éliminatif, le naturalisme philosophique réductif (ou naturalisme ouvert agnostique) et le naturalisme philosophique non réductif⁴⁴.

Le premier, le naturalisme philosophique éliminatif, est constitué d'une dimension ontologique éliminative, conduisant à ne prendre en considération que les réalités qui appartiennent aux sciences de la nature. Sa dimension épistémologique, elle aussi

⁴³ Voir chapitre II, § II-B pour le naturalisme méthodologique et II-C concernant le naturalisme philosophique.

⁴⁴ Voir le tableau en annexe, p. 267.

éliminative, exprime les connaissances dans les termes des sciences de la nature. Ce naturalisme est dit fermé car seule la rationalité scientifique est prise en considération. Il n'y a pas de relation possible avec la théologie ni avec la philosophie, sauf à la construire uniquement à partir des sciences. Le naturalisme philosophique éliminatif conduit aux positionnements matérialiste, physicaliste et scientiste. Le matérialisme considère que rien n'existe en dehors de la matière, il se situe sur un plan ontologique. Le physicalisme a été introduit par le cercle de Vienne et se situe originellement au plan linguistique, considérant que le langage de la physique est un langage universel convenant à toutes les sciences. Il tend à devenir maintenant synonyme de matérialisme. Le scientisme soutient, quant à lui, que la science empirique est la seule source de nos connaissances ou tout du moins la meilleure. Il s'agit alors d'un positionnement épistémologique⁴⁵.

Le naturalisme philosophique réductif, par sa dimension épistémologique est réductif, c'est-à-dire que la source des connaissances est scientifique et se réduit à elle, mais par sa dimension ontologique, il est non-réductif. Il s'agit d'un naturalisme ouvert mais agnostique. Il permet de prendre en compte des réalités qui sont en cohérence avec celles des sciences tout en ne relevant pas d'elles, et qui ouvrent aux questions du sens, des valeurs ou de la finalité. Il est agnostique car, de par son épistémologie, il ne peut pas se prononcer sur ces réalités.

Un dernier naturalisme philosophique a retenu notre attention à savoir le naturalisme philosophique non réductif, dont les dimensions ontologique et épistémologique sont non-réductives. Ce type de naturalisme permet de prendre en considération un éventail de réalités large, mêmes celles qui ne relèvent pas des sciences. Il leur suffit alors d'être en cohérence avec celles que les sciences étudient. De plus, son épistémologie non réductive, permet à ce naturalisme d'admettre des connaissances à partir de méthodes cognitives qui ne sont pas issues de la science. Ce naturalisme

⁴⁵ Le positivisme logique se déploie sous l'impulsion notamment de Rudolf Carnap (1891-1970) et du Cercle de Vienne dans les années 1920-1930. Son objectif est de développer une philosophie de la science rigoureuse et autonome, sans lien avec la métaphysique et cela en réaction à l'idéalisme allemand dominant la pensée philosophique de l'époque. La philosophie des sciences de l'empirisme logique s'appuie sur des propositions élémentaires justifiées par l'expérience sensorielle et des propositions logiques et mathématiques utilisées pour construire des théories scientifiques sur les bases des propositions élémentaires. L'empirisme logique conçoit le projet d'une théorie unifiée de la science qui incorpore les théories de sciences spéciales. Cette unité de la science pourra s'établir grâce à une unité de langage : celui de la physique. Ceci conduit Otto Neurath (1882-1945) à introduire l'idée de physicalisme, qui doit être entendu ici non pas du point de vue ontologique comme dans la thèse matérialiste, mais comme une règle méthodologique et linguistique. On pourra voir notamment pour plus de détails : ESFELD Michel, *Philosophie des sciences*, Introduction, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romanes, 2006 p. 13-19 et « Otto Neurath », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/>, consulté le 29/09/2015.

philosophique est plus ouvert que le précédent car il permet de prendre en considération des rationalités autres que scientifiques. Le réalisme critique est un positionnement de ce type. Il est mis en avant par certains théologiens qui travaillent à la mise en place de la relation science – théologie⁴⁶.

Le réalisme critique affirme qu'il existe des réalités indépendantes de nous et que nous pouvons les connaître. L'articulation entre réalités et connaissances a été conçue de différentes manières. Le positivisme logique se limite au recours à l'expérience empirique pour vérifier l'avancée de la théorisation scientifique. Popper et Kuhn ont montré l'insuffisance de cette position pour rendre compte de l'avancée de la construction théorique des sciences. La vérification est aussi théorique (Popper) et relève également de l'accord du corps des scientifiques (Kuhn). Le réalisme critique rencontré chez les auteurs étudiés s'inscrit dans cette ligne en considérant le travail scientifique s'effectue sur les deux fronts, empirique et théorique⁴⁷. En cela, il s'oppose à l'empirisme qui voit l'avancée de la construction théorique comme guidée uniquement par les données de l'expérience. Le réalisme critique considère au contraire que le débat théorique est nécessaire pour donner leur contenu aux concepts. Cependant, la prudence reste de mise lorsqu'il s'agit d'utiliser cette terminologie. Il n'existe pas en effet une conception unique du réalisme critique chez les auteurs qui l'utilisent⁴⁸. De plus nous aimerions attirer rapidement l'attention sur le fait que la position réaliste n'est pas une position métaphysique, au sens défini par Conche, mais que la métaphysique qui sera choisie devra se situer dans une perspective ontologique réaliste⁴⁹.

En définitive, nous pouvons souligner que c'est le choix épistémologique qui conditionne la possibilité ou non d'établir une relation science – théologie. Ainsi, seule une épistémologie non réductive permet la prise en compte de rationalités autres que scientifiques et autorise la mise en relation entre science et théologie. Il nous reste à voir maintenant sur quoi porte la relation science – théologie.

⁴⁶ Concernant le réalisme critique, voir chapitre III, § I-A et I-D.

⁴⁷ Voir l'analyse d'ESFELD, *Philosophie des sciences*, p. 73 à 80, repris rapidement dans ce qui suit.

⁴⁸ On peut voir à ce sujet, l'emploi différencié de Barbour (chapitre III, § I-A) et celui de McGrath (chapitre III, § I-D).

⁴⁹ On pourra trouver des éléments de réponses à ce sujet dans TIERCELIN Claudine, *Le ciment des choses*. Petit traité de métaphysique scientifique réaliste, Paris, Ithaque, 2011. Et notamment, p. 34 : « L'une des difficultés sera de comprendre comment une métaphysique *peut* et *doit* se construire comme une métaphysique réaliste, sans souscrire au réalisme métaphysique ». Le temps nous a manqué pour approfondir la portée d'une telle prise de position, il conviendra d'y revenir.

D. Objet de la relation science – théologie.

Ce dernier paragraphe s'intéresse à l'objet de la relation entre science et théologie. La question est de savoir si l'objet consiste dans la mise en relation des disciplines elles-mêmes, en tant que deux compréhensions différentes du monde, ou bien s'il consiste aussi dans le rapprochement entre les contenus scientifiques et théologiques. Dans un cas, on s'intéresse à la rencontre de deux disciplines et on cherche comment elle s'établit. Les contenus de ces disciplines ne sont pas impliqués en tant que tels. Seule la relation compte et, comme elle porte sur deux disciplines qui élaborent des connaissances, elle se situe au plan épistémologique. Dans l'autre cas, la relation vise à rapprocher les contenus scientifiques et théologiques. On rapproche ce que la science dit du monde, de la vie et de l'humain, de ce que la théologie affirme sur ces mêmes réalités, en particulier qu'elles sont créées en vue d'un devenir. Dans ce cas, la mise en relation suppose un engagement philosophique.

Lorsque l'objet de la relation science – théologie est la rencontre, la compréhension scientifique du monde est reçue telle quelle par la théologie. Les domaines de compétence scientifique et théologique sont séparés, mais sont complémentaires. Dans cette relation la théologie sert uniquement à répondre aux questions limites ou aux questions sans réponse de la science. La relation prend alors en considération des parallèles méthodologiques ou conceptuels pour justifier de la possibilité d'une relation (Torrance, McGrath). Toutefois, une telle position ne se limite pas nécessairement à une complémentarité entre les domaines mais peut aussi conduire à un « chevauchement » partiel des domaines, comme chez Torrance avec la théologie naturelle. Ceci amène alors à la seconde position dont l'objet est la rencontre des contenus.

Lorsque l'objet de la relation science – théologie consiste dans la rencontre entre les contenus scientifiques et théologiques, la théologie, parce qu'elle considère le monde, la vie et l'humain comme créations, participe à la connaissance du monde. Ceci implique que les données de la science sont reprises par la théologie. Cette opération s'effectue par consonance entre les contenus scientifiques et théologiques ou alors par assimilation du contenu scientifique par la théologie qui aboutit à une reformulation du contenu théologique (Barbour, Peacocke, Polkinghorne) ou, à l'inverse, à une compréhension du

contenu scientifique renouvelé par la théologie (Pannenberg, Torrance, Maldamé, Haught).

Ces dernières remarques nous amènent maintenant à mettre en évidence les modalités mises en œuvre par les théologiens étudiés pour établir une relation science – théologie.

II. Modalités de la relation.

Ce paragraphe établit les modalités selon lesquelles les théologiens mettent en relation science et théologie. Nous rappelons les conditions choisies par les théologiens⁵⁰. Ils mettent en relation science et théologie, avec un positionnement d'acteur de la relation dans une attitude croyante. Le naturalisme selon lequel ils considèrent la science est ouvert. Enfin, ils cherchent un rapprochement entre les méthodes scientifiques et théologiques (Torrance, McGrath), entre les contenus (Pannenberg, Maldamé, Haught), ou entre les deux (Barbour, Peacocke, Polkinghorne). Pour autant, comme nous l'avons remarqué au chapitre III, chaque théologien a une manière particulière d'établir la relation science – théologie. Nous avons néanmoins montré qu'il existe deux groupes de théologiens. Les uns ont une formation et une pratique scientifique et théologique. Les autres sont des théologiens qui ont un intérêt fort pour la science. La distinction entre les deux groupes tient dans la manière de prendre en considération la science.

Les « scientifiques théologiens » partent de la compréhension scientifique du monde. Ils mettent en évidence des rapprochements entre science et théologie qui sont ensuite insérés dans un cadre de réflexion philosophique et théologique plus large (A). Les autres théologiens opèrent en considérant la démarche scientifique comme acquise. Leur travail est une reprise par la philosophie de la nature qui sert de médiation à la relation science – théologie (B). Une dernière interrogation porte sur la place que les uns et les autres accordent à la théologie naturelle (C).

⁵⁰ Ces conditions correspondent à des choix présentés dans le § I.

A. Une médiation par le réalisme critique et le théisme.

Nous nous intéressons aux « scientifiques théologiens ». Ils établissent la relation entre science et théologie en partant de la compréhension scientifique du monde interprétée sur une philosophie réaliste critique. Cette perspective est considérée par eux comme commune à la science et à la théologie et constitue une base permettant d'étudier des rapprochements entre les deux disciplines. Ces rapprochements sont repris dans un cadre philosophique et théologique plus large que le réalisme critique. Cette manière de procéder constitue un premier mode selon lequel peut s'établir la relation science – théologie. En reprenant les éléments dégagés dans le chapitre III, nous en donnons les principales caractéristiques.

Une pensée « bottom-up ».

Les « scientifiques théologiens » partent de la compréhension scientifique du monde. Dans cette perspective le point de départ de la mise en relation science – théologie se trouve dans ce que John Polkinghorne nomme la pensée ascendante, ou « *bottom-up* »⁵¹.

Ces théologiens interprètent la compréhension scientifique du monde dans une perspective philosophique réaliste critique. Limité aux sciences, le réalisme critique constitue un naturalisme ouvert. Appliqué à la théologie, le réalisme critique dépasse les limites du naturalisme car il va au-delà de la seule connaissance du monde naturel. L'application du réalisme critique en théologie consiste à reprendre la manière de faire en science⁵². Il s'agit, en théologie comme en science, de mettre en rapport des éléments empiriques et théoriques par la médiation de la philosophie qu'est pour la science, selon ces théologiens, le réalisme critique. Celui-ci pose que la science étudie des réalités et qu'elle les connaît par un processus d'interprétation du donné empirique à l'aide de concepts et de théories construites en lien avec lui et vérifiées par l'expérience. Appliqué à la théologie, le réalisme critique affirme que la théologie étudie des réalités, Dieu et son action dans le monde ainsi que les croyances, par un processus d'interprétation de la vie de foi des croyants et de la communauté tout entière à l'aide des doctrines théologiques dont la formulation évolue selon la situation de la communauté chrétienne. Toutefois, une

⁵¹ Voir chapitre III, § I-C.

⁵² Le parallélisme de méthode correspond à la catégorie du dialogue dans la typologie de Barbour.

différence importante existe entre les deux théorisations. La réalité, en science, est connue par les données empiriques. En théologie, la réalité est ce à quoi réfère la foi, à savoir l'existence de Dieu et de son action dans les croyants et dans le monde, ce qui est un *a priori* assumé par le théologien.

Un autre aspect mis en évidence par les « scientifiques théologiens » à partir du réalisme critique est la stratification de la réalité en différents niveaux. Pour Barbour, Peacocke et Polkinghorne, ces niveaux dépendent de la complexité croissante des systèmes en jeu. La théologie se trouve au sommet de la hiérarchie des connaissances, car elle correspond au niveau le plus englobant offrant la signification la plus haute. La théologie reste autonome par rapport à la science tout en recevant d'elle idées et concepts.

Pour McGrath, il y a un parallèle étroit entre science et théologie. En effet, il considère que la réalité et les connaissances que l'on en a font l'objet d'une stratification où l'ontologie détermine l'épistémologie. Ceci fait que Dieu en tant que Créateur, est le fondement de tout le créé, qui inclut la nature objet de l'étude de la science. De par cette situation, Dieu est la strate la plus fondamentale de toutes les strates de la réalité. De ce fait, le Créateur tient tous les niveaux de la stratification avec lesquels il peut entrer en communication. Au plan épistémologique, la théologie occupe la strate la plus fondamentale de la connaissance. Elle est de ce fait en relation avec toutes les autres strates de connaissance. La théologie les éclaire en situant les réalités qu'elles étudient dans le dessein créateur et sauveur de Dieu.

Pour Barbour, Peacocke, et Polkinghorne le rapprochement méthodologique conduit à relier des contenus scientifiques et théologiques au sein d'un cadre philosophique et théologique plus large que le réalisme critique, cadre qui est différent chez chacun de ces trois théologiens. Il y a alors passage de la catégorie du dialogue de la typologie de Barbour, à celle d'intégration. Polkinghorne préfère parler de passage de la consonance à l'assimilation. Chez Peacocke, c'est le terme de convergence qui est préféré. Les différences d'appellation expriment la différence de conception du rapprochement opéré. L'intégration chez Barbour consiste à faire entrer dans un ensemble plus vaste le contenu scientifique qui est ainsi absorbé par la théologie. L'assimilation chez Polkinghorne cherche à rapprocher des éléments de connaissances semblables. Polkinghorne plaide pour une compréhension commune entre science et théologie par l'établissement d'une corrélation au plan conceptuel. Peacocke tient qu'il existe une double voie menant à la réalité, celle de la science et celle de la théologie, mais il y a une convergence des modèles et des métaphores de chacune des disciplines.

Le cadre philosophique : une dynamique du devenir.

Les « scientifiques théologiens » veulent rendre accessible la compréhension théologique du monde de manière adaptée à la culture scientifique actuelle. Or, les sciences mettent en évidence que toutes les réalités étudiées sont dans une dynamique au plan collectif comme au plan individuel. Cette conception issue des sciences a été explicitée philosophiquement par Whitehead. Sa philosophie du procès a marqué ou influencé ces théologiens, sans être nécessairement reprise telle quelle, comme le remarque Barbour qui reprend pourtant cette philosophie :

Les théologiens doivent adapter, et non adopter, une métaphysique. De nombreuses conceptions du procès peuvent être acceptées sans pour autant accepter la totalité du schème de Whitehead. Ces conceptions peuvent mener à des modifications des modèles religieux classiques, de sorte qu'il reflète de manière plus juste l'expérience de la communauté chrétienne tout comme la compréhension scientifique contemporaine⁵³.

Ainsi, certains points sont développés et mis en avant alors que d'autres traits de la philosophie de Whitehead sont abandonnés. C'est ce que l'on constate chez Barbour, Polkinghorne et Peacocke. Tous ces théologiens interprètent le réalisme critique dans un cadre philosophico-théologique plus large qui rend compte de la dynamique d'un monde en devenir.

Ils reprennent l'idée que le plus important dans la réalité, ce sont les relations et les interrelations entre les constituants dynamiques du monde où peut apparaître du nouveau. Dans une telle compréhension, la réalité est en constante évolution : « Le monde et chaque être constituent un flux, ou une marche qui toujours continue et se modifie sans jamais s'arrêter »⁵⁴. Au plan théologique, ces théologiens posent qu'il y a interaction entre Dieu et le monde.

Un autre trait caractérise la compréhension philosophique et théologique du devenir. Pour qu'existe un devenir qui ne soit pas imposé, Dieu doit d'une certaine manière ne pas être tout-puissant. Cette idée est particulièrement présente dans la philosophie du procès. Elle a été reprise dans le cadre philosophique utilisé par les

⁵³ « *The theologian must adapt, not adopt, a metaphysics. Many process insights may be accepted without accepting the total Whiteheadian scheme. The insights can lead to the modification of classical religious models so that they more accurately reflect the experience of the Christian community as well as contemporary scientific understanding* », BARBOUR Ian G., *Religion in an Age of Science. The Gifford Lectures, 1989-1991*, vol. 1, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1990, p. 263.

⁵⁴ « *Process theology* », in *DCT*, p. 933.

théologiens étudiés ici. Il y a un refus d'une certaine interprétation traditionnelle de la toute-puissance divine. L'influence de Dieu sur le monde s'exerce par la conviction plutôt que par la coercition. Dieu a une puissance réelle, voire absolue, mais il ne l'utilise pas. Le monde peut résister à Dieu, le mettre en échec et l'affecter, mais en même temps cette manière d'être présent au monde fait que l'activité de Dieu permet à la nouveauté de surgir. Dieu n'est pas dominateur, il est un Dieu qui écoute, inspire, comprend, aide, souffre avec ses créatures. C'est pourquoi Barbour tout comme Polkinghorne et Peacocke interroge les attributs traditionnels que sont l'omnipotence et l'omniscience divines, car ils font problème notamment en ce qui concerne la question du mal. En effet, ils tendent à faire de Dieu le responsable du mal et de la souffrance. Tout événement est totalement subordonné à la volonté et au pouvoir de Dieu. Dans cette perspective, Dieu affecte le monde mais le monde ne l'affecte pas. Dieu est immuable, éternel et impassible. Ce n'est plus le cas, selon Barbour, dans la perspective d'un monde en devenir auquel Dieu prend part. En acceptant l'autolimitation de Dieu, on ne peut plus le rendre responsable du mal et de la souffrance. Le mal et la souffrance sont même contraires à ce que souhaite Dieu pour le monde et l'homme. De plus, Dieu souffre avec le monde.

Barbour, Polkinghorne et Peacocke opèrent donc la mise en relation science – théologie par un élargissement de leur champ d'étude. Leur point de départ est d'un côté la science avec ses concepts et ses théories et leur interprétation réaliste critique et de l'autre la théologie avec ses concepts et ses doctrines interprétés aussi grâce au réalisme critique. Cette manière de faire permet à ces théologiens d'instaurer le dialogue entre science et théologie. Ce dialogue s'inscrit dans un cadre philosophique, celui d'un monde en devenir. Ce cadre philosophique est repris dans une métaphysique et une théologie différentes selon les trois théologiens qui, grâce à elles, passent du dialogue entre science et théologie à l'intégration (Barbour), l'assimilation (Polkinghorne) ou la convergence (Peacocke). Il s'agit alors de prendre en compte le double mouvement de pensée : de la science vers la théologie mais aussi de la théologie vers la science.

L'élargissement du cadre philosophique à la théologie.

C'est l'engagement dans une forme particulière de théisme qui fait le particularisme théologique de chaque auteur. Barbour choisit un théisme du procès, Peacocke un naturalisme théiste et un panenthéisme et Polkinghorne une métaphysique théiste. C'est donc la manière de concevoir Dieu et la relation qu'il entretient avec la

création qui les distinguent. Quelques éléments seront donnés dès à présent puis développés de manière détaillée dans la troisième partie de ce chapitre en ce qui concerne l'action de Dieu dans le monde.

Barbour s'inscrit dans la perspective de la théologie du procès et conçoit Dieu dans cette ligne. Toutefois, et il insiste sur ce point, le christianisme ne peut être réduit à un système métaphysique. Dans le théisme du procès que Barbour met en œuvre, « Dieu est conçu comme un sage professeur qui désire que les étudiants apprennent à choisir par eux-mêmes et interagissent harmonieusement »⁵⁵. Le rôle de Dieu est alors d'inspirer la communauté afin de permettre une vie fraternelle par la persuasion et le pouvoir de l'amour. Chez Barbour, Dieu transcende le monde mais il lui est aussi immanent et présent dans chaque événement. Ceci implique une articulation particulière entre l'immanence et la transcendance divines. On retrouve une articulation analogue chez Peacocke avec l'idée de panenthéisme et chez Polkinghorne avec l'idée d'incorporation.

L'articulation de l'immanence et de la transcendance divines aboutit chez Peacocke à un naturalisme théiste et un panenthéisme. Le naturalisme théiste affirme que Dieu est à l'œuvre en créant et en maintenant l'ordre naturel du monde, Dieu n'est pas extérieur au monde et n'intervient pas seulement de manière occasionnelle. Il y a donc un lien étroit entre Dieu et le monde, lien qui traduit l'immanence divine. Dans cette perspective naturaliste théiste, les processus naturels s'exprimant dans les lois et les régularités découvertes par les sciences de la nature, sont considérés comme des actions de Dieu. Un tel modèle ne pose pas de distance entre Dieu et le monde créé tout en tenant aussi la transcendance divine par rapport au créé. C'est pourquoi Peacocke a recourt au panenthéisme. Ce modèle tient d'une part que Dieu est présent dans le monde dans chaque événement naturel, dans chaque entité, structure ou processus et d'autre part maintient la distinction entre le Créateur et le créé. Ainsi, l'être de Dieu pénètre tout l'univers de sorte que l'univers avec toutes ses parties existe en Dieu et en même temps l'être de Dieu transcende l'univers et n'est donc pas limité à lui⁵⁶. Peacocke présente aussi le panenthéisme qu'il développe par une analogie : la relation Dieu-monde est analogue à celle d'une personne à son corps. L'image d'une incorporation de Dieu dans le monde est

⁵⁵ « *God is like a wise teacher, who desires that students learn to choose for themselves and interact harmoniously* », BARBOUR, *Religion in an Age of Science*, p. 260.

⁵⁶ Voir PEACOCKE Arthur, *All That Is. A naturalistic Faith for the Twenty-First Century*, Minneapolis Fortress Press, 2007, p. 22.

utilisée aussi par Polkinghorne, mais de manière différente car il ne recourt pas au panenthéisme.

Polkinghorne tient l'articulation immanence-transcendance, mais de manière plus classique, dans une perspective théiste. En effet, il maintient la différence entre Dieu et la création et ne suit pas le panenthéisme. Celui-ci peut compromettre la différence ontologique entre Dieu et le monde ainsi que l'autonomie du monde. Polkinghorne prend aussi de la distance par rapport à une conception du devenir, où Dieu et le monde seraient imbriqués, en posant que la relation avec Dieu est une relation personnelle et pas seulement une communion avec le cosmos⁵⁷. Ceci le conduit à poser la relation entre Dieu et le monde de manière analogue à celle d'une personne avec son corps. La personne agit en tant qu'un tout qui veut que se produise le mouvement de son bras. Il y a une action descendante (« *top-down* ») du tout sur cette partie, tout comme il y a une action des parties sur le tout (« *bottom-up interaction* »). Par analogie, on peut rendre compte, selon Polkinghorne, de la causalité descendante de Dieu sur le monde, c'est-à-dire de la manière dont Dieu agit dans le monde. Polkinghorne s'éloigne de la conception panenthéiste de Peacocke chez qui l'incorporation est considérée d'un point de vue ontologique. La position de Polkinghorne tient la doctrine classique de la création à savoir l'autonomie du monde et sa dépendance contingente vis-à-vis de Dieu. Il se situe ici dans la ligne tenue aussi par Jürgen Moltmann⁵⁸.

En définitive, les « scientifiques théologiens » établissent la relation science – théologie en posant un parallèle entre les méthodes scientifique et théologique. Ceci conduit au dialogue entre science et théologie. La stratification de la réalité posée par le réalisme critique fait qu'au plan épistémologique la théologie occupe la place la plus fondamentale (McGrath) ou la plus élevée (Barbour, Peacocke, Polkinghorne). La distinction entre ces théologiens intervient lorsque le cadre de réflexion s'élargit à la philosophie et à la théologie. On constate alors la mise en place d'une théologie du devenir, née dans le sillage de la philosophie du procès. Elle développe une compréhension du monde en devenir par opposition à la conception classique d'un univers statique. Cet aspect traduit la prise en compte de la compréhension scientifique

⁵⁷ Voir POLKINGHORNE John, *Science and Providence. God's Interaction with the World*, Londres, SPCK, 1989, p. 16.

⁵⁸ Polkinghorne partage l'idée de Dieu kénotique décrite par Moltmann et reprise aussi par Haught, voir chapitre III, § II-D.

du monde. Dans ce cadre philosophique et théologique, ces théologiens passent du dialogue science – théologie à l'intégration par englobement de la compréhension scientifique du monde dans une perspective théiste spécifique à chacun. Une telle démarche englobante est aussi proposée par les théologiens du second groupe, mais leur point de départ n'est pas le même.

B. Une médiation par la philosophie de la nature et la métaphysique.

Le but poursuivi dans ce paragraphe est d'examiner comment les théologiens du second groupe établissent une relation science – théologie en vue d'articuler les compréhensions scientifique et théologique. Selon Polkinghorne, ces théologiens explicitent la foi chrétienne à partir de la tradition héritée. Ce faisant, ils donnent l'impression de se référer à une source de connaissance extra-mondaine, la révélation, plutôt que de faire appel à l'expérience et à la raison. La démarche serait alors descendante (« *top-down* »), inverse de celle des « scientifiques théologiens ». C'est ce que nous allons vérifier.

Une démarche descendante (« top-down ») ?

Reprenons encore une fois le propos de Polkinghorne sur la pensée descendante des théologiens. Polkinghorne estime que certains théologiens prennent l'Écriture et la Tradition comme des absolus que l'on ne peut remettre en question. Polkinghorne, estime au contraire qu'on a affaire en science comme en théologie à une confiance raisonnable dans des assertions plutôt qu'à des certitudes. Il s'oppose ainsi à l'idée qu'il y aurait un accès à une connaissance de Dieu qui serait transmise mystérieusement par des propositions infaillibles et autoritaires que l'on ne saurait remettre en question⁵⁹. Polkinghorne semble viser ici la formulation plus que le contenu des affirmations théologiques. Il nous semble cependant que les théologiens attentifs à la compréhension scientifique du monde ne sont pas des théologiens de ce type et qu'on ne peut pas qualifier leur manière de mettre en relation science et théologie d'approche descendante. Il s'agit, en effet, de se rendre compte que le point de départ des théologiens attentifs à la science

⁵⁹ Voir POLKINGHORNE John, *Belief in an Age of Science*, New Haven, London, Yale University Press, 1998, p. 84-85, et chapitre III, § I-C.

est différent de celui des « scientifiques théologiens ». À la différence de ceux-ci, ils passent directement à une mise en relation des discours élaborés en science et en théologie. Une telle relation est opérée par médiation d'une philosophie de la nature. De ce fait, leur démarche ne peut pas être considérée comme descendante car elle n'aboutit pas à une reformulation des contenus scientifiques. Simplement, les théologiens laissent le soin aux scientifiques et aux philosophes des sciences d'élaborer un discours construit de leur compréhension de la nature. Cette manière de faire est celle de Maldamé, qui met en relation les discours scientifique et théologique. C'est aussi celle de Pannenberg qui met en lien vérités scientifique et théologique. Ces deux théologiens passent par une philosophie de la nature dont nous dirons quelques mots dans ce qui suit. Torrance procède plutôt à partir d'un point de vue méthodologique, et propose d'établir un lien entre science et théologie à partir de la théologie naturelle, sur laquelle nous reviendrons dans le troisième paragraphe. Enfin, Haught établit une consonance entre science et théologie en passant par une médiation métaphysique.

La médiation philosophique.

Comme nous venons de l'affirmer, les théologiens du second groupe considèrent comme acquis les résultats de la science et leur interprétation par la philosophie des sciences. Ceci implique que ces théologiens passent directement à une philosophie de la nature⁶⁰, qui sert de médiation vers une interprétation théologique. Ce que fait le réalisme critique associé au naturalisme ouvert, c'est-à-dire que l'interprétation philosophique de la compréhension scientifique du monde est considérée comme acquise. C'est pourquoi, les théologiens du second groupe ne font pas intervenir la notion de naturalisme, ni ne s'attardent sur le réalisme critique. Ils reconnaissent cependant qu'il s'applique aussi en théologie et en philosophie. Le réalisme critique permet, en effet, de mettre à distance toute démarche simplement phénoménologique ou revendiquant un monopole de l'accès au savoir. C'est pourquoi la mise en relation de la science et de la théologie passe par une philosophie de la nature.

Chez Pannenberg⁶¹, la relation s'établit au niveau de la réflexion philosophique, entre les concepts et théories de la science et les concepts et les doctrines théologiques.

⁶⁰ La philosophie de la nature propose « d'établir une vision philosophique de l'ensemble de la nature sur la base de nos connaissances », ESFELD, *Philosophie des sciences*, p. 84.

⁶¹ Voir chapitre III, § II-C.

Un premier pas dans la relation science – théologie est effectué lorsque s'établit d'une part une réflexion science-philosophie et d'autre part une réflexion philosophie-théologie. Du côté théologique, la critique philosophique a toujours existé. La réflexion science-philosophie devrait être menée par les philosophes, or, selon Pannenberg, ce n'est pas le cas, ce qui conduit les théologiens à l'effectuer. L'étape suivante consiste en une reprise de la philosophie de la nature dans une théologie de la nature⁶². Science et théologie sont, chez Pannenberg, juxtaposées et mises en relation par un langage commun offert par la philosophie de la nature dont chacune des parties fait usage.

Maldamé n'en reste pas à une juxtaposition, il recherche une unité par englobement. Le point de départ consiste à établir un lien entre des discours scientifique et théologique. Ce lien passe par des concepts universels et transdisciplinaires tels que l'espace, le temps, la matière, l'énergie, le champ, la force, qui ont une connotation plutôt scientifique. À ces concepts, il faut adjoindre ceux qui relèvent plutôt de la philosophie comme ceux de système, d'ordre, d'harmonie, de dynamisme, de conscience, d'esprit, d'âme. La reprise de ces concepts philosophiques en tenant compte des résultats scientifiques permet de les englober dans une perspective métaphysique plus large aboutissant, selon Maldamé, à une théologie de la nature. Les phénomènes naturels sont décrits et expliqués en fonction des méthodes et principes de la science. Cette phase de la réflexion ne concerne pas Maldamé, il en prend simplement acte et l'intègre dans une philosophie de la nature. Cette philosophie de la nature est reprise dans une métaphysique avec laquelle s'effectue le travail théologique. Cette reprise dépend de celui qui la mène. Les englobements successifs conduisent à une unité des savoirs qui n'est pas hiérarchique⁶³, car elle permet le questionnement transversal.

Haught, tout comme Maldamé et Pannenberg, n'interroge pas à proprement parler la compréhension scientifique du monde. En effet, il tient les résultats scientifiques pour acquis et il ne reprend ni les concepts scientifiques, ni les théories. Malgré tout il dénonce l'attitude des scientifiques qui opèrent un amalgame entre les compréhensions scientifique et philosophique du monde. Chez Haught, il s'agit de faire appel à une métaphysique, la « métaphysique du futur ». Celle-ci intègre des éléments de la

⁶² C'est le cas lorsque Pannenberg reprend le concept scientifique de champ pour le réinterpréter philosophiquement en vue de l'insérer dans sa théologie de la nature, voir PANNENBERG Wolfhart, *Théologie systématique*, vol. 2, Paris, Cerf, 2011, p. 114-121.

⁶³ Contrairement à la position défendue par les « scientifiques théologiens » qui suggèrent une hiérarchie des savoirs dans laquelle la théologie est la strate la plus haute (Barbour, Peacocke, Polkinghorne). Sauf pour McGrath pour lequel la théologie est le fondement des connaissances.

philosophie du procès, en particulier l'idée de devenir, et des éléments repris à la théologie, en particulier la notion d'eschatologie. L'articulation science – théologie par cette métaphysique conduit alors à donner la signification de la nature dans une perspective théologique chrétienne. Haught développe alors une théologie de la nature qui manifeste que le monde naturel est création divine en voie d'accomplissement. La théologie est alors complémentaire à la science.

Ce paragraphe s'est attaché à faire ressortir la manière d'établir et de mettre en œuvre la relation science – théologie par des théologiens ayant un intérêt pour la science sans pour autant la pratiquer. Une des caractéristiques principales mise en évidence est que la relation s'établit à partir de la reprise philosophique des résultats scientifiques. Les théologiens du second groupe prennent en considération les résultats scientifiques mais sans discuter la méthode scientifique. Ils se situent d'emblée au niveau philosophique. Ce faisant ils se différencient des « scientifiques théologiens », car ces derniers utilisent comme point de départ la science et la compréhension scientifique du monde à partir d'une philosophie des sciences réaliste critique. Ce réalisme critique est le socle commun à la science et à la théologie à partir duquel ils établissent la relation en rapprochant des contenus scientifiques et théologiques.

Un second trait tient à la philosophie de la nature adoptée par les théologiens. Alors que les « scientifiques théologiens » tendent à être influencés par la philosophie du devenir, les théologiens ayant un intérêt pour la science sont plutôt influencés par la philosophie de la nature telle qu'elle est conçue historiquement, sauf pour Haught. Est-ce lié à l'aire culturelle différente ? Anglo-saxonne pour les premiers (Haught compris), et soumise à l'influence de la « philosophie naturelle » de Whitehead⁶⁴ et continentale pour les seconds, influencés par la « philosophie de la nature » traditionnelle.

La remarque précédente sur la philosophie de la nature ouvre un autre questionnement celui de la place accordée à la théologie naturelle et son rôle éventuel dans la relation science – théologie.

⁶⁴ La philosophie de Whitehead « vise à retrouver une pensée globale qui prenne en compte les acquis de la science moderne tout en en élargissant le cadre », voir EUVÉ François, « Théologie de la nature », *Recherches de Science Religieuse*, 2010, vol. 98/2, p. 267-290.

C. Théologie naturelle et relation science – théologie.

Le thème de la théologie naturelle est récurrent dans la réflexion sur la relation science – théologie. En effet, il entraîne de nombreux débats liés notamment à l'*Intelligent Design*, courant de pensée considéré par ses adversaires comme une forme de théologie naturelle. Notre but est d'apporter un éclairage historique sur ce qu'est la théologie naturelle et de voir son rapport avec le courant de l'*Intelligent Design*. Puis dans une seconde étape nous reprendrons les théologiens étudiés afin de voir s'ils ont développé une théologie naturelle.

La théologie naturelle.

La théologie naturelle désigne « une connaissance de Dieu à partir des créatures, indépendamment de la révélation »⁶⁵. Ou dit autrement :

La rubrique *théologie naturelle* désigne un champ d'investigation et une méthode. Le champ d'investigations (la *théologie*) recouvre la question de l'existence et des attributs de Dieu (ou des dieux, s'ils sont plusieurs) ; quant à sa méthode, la *théologie naturelle* prétend ne faire appel qu'à la faculté *naturelle* de l'intelligence humaine. On appellera donc théologie naturelle l'enquête de la raison naturelle sur l'existence et les attributs de Dieu(x), indépendamment de toute révélation surnaturelle⁶⁶.

Il s'agit donc d'un programme de recherche concernant l'existence et les attributs de Dieu sans faire référence à une révélation divine⁶⁷. Cette expression est déjà présente dans la tradition stoïcienne « soucieuse de fonder la religion sur la nature et sur le spectacle du monde, puisque, pour elle, l'ordre du monde atteste une rationalité immanente et une présence du divin »⁶⁸. Cette idée se retrouve dans la tradition chrétienne par la thématique du « livre de la nature » considéré comme révélation de Dieu. Dieu se dit dans les Écritures qui constituent le livre par excellence, mais aussi dans le livre de la nature. C'est sans doute ici que se situe le hiatus constituant le problème que pose la théologie naturelle comprise soit comme un discours sur Dieu à partir de la raison

⁶⁵ « Naturelle (Théologie) », in *DCT*, p. 787.

⁶⁶ CLAVIER Paul, *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?*, Paris, Vrin, 2004, p. 7.

⁶⁷ Voir « Natural Theology », *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/>, consulté le 14/10/2014.

⁶⁸ « Théologie naturelle », in FANTINO (dir.), *Science et foi : un lexique*, p. 136.

naturelle (et qui s'apparente à une théologie dite rationnelle) ou alors enquête à partir de la nature sur l'existence de Dieu⁶⁹.

La théologie naturelle a été pendant longtemps étudiée par les philosophes. Elle était distinguée de la théologie « surnaturelle » ou révélée, pratiquée dans les universités⁷⁰. Alors que la théologie naturelle est une étude de Dieu et de ses attributs à partir des seules facultés humaines, la théologie « surnaturelle », est une étude portant sur Dieu, l'homme et le monde à partir de la révélation de Dieu lui-même. Le terme « surnaturel » renvoie au fait que le contenu de la révélation n'est, pour la plus grande part, pas connaissable directement par les facultés humaines, limitées et créées. D'une manière, la théologie naturelle ne dépend pas de la révélation⁷¹. On peut considérer que la distinction entre la théologie naturelle et la théologie révélée peut être fondée sur la séparation entre ce qui est accessible à la raison et ce qui l'est uniquement par la révélation⁷².

Cette distinction se retrouve chez Augustin, Boèce ou encore le Pseudo-Denis. Elle sera thématifiée par Thomas d'Aquin qui considère qu'il existe deux types de vérités sur Dieu. Certaines vérités excèdent les capacités de la raison (par exemple, l'idée de Dieu Trinité) et d'autres sont saisissables par la raison (par exemple que Dieu existe)⁷³. Il y a donc les vérités accessibles à la raison naturelle et celles se situant au-delà de la raison. Les premières sont accessibles par l'intelligence humaine et les secondes par la révélation. Même si Thomas n'utilise pas l'expression « théologie naturelle », il s'agit bien de la même chose, à savoir une connaissance naturelle de Dieu.

Avec l'avènement de la modernité, la théologie naturelle va être considérée de plus en plus comme une tentative d'expliquer l'univers, en particulier dans son origine. Elle possède alors un statut d'intermédiaire entre science et théologie qu'elle va perdre avec le développement des sciences expérimentales. William Paley, par exemple, à partir de la reconnaissance d'un dessein dans la nature, infère l'existence de Dieu. En considérant en effet les organismes complexes que sont les hommes et les animaux, Paley affirme ainsi qu'il est plus probable que de tels systèmes soient le fruit d'un dessein que celui du hasard. Reconnaître ce dessein, c'est inférer qu'il existe un Créateur⁷⁴. Il y a dans

⁶⁹ Voir CLAVIER, *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?*, p. 10-11.

⁷⁰ Voir « Théologies », in *DTF*, p. 1372.

⁷¹ Voir « Natural Theology », in *Enc. SR*, p. 601.

⁷² Voir « Natural Theology », *The Internet Encyclopedia of Philosophy*.

⁷³ Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les gentils*, livre I, 3.

⁷⁴ Voir « Natural Theology », in *Enc. SR*, p. 603. Paley fait un parallèle entre quelqu'un qui trouve un objet qu'il ne connaît pas, une montre par exemple, et à partir de sa constitution et de son fonctionnement, déduit

cette perspective le passage d'une théologie naturelle comprise comme capacité de comprendre Dieu à partir de la raison naturelle et de la nature, à la tentative de prouver l'existence de Dieu par l'examen de la nature. Cette dernière compréhension de la théologie naturelle est reprise dans le courant *Intelligent Design*.

L'Intelligent Design.

L'*Intelligent Design*⁷⁵ est considéré par certains comme un néo-crétionnisme. Mais, à la différence de celui-ci, il ne fait pas référence à la Bible pour expliquer l'univers ou la vie et il n'est pas fermé à la science et à ses découvertes, bien au contraire. Il prend la compréhension scientifique reçue pour la compléter, car l'*Intelligent Design* considère que certaines fonctions biologiques sont trop complexes pour être le fruit du seul hasard. Il ne s'agit plus ici de littéralisme biblique comme dans le créationnisme, mais de souligner que ce qui nous entoure est dû à une intelligence supérieure et que le monde manifeste un dessein. Dans le guide établi pour les étudiants⁷⁶, à la question qu'est-ce que l'*Intelligent Design* ?, on peut lire la réponse suivante :

L'*Intelligent Design* – souvent appelé « ID » – est une théorie scientifique qui tient que certains traits concernant l'univers et les êtres vivants sont mieux expliqués par une cause intelligente plutôt que par un processus non dirigé tel que la sélection naturelle. Les théoriciens de l'ID [*Intelligent Design*] affirment que le dessein peut être inféré par l'étude des propriétés informationnelles des objets de la nature pour déterminer s'ils véhiculent le type d'information qui dans notre expérience surgissent à partir d'une cause intelligente⁷⁷.

Pour l'*Intelligent Design*, il s'agit de trouver le *Designer* de la nature et de montrer que tout ce qui existe dans le monde est si bien réglé et organisé qu'il ne peut être que le fruit d'une intelligence supérieure⁷⁸. Affirmer que l'univers manifeste un dessein qui

qu'il existe un concepteur qui a fait cet objet dans un but précis. Voir le texte de Paley dans MALDAMÉ, *Création par évolution*, p. 121-122. On pourra trouver le texte original de William Paley : <http://darwin-online.org.uk/>, consulté le 23/03/2016.

⁷⁵ On trouvera d'autres éléments à ce sujet dans MALDAMÉ, *Création par évolution*, p. 133-157.

⁷⁶ Il en existe un pour les parents et un autre pour les enseignants.

⁷⁷ « *Intelligent design – often called “ID” – is a scientific theory which holds that some features of the universe and living things are best explained by an intelligent cause rather than an undirected process such as natural selection. ID [Intelligent Design] theorists argue that design can be inferred by studying the informational properties of natural objects to determine if they bear the type of information which in our experience arises from an intelligent cause* », voir <http://www.evolutionnews.org/backtoschoolguide.pdf>, p. 6, consulté le 9/10/2015.

⁷⁸ Il n'y a qu'à regarder les magnifiques images des vidéos proposées par les biologistes adhérents à l'idée de l'*Intelligent Design* pour goûter à l'attraction médiatique de ce courant. Voir par exemple : <https://www.youtube.com/watch?v=Gm6eEZvdRmw>, consulté le 9/10/2015.

relève d'une intelligence supérieure est une affirmation philosophique. En considérant que cette intelligence est distincte du monde on est conduit à une théologie naturelle et à affirmer l'existence d'un Dieu Créateur.

Finalement l'*Intelligent Design*, bien que se considérant comme une science, se présente en fait comme une théologie naturelle. La tentative de l'*Intelligent Design* semble être de vouloir revenir à une théologie naturelle qui englobe la totalité des connaissances, telle qu'elle pouvait exister à l'époque de Newton, mais sans faire référence à une quelconque révélation. La théologie naturelle telle qu'elle est présentée par l'*Intelligent Design* se veut universelle.

Théologie naturelle et théologie révélée.

Nous laissons le courant de l'*Intelligent Design* qui ne relève pas de la théologie chrétienne pour revenir à celle-ci. Un des grands débats sur la théologie naturelle naît dans le sillage de sa compréhension par Karl Barth (1886-1968). Barth considère que la raison humaine, corrompue par le péché originel, est dans l'incapacité d'avoir une connaissance adéquate de Dieu. Seule l'autorévélation de Dieu à l'humanité par le Christ incarné permet d'avoir accès à la connaissance de Dieu. La théologie naturelle est considérée par Barth comme une tentative de découvrir Dieu indépendamment de la révélation, ce qui selon lui n'est pas possible. En effet, la connaissance naturelle de Dieu est brouillée par le péché, alors que la connaissance révélée ne l'est pas⁷⁹. De plus, selon Barth, la théologie naturelle ne peut pas être indépendante de la théologie révélée. C'est pourquoi, le monde naturel peut être révélation de Dieu, mais seulement pour ceux qui ont déjà reconnu la Parole divine.

Il faut remarquer également que la théologie naturelle diffère de la théologie de la nature, sans pour autant que les frontières entre l'une et l'autre soit étanches. La distinction que pose Alexandre Ganoczy entre les deux est éclairante⁸⁰. Il estime en effet

⁷⁹ Voir notamment à ce sujet HABETS Myk, *Theology in Transposition. A Constructive Appraisal of T. F. Torrance*, Minneapolis, Fortress Press, 2013, p. 75-79. Dans ce débat, la situation politique et historique a encore une fois une place importante. En effet, selon Habets, le débat est marqué aussi par le contexte du national socialisme et l'utilisation qui pourrait être faite d'une théologie naturelle autonome. Ainsi, dégagée de la théologie révélée elle pourrait servir de gage à une idéologie politique. On retrouve ici le problème déjà soulevé au sujet de l'utilisation de la théologie naturelle dans le monde anglo-saxon au 17^{ème} siècle. Habets précise qu'après la seconde guerre mondiale la position de Barth à ce sujet tend à s'infléchir. La théologie naturelle peut alors jouer un rôle dans la connaissance de Dieu mais seulement en étant subordonnée à la théologie révélée.

⁸⁰ GANOCZY Alexandre, *Dieu, l'homme et la Nature*. Théologie, mystique, sciences de la Nature, Paris, Cerf, 1995, p. 17-21.

que dans l'expression « théologie naturelle », le qualificatif doit au minimum être entre guillemets « car il s'agit là d'un mode de *connaissance de Dieu* où l'élément "nature", en tant que tel, ne sert que de tremplin, sans exercer de rôle déterminant dans l'élucidation théorique de cette connaissance »⁸¹. Le concept de théologie de la nature permet quant à lui :

d'exprimer différentes sortes d'interprétations de la nature qui, d'une façon ou d'une autre, voient en Dieu, le principe premier qui éclaire tout en dernière analyse. Si par "théologie naturelle", on veut dire que c'est une voie pour connaître Dieu, on entend par "théologie de la nature" une interprétation de la réalité du monde saisie empiriquement, à la lumière de la divinité de Dieu que l'on a déjà reconnue ou du moins suffisamment pressentie⁸².

La « théologie de la nature » et la « théologie naturelle » n'ont donc pas le même point de départ. Alors que la première part de Dieu et donne sens à la nature en l'interprétant, la seconde, part de la nature pour connaître Dieu. La théologie de la nature interprète la nature à partir de la conception de Dieu adoptée. Avec ces définitions nous examinons la problématique de la théologie naturelle chez les théologiens étudiés au chapitre III.

Place de la théologie naturelle dans la relation science – théologie.

La théologie naturelle apparaît de différentes manières chez les théologiens étudiés. En effet, certains y font référence sans l'inclure dans leur démarche théologique. D'autres lui accordent une place. Parmi eux, certains l'intègrent dans la théologie, alors que d'autres la considèrent comme propédeutique à la théologie révélée. Nous reprenons l'examen des théologiens étudiés en fonction de ces éléments.

Jean-Michel Maldamé consacre la troisième partie de son livre *Création par évolution* à la théologie naturelle⁸³. La théologie naturelle telle que la conçoit Maldamé, « entend fonder l'affirmation rationnelle de l'existence de Dieu sur la connaissance de la nature »⁸⁴. Il montre que la théologie naturelle se développe en contexte chrétien selon deux axes, soit comme propédeutique, soit comme remplaçante de la théologie révélée,

⁸¹ *Ibid.*, p. 17, c'est l'auteur qui souligne.

⁸² *Ibid.*, p. 19.

⁸³ Voir MALDAMÉ, *Création par évolution*, chapitres 6 à 8, p. 101-175.

⁸⁴ MALDAMÉ, *Création par évolution*, p. 107.

parce que plus libre des interprétations dogmatiques. Le premier axe est représenté par la tradition catholique, à laquelle Maldamé appartient. Elle tient que « Dieu qui crée (cf. Jean 1,3) et conserve toutes choses par le verbe, donne aux hommes dans les choses créées un témoignage incessant sur lui-même (cf. Rm 1,19-20) »⁸⁵. Cette affirmation renvoie à la possibilité d'une théologie naturelle conçue comme propédeutique. Le second axe est représenté, selon Maldamé, par la théologie naturelle anglo-saxonne contemporaine, au point que parler de théologie naturelle aujourd'hui, c'est se référer à cette conception. C'est pour cette raison que Maldamé, n'en fait pas usage dans sa théologie. Dans sa perspective, cette théologie naturelle anglo-saxonne est le fait de théologiens comme Barbour, Haught, McGrath, Peacocke et Polkinghorne⁸⁶. Nous allons voir que ce n'est pas le cas. La position de Maldamé naît sans doute de la crainte de voir la théologie révélée écartée au profit d'une théologie naturelle. Une telle crainte peut être fondée car, selon Peacocke « l'inférence de Dieu comme meilleure explication – ce que je [Peacocke] pense être la tâche permanente de la 'théologie naturelle' – a toujours ressemblé de très près à ce que les sciences ont pu dire à propos du monde, parfois trop proche dans le sens où le doigt de Dieu a été discerné dans les détails des phénomènes du monde »⁸⁷. Peacocke précise d'ailleurs que son travail est de modifier et d'enrichir, à partir de la compréhension du monde qu'offrent les sciences de la nature, les concepts, les modèles et les images de Dieu acquis par l'expérience chrétienne et qui ont été repris dans la réflexion philosophique. Il s'agit bien d'interpréter les formulations théologiques par rapport à la compréhension scientifique du monde et non pas d'inférer Dieu à partir de la nature. Une telle position est tenue aussi par Barbour. Son but n'est pas de formuler une « nouvelle "théologie naturelle" (c'est-à-dire de donner un argument pour trouver Dieu à partir de la nature), mais plutôt une "théologie de la nature", une tentative pour voir l'ordre naturel dans la trame d'idées théologiques dérivées prioritairement de l'interprétation de la révélation historique et de l'expérience religieuse »⁸⁸. Barbour

⁸⁵ Constitution *Dei Verbum* § 3, in *Concile Œcuménique Vatican II*. Constitutions, Décrets. Déclarations, Paris, Centurion, 1967, p. 126.

⁸⁶ Voir MALDAMÉ, *Création par évolution*, p. 165-166.

⁸⁷ « *Inference to God as the best explanation – what I take to be the perennial task of 'natural theology' – has always looked closely at what the sciences have been saying about the world, sometimes too closely in the sense that god's finger has been too readily discerned in details of the world's phenomena* », PEACOCKE, *Theology for a Scientific Age*, p. 99.

⁸⁸ « *The view we will propose is not a new "natural theology" (that is, an argument for God from the evidence in nature), but rather a "theology of nature", an attempt to view the natural order in the framework of theological ideas derived primarily from the interpretation of historical revelation and religious experience* », BARBOUR Ian G., *Issues in Science and Religion*, Upper Saddle River, Prentice Hall, 1966, p. 5.

construit une théologie de la nature fondée sur une expérience religieuse et une vie communautaire. S'il doit y avoir une théologie naturelle, elle peut être un préliminaire ou un support de la théologie⁸⁹. Chez Peacocke et Barbour, il s'agit dans le cadre de la tradition chrétienne, d'interpréter la nature telle que la présente à partir de la compréhension scientifique. Les théologies de Barbour et de Peacocke relèvent, à notre avis, de la théologie de la nature et non pas de la théologie naturelle.

Avec Maldamé, Peacocke et Barbour, deux autres théologiens écartent la théologie naturelle : Pannenberg et Haught. En effet, ils posent d'emblée une théologie de la nature dont l'objectif est de donner la signification de la nature à la lumière de la théologie. De ce fait, la théologie naturelle n'a pas de place dans leur développement théologique.

Contrairement aux théologiens précédents, Torrance et McGrath, font appel à la théologie naturelle et lui accordent une place toute particulière. En effet, la théologie naturelle est intégrée à la théologie. C'est ainsi que Torrance et McGrath tiennent compte de la critique barthienne conduisant à nier toute possibilité de théologie chrétienne en dehors de la révélation. Chez Torrance, la théologie naturelle ne peut être ni une théologie, ni une science car, dans un cas comme dans l'autre, la théologie naturelle ne respecte pas le principe méthodologique qu'il s'est fixé. Cependant, Torrance n'exclut pas la théologie naturelle, mais elle ne peut être alors ni une théologie naturelle systématisée, ni une propédeutique indépendante de la théologie. Torrance propose alors une théologie naturelle chrétienne. Elle est fondée sur l'unité et l'intelligibilité de la nature provenant du Logos divin. La théologie naturelle chrétienne de Torrance est construite comme une interface entre la science théologique et les sciences de la nature. La théologie naturelle de Torrance est donc reliée aux sciences de la nature tout en étant élaborée à partir de la science théologique.

McGrath opère de la même manière en considérant que la théologie naturelle ne peut exister en dehors de la théologie révélée. McGrath suit les considérations de Torrance et développe une théologie naturelle renouvelée, qui est inféodée à la théologie révélée. La nature est en capacité de manifester son Créateur mais seule la révélation de Dieu permet de conclure que la nature est création. La nature n'a pas de capacité à se révéler elle-même comme création et de ce fait, selon McGrath, la théologie naturelle n'est pas indépendante de la théologie révélée. Elle est une interprétation théologique des

⁸⁹ Voir BARBOUR, *Religion in an Age of Science*, p. 182-183.

sciences de la nature constituant la structure chrétienne interprétative de la nature, par le passage de la catégorie séculière de nature à la catégorie théologique de création. La théologie naturelle relève de la théologie de la création pour McGrath.

Un dernier auteur considère que la théologie naturelle peut avoir une place dans le dialogue science – théologie comme propédeutique. Il s'agit de John Polkinghorne. Pour lui, la théologie naturelle ne veut pas prouver l'existence de Dieu, mais elle essaie de comprendre Dieu à partir de la nature sans aucune révélation. Elle est une recherche de connaissance sur Dieu par la raison au moyen de la compréhension scientifique du monde. La théologie naturelle est alors un discours philosophique théiste inféré à partir de la nature. Elle sert de propédeutique mais ne fait pas partie pour autant de la théologie révélée, comme chez McGrath ou Torrance. La théologie naturelle sert de complément à la science en allant au-delà de son domaine de compétence. Chez Polkinghorne, la théologie naturelle en tant que théisme peut servir de préalable à une théologie de la nature, et permet également de rassembler divers horizons religieux.

En conclusion, l'étude de la théologie naturelle contemporaine montre qu'elle ne peut être considérée comme une réminiscence des 17^{ème} et 18^{ème} siècles où elle était souvent pressentie comme pouvant remplacer la théologie révélée dans le but de donner son assise à une religion naturelle.

Nous avons relevé aussi que le courant qu'est l'*Intelligent Design*, alors qu'il se présente comme une science, doit être considéré plutôt comme un positionnement philosophique qui pose l'existence d'un dessein sous-jacent à la nature et l'existence d'une intelligence à l'origine de ce dessein. L'*Intelligent Design* est une forme de théologie naturelle.

Parce qu'ils utilisent comme point de départ la compréhension scientifique du monde, les « scientifiques théologiens » ont été soupçonnés de remettre au goût du jour une théologie naturelle appelée à remplacer la théologie révélée. Au contraire, quand ils développent une théologie naturelle, ils le font dans un autre sens. Au vu de ce que nous avons pu lire d'eux, ces théologiens ne cherchent pas une connaissance de Dieu dans la nature mais ils interprètent les connaissances scientifiques dans une perspective

théologique chrétienne⁹⁰. Ils développent une théologie naturelle soit directement, soit en passant par un théisme philosophique construit à cet effet. La théologie naturelle considérée ainsi peut servir de propédeutique à la théologie. C'est une place qu'elle peut, à notre avis, tenir. Toutefois, il faut souligner que, pour mettre en relation science et théologie, la théologie naturelle ne constitue pas une modalité très utilisée par les théologiens étudiés. La plupart l'ignore ou l'écarte.

Remarquons enfin que les résultats auxquels les « scientifiques théologiens » parviennent peuvent conduire à de véritables remises en question notamment sur la causalité et l'action de Dieu dans le monde, sur lesquelles nous allons revenir maintenant.

III. L'action de Dieu dans le monde.

Au long de notre réflexion, l'objectif a été de mettre au jour les conditions de possibilité et les modalités de la relation « science – théologie ». Dans ce dernier paragraphe, nous partons de l'idée que la relation entre science et théologie est établie. Nous avons mentionné que cette relation peut avoir des conséquences en théologie. Nous en avons relevé quelques-unes en théologie de la création et en christologie⁹¹. Nous avons choisi de retenir la thématique de l'action de Dieu dans le monde⁹², ce qui implique de reprendre la notion de causalité telle qu'elle s'est développée en théologie et continue de l'être par des théologiens, en particulier ceux du second groupe (A). Nous verrons ensuite la reprise de cette thématique par les « scientifiques théologiens » (B).

A. Causalité et action de Dieu en théologie.

Commençons par préciser ce qui est entendu par cause et causalité. La causalité est « un ensemble de causes, liées à un événement ou à une chose considéré sous tous ses aspects » où les causes sont entendues comme « ce qui permet de rendre compte de tel ou

⁹⁰ Ils s'inscrivent dans une théologie de la nature au sens défini par Ganoczy, c'est-à-dire « une interprétation de la réalité du monde saisie empiriquement, à la lumière de la divinité de Dieu que l'on a déjà reconnue ou du moins suffisamment pressentie », GANOCZY, *Dieu, l'homme et la Nature*, p. 19.

⁹¹ Voir chapitre III, § I-A à D.

⁹² Il ne s'agit ici que d'une première approche de la thématique. D'une part, cette problématique dépasse celle du cadre de ce travail, d'autre part un développement plus exhaustif demanderait une analyse critique que nous n'avons pu fournir faute de temps.

tel aspect d'une chose ou d'un évènement »⁹³. Le principe de causalité rend compte de la relation qui existe entre la cause et l'effet. Les éléments qui viennent d'être rappelés ont été thématiques par la philosophie depuis l'Antiquité.

Ceci posé, l'application en théologie de ces notions suppose de les adapter dans la mesure où la théologie considère, en plus des conditions relevant de la nature, l'action du Dieu créateur et sauveur de la révélation. Pour nous tenir à la tradition chrétienne occidentale telle qu'elle a été élaborée à partir du Moyen-âge, en particulier par Thomas d'Aquin, la causalité est comprise dans le sens des quatre causes d'Aristote, matérielle, formelle, efficiente et finale.

Cette causalité sert à comprendre l'action de Dieu et aussi ce qui se produit dans la création. Dieu est considéré comme la cause première et les créatures comme causes secondes. On voit l'articulation entre les deux causalités : la cause première fait que les causes secondes existent et elle les accompagne dans leur déploiement. Dieu, en tant que cause première est unique, son être ne dépend de rien qui lui soit extérieur, il est auto-suffisant. Il est à l'origine de tout ce qui existe. Les créatures par contre dépendent de l'action divine qui rend possible leur existence et leur activité. Ce sont les causes secondes qui peuvent être étudiées scientifiquement. Avec l'avènement de la science moderne, la causalité a été réduite à la cause efficiente. Dieu est alors considéré comme cause première efficiente. Or, tant que le monde est conçu comme un mécanisme gouverné par des lois de la nature inviolables, qu'il est compris comme déterminé et prédictible, ce modèle peut avoir cours. Mais, on va s'interroger sur la manière dont Dieu peut agir dans le monde, par exemple par suspension des lois de la nature. Cette idée sera rejetée par les Lumières. De plus, les sciences vont mettre en évidence le dynamisme à l'œuvre dans l'univers et le vivant. La conception mécaniste du monde est abandonnée et une place est redonnée par la science à la contingence et donc à l'aléa. Ces considérations nouvelles demandent d'être prises en compte en théologie à leur juste niveau.

Nous étudions la reprise en théologie des éléments mis en évidence auparavant à partir de Maldamé et Pannenberg. La rupture avec le modèle mécaniste conduit à une reprise des éléments théologiques dans une perspective dynamique. Les événements ne sont pas déterminés à l'avance mais aléatoires. Ceci demande de repenser le mode d'action de Dieu. Dans la perspective des théologiens non scientifiques que nous avons étudiés, cela revient à reprendre l'idée de création et notamment la compréhension de

⁹³ « Cause, causalité, déterminisme, finalisme », in FANTINO (dir.), *Science et foi : un lexique*, p. 32.

l'action de Dieu quant à la *creatio ex nihilo*, la *creatio continua* et la *creatio nova*⁹⁴. Maldamé insiste, par exemple, sur le fait que la création ne se limite pas à un acte créateur initial mais elle est accompagnée et soutenue par Dieu⁹⁵. Cette idée est également présente dans la théologie de Pannenberg qui voit la création comme une action de Dieu⁹⁶. Cet acte est un acte libre de la volonté et de l'action divines. Un autre point consiste à reconnaître la contingence de la nature et de voir que la contingence est le mode d'expression de Dieu dans la nature. Il n'y a pas changement du cours naturel mais utilisation de ses possibilités. Dans cette ligne, l'autonomie des créatures est maintenue. On peut relever aussi que l'action créatrice de Dieu s'inscrit dans un plan d'ensemble, ce qui implique que Dieu peut agir dans le monde et anticiper. Enfin, Maldamé considère qu'il faut reprendre la notion de finalité, réintroduite en biologie sous le vocable de téléologie, en soulignant que c'est en « cherchant le meilleur que chaque élément du monde réalise l'intention de Dieu et s'oriente vers lui »⁹⁷.

Selon plusieurs théologiens, le modèle thomiste classique fait question concernant le monde en évolution, le hasard et les lois de la nature, la liberté humaine, le mal et la souffrance, le préjugé patriarcal et l'intolérance religieuse⁹⁸. Ces diverses thématiques sont reprises dans la philosophie de la nature, afin de les modifier si nécessaire et d'en intégrer une nouvelle formulation en théologie.

B. Action de Dieu dans le monde et compréhension scientifique.

Nous reprenons ici les « scientifiques théologiens » quant à leur compréhension spécifique de l'action de Dieu dans le monde. Elle comprend plusieurs niveaux. Polkinghorne en invoque trois : la manière dont Dieu soutient le monde puis la providence spéciale, entendue comme action de Dieu dans l'histoire et enfin les miracles. Peacocke classe ses modes d'action en effectuant une analogie avec l'organisation d'une expédition. La planification de l'expédition comprend l'action créatrice de Dieu et

⁹⁴ On pourra voir à ce sujet : « *Schöpfung* », in *LThK*, vol. 9, col. 233-234. Il faudrait ici effectuer une reprise de l'articulation de l'action créatrice de Dieu (1) dans l'initiation de la création c'est-à-dire comme fondement ou principe (*creatio ex nihilo*), (2) dans le maintien de la création, par son action immanente dans le créé (*creatio continua*) et (3) dans l'accomplissement de la création (*creatio nova*).

⁹⁵ Voir MALDAMÉ, *Création par évolution*, p. 183-213.

⁹⁶ Voir PANNENBERG Wolfhart, *Théologie systématique*, vol. 2, p. 13-87, pour sa compréhension de la création comme acte de Dieu.

⁹⁷ Voir MALDAMÉ, *Science et foi en quête d'unité*, p. 198.

⁹⁸ Voir BARBOUR Ian G., *Quand la science rencontre la religion*, Monaco, Éditions du Rocher, 2005, p. 176-177.

l'activité permettant le maintien du monde. Le contrôle de l'expédition fournit la carte et le but, avec l'action de Dieu comme cause finale et la providence générale. Enfin, il suggère qu'il y a des actions à mener en cas d'urgence par la providence spéciale et les miracles⁹⁹. À partir de ce que la science nous donne à comprendre du monde, on peut chercher comment concevoir l'action de Dieu dans le monde. Mais, poser la question du comment, revient à prendre en compte d'autres aspects sur lesquels Peacocke attire notre attention. On peut s'interroger sur les moyens mis en œuvre, sur la manière de faire, sur les effets, sur la signification, la raison ou le but de cette action, sur l'importance ou le degré de l'action, ou sur l'analogie qui en rend le mieux compte¹⁰⁰.

Analogie « tout-parties » : Peacocke.

La perspective de Peacocke concernant l'action de Dieu trouve son origine dans la compréhension scientifique de la causalité à l'œuvre dans les systèmes complexes¹⁰¹. Dans ces systèmes, la causalité classique, ascendante (« *bottom-up* »), établissant un rapport de cause à effet est maintenue, mais elle est considérée comme insuffisante et demande à être associée à une causalité descendante (« *top-down* ») prenant en compte la rétroaction du tout qu'est le système sur les parties qui le constituent. Pour Peacocke, c'est l'association de la causalité ascendante et de la causalité descendante dans ce qu'il nomme l'influence « *whole-part* », qui est utilisée pour conceptualiser d'une part le système-de-systèmes {Dieu+nature+homme} et son fonctionnement mais aussi l'activité divine au cœur du monde. Il y a donc un double chemin causal chez Peacocke. Les événements d'un niveau inférieur dans la hiérarchie de complexité influence la totalité du système pris comme un tout, mais ce système peut être regardé aussi comme un facteur influençant les événements d'un niveau inférieur. De cela Peacocke suggère que « ces nouvelles perceptions de la manière dont la causalité opère dans notre monde hiérarchique complexe fournissent une nouvelle ressource pour penser comment Dieu peut interagir avec ce monde »¹⁰². Il ne s'agit pas ici de considérer l'action de Dieu comme une transgression des lois de la nature. De plus, ceci permet de penser différemment la façon de concevoir les événements du monde, y compris les événements imprédictibles, et la

⁹⁹ PEACOCKE, *Theology for a Scientific Age*, p. 135.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 145.

¹⁰¹ Voir chapitre III, § I-B.

¹⁰² « *I suggest that these new perceptions of the way in which causality actually operates in our hierarchically complex world provides a new resource for thinking about how God could interact with that world* », PEACOCKE, *Theology for a Scientific Age*, p. 158.

liberté humaine comme participant à l'établissement du tout. Pour Peacocke, une telle perspective permet d'être plus convaincante en ce qui concerne l'interaction entre les décisions et les actions humaines, mais aussi en ce qui concerne les intentions et les objectifs divins. La perspective de Peacocke s'inscrit, rappelons-le, dans un panenthéisme lui permettant d'articuler l'immanence et la transcendance divines de sorte que le monde soit en Dieu.

À partir de ce modèle de la relation de Dieu au monde-comme-un-tout, le système monde en totalité est compris comme « en Dieu » qui est (uniquement) présent à lui *comme un tout*, aussi bien qu'à ces entités individuelles le composant. Si Dieu interagit avec le « monde » à ce niveau advenant de totalité, alors il peut être causalement efficient d'une manière « *top-down* » sans abroger les lois et les régularités de la nature (et les imprédictibilités que l'on a notées) qui opèrent dans les myriades de sous-niveaux de l'existence qui constituent le « monde »¹⁰³.

Peacocke opère ensuite une analogie. L'action de l'esprit sur le corps est analogue à l'action de Dieu dans le monde. Cette analogie se fonde sur l'idée de système-de-systèmes et les actions qui se produisent dans ces systèmes. Ainsi, pour Peacocke une « combinaison de la notion de causalité "*top-down*" de l'état du système intégré et unitaire cerveau/esprit à l'action corporelle humaine [...] avec la reconnaissance de l'unité de l'évènement humain, esprit/ cerveau/corps [...] fournissent *ensemble* une indication ou un modèle fécond pour éclairer comment on peut penser l'interaction de Dieu avec le monde »¹⁰⁴. Dans la perspective de Peacocke, Dieu exerce une action continue sur le monde. Cette action est une influence causale « *top-down* » sur le monde-comme-un-tout, qui est analogue à celle par laquelle nous pouvons exercer sur notre corps de manière « *top-down* ». Pour ce qui concerne l'influence du cerveau sur le corps on peut parler d'apport d'information, plutôt que de transfert d'énergie. Peacocke comprend l'action de Dieu dans le monde comme un apport d'information¹⁰⁵. Il maintient l'idée de providence

¹⁰³ « *On this model of God's relation to the world-as-a-whole, the total world system is seen as 'in God' who (uniquely) is present to it as a whole, as well as to its individual component entities. If God interacts with the 'world' at this supervenient level of totality, then he could be causatively effective in a 'top-down' manner without abrogating the laws and regularities (and unpredictabilities we have noted) that operate at the myriad sub-levels of existence that constitute that 'world'* », *ibid.*, p. 159.

¹⁰⁴ « *My suggestion is that a combination of the notion of top-down causation from the integrated, unitive mind/brain state to human bodily action [...] with the recognition of the unity of the human mind/brain/body event [...] together provide a fruitful clue or model for illuminating how we might think of God's relation with the world* », *ibid.*, p. 161. C'est l'auteur qui souligne.

¹⁰⁵ Dans sa dernière publication, il précise que l'action de Dieu se produit à tous les niveaux, comme influence divine « *whole-part* » à tous les niveaux, voir PEACOCKE, *All That Is*, p. 46-47

générale en considérant que l'on peut décrire tous les événements en des termes naturels, par exemple scientifique, et qu'en même temps ces mêmes événements peuvent être considérés comme des manifestations des intentions de Dieu. Dieu a donc donné l'existence à ces événements et les maintient dans l'être. « Dieu est conçu alors comme une influence continue, supra personnelle unifiée et unitive sur tout-ce-qui-est »¹⁰⁶. Peacocke tient ensemble action initiale de Dieu et interaction continue avec le monde.

L'action de Dieu est décrite, par Peacocke, à partir d'une analogie entre l'action humaine (esprit/corps) et l'action divine (Dieu/monde-comme-un-tout), cette action est conçue comme un apport d'information plutôt que d'énergie¹⁰⁷. Cette action s'exerce par une interaction « *top-down* » avec le monde-comme-un-tout, sans enfreindre aucune loi de la nature. L'effet se produit sur le monde-comme-un-tout, mais aussi sur toutes entités que Dieu souhaite influencer, en respectant les limites imposées par l'imprédictibilité, l'ouverture et la flexibilité de la création. Ces effets ont lieux de manière « *top-down* ». Chez Peacocke, le but de l'action de Dieu suit une ligne qui laisse la question de la théodicée ouverte. L'action de Dieu s'exerce sur le monde-comme-un-tout, mais aussi sur les événements et entités particulières afin de permettre l'accomplissement du projet de Dieu.

Analogie entre action divine et action humaine : Polkinghorne.

Polkinghorne développe une analogie concernant « l'incorporation » qui se rapproche de celle de Peacocke. Il suggère que l'action de Dieu dans le monde peut être rapprochée de l'action que l'être humain exerce dans le monde par son corps¹⁰⁸. Toutefois, une différence fondamentale existe entre les deux théologiens concernant cette analogie. Elle concerne la manière dont ils conçoivent la relation de Dieu au monde. Peacocke tient une position panenthéiste qui est refusée par Polkinghorne. En effet, « parce qu'elles enchevêtrent Dieu et le monde, toutes les théories panenthéistes menacent la relation libre commune à Dieu et à sa création »¹⁰⁹. C'est pourquoi il préfère

¹⁰⁶ « *God is thus to be conceived of as the continuing, supra-personal, unifying and unitive influence upon all-that-is* », PEACOCKE, *Theology for a Scientific Age*, p. 162.

¹⁰⁷ Peacocke remarque malgré tout que l'entrée d'information, dans les systèmes naturels requiert toujours un apport d'énergie minime. Ce qui implique qu'il reste un problème à résoudre celui de savoir comme Dieu peut exercer une influence par entrée d'information sans apport de matière ou d'énergie.

¹⁰⁸ POLKINGHORNE, *Science and Providence*, p. 35.

¹⁰⁹ « *To the extent that they enmesh God and the world, all panentheistic theories are going to threaten the mutually free relation of God and his creation* », *ibid.*, p. 22.

reprendre l'idée d'autolimitation de Dieu en vue de créer un monde qui soit en dehors de Lui¹¹⁰. Cependant, il ne s'agit pas de dire, en suivant l'analogie de l'action de la personne entière sur son corps, que le monde est le corps de Dieu. Comme toute analogie, elle doit être utilisée avec prudence. Dieu n'est pas constitué par le cosmos. Ceci implique une grande différence entre l'être humain agissant par son corps soumis à la contingence et Dieu agissant dans le monde. Selon Polkinghorne, Dieu n'est pas incorporé dans le monde au sens strict¹¹¹. Il ne s'agit que d'une analogie pour permettre de dire la relation entre Dieu et le monde.

Une autre idée avancée par Polkinghorne est que l'action divine dans le monde s'effectue par l'apport d'information « *top-down* ». Scientifiquement un apport d'information exige un apport d'énergie. On peut le supposer indétectable, au plan quantique par exemple. Pour Polkinghorne, il n'est pas nécessaire d'y faire appel car l'action providentielle de Dieu dans le monde consiste simplement dans l'apport d'information « *top-down* »¹¹².

Pour ce qui est des miracles, Polkinghorne considère qu'il s'agit de signes ayant une signification religieuse¹¹³. Il ne s'agit pas juste d'évènements étonnants. Le problème suscité par les miracles possède, selon lui, deux versants. D'une part, il s'agit de prouver qu'un évènement particulier qualifié de miracle a réellement existé et, d'autre part, il s'agit de savoir si les évènements extraordinaires appelés miracles sont des actions de Dieu. Les actions de Dieu, par les miracles, sont de deux types : soit il s'agit de « coïncidences arrangées », soit il s'agit de quelque chose de totalement inattendu. Dans le premier cas, les évènements s'enchaînent et aboutissent à quelque chose de signifiant qui est relu à la lumière de la foi. Dans le second cas, quelque chose arrive qui est en contradiction avec le résultat attendu en principe. C'est le cas, par exemple de la résurrection.

En définitive, selon Polkinghorne la distinction entre providence générale, providence spéciale et miracle relève sans doute davantage de la compréhension de l'être humain que de l'agir divin :

La relation de Dieu avec ce monde n'est pas la même que celle que nous entretenons avec nos corps, dans lesquels il y a des processus autonomes, telle

¹¹⁰ Polkinghorne suit l'idée du Dieu kénotique de Moltmann, voir MOLTSMANN Jürgen, *Dieu dans la création*. Traité écologique de la création, Paris, Cerf, 1988, p. 121.

¹¹¹ POLKINGHORNE, *Science and Providence*, p. 23.

¹¹² POLKINGHORNE, *Belief in an Age of Science*, p. 71-72.

¹¹³ Voir POLKINGHORNE, *Science and Providence*, p. 45-58.

que la circulation sanguine, qui a lieu sans avoir recours à l'exercice de notre volonté (et qui dans le cas de Dieu, si l'analogie était valide, seraient appelés lois de la nature ou providence générale), ensemble avec d'autres actes, explicitement voulus (qui dans le cas de Dieu serait appelé providence spéciale ou miracle). Les discontinuités que suggère le langage du naturel et du miraculeux, ou la distinction entre différents modes divins de volontés sont matière à convenance humaine, correspondant à des différences dans notre perception et pas fondamentalement à divers types d'activités en Dieu¹¹⁴.

En définitive, l'action de Dieu est chez Polkinghorne considérée sous trois aspects dont la distinction relève d'une convenance humaine à savoir la providence générale, la providence spéciale et le miracle. Lorsqu'il s'agit de trouver le « joint causal », c'est-à-dire comment Dieu agit dans le monde Polkinghorne propose de considérer qu'il s'agit d'une entrée d'information qui n'a pas nécessairement de caractère énergétique. Il propose de situer cette entrée d'information dans la sensibilité aux perturbations des systèmes chaotiques. Il précise néanmoins que ceci est de l'ordre de la spéculation et que nous ne sommes pas en mesure de comprendre la manière dont Dieu agit dans le monde. Une telle compréhension se situe au-delà de ce que nous sommes capables d'appréhender¹¹⁵. Il ne fait pas de doute que ce point de vue est aussi partagé par Barbour dont nous allons donner quelques éléments concernant sa conception de l'action de Dieu.

Action de Dieu selon la théologie du procès : Barbour.

Barbour, tout comme Peacocke, considère que la relation science – théologie se situe dans une métaphysique théiste¹¹⁶. Il adopte bon nombre d'éléments de la théologie du procès sans pour autant négliger les apports de la tradition, notamment le néo-thomisme. C'est d'ailleurs en montrant les limites de celui-ci qu'il forge sa position. Dans la position néo-thomiste, le point de départ est la différence entre cause première et causes secondes. La cause première, Dieu, englobe toutes les causes secondes, c'est-à-dire qu'elle les tient dans l'existence et les accompagne dans l'agir selon son dessein. Dieu

¹¹⁴ « *God's relation to this world is not like ours to our bodies, where there are autonomic processes, such as the circulation of the blood, which go on without the explicit exercise of our will (and which in God's case, if the analogy were valid, would be called laws of nature or general providence), together with other, explicitly willed, acts (which in God's case would be called special providence or miracle). The discontinuities which the language of natural and miraculous suggest, or the divisions between God's types of will, are matters of human convenience, relating to the differences in our perception and not fundamentally distinct kinds of activity in God* », *ibid.*, p. 50.

¹¹⁵ Voir chapitre III, § I-C.

¹¹⁶ Voir chapitre III, § I-A

maintient la création dans l'être (œuvre de conservation) et la conduit à son terme (œuvre de providence), la création nouvelle. Dans cette perspective, les deux types de causalité ne sont pas en compétition. Mais Barbour ne voit pas comment représenter l'initiative de Dieu dans des événements particuliers sauf à évoquer une perturbation de l'ordre établi des causes secondes. Pour Barbour, il ne s'agit pas d'invoquer un Dieu agissant de manière coercitive. Il s'agit de reconnaître que la causalité est complexe et concéder que l'action de Dieu ne peut se dire que de manière analogique sur le mode relationnel. Barbour fait alors appel à la théologie du procès dans laquelle Dieu agit dans tout événement. Ainsi, l'action de Dieu est comprise à la fois comme créatrice et rédemptrice et selon un schème conceptuel simple.

L'action de Dieu dans les sphères non-humaine et humaine est considérée selon une trame commune d'idées. Les récits bibliques peuvent être considérés dans une seule histoire de création continue et de renouveau, l'histoire de la vie et de la vie nouvelle. Le *Logos*, le Verbe divin, est la communication de structures rationnelles et de significations personnelles. L'Esprit est la présence de Dieu dans la nature, la communauté, l'expérience religieuse et le Christ. Création et rédemption sont les deux aspects d'une activité divine unique et continue. On peut alors raconter une histoire englobante qui inclut en elle l'histoire de la création du cosmos, des particules élémentaires à l'évolution de la vie et des êtres humains, continuant dans l'histoire des alliances et celle du Christ – avec une place en elle pour les histoires des autres traditions religieuses¹¹⁷.

L'action de Dieu est rapprochée de la compréhension que l'on a de l'Esprit dans la Bible. Il travaille de l'intérieur, responsabilise, inspire, guide et réconcilie. L'Esprit représente la présence et l'activité de Dieu dans le monde¹¹⁸.

En conclusion, les « scientifiques théologiens » s'attachent à expliquer l'action de Dieu par analogie avec des descriptions scientifiques : causalité descendante (« *top-down* »), causalité tout – parties, causalité par entrée d'information. Ils développent ces analogies dans une perspective théologique construite à partir d'un cadre philosophique variable selon les auteurs : théiste, panenthéiste ou théologie du procès.

¹¹⁷ « *God's action in the nonhuman and human spheres is considered within a common framework of ideas. The biblical stories can be taken as a single story of continuing creation and renewal, the story of life and new life. The Logos, the divine Word, is the communication of rational structure and personal meaning. The Spirit is God's presence in nature, the community, religious experience and Christ. Creation and redemption are two aspects of a single continuing divine activity. We can therefore tell an overarching story that includes within it the story of creation of the cosmos, from elementary particles to the evolution of life and human beings, continuing in the stories of covenant and Christ – with a place in it for the stories of other religious traditions* », BARBOUR, *Religion in an Age of Science*, p. 269-270.

¹¹⁸ BARBOUR Ian G., « Five Models of God and Evolution », in RUSSELL *et al.* (dir.), *SPDA* 3, p. 439.

L'histoire montre qu'à toutes les périodes compréhension du monde, philosophie et théologie entretiennent des relations. La théologie, pour parler de Dieu, de son rapport au monde et de son action, se sert de représentations, de modèles tirés de la culture environnante. Dans la période médiévale, Dieu est conçu comme le Bien Suprême connaissable par la raison et la révélation, la nature est comprise comme une hiérarchie des êtres et l'homme se trouve au centre du cosmos. Avec l'avènement de la science et la causalité réduite à l'efficience, Dieu est conçu comme Cause première efficiente, comme grand Horloger. L'homme est un spectateur destitué de sa place au centre du cosmos. L'époque des Lumières s'interroge sur la place de Dieu, il s'agit d'une hypothèse dont on peut débattre, mais il reste le grand Horloger. Le 19^{ème} siècle, en particulier sous l'influence du romantisme, met en avant l'immanence divine dans la nature et la place de l'âme humaine est reconsidérée. La théologie redécouvre la place centrale du Christ, et la théologie naturelle est en perte de vitesse. Aujourd'hui, différents types de modèles théologiques cohabitent pour parler du rôle de Dieu dans la nature¹¹⁹.

Ce qui nous importe ici est de montrer que la théologie est en constante reformulation¹²⁰. Que cela soit consciemment ou non, les conclusions théologiques dépendent aussi des éléments apportés par la science.

Conclusion.

Dans ce chapitre, nous avons mis en évidence plusieurs facteurs qui doivent être réunis afin que la relation science – théologie puisse exister. Nous avons vu d'abord que le champ de la relation devait être restreint à science – théologie et ne pas prendre en compte la religion dans son ensemble. Un deuxième facteur tient compte de la place

¹¹⁹ Voir BARBOUR, *Issues in Science and Religion*, p. 15-79 ; *Religion in an Age of Science*, p. 243-262 et le tableau de synthèse p. 244.

¹²⁰ Ceci dans la ligne de ce que rappelle le concile Vatican II : « En effet, les plus récentes recherches et découvertes des sciences, ainsi que celle de l'histoire et de la philosophie, soulèvent de nouvelles questions qui comportent des conséquences pour la vie même, et exigent de nouvelles recherches de la part des théologiens eux-mêmes. Dès lors, tout en respectant les méthodes et les règles propres aux sciences théologiques, ils sont invités à chercher sans cesse la manière la plus apte de communiquer la doctrine aux hommes de leur temps : car autre chose est le dépôt même ou les vérités de la foi, autre chose la façon selon laquelle ces vérités sont exprimées à conditions toutefois d'en sauvegarder le sens et la signification », Constitution *Gaudium et Spes* § 62, *Concile Œcuménique Vatican II*. Constitutions, décrets, déclarations, Paris, Centurion, 1967, p. 296-297.

accordée au croire. Une troisième condition consiste à prendre en considération la compréhension scientifique du monde et pour cela de tenir une épistémologie permettant à diverses rationalités d'être prises en considération, ce qui suppose un naturalisme ouvert. Nous avons montré que le réalisme critique constitue un naturalisme ouvert, souvent utilisé par les théologiens. Enfin le dernier facteur consiste à dire quel est l'objet de la mise en relation, la relation en tant que telle ou la mise en relation de contenus théologiques et scientifiques.

Un deuxième moment de ce chapitre a consisté à mettre en évidence les modalités de la relation, ce qui a permis de dégager deux modes de relation aboutissant à des théologies de la nature relativement différentes. Le premier mode est celui déployés principalement par les « scientifiques théologiens ». Ils prennent comme point de départ la science et la compréhension du monde qu'elle apporte. Celle-ci est interprétée grâce au réalisme critique qui est également utilisé en théologie. L'élargissement du cadre de réflexion scientifique à la philosophie et à la théologie leur permet de mettre en relation les énoncés scientifiques et théologiques. Le second mode de mise en relation science – théologie est le fait de théologiens intéressés par la science mais ne la pratiquant pas. Dans ce mode de relation, le point de départ ne se situe pas au niveau des conceptions scientifiques, concepts, lois et théories, mais à celui de leur reprise dans une philosophie de la nature. Dans cette seconde manière de procéder, le passage critique par la philosophie permet un éclairage mutuel des conceptions scientifiques et théologiques qui respectent les présupposés de chaque discipline.

Dans ce chapitre, nous avons également remarqué que la théologie naturelle occupe peu de place dans la mise en relation de science et théologie. Quand elle est utilisée, il s'agit d'une propédeutique à la théologie révélée ou d'un passage par elle.

Enfin, à partir notamment des « scientifiques théologiens », nous avons abordé la question de l'action de Dieu dans le monde. Cette esquisse sommaire permet néanmoins de constater qu'il en existe différents modèles théologiques construits à partir de différentes interprétations de la causalité en science. Cette question de l'action de Dieu dans le monde reste à approfondir.

CONCLUSION GÉNÉRALE

La problématique de la thèse part du constat qu'il existe deux compréhensions du monde, l'une scientifique, l'autre théologique. On peut reconnaître ce fait sans pour autant aller plus loin. L'intérêt pour nous est de les mettre en relation, à la suite d'ailleurs de scientifiques, de philosophes et de théologiens, afin d'examiner les conditions de cette mise en relation.

Nous avons commencé par poser, à la suite de Gould, que science et théologie constituent deux domaines de compétence séparés (chapitre I). Une analyse historique et philosophique a montré la diversité des approches et des positions tant par rapport à la science que par rapport à la théologie. Ces deux domaines de compétence peuvent tout au mieux être caractérisés, mais pas définis au sens d'avoir des limites claires. En outre, l'étude historique montre leur caractère fluctuant.

L'analyse de textes écrits par des scientifiques a mis en évidence le naturalisme propre aux sciences (chapitre II). Il peut être ouvert ou fermé aux approches rationnelles que sont la philosophie et la théologie. Le naturalisme est une conception selon laquelle tout ce qui existe ne comporte de cause, d'explication et de fins que naturelle. L'étude détaillée du naturalisme en a manifesté deux types. Le premier type est méthodologique. Il consiste, par méthode, à limiter l'investigation scientifique en excluant toute référence religieuse ou philosophique. Ce naturalisme est ouvert. Le second type de naturalisme est philosophique. Dans ce naturalisme, la réflexion philosophique prolonge l'activité

scientifique aux plans ontologique et épistémologique. Nous avons mis en évidence trois principaux types de naturalisme philosophique correspondant aux auteurs étudiés : un naturalisme philosophique éliminatif, un naturalisme philosophique réductif (ou naturalisme ouvert agnostique) et un naturalisme philosophique non réductif. Le premier est fermé, le deuxième est ouvert mais agnostique (il ne se prononce pas sur le religieux), le dernier est ouvert.

Établir une relation science – théologie suppose un naturalisme ouvert. C’est le cas du naturalisme méthodologique et des naturalismes philosophiques réductif et non réductif. Ce résultat constitue une condition d’existence de la relation. Il introduit aussi la réflexion sur la manière d’établir cette relation en attirant l’attention sur l’importance de la méthode de travail des sciences et des enjeux épistémologiques et ontologiques. Un autre résultat obtenu dans ce chapitre tient dans l’élimination des faux débats dus à des positionnements qui sont philosophiques. Ces faux débats sont en effet souvent liés à des présupposés philosophiques qui entraînent une interprétation de la compréhension scientifique du monde. C’est le cas par exemple du matérialisme à la base du « Nouvel athéisme » ou de la position déiste ou théiste du courant de l’*Intelligent Design*. Il ne s’agit plus dans ces cas de mettre en relation science et théologie mais de la conception philosophique que l’on a de chacune.

Avec l’étude de théologiens, nous avons mis en évidence trois formes de relation science – théologie (chapitre III). La première développe un parallèle entre science et théologie en considérant que les deux disciplines suivent la même méthode de travail fondée sur un réalisme critique stratifié (McGrath), ou bien qu’il s’agit de deux méthodes parallèles construites chacune selon leur objet, la nature d’un côté, Dieu de l’autre (Torrance). Dans ce cas la théologie naturelle, intégrée dans la théologie révélée permet le passage entre science et théologie.

La deuxième forme de relation établit celle-ci par la médiation d’une philosophie de la nature et d’une métaphysique. Il s’agit d’une reprise de la compréhension scientifique dans une philosophie de la nature. Celle-ci est intégrée dans une métaphysique homogène à la théologie (Pannenberg, Maldamé, Haught). L’établissement de la relation part de la théologie pour aller vers la science, via la métaphysique et la philosophie de la nature.

La troisième forme de relation part des sciences. Concepts et théories sont interprétés selon un réalisme critique, lui-même étendu à la théologie et inséré dans une

métaphysique théiste (Barbour, Peacocke, Polkinghorne). L'établissement de la relation part de la compréhension scientifique du monde pour aboutir à la théologie, démarche inverse de celle envisagée précédemment.

La métaphysique intervient dans les deux derniers types de relation, mais l'origine en est différente dans les deux cas. Dans le premier, la métaphysique est associée à la théologie et préexiste à la mise en relation, dans l'autre elle accompagne le théïsme issu de l'interprétation réaliste critique des sciences.

Les trois formes de relation ont chacune leur intérêt. La première se concentre essentiellement sur la méthode et partiellement sur les contenus. La deuxième forme de relation consiste dans un rapprochement de contenus. La relation science – théologie peut devenir un dialogue par la consonance entre des contenus scientifiques et théologiques. Elle peut même aller vers une certaine intégration, au sens où des contenus scientifiques peuvent conduire à réexprimer ou à préciser des contenus théologiques. Inversement, des contenus théologiques peuvent éclairer des contenus scientifiques et leur conférer une portée plus grande quand ils sont intégrés dans une perspective théologique. Avec la troisième forme de relation, il y a d'emblée dialogue ou intégration au niveau des contenus. Cette forme apparaît la mieux adaptée pour la relation science – théologie.

Les trois formes de relation correspondent à trois points de départ de la réflexion concernant la relation science – théologie. La deuxième et la troisième partent respectivement de la théologie et de la science. La première s'intéresse à la méthode de travail en science et en théologie. La réflexion méthodologique constitue sans doute un premier pas vers une mise en relation de contenus. C'est d'ailleurs dans cette ligne que se situe McGrath. Il veut trouver une méthode pour reprendre les énoncés théologiques à la lumière de la compréhension scientifique. Torrance en reste à un rapprochement des méthodes qui permet de poser une complémentarité entre science et théologie.

L'ensemble du parcours et des résultats acquis nous ont permis de dégager un ensemble de conditions et de modalités pour établir la relation science – théologie (chapitre IV). Nous avons trouvé quatre conditions. Sans prétendre que cet ensemble soit exhaustif, nous pensons que ces conditions sont fondamentales pour établir la relation entre science et théologie et caractérisent différents types de relations possibles. La première condition demande de mettre en relation science et théologie et pas science et religion qui est trop général, voire trop vague.

La deuxième condition concerne la prise en compte du croire. Nous avons vu que deux positionnements sont possibles, celui d'acteur extérieur (de spectateur) qui ne s'investit pas dans la relation mais l'examine, celui d'acteur effectif de la relation, ce qui implique d'adopter une attitude parmi les trois possibles, athée, agnostique ou croyante.

La troisième condition prend en compte la compréhension scientifique du monde et donc le naturalisme. Celui-ci doit être ouvert. Ce peut être un naturalisme méthodologique ou un naturalisme philosophique, réductif ou non réductif.

La quatrième condition entend préciser l'objet de la mise en relation. Ce peut être la relation elle-même. On aboutit alors à une complémentarité des disciplines avec éventuellement des contenus partiellement communs. Ce peut être aussi la relation et les contenus. On aboutit alors à des consonances ou à des assimilations, c'est-à-dire à un dialogue ou à une intégration, pour reprendre les catégories de Barbour.

Nous avons trouvé également deux modalités pour la mise en relation de la science et de la théologie. La première joue sur des méthodes parallèles en science et en théologie (Torrance, McGrath). La seconde consiste à passer par la médiation philosophique selon deux orientations. La première part des sciences interprétées par un réalisme critique inséré dans un cadre philosophique théiste (Barbour, Polkinghorne et Peacocke). La deuxième part de la théologie et d'une philosophie de la nature (Pannenberg, Maldamé et Haught).

La question de la théologie naturelle a aussi attiré notre attention. Nous avons remarqué qu'elle doit être traitée avec prudence, car ce dossier est chargé d'un poids historique dont il faut tenir compte. Chaque théologien étudié se positionne à ce sujet, souvent en tenant la théologie naturelle à l'écart ou en la refusant. Lorsqu'elle est utilisée, elle sert soit de propédeutique à la théologie (Polkinghorne), soit d'intermédiaire entre science et théologie (Torrance, McGrath).

Tout au long de ce travail, nous avons constaté que la mise en relation de la science et de la théologie a des conséquences sur la théologie. Ces conséquences concernent la plupart des domaines théologiques : la compréhension de la création ; la question de Dieu avec notamment l'articulation transcendance et immanence ou la question des attributs divins comme l'omnipotence et l'omniscience dans le prolongement desquels se situe la question du mal et de la souffrance ; la christologie ; l'anthropologie. Pour illustrer les implications que peut avoir la prise en compte de la compréhension scientifique du monde en théologie, nous avons étudié la thématique de l'action divine dans le monde, et d'une

manière assez générale. Il est bien évident que ce travail n'est qu'une introduction qui appelle des développements.

Une pluralité existe dans les religions comme dans les sciences. Quand on parle de relation entre science et théologie, différents positionnements sont alors possibles qui relèvent de la liberté de chacun. Cependant, nous estimons que la raison demande que l'on soit au clair par rapport à son propre positionnement et par conséquent qu'on explicite ses choix philosophiques.

Dans ce sens, et comme nous l'avons déjà dit, pour qu'il y ait relation le naturalisme doit être ouvert. Le naturalisme méthodologique est intéressant, parce qu'il évite la confusion des domaines de compétence, mais il ne permet pas une rencontre. Celle-ci demande un engagement personnel qui, ici, n'a pas lieu. Le naturalisme philosophique réductif est dans ce cas plus intéressant, mais il engage une attitude agnostique par rapport à la religion et à la théologie. Il ne se prononce pas sur le religieux ou le théologique tout en reconnaissant son existence.

Le naturalisme philosophique non réductif rend le dialogue possible en permettant à diverses rationalités de cohabiter, mais il demande un engagement personnel plus fort. C'est celui qui nous est apparu le plus intéressant. Dans ce cas, soit on pose, sur fondement philosophique, la théologie comme une science. Cette voie ne nous paraît pas prometteuse sauf à développer une théologie naturelle (Torrance). Soit on pose une métaphysique élaborée avec la théologie et incluant une philosophie de la nature, ou une métaphysique élaborée à partir des sciences et du réalisme critique. Cette dernière est la plus intéressante selon nous. Car, elle est la plus en prise avec les sciences qui marquent en profondeur la culture par ce qu'elles disent de l'univers (origine, constitution, devenir), de la vie et du vivant (origine, évolution) et de l'humain (la conscience, l'intelligence, l'esprit). Mais c'est une voie plus risquée car elle demande plus d'attention pour tenir les affirmations de la foi.

Finalement la progression de la réflexion aura montré qu'il existe une pluralité limitée de relations science – théologie. Il ne s'agit pas d'une vision éclatée, mais riche au contraire. Cette richesse demande à être cultivée. Ainsi, les lectures que nous avons effectuées l'ont été afin de répondre à la problématique que l'on s'était fixée à savoir établir les conditions et les modalités de la relation science – théologie. Cette perspective de travail consiste en une première étape qui demande à être élargie aux contenus

théologiques. Sur le fondement du travail déjà effectué, nous aimerions prolonger la réflexion en abordant plus spécifiquement certains contenus théologiques.

ANNEXE

Les naturalismes philosophiques.

Type de naturalisme philosophique	Naturalisme philosophique éliminatif	Naturalisme philosophique réductif (ou naturalisme ouvert agnostique)	Naturalisme philosophique non-réductif
Épistémologie	Éliminative	Réductive	Non-réductive
Ontologie	Éliminative	Non-réductive	Non-réductive
Ouvert/ fermé	fermé	ouvert	ouvert
Relation science – théologie	non	limitée	oui
Autres appellations	Matérialisme, scientisme, physicalisme		
Représentants	Weinberg, Dennett	Darwin, De Duve, Gould	Drees, Barbour, Peacocke, Polkinghorne, Maldamé,
	Dawkins		Pannenberg, Conche

BIBLIOGRAPHIE

DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPÉDIES :

- AUROUX Sylvain (dir.), *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. 2 : *Les Notions Philosophiques*. Dictionnaire, tome 1 : Philosophie occidentale (A-L) et tome 2 : Philosophie occidentale (M-Z), philosophie asiatique..., Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- BLAY Michel (dir.), *Grand dictionnaire de la Philosophie*, Paris, Larousse, CNRS Éditions, 2012.
- GODIN Christian, *Dictionnaire de Philosophie*, Paris, Fayard/Éditions du temps, 2004.
- HUYSTEEN J. Wentzel Vrede van (dir.), *Encyclopedia of Science and Religion*, New York, Macmillan Reference USA, 2003², (citée *Enc. SR*).
- KASPER Walter *et al.* (éd.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg, Basel, Rom, Wien, Herder, (citée *LthK*).
- LACOSTE Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire Critique de Théologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, (citée *DCT*).
- LATOURNELLE René, FISICHELLA Rino (dir.), *Dictionnaire de Théologie Fondamentale*, Cerf, Paris, 1992, (citée *DTF*).
- MINOIS Georges, *Dictionnaire des athées, agnostiques, sceptiques et autres mécréants*, Paris, Albin Michel, 2012.

LIENS ÉLECTRONIQUES :

- The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/>, consulté le 9/12/2013.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/>, consulté le 14/11/2013.
- <http://www.giffordlectures.org/>, consulté le 12/02/2016.
- <http://dictionary.reference.com/browse/naturalism?s=t>, consulté le 19/05/2014.

http://classiques.uqac.ca/classiques/darwin_charles_robert/origine_especes/darwin_origine_des_especes.pdf, consulté le 20/09/2014.

<http://www.gutenberg.org/ebooks>, consulté le 25/08/2014.

<http://darwin-online.org.uk/content/frameset?viewtype=text&itemID=F1497&pageseq=1>, consulté le 22/05/2014.

http://jesusmarie.free.fr/anselme_proslogion.pdf, consulté le 11/02/2016.

ARTICLES ET OUVRAGES :

- ALBERIGO Giuseppe, *Les Conciles Œcuméniques : histoire et décrets*, vol. 2, tome 1, Paris, Cerf, 1994.
- ANDERSON Owen, « Kinds of Gaps in Knowledge: the Conflict of Appeals to God and Methodological Naturalism in Developing Explanations of the World », *The Heythrop Journal*, 2013, vol. 54/4, p. 574-589.
- ANDLER Daniel, « Is Naturalism the Unsurpassable Philosophy for the Sciences of Man in the 21st Century? » in STADLER Friedrich, HARTMANN Stephan, DIEKS Dennis, *et al.*, (éd.), *The Present Situation in the Philosophy of Science*, p. 283-304.
- ARNOULD Jacques, *La théologie après Darwin. Éléments pour une théologie de la création dans une perspective évolutionniste*, Paris, Cerf, 1998.
- ARNOULD Jacques, *Dieu versus Darwin. Les créationnistes vont-ils triompher de la science ?*, Paris, Albin Michel, 2009.
- ARNOULD Jacques, *Requiem pour Darwin*, Paris, Salvator, 2009.
- ARNOULD Jacques, « Creationism, Intelligent Design and Evolution. A theological Perspective », in AULETTA Gennaro, LECLERC Marc, MARTINEZ Rafael A. (éd.), *Biological Evolution: Facts and Theories*, p. 573-588.
- AULETTA Gennaro, LECLERC Marc, MARTINEZ Rafael A. (éd.), *Biological Evolution: Facts and Theories. A Critical Appraisal 150 Years After « The Origin of Species »*, « Analecta Gregoriana, 312 », Rome, Gregoriana & Biblical Press, 2011.
- BAGIR Abidin Zainal, « The “Relation” between Science and Religion in the Pluralistic Landscape of Today’s World », *Zygon*, 2015, vol. 50/2, p. 403-417.

- BARBOUR Georges B., *Teilhard de Chardin sur le terrain*, Paris, Seuil, 1965.
- BARBOUR Ian G., *Issues in Science and Religion*, Upper Saddle River, Prentice Hall, 1966.
- BARBOUR Ian G., « Ways of Relating Science and Theology », in RUSSELL Robert J., STOEGER William R., COYNE Georges V., (éd.), *Physics, Philosophy and Theology*, p. 21-48.
- BARBOUR Ian G., *Religion in an Age of Science*. The Gifford Lectures, 1989-1991, vol. 1, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1990.
- BARBOUR Ian G., *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 1997.
- BARBOUR Ian G., « Five Models of God and Evolution », in RUSSELL Robert, *et al.*, *SPDA* 3, p. 419-442.
- BARBOUR Ian G., « Science and Religion, Models and Relations », in HUYSSTEEN J. Wentzel Vrede van (dir.), *Enc SR*, p. 760-766.
- BARBOUR Ian G., *When Science Meets Religion*, San Francisco, HarperSanFrancisco, 2000 ; trad. française : *Quand la science rencontre la religion*, Monaco, Éditions du Rocher, 2005.
- BARBOUR Ian G., « John Polkinghorne on Three Scientist-Theologians », *Theology and Science*, 2010, vol. 8/3, p. 247-264.
- BARROW John D., TIPLER Frank J., *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford/NewYork, Clarendon Press/ Oxford University, 1986.
- BEHE J. Michael, *Darwin's Black Box*. The Biochemical Challenge to Evolution, New York, London, Free Press, 2006².
- BHASKAR Roy, *The Possibility of Naturalism*. A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences, London, New York, Routledge, 1998³.
- BHASKAR Roy, *A Realist Theory of Science*, London, New York, Routledge, 2008.
- BHASKAR Roy, *Reclaiming Reality*. A Critical Introduction to Contemporary Philosophy, London, New York, Routledge, 2011.
- BOESPFLUG François, LEGRAND Thierry, ZWILLING Anne-Laure, *Religions, les mots pour en parler*. Notions fondamentales en Histoire des religions, Paris, Genève, Bayard, Labor et Fides, 2014.
- BOUDRY Maarten, BLANCKE Stefaan, BRAEKMAN Johan, « How not to Attack Intelligent Design Creationism: Philosophical Misconceptions about Methodological Naturalism », *Foundations of Science*, 2010, vol. 15/3, p. 227-244.

- BRELICH Angelo, « Prolégomènes à une histoire des religions », in PUECH Henri-Charles (dir.), *Histoires des religions*, tome 1, Paris, Gallimard, 1970.
- BROOKE John H., CANTOR Geoffrey N., *Reconstructing Nature. The Engagement of Science and Religion*, Edinburg, T & T Clark, 1998.
- BROOKE John H., « Science and Theology in the Enlightenment », in RICHARDSON W. Mark, WILDMAN Wesley J. (éd.), *Religion & Science*, p. 7-27.
- BROOKE John H., « Reconciling Religions Tradition and Modern Science », *Zygon*, 2012, vol. 47/2, p. 322-336.
- BROOKE John H., « Living with Theology and Science: From Past to Present », *Theology and Science*, 2014, vol. 12/4, p. 307-323.
- CANTOR Geoffrey, KENNY Chris, « Barbour's Fourfold Way: Problems with his Taxonomy of Science-Religion Relationships », *Zygon*, 2001, vol. 36/4, p. 765-781.
- CHALMERS Alan, *La fabrication de la science*, Paris, La Découverte, 1991.
- CLAVIER Paul, *Qu'est-ce que la théologie naturelle ?*, Paris, Vrin, 2004.
- CONCHE Marcel, *Métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.
- Concile Œcuménique Vatican II. Constitutions, Décrets. Déclarations*, Paris, Centurion, 1967.
- COURCIER Jacques, « Apport de la philosophie anglo-saxonne de l'esprit pour le rapport entre philosophie et théologie. Bernard Bolzano, Hilary Putnam et Donald Davidson », *Transversalités*, 2008, vol. 105/1 p. 133-153.
- CUCHET Guillaume, « Comment Dieu est-il acteur de l'histoire ? Le débat Broglie-Guéranget sur le "naturalisme historique" », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 2012, tome 96/1, p. 33-55.
- DARWIN Charles, *L'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la lutte pour l'existence dans la nature*, Paris, Alfred Costes Éditeur, 1921, http://classiques.uqac.ca/classiques/darwin_charles_robert/origine_especes/darwin_origine_des_especes.pdf, consulté le 12/02/2016, (trad. de l'éd. anglaise de 1872, revue et corrigée en 1876).
- DAWKINS Richard, *Le gène égoïste*, Paris, Odile Jacob, 1996, (trad. de l'éd. anglaise de 1976).
- DAWKINS Richard, *The God Delusion*, London, Bantam Press, 2006 ; traduction française : *Pour en finir avec Dieu*, Paris, Robert Laffont, 2008.
- DE DUVE Christian, *À l'écoute du vivant*, Paris, Odile Jacob, 2002.
- DE DUVE Christian, *De Jésus à Jésus ... en passant par Darwin*, Paris, Odile Jacob, 2011.

- DEMBSKY William A., RUSE Michael, (éd.), *Debating Design. From Darwin to DNA*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- DENNETT Daniel C., *Darwin's Dangerous Idea*. Evolution and the Meanings of Life, London, Penguin Books, 1995 ; traduction française : *Darwin est-il dangereux ?* L'évolution et les sens de la vie, Paris, Odile Jacob, 2000.
- DENNETT Daniel C., *Breaking the Spell*. Religion as Natural Phenomenon, London, Penguin Books, 2007.
- DORÉ Joseph (dir.), *Manuel de Théologie*. Introduction à l'étude de la théologie, tome 2, Paris, Desclée, 1992.
- DORMAN Eric R., « Hinduism and Science: The State of the South Asian Science and Religion Discourse », *Zygon*, 2011, vol. 46/3, p. 593-619.
- DREES Willem B., *Religion, Science and Naturalism*, Cambridge, University Press, 1996.
- DREES Willem B., « Naturalism Need not Lie "Made Safe": a Response to W. Rottschaefer's Misunderstanding », *Zygon*, 2001, vol. 36/3, p. 455-465.
- DREES Willem B., « A Scientific Theology, Volume 1: Nature », *Ars Disputandi*, 2002, vol. 2/1, p. 131-136; « A Scientific Theology, Volume 2: Reality », *Ars Disputandi*, 2003, vol. 3/1, p. 100-103; « A Scientific Theology, Volume 3: Theory », *Ars Disputandi*, 2004, vol. 4/1, p. 165-168 (recensions de MCGRATH Alister E., *A Scientific Theology*, 3 vol.)
- DREES Willem B., « Where to Look for Guidance? On the Nature of "Religion and Science" », *Zygon*, 2004, vol. 39/2, p. 367-378.
- DREES Willem B., « "Religion and Science" as Advocacy of Science and as Religion versus Religion », *Zygon*, 2005, vol. 40/3, p. 545-553.
- DREES Willem B., *Religion and Science in Context. A Guide to the Debates*, London, New York, Routledge, 2010.
- EDELMANN Jonathan B., « The Role of Hindu Theology in the Religion and Science Dialogue », *Zygon*, 2012, vol. 47/3, p. 624-642.
- EINSTEIN Albert, *Comment je vois le monde*, Paris, Flammarion 2009, (trad. de l'éd. anglaise de 1959).
- EINSTEIN Albert, *Pensées intimes*, Monaco, Éditions du Rocher, 2000, (trad. de l'éd. anglaise de 1996).
- ELIADE Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.
- ESFELD Michel, *Philosophie des sciences*. Introduction, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romanes, 2006.

- ESPAGNAT Bernard d', *Penser la science ou les enjeux du savoir*, Paris, Bordas, 1990.
- EUVÉ François, « Théologie de la nature », *Recherches de Science Religieuse*, 2010, vol. 98/2, p. 267-290.
- EVERS Dirk, « Religion and Science in Germany », *Zygon*, 2015, vol. 50/2, p. 503-533.
- EVERS Dirk, FULLER Michael, JACKELÉN Antje, SAETHER Knut-Willy (éd.), *Issues in Science and Theology: What is Life?*, Heidelberg, New York, London, Springer, 2015.
- EVANS John, EVANS Michael S., « Religion and Science: Beyond the Epistemological Conflict Narrative », *Annual Review of Sociology*, 2008, vol. 34, p. 87-105.
- FAES Hubert, « Une philosophie de la nature aujourd'hui : état des lieux », *Recherches de Science Religieuse*, 2010, vol. 98/2, p. 167-192.
- FANTINO Jacques, *et al.*, « Bulletin de théologie. Théologies de la création. Sciences et Théologies », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 2006, tome 90/1, p. 127-184 ; 2009, tome 93/4, p. 831-890.
- FANTINO Jacques, « Foi Chrétienne et transformation du monde », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 2006, tome 90/2, p. 297-315.
- FANTINO Jacques, « Théologie et science : le projet de théologie scientifique d'A. McGrath », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 2007, tome 91/3, p. 495-507.
- FANTINO Jacques (dir.), *Science et foi : un lexique*, Paris, Cerf, 2008.
- FANTINO Jacques, « La société française face aux créationnistes », *Esprit*, 2008, n° 250, p. 193-200.
- GANOCZY Alexandre, *Dieu, l'homme et la Nature. Théologie, mystique, sciences de la Nature*, Paris, Cerf, 1995.
- GIRONI Fabio, « The Theological Hijacking of Realism. Critical Realism in "Science and Religion" », *Journal of Critical Realism*, 2012, vol. 11/1, p. 40-75.
- GOULD Stephen J., *Rocks of Ages. Science and Religion in the Fullness of Life*, New York, The Ballantine Publishing Group, 1999, traduction française: *Et Dieu dit : « Que Darwin Soit! »*, Paris, Seuil, 2000.
- GOULD Stephen J., *La structure de la théorie de l'évolution*, Paris, Gallimard, 2006, (trad. de l'éd. anglaise de 2002).
- GRECO John, *Achieving Knowledge. A Virtue-Theoretic Account of Epistemic Normativity*, New York, Cambridge University Press, 2010.

- GREGERSEN Niels Henrick (éd.), *The Historicity of Nature*. Essays on Science and Theology, West Conshohocken, Templeton Foundation Press, 2008.
- GREGERSEN Niels Henrick, « Prospects for the Field of Science and Religion: an Octopus View », *Zygon*, 2014, vol. 49/2, p. 419-429.
- GRIMOULT Cédric, *Créationnismes, mirages et contrevérités*, Paris, CNRS Éditions, 2012.
- GRIMOULT Cédric, *Histoire de l'histoire des sciences*. Historiographie de l'évolutionnisme dans le monde francophone, Paris-Genève, Droz, 2003.
- GUESSOUM Nidhal, « Religious Literalism and Science-Related Issues in Contemporary Islam », *Zygon*, 2010, vol. 45/4, p. 817-840.
- GUESSOUM Nidhal, *Islam et science*. Comment concilier le Coran et la science moderne ?, Paris, Dervy, 2013.
- HABETS Myk, *Theology in Transposition*. A Constructive Appraisal of T. F. Torrance, Minneapolis, Fortress Press, 2013.
- HARRISON Peter, « "Science" and "Religion": Constructing the Boundaries », *The Journal of Religion*, 2006, vol. 86/1, p. 81-106.
- HAUGHT John F., « Is Nature Enough? No », *Zygon*, 2003, vol. 38/4, p. 769-782.
- HAUGHT John F., « Science and Scientism: The Importance of a Distinction », *Zygon*, 2005, vol. 40/2, p. 363-368.
- HAUGHT John F., *Christianity and Science*. Toward a Theology of Nature, New York, Orbis Books, 2007.
- HAUGHT John F., *God and the New Atheism*. A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchen, Louisville, Westminster John Knox Press, 2008.
- HAUGHT John F., *God after Darwin*. A Theology of Evolution, Philadelphia, Westview Press, 2008².
- HAUGHT John F., « Theology, Evolution, and the Human Mind: How much can Biology Explain? », *Zygon*, 2009, vol. 44/2, p. 921-931.
- HAUGHT John F., « Science, Self and Immortality », *Annals of the New York Academy of sciences*, 2011, vol. 1234, p. 70-75.
- HAWKING Stephen W., *Une brève histoire du temps*. Du Big Bang aux trous noirs, Paris, Flammarion, 1989, (trad. de l'éd. anglaise de 1988).
- HAWKING Stephen W. et MLODINOV Leonard, *Y a-t-il un grand architecte dans l'Univers ?*, Paris, Odile Jacob, 2011, (trad. de l'éd. anglaise de 2010).

- HEFNER Philip, « The Role of Science in Pannenberg's Theological Thinking » in RAUSCH ALBRIGHT Carol, HAUGEN Joel (éd.), *Beginning with the End*, p. 97-115.
- HERVIEU-LEGER Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.
- HOLDER Rodney D., « Thomas Torrance: "Retreat to Commitment" or a New Place for Natural Theology? », *Science and Theology*, 2009, vol. 7/3, p. 275-296.
- HUYSTEN Wentzel van, « Truth and Commitment in Theology and Science: A Appraisal of Wolfhart Pannenberg's Perspective », in RAUSCH ALBRIGHT Carol, HAUGEN Joel (éd.), *Beginning with the End*, p. 360-377.
- INKPEN Robert, GRAHAM Wilson, *Science, Philosophy and Physical Geography*, London, New York, Routledge, 2005.
- LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1926.
- LAMARCK Jean-Baptiste de Monet de, *Philosophie zoologique, ou exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux*, tome 1, Paris, Dentu, 1809.
- LAMBERT Dominique, *Science et théologie. Les figures d'un dialogue*, Namur, Presses Universitaires de Namur/ Éd. Lessius, 1999.
- LAMBERT Dominique, PAUL-BONCOUR Valérie, *Scientifique et croyant. Pistes de réflexions pour les chercheurs et enseignants catholiques*, Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2011.
- LECOURT Dominique, *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.
- LEHMKÜLHER Karsten, « Le théologien Wolfhart Pannenberg dans l'histoire de la théologie protestante du XX^e siècle », *Revue des Sciences religieuses*, vol. 83/3, 2009, p. 411-427.
- LERCHER Alain, *Les mots de la philosophie*, Paris, Belin, 1985.
- LERON SHULTS F., *The Postfoundationalist Task of Theology: Wolfhart Pannenberg and the New Theological Rationality*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999.
- LERON SHULTS F., « Theology, science, and rationality: interdisciplinary reciprocity in the work of Wolfhart Pannenberg », *Zygon*, 2001, vol. 36/4, p. 809-825.
- LIGHTMAN Bernard, « Victorian Sciences and Religions: Discordant Harmonies », *Osiris*, 2001, vol. 16: « Science in Theistic Contexts: Cognitive Dimensions », p. 343-366.
- LOSCH Andreas, « On the Origins of Critical Realism », *Theology and Science*, 2009, vol. 7/1, p. 85-106.

- MALDAMÉ Jean-Michel, *Science et foi en quête d'unité*. Discours scientifiques et discours théologiques, Paris, Cerf, 2003.
- MALDAMÉ Jean-Michel, *Création par évolution*. Science, philosophie et théologie, Paris, Cerf, 2011.
- MALDAMÉ Jean-Michel, *L'atome, le singe et le cannibale*. Enquête théologique sur les origines, Paris, Cerf, 2014.
- MCGRATH Alister E., *A Scientific Theology*, vol. 1: *Nature*; vol. 2: *Reality*; vol. 3: *Theory*, Edinburgh/ Grand Rapids, T & T Clark/ W. B. Eerdmans Publishing Co, 2001-2003.
- MCGRATH Alister E., *The Science of God*. An Introduction to Scientific Theology, London/New York, T&T Clark International, 2004.
- MCGRATH Alister E., *The Open Secret: a New Vision of Natural Theology*, Oxford, Blackwell Publishing, 2008.
- MCKENZIE Ross H., MYERS Benjamin, « Dialectical Critical Realism in Science and Theology: Quantum Physics and Karl Barth », *Science and Christian Belief*, 2008, vol. 20/1, p. 49-66.
- MCKENZIE Ross H., « Emergence, Reductionism and the Stratification of Reality in Science and Theology », *Scottish Journal of Theology*, 2011, vol. 64/ 2, p. 211-235.
- MENUGE Angus, « Who's afraid of ID? A Survey of the Intelligent Design movement », in DEMBSKY William A., RUSE Michael, (éd.), *Debating Design*, p. 32-51.
- MESLIN Michel, *L'expérience humaine du divin*, Paris, Cerf, 1988.
- MICHAUD Ann M., « John Haught – Finding Consonance between Religion and Science », *Zygon*, 2010, vol. 45/4, p. 905-920.
- MOLTMANN Jürgen, *Dieu dans la création*. Traité écologique de la création, Paris, Cerf, 1988.
- MONOD Jacques, *Le Hasard et la Nécessité, essai sur la philosophie naturelle de la biologie*, Paris, Seuil, 1970.
- MOSER Paul, *The Evidence for God: Religious Knowledge Reexamined*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- MUNCHIN David, « “Is Theology a Science?” Paul Feyerabend's Anarchic Epistemology as Challenge Test to T. F. Torrance's Scientific Theology », *Scottish Journal of Theology*, 2011, vol. 64/4, p. 439-455.
- MURPHY Nancey, « A Lakatosian Reconstruction of Pannenberg's Program: Responses to Sponheim, van Huysteen, and Eaves » in RAUSCH ALBRIGHT Carol, HAUGEN Joel (éd.), *Beginning with the End*, p. 409-421.

- MURPHY Nancey, « Robert John Russell versus the New Atheists », *Zygon*, vol. 45/1, 2010, p. 193-212.
- OKASHA Samir, *Philosophy of Science. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- ONFRAY Michel, *Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique*, Paris, Grasset, 2005.
- PANNENBERG Wolfhart (éd.), *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- PANNENBERG Wolfhart, « God as Spirit – and Natural Science », *Zygon*, 2001, vol. 36/4, p. 783-794.
- PANNENBERG Wolfhart, « Theological Appropriation of Scientific Understandings », in RAUSCH ALBRIGHT Carol, HAUGEN Joel (éd.), *Beginning with the End*, p. 427-443.
- PANNENBERG Wolfhart, *Théologie systématique*, 3 Vol., Paris, Cerf, 2008, 2011, 2013. (trad. de l'éd. allemande de 1988-1993).
- PEACOCKE Arthur, *Creation and the World of Science*, Oxford, Oxford University Press, 1979.
- PEACOCKE Arthur, *Intimations of Reality. Critical Realism in Science and Religion*, Notre Dame (Indiana), University Notre Dame Press, 1984.
- PEACOCKE Arthur, *Theology for a Scientific Age, Being and Becoming – Natural, Divine and Human*, Minneapolis, Fortress Press, 1990.
- PEACOCKE Arthur, *Paths from Science toward God: The End of All our Exploring*, Oxford, Oneworld Publications, 2001.
- PEACOCKE Arthur, *All That Is. A Naturalistic Faith for the Twenty-First Century*, Minneapolis Fortress Press, 2007.
- PEACOCKE Arthur, « Some Reflections on “Scientific Perspectives on Divine Action” », in RUSSELL Robert *et al.*, *SPDA* 6, p. 201-223.
- PENNOCK Robert T., *Intelligent Design Creationism and Its critics. Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives*, Cambridge, The MIT Press, 2001.
- PETERS Ted, « Clarity of the Part versus Meaning of the Whole », in RAUSCH ALBRIGHT Carol, HAUGEN Joel (éd.), *Beginning with the End*, p. 289-301.
- PETERS Ted, « Constructing a Theology of Evolution: Building on John Haught », *Zygon*, 2010, vol. 45/4, p. 921-937.
- POLKINGHORNE John, *One World. The Interaction of Science and Theology*, West Conshohocken, Templeton Foundation Press, 2007², (1^{ère} éd. : Londres, SPCK, 1986).

- POLKINGHORNE John, *Science and Creation*. The Search of Understanding, Londres, SPCK, 1990⁴, (1^{ère} éd. : 1988).
- POLKINGHORNE John, *Science and Providence*. God's Interaction with the World, Londres, SPCK, 1989.
- POLKINGHORNE John, *Reason and Reality*. The Relationship between Science and Theology, Londres, SPCK, 1991.
- POLKINGHORNE John, « The Laws of Nature and the Laws of Physics », in RUSSELL Robert *et al.*, *SPDA 1*, p. 438-448.
- POLKINGHORNE John, « The Metaphysics of Divine Action », in RUSSELL Robert *et al.*, *SPDA 2*, p. 147-156.
- POLKINGHORNE John, *Science and Theology*. An Introduction, Minneapolis, Fortress Press, 1998.
- POLKINGHORNE John, *Belief in an Age of Science*, New Haven, London, Yale University Press, 1998.
- POLKINGHORNE John, *Exploring Reality*. The Intertwining of Science and Theology, New Haven, London, Yale University Press, 2005.
- POLKINGHORNE John, *Science and Religion in Quest of Truth*, New Haven, London, Yale University Press, 2011.
- PRIGOGINE Ilya, STENGERS Isabelle, *La nouvelle alliance*, Paris, Gallimard, 1986².
- PRIGOGINE Ilya, STENGERS Isabelle, *Entre le temps et l'éternité*, Paris, Fayard, 1988.
- PROUDFOOT Wayne, « Pragmatism and Naturalism in the Study of Religion », *American Journal of Theology & Philosophy*, 2012, vol. 33/3, p. 185-199.
- PUECH Henri-Charles (dir.), *Histoire des religions*, tome 1 : « Les religions antiques – La formations des religions universelles et les religions du salut en Inde et en Extrême-Orient », Paris, Gallimard, 1970.
- RAUSCH ALBRIGHT Carol, HAUGEN Joel (éd.), *Beginning with the End*. God, Science and Wolfhart Pannenberg, Chicago and La Salle, Open Court, 1997.
- REFOULÉ François, LAURET Bernard (dir.), *Initiation à la Pratique de la Théologie*, tome 1, Paris, Cerf, 1982.
- REVOL Fabien, *Le temps de la création*, Paris, Cerf, 2015.
- RIAUEDEL Olivier, « Le rôle d'une précompréhension d'ordre philosophique, en théologie. L'exemple de la théologie trinitaire de Wolfhart Pannenberg », *Revue des Sciences Religieuses*, 2009, vol. 83/3, p. 429-447.

- RICHARDS Stewart, *Philosophy and Sociology of Science: an Introduction*, Oxford, New York, Basil Blackwell, 1987².
- RICHARDSON W. Mark, WILDMAN Wesley J. (éd.), *Religion & Science. History, Method, Dialogue*, New York, London, Routledge, 1996.
- ROTTSCHAEFER William A., « How to Make Naturalism Safe for Supernaturalism: an Evaluation of Willem Drees's Supernaturalistic Naturalism », *Zygon*, 2001, vol. 36/3, p. 407-453.
- RUSE Michael, « Methodological Naturalism under Attack », in PENNOCK Robert T., *Intelligent Design Creationism and Its critics*, p. 363-385.
- RUSSELL Robert J., STOEGER William R., COYNE Georges V. (éd.), *Physics, Philosophy and Theology: A quest of Common Understanding*, Vatican, Vatican Observatory Publications, 1988.
- RUSSELL Robert J., MURPHY Nancey, ISHAM Chris J.(dir.), *Scientific Perspective on Divine Action*, vol. 1 : *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*, Vatican, Vatican Observatory Publications, Berkeley, Center for Theology and the Natural Sciences, 1993, (cité SPDA 1).
- RUSSELL Robert J., MURPHY Nancey, PEACOCKE Arthur (dir.), *Scientific Perspective on Divine Action*, vol. 2 : *Chaos and Complexity*, Vatican, Vatican Observatory Publications, Berkeley, Center for Theology and the Natural Sciences, 1997, (cité SPDA 2).
- RUSSELL Robert J., STOEGER William R., AYALA Francisco J. (dir.), *Scientific Perspective on Divine Action*, vol. 3 : *Evolutionary and Molecular Biology*, Vatican, Vatican Observatory Publications, Berkeley, Center for Theology and the Natural Sciences, 1998, (cité SPDA 3).
- RUSSELL Robert J., MURPHY Nancey, STOEGER William R. (dir.), *Scientific Perspective on Divine Action*, vol. 6 : *Twenty Years of Challenges and Progress*, Vatican, Vatican Observatory Publications, Berkeley, Center for Theology and the Natural Sciences, 2008, (cité SPDA 6).
- SCHAAB Gloria L., « An Evolving Vision of God: The Theology of John Haught », *Zygon*, 2010, vol. 45/4, p. 897-904.
- SHELLENBERG John, *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2005.
- SCHÖNBORN Christoph, « Finding Design in Nature », *The New York Time*, 7 juillet 2005.
- SCHRÖDINGER Erwin, *Physique quantique et représentation du monde*, Paris, Seuil, 1992.

- SELLARS Roy Wood, « What is the Correct Interpretation of Critical Realism? », *The Journal of Philosophy*, 1927, vol. 24/9, p. 238-241.
- SHOOK John, « Varieties of Twentieth Century American Naturalism », *The Pluralist*, vol. 6/2, Summer 2011, p. 1-17.
- SMEDES Taede A., « Beyond Barbour or Back to Basics? The Future of Science-and-Religion and the Quest for Unity », *Zygon*, 2008, vol. 43/1, p. 235-258.
- SOBER Elliott, « Why methodological naturalism? », in AULETTA Gennaro, LECLERC Marc, MARTINEZ Rafael A. (éd.), *Biological Evolution: Facts and Theories*, p. 359-377.
- STADLER Friedrich, HARTMANN Stephan, DIEKS Dennis, *et al.*, (éd.), *The Present Situation in the Philosophy of Science*, Berlin, Springer, 2009.
- STANZIONE Massimo, « The Recurrent Debate: Darwinism and Philosophy », in AULETTA Gennaro, LECLERC Marc, MARTINEZ Rafael A. (éd.), *Biological Evolution: Facts and Theories*, p. 379-399.
- TEILHARD de CHARDIN Pierre, *Le phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955.
- TEILHARD de CHARDIN Pierre, *Science et Christ*, Paris, Seuil, 1965.
- TIERCELIN CLAUDINE, *Le ciment des choses*. Petit traité de métaphysique scientifique réaliste, Paris, Ithaque, 2011.
- TORRANCE Thomas F., *Science Théologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, (trad. l'éd. anglaise de 1969).
- TORRANCE Thomas F., *The Ground and Grammar of Theology: Consonance between Theology and Science*, T&T Clark LTD, Edinburgh, New York, 2001².
- TORT P., *Darwin et le darwinisme*, Paris, PUF, 2009³.
- TRINH XUAN THUAN, *La mélodie secrète*. Et l'homme créa l'univers, Paris, Gallimard, 1991.
- TRINH XUAN THUAN, *Le chaos et l'harmonie*. La fabrication du Réel, Paris, Fayard, 1998.
- ULANOWICZ Robert E., « From Pessimism to Hope: a Natural Progression », *Zygon*, 2010, vol. 45/4, p. 939-956.
- WEINBERG Steven, *Le rêve d'une théorie ultime*, Paris, Odile Jacob, 1997, (trad. de l'éd. anglaise de 1992).
- WILDMAN Wesley J., « The Quest of Harmony. An Interpretation of Contemporary Theology and Science », in RICHARDSON W. Mark, WILDMAN Wesley J. (éd.), *Religion & Science. History, Method, Dialogue*, p. 41-60.

INDEX

- Action de Dieu, 150–53, 250–51
 - analogie tout-parties (Peacocke), 252–54
 - selon Barbour, 256–57
 - selon Polkinghorne, 254–56
- Agnosticisme, 220
- Athéisme, 154, 219
- Athéisme méthodologique *Voir* Naturalisme méthodologique
- Barbour, 21, 50, 109–30, 234
 - action de Dieu, 256–57
 - typologie, 111–19
- Bhaskar, 163–66
- Brooke et Cantor, 42–48
- Causalité, 249–50
 - ascendante, 135, 140–42, 252
 - descendante, 135, 252
 - tout-parties, 136
- Conche, 103–4, 228
- Consonance, 194, 200
- Contingence, 196, 197, 251
- Créationnisme, 50
- Croire, attitude croyante, 209, 219, 223, 224
- Darwin, 56–61
- Dawkins, 67–68
- De Duve, 61–63, 96
- Déisme, 68
- Dennett, 68–70
- Drees, 37–42
 - naturalisme ontologique à métaphysique faible, 100–102
- Épistémologie, 23

- conventionnalisme, 25
- instrumentalisme, 120
- positivisme, 25, 120
- positivisme logique, 110, 228
- réductionnisme, 24, 85
- Foi, 22, 49, 232
 - foi et théologie, 31–34
- Gould, 63–64
 - NOMA, 17–21, 94
- Haught, 199–208
 - théologie de l'évolution, 207
- Idéalisme, 25, 120
- Intelligent Design*, 76–80, 241, 243–44
- Kénose, 149, 206
- Lambert, 22–27, 223
- Littéralisme biblique, 111
- Maldamé, 181–89
 - action de Dieu, 250–51
- Matérialisme, 111, 227, 267
- McGrath, 153–72
 - théologie scientifique, 154
- Métaphysique, 87, 116, 187, 234, 239
 - choix, 103–4, 221
 - du futur (Haught), 239
 - métaphysique du futur *Voir* Haught
 - métaphysique du procès, 126
- Miracle, 150, 251, 255
- Moltmann, 149, 206
- Naturalisme, 54
 - ouvert, 231
 - ouvert/fermé, 55–72, 238
- Naturalisme méthodologique, 74, 75–81, 224, 226
- Naturalisme ontologique *Voir* Drees
- Naturalisme philosophique, 81–93, 226
- Naturalisme scientifique (Haught), 201
- Ontologie, 23
 - dimension ontologique du naturalisme, 87–90
- Panenthéisme, 137–40, 235
- Pannenberg, 189–99
- Panthéisme, 68
- Peacocke, 130–40
 - action de Dieu, 252–54
 - monisme émergent, 133
- Polkinghorne, 140–53
 - action de Dieu, 254–56
- Providence, 251, 254

Réalisme critique, 26, 110, 119–24, 142–43, 163–66, 172–74, 183, 228, 231, 236, 238
 Relation science-théologie *Voir* Barbour, typologie
 assimilation, 144, 229
 concordisme, 20
 conflit, 111–12, 117
 consonance, 144, 229, 238
 convergence, 139, 232, 234
 dialogue, 234
 Religion, 35–36, 47
 Science et foi, 182, 214–16
 Science et religion, 37–42, 52, 214–16
 Science et théologie, 52, 108, 214–16
 Science théologique, 175–78
 Scientifiques théologiens, 140, 209, 230, 236, 248, 251
 Teilhard de Chardin, 109, 204
 Théisme, 68, 147–49, 234
 Théologie, 31–34
 Théologie de la nature, 115, 148, 158–60, 205–7, 239, 240
 distinction d’avec théologie naturelle, 245
 Théologie naturelle, 45, 65, 71, 115, 145–47, 160–63, 178–80, 244
 et relation science-théologie, 241–49
 Théologie scientifique, 167, 171
 Torrance, 174–81
 Weinberg, 65–67

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements.....	3
Sommaire	5
Conventions.	6
Sigles et abréviations	7
Introduction	8
Chapitre I Science et théologie : une première approche.....	14
I. Deux discours, une réalité.....	16
A. Deux domaines de compétence séparés : Stephen J. Gould.	17
B. Analyse de l'activité scientifique.....	22
Les différents niveaux engagés par le travail scientifique.	22
L'activité scientifique : perspectives philosophique et historique.	27
C. L'autre partenaire de la relation : la théologie.....	31
La démarche théologique.	31
Foi, théologie, religion.	34
II. L'apport de la philosophie et de l'histoire.	37
A. Mise en perspective philosophique : Willem B. Drees.....	37
B. Mise en perspective historique : John H. Brooke et Geoffrey Cantor.....	42
III. La perspective retenue.....	49
A. Une relation en construction permanente.	49

B. Une relation selon des perspectives diverses.....	50
C. Le choix d'une approche théologique.....	51

Chapitre II Le naturalisme et quelques conséquences en philosophie de la nature

.....	53
I. Compréhension scientifique de la nature et naturalisme.....	55
A. Le naturalisme ouvert.	55
Charles Darwin.	56
Christian de Duve.....	61
Stephen Jay Gould.	63
B. Le naturalisme fermé.	65
Steven Weinberg.	65
Richard Dawkins et Daniel Dennett.....	67
C. Remarques conclusives.....	70
II. Les différentes variantes du naturalisme.....	72
A. Les différents types de naturalisme.	74
B. Le naturalisme méthodologique.....	75
C. Le naturalisme philosophique.....	81
Le volet épistémologique du naturalisme philosophique.....	82
Le volet ontologique du naturalisme philosophique.	87
Les naturalismes philosophiques : pertinence et critique.....	90
III. Naturalisme et relation « science – théologie ».....	93
A. Le naturalisme des auteurs étudiés.	94
B. Naturalisme et métaphysique.....	99
Le naturalisme ontologique à métaphysique faible.....	100
C. Le choix d'une métaphysique.....	103
Conclusion.....	104

Chapitre III La relation science – théologie selon des théologiens contemporains

.....	106
I. Des scientifiques devenus théologiens.....	108
A. Ian Barbour	109
La typologie des relations entre science et théologie.....	111
Le réalisme critique.....	119

La relation science – théologie comme intégration.	125
B. Arthur Peacocke.....	130
Une théologie en lien avec les sciences.	131
Nécessité d'un naturalisme théologique.	132
La causalité dans les systèmes complexes.	134
Naturalisme et panenthéisme.	136
C. John Polkinghorne	140
Causalité ascendante et réalisme critique.....	140
Assimilation et consonance.....	143
La théologie naturelle.....	145
Choix théiste et théologie de la nature.	147
L'action divine dans le monde.	150
D. Alister McGrath.	153
Nature et théologie de la nature.	158
Réalité et réalisme critique.....	163
L'élaboration théologique.	168
II. Des théologiens attentifs à la compréhension scientifique.	174
A. Thomas Torrance.	174
Science de la nature et science théologique.	175
La théologie naturelle chrétienne.	178
B. Jean-Michel Maldamé.....	181
Une mise en relation des discours scientifiques et théologiques.	181
Des discours qui changent avec le temps.....	184
La médiation philosophique.....	186
C. Wolfhart Pannenberg.	189
La théologie comme science et la révélation comme histoire.	190
La philosophie médiatrice entre théologie et science.	193
D. John F. Haught.	199
Analyse du naturalisme.	200
Naturalisme philosophique et théologie.....	202
Théologie de la nature, kénose et accomplissement.	205
Conclusion.....	208

Chapitre IV La mise en relation de la théologie avec la science.....	211
I. Conditions de la relation.	213
A. « Science – religion » ou « science – théologie ».....	214
B. Place du croire dans la relation science – théologie.	219
C. Prise en compte de la compréhension scientifique du monde.	225
D. Objet de la relation science – théologie.	229
II. Modalités de la relation.	230
A. Une médiation par le réalisme critique et le théïsme.....	231
Une pensée « bottom-up ».	231
Le cadre philosophique : une dynamique du devenir.	233
L'élargissement du cadre philosophique à la théologie.....	234
B. Une médiation par la philosophie de la nature et la métaphysique. .	237
Une démarche descendante (« top-down ») ?	237
La médiation philosophique.....	238
C. Théologie naturelle et relation science – théologie.	241
La théologie naturelle.....	241
L'Intelligent Design.	243
Théologie naturelle et théologie révélée.	244
Place de la théologie naturelle dans la relation science – théologie.	245
III. L'action de Dieu dans le monde.....	249
A. Causalité et action de Dieu en théologie.....	249
B. Action de Dieu dans le monde et compréhension scientifique.....	251
Analogie « tout-parties » : Peacocke.....	252
Analogie entre action divine et action humaine : Polkinghorne.	254
Action de Dieu selon la théologie du procès : Barbour.	256
Conclusion.....	258
Conclusion générale	260
Annexe.....	266
Bibliographie	268
Index	281
Table des matières	284
Résumé.....	288
Summary.	288

Résumé.

Ce travail en théologie a pour objet d'étudier la relation entre science et théologie, considérées comme deux compréhensions du monde. L'étude est menée à partir d'un ensemble d'auteurs scientifiques, philosophes et théologiens. Une première étape pose la problématique à partir des sciences. Elle révèle une diversité d'approches qui conduisent à examiner la question du naturalisme à l'œuvre en science et en philosophie. Le naturalisme se montre plus différencié qu'il n'apparaît au premier abord. La réflexion se poursuit avec des théologiens. Elle consiste à étudier la manière dont ils ont pensé la relation entre science et théologie. Cet examen manifeste une différence entre théologiens d'origine scientifique et les autres du fait d'un rapport différent à la science. L'étude montre aussi que la relation entre science et théologie passe, d'une certaine manière, par la médiation de la philosophie selon diverses perspectives : théisme, philosophie de la nature, métaphysique. Ces perspectives conditionnent la possibilité d'une théologie naturelle et la place qui lui est accordée. Elles montrent aussi que la prise en compte de la compréhension scientifique du monde a des conséquences philosophiques et théologiques. Elles obligent à réfléchir, par exemple, sur la causalité à l'œuvre dans la nature et par conséquent sur l'action de Dieu dans le monde.

Summary.

This work in theology has for object the study of the relation between science and theology, considered as two understandings of the world. The study starts with a set of scientific authors, philosophers and theologians. A first stage puts the problem from sciences. It reveals a diversity of approaches which lead to examine the question of naturalism at work in science and in philosophy. Naturalism shows itself more differentiated than it appears at first sight. The reflection continues with theologians. It consists in studying the way they thought about the relation between science and theology. This examination indicates a difference between theologians with a scientific origin and others because of a different relationship to science. The study also shows that the relation between science and theology entails the mediation of philosophy according to different perspectives: theism, philosophy of nature, metaphysics. These perspectives condition the possibility of a natural theology and the place which is granted to it. They also show that the consideration of scientific understanding of the world has philosophical and theological consequences. This requires to think, for example, about causality in work in nature and consequently about God's action in the world.