



HAL
open science

Sciences et religions au 20e siècle : introduction

Dominique Avon, Denis Pelletier

► **To cite this version:**

Dominique Avon, Denis Pelletier. Sciences et religions au 20e siècle : introduction. Vingtième siècle. Revue d'histoire, 2016, Sciences et religions au 20e Siècle, 130, pp.5-15. 10.3917/ving.130.0004 . hal-03676079

HAL Id: hal-03676079

<https://hal.science/hal-03676079>

Submitted on 16 Sep 2022

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.

SCIENCES ET RELIGIONS AU 20^E SIÈCLE : INTRODUCTION

[Dominique Avon](#), [Denis Pelletier](#)

Presses de Sciences Po | « [Vingtième Siècle. Revue d'histoire](#) »

2016/2 N° 130 | pages 4 à 15

ISSN 0294-1759

ISBN 9782724634785

DOI 10.3917/ving.130.0004

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2016-2-page-4.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Presses de Sciences Po.

© Presses de Sciences Po. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

**Science et religion, culture universelle
et spécificités juives**

Dominique Trimbur, p. 17

Science et islam aux 19^e et 20^e siècles

Amin Elias et Youssef Aschi, p. 31

Sciences et religions au 20^e siècle

**L'Université al-Azhar
et les sciences venues d'Europe**

Dominique Avon, p. 45

**L'expérience mystique de saint
Jean de la Croix**

Agnès Desmazières, p. 59

Sciences et religions au 20^e siècle :

Introduction

Dominique Avon et Denis Pelletier

Le rapport entre les religions et les sciences occupe dans l'histoire contemporaine et dans l'actualité récente une place considérable par ses enjeux intellectuels et politiques. Le dossier qui suit réunit quatre enquêtes portant principalement sur les sciences humaines. Il nous a semblé important de l'introduire par une réflexion plus générale, qui en présente brièvement les principaux apports et adopte à l'échelle d'un long 20^e siècle une démarche comparatiste, trop rarement mise en œuvre jusqu'à présent par les historiens.

Deux de ces articles concernent l'islam. **Amin Elias** et **Youssef Aschi** retracent les principales étapes du débat sur le rapport de l'islam à la science, depuis la conférence prononcée par Ernest Renan en 1883 à la Sorbonne¹ et la réponse que lui fit Afghânî dans le *Journal des débats*, jusqu'aux années 1950 où, dans le contexte de la décolonisation et du conflit avec Israël, des voies empruntées un demi-siècle plus tôt sont bloquées au profit d'une conception des sciences islamiques affranchies de la science positive, dès lors que le « patrimoine » (*turâth*) est en jeu. **Dominique Avon** traite de ce moment décisif, en s'intéressant à la publication par le shaykh al-Bahî, en 1957, de *La Pensée islamique moderne et son lien avec la colonisation occidentale*. L'essai, qui vise en priorité les intellectuels musulmans « rénovateurs » accusés de compromission avec les colonisateurs, a pour ambition de définir une voie dite « réformatrice » marquée par la critique de la raison scientifique occidentale et le retour à l'« islam véritable ».

Dominique Trimbur s'attache à suivre le devenir des « sciences juives » au sein de l'Université hébraïque de Jérusalem inaugurée en 1925. Il montre notamment comment cette notion, liée à une conception culturelle et non religieuse du judaïsme, se construit en se distinguant à la fois des « sciences générales » et du double héritage de la science rabbinique et de la science du judaïsme (*Wissenschaft des Judentums*) apparue au siècle précédent dans le monde germanophone. Spécialiste de l'histoire intellectuelle du catholicisme, **Agnès Desmazières** se saisit des polémiques survenues au cours de l'entre-deux-guerres autour de la figure de Jean de la Croix et de son biographe Jean Baruzi, comme d'un observatoire privilégié de la recomposition du rapport entre sciences humaines et catholicisme, dans le prolongement de la crise du modernisme chrétien, à travers les enjeux d'une science de la psyché partagée entre savoirs religieux et psychopathologie.

(1) Ernest Renan, *L'Islam et la science, avec la réponse d'Afghânî*, Montpellier, L'Archange Minotaure, 2003.

Science et foi, religion et raison

En réunissant ces quatre articles, nous n'avons évidemment pas cherché à offrir un tableau exhaustif de l'histoire des relations entre science et religion au cours du dernier siècle, mais plutôt à mettre en évidence quelques-uns des principaux enjeux de cette histoire, qui traversent à des titres divers chacune de ces études de cas. Le premier de ces enjeux réside dans l'affrontement entre deux régimes de vérité, l'un fondé en raison religieuse, l'autre en raison positive. Il est présent dans l'affrontement entre Baruzi et les intellectuels catholiques, notamment ceux du milieu Maritain et des *Études carmélitaines*, autour de la description de l'« expérience mystique » ; il est essentiel à la compréhension des débats internes à l'islam sur le primat des sciences musulmanes et la notion de « miracle scientifique du Coran » ; la notion de « sciences juives », telle que l'entendent les fondateurs de l'Université hébraïque de Jérusalem, en vise le dépassement par le contenu culturel donné à l'épithète « juives ». La manière différenciée dont se noue donc cet affrontement d'un monothéisme à l'autre désigne un second enjeu, qui est celui du rapport à l'institution religieuse et notamment de la manière dont s'y construit le magistère intellectuel ou dogmatique.

Ainsi se définissent les cadres d'un troisième enjeu, le plus central, qui porte sur la définition même de la raison, entre « raison croyante » et « raison positive », chacun des camps affrontés recrutant en son sein des acteurs susceptibles de prétendre au monopole de la raison vraie : la raison croyante peut être dénoncée sous les registres de l'irrationalité, de la déraison ou de la superstition, tout comme la raison positive, issue des Lumières, sera qualifiée par certaines autorités religieuses comme une trahison de la raison vraie ordonnée à une histoire des origines et des fins¹. Il est essentiel toutefois de rappeler que ce débat est également interne aux milieux croyants, la confrontation avec la science moderne déclenchant à plusieurs reprises controverses et crises sur le degré d'acceptabilité des méthodes et des résultats de la science moderne par la tradition religieuse. Certains savants chrétiens, juifs et musulmans s'invitent alors dans l'histoire des sciences modernes, notamment lorsque celles-ci s'interrogent à leur tour sur la validité de leur propre régime de vérité. Se dessinent ainsi, entre raison croyante et raison positive, des zones grises d'emprunts et de compromis qui constituent un quatrième enjeu du dossier ici réuni.

La triple offensive des sciences contre les religions

Entre le milieu du 19^e siècle et 1914, les fidèles des religions ont subi un triple traumatisme dans la relation qu'ils entretiennent avec les savoirs scientifiques. En 1859, la publication de *L'Origine des espèces* a mis à mal le récit des origines contenu dans la Genèse et le Coran. Ce qui est en jeu dans la théorie de l'évolution, c'est la place de l'homme au sein de la création et la manière de définir l'homme « à l'image de

(1) Au-delà de la polémique autour du rapport entre violence et religions impliquant l'islam, c'est le véritable enjeu de la conférence donnée à l'Université de Ratisbonne par Benoît XVI le 12 septembre 2006. Voir Jean Bollack, Christian Jambet et Abdelwahab Meddeb, *La Conférence de Ratisbonne : enjeux et controverses*, Paris, Bayard, 2007.

Dieu » ou comme « création » de Dieu ; c'est aussi la possibilité d'une lecture critique des textes sacrés, à l'opposé du littéralisme. Aucun des trois monothéismes ne sort indemne de l'œuvre de Darwin, aucun d'entre eux n'en a fini, aujourd'hui encore, avec les débats sur le créationnisme, dont les formes sont diverses¹.

Le second traumatisme tient à l'émergence des sciences religieuses modernes qui visent à objectiver les religions par l'usage de règles de méthode communes, ne permettant plus à leurs représentants de revendiquer un régime d'exception fondé sur l'*a priori* d'une « révélation ». On peut la dater, en amont, de la publication en 1844 de *L'Introduction à l'histoire du bouddhisme* par le philologue français Eugène Burnouf. En aval, au cours des deux premières décennies du 20^e siècle, on retiendra les parutions des *Formes multiples de l'expérience religieuse* de William James en 1902, de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* de Max Weber en 1904-1906 (poursuivie entre 1915 et 1920 par les essais de sociologie comparée des religions publiés dans *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*) et des *Formes élémentaires de la vie religieuse* d'Émile Durkheim en 1912². Entre-temps, on peut rappeler les polémiques qui accompagnent la parution de *La Vie de Jésus* d'Ernest Renan en 1863, la théorie de l'animisme élaborée par l'anthropologue américain Edward B. Tylor dans *Primitive Culture* en 1874, qui dépossède les religions de leur monopole sur l'âme, la fondation à Paris de la section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études (EPHE) en 1886, où philologie, anthropologie et histoire sont mises au service d'un savoir laïque et comparatiste.

L'invention de l'inconscient par Freud (*L'Interprétation du rêve* est parue en 1905) est le troisième de ces traumatismes. Il survient certes après trois siècles de controverses entre les autorités religieuses, les médecins et parfois les magistrats, sur l'étiologie naturelle ou surnaturelle des phénomènes de possession diabolique. Mais il a été précédé, au cours de la seconde moitié du 19^e siècle, par les recherches de Gustav Fechner sur la psychophysique, de Jean-Martin Charcot sur l'hystérie, de Théodule Ribot sur la psychophysiologie, de Wilhelm Wundt sur la psychologie expérimentale, dans lesquelles l'étude de l'expérience religieuse et de ses excès vise à mieux comprendre les pathologies de l'âme. On oublie trop souvent que c'est à partir du délire *religieux* du président Schreber que se construit, chez Freud en 1911³ et, après lui, tout au long du 20^e siècle, le référentiel du discours psychanalytique sur la psychose paranoïaque. Plus encore, le sentiment religieux devient chez Freud, qui commence à être traduit en arabe dans les années 1940 en Égypte⁴, un symptôme névrotique inscrit dans l'histoire des civilisations (*Totem et Tabou*, 1912⁵).

(1) Philippe Portier, Michel Veuille et Jean-Paul Willaime (dir.), *Tbéorie de l'évolution et religions*, Paris, Riveneuve, 2011 ; François Euvé, *Darwin et le christianisme : vrais et faux débats*, Paris, Buchet-Chastel, 2009 ; Cédric Grimoult, *Créationnismes, mirages et contrevérités*, Paris, CNRS éditions, 2012.

(2) « Durkheim : *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). Retour sur un héritage », numéro spécial des *Archives de sciences sociales des religions*, 159, 2012.

(3) Bilan historiographique par Denis Pelletier, « Le siècle de Schreber », préface à Sigmund Freud, *Le Président Schreber : un cas de paranoïa*, Paris, Payot, 2011, p. 7-35.

(4) Josette Zoueïn, « Freud en arabe : notice bibliographique », *Che vuoi ?*, 21, 2004, p. 101-104.

(5) Carina Basualdo, Néstor A. Braunstein et Betty Fuks (dir.), *Totem et Tabou : cent ans après*, Lormont, Éd. Le Bord de l'eau, 2013.

Que faire avec l'héritage des Lumières ?

En quelques décennies a été élaboré un corpus de savoirs laïcisés dont les artisans, au nom de la rationalité scientifique, contestent aux religions l'exclusivité du discours de vérité sur elles-mêmes, sur les individus et les sociétés y compris dans des domaines qui relèvent des institutions religieuses, sur le monde y compris là où son histoire est réputée croiser directement celle du salut. Cet événement est ressenti comme la pointe avancée d'un processus amorcé au cours de la première révolution scientifique¹, dont l'Europe fut le théâtre aux 17^e et 18^e siècles et dont le procès fait à Galilée devient alors le moment symbolique fort. Il met en jeu la relation que les autorités religieuses et les croyants entretiennent avec la tradition issue des Lumières, au prix d'affrontements internes sur le degré de conciliation possible avec la modernité scientifique et philosophique. Il affecte directement le christianisme et le judaïsme, parce que l'un et l'autre ont été parties prenantes de ce mouvement dont les sociétés ouest-européennes ont été le théâtre. L'islam s'y confronte de manière différente, par l'entremise d'élites arabes, turques, persanes et indiennes pluriconfessionnelles, dont certaines ont été formées au contact de la pensée européenne parfois dès la seconde moitié du 16^e siècle puis, principalement, dans un cadre marqué par la colonisation ou la domination indirecte des puissances britannique et française.

Le débat prend un tour particulier chez les catholiques, du fait de la structuration verticale de l'Église et du rôle imparti au magistère romain. La crise du modernisme chrétien², qui secoue le catholicisme à partir de 1893, culmine en 1907 avec l'encyclique *Pascendi* et continue de peser sur les deux premiers tiers du 20^e siècle. Elle est d'abord centrée sur la possibilité d'une histoire des débuts du christianisme qui serait dégagée du dogme, et sur les droits d'une exégèse historico-critique. Une configuration polémique se met ainsi en place, qui mobilise en priorité historiens, philologues et archéologues. Elle n'empêche pas des savants catholiques, souvent membres du clergé, de participer au mouvement scientifique, comme en témoigne notamment l'institutionnalisation de la science préhistorique en France³. Elle se poursuit autour des sciences de la nature avec les difficultés faites au jésuite Pierre Teilhard de Chardin, et dans le champ de l'économie avec la tentative de créer une économie politique chrétienne dégagée des « impasses » de l'individualisme méthodologique. Ce domaine est également exploré par un clerc chiite irakien, Muhammad

(1) H. Floris Cohen, « La révolution scientifique, un concept repensé », dans Vincent Jullien, Efthymios Nicolaidis et Michel Blay (dir.), *Europe et sciences modernes : histoire d'un engendrement mutuel*, Berne, Peter Lang, 2012, p. 183-198.

(2) Pierre Colin, *L'Audace et le Soupçon : la crise du modernisme dans le catholicisme français, 1893-1914*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997 ; Émile Poulat, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Tournai, Casterman, 1979 ; Maurilio Guasco, *Il Modernismo : i fatti, le idee, i personaggi*, Cinisello Balsamo, San Paolo Edizioni, 1995 ; trad. fr., *id.*, *Le Modernisme : les faits, les idées, les hommes*, trad. de l'it. par Jean-Dominique Durand, Paris, Desclée de Brouwer, 2007.

(3) Voir la thèse de doctorat en histoire de Fanny Defrance-Jublot, « Être préhistorien et catholique en France (1859-1962) », soutenue le 15 janvier 2016 à l'École pratique des hautes études (EPHE), et son article, « Question laïque et légitimité scientifique en préhistoire : la revue *L'Anthropologie* (1890-1905) », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 87, juillet-septembre 2005, p. 73-84.

Baqr al-Sadr (1935-1980), qui produit le travail théorique le plus élaboré visant à définir ce que devrait être une « économie islamique »¹. *Mutatis mutandis*, elle se prolonge aujourd'hui dans les controverses autour de la génétique et des sciences et techniques du vivant.

Le débat sur l'histoire est moins aigu parmi les protestants, dont la composante la plus libérale, longtemps dominante en Europe, s'est précocement engagée dans ce combat pour la modernité critique. Max Weber, qui confiait en 1909 à Ferdinand Tönnies n'avoir « absolument pas le sens “musical” de la religion »², n'en collabora pas moins avant 1898 à la revue protestante libérale *Die Christliche Welt* ainsi qu'à l'Évangélich-sozial Kongress dont il fut membre du bureau pendant plusieurs années³. Ernst Troeltsch, auquel on doit notamment d'avoir complété le couple idéaltypique wébérien « Église/secte » d'un troisième terme, le modèle « mystique », était un théologien⁴. Il en va de même de Julius Wellhausen (1844-1918) qui, après des recherches sur l'histoire d'Israël ayant abouti à l'hypothèse de quatre textes antérieurs à la Torah, s'est penché sur l'histoire des Arabes et a participé à la rédaction de la première édition de *l'Encyclopédie de l'Islam*⁵, à laquelle ont au demeurant contribué des orientalistes catholiques, y compris des religieux, disposant en la matière d'une pleine liberté de travail. Mais les polémiques connaissent des retours périodiques, à la faveur des phénomènes de réveil religieux et, depuis quelques décennies, à travers les raidissements constatés dans les milieux évangéliques et pentecôtistes. Du « procès du singe »⁶ qui secoua l'Amérique des années 1920 aux formes actuelles du créationnisme et à la thèse du « dessein intelligent » (*intelligent design*), le primat accordé à l'Écriture dans la confession de foi fait de l'héritage darwinien le principal théâtre des hostilités tout au long du siècle.

La « renaissance culturelle » qui marque le judaïsme européen⁷, notamment en Europe centrale, entre le dernier tiers du 19^e siècle et la période nazie, est elle-même traversée par la tension entre l'héritage de la *Haskalah*, mouvement des Lumières juives étroitement lié à l'*Aufklärung* allemand, et les revendications de savoirs juifs spécifiques susceptibles de défendre l'identité vivante du peuple élu, menacée par les risques de l'assimilation. D'un côté, la science du judaïsme s'est développée au

(1) Cette somme, écrite en 1960-1961, s'intitule *Iqtisāduma* (Notre économie). Elle a été traduite et éditée en anglais : *Our Economics*, Londres, Bookextra, 2000.

(2) Cité par Isabelle Kalinowski dans son introduction à Max Weber, *Sociologie de la religion*, trad. de l'all. par Isabelle Kalinowski, Paris, Champs-Flammarion, 2006, p. 16.

(3) Sur les liens de Max Weber avec le protestantisme libéral, voir l'introduction de Jean-Pierre Grossein à Max Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905 ; trad. fr., *id.*, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. de l'all. par Jean-Pierre Grossein, avec la collab. de Fernand Cambon, Paris, Gallimard, 2004, p. xxiv-xxxii.

(4) Ernst Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, trad. de l'all. par Marc Buhot de Launay, Paris, Gallimard, 1991. Voir aussi Pierre Gisel (dir.), *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, Genève, Labor et Fides, 1992 (actes du congrès de Lausanne qui s'est tenu en mars 1990).

(5) Dominique Avon, *Les Frères prêcheurs en Orient : les dominicains du Caire (années 1910-années 1960)*, Paris, Éd. du Cerf, 2005, p. 66 et 71.

(6) Leslie H. Allen (dir.), *Bryan and Darrow at Dayton : The Record and Documents of the “Bible-Evolution Trial”*, New York, Arthur Lee & Cie, 1925 ; Dominique Lecourt, *L'Amérique entre la Bible et Darwin*, Paris, PUF, 2007 ; Gordon Golding, *Le Procès du singe : la Bible contre Darwin*, Bruxelles, Complexe, 2006.

(7) Delphine Bechtel, *La Renaissance culturelle juive : Europe centrale et orientale, 1897-1930*, Paris, Belin, 2002.

19^e siècle comme une science spécifique, mais ouverte aux disciplines profanes, attentive à la formation scientifique des jeunes gens, ordonnée au projet d'émancipation¹, et, à l'image d'Ignaz Goldziher (1850-1921), utilisant aussi ce savoir pour explorer l'histoire de la civilisation musulmane². De l'autre, s'affirme l'originalité d'un judaïsme nourri par les traditions populaires du shtetl et qui participe de l'essor du folklorisme³. Philologie et linguistique sont au cœur d'un enjeu que recouvre partiellement le débat sur la langue, entre partisans de l'apprentissage de la langue du pays d'accueil (et, de plus en plus, de l'hébreu) et tenants du maintien d'une culture qui s'exprime en yiddish. L'essor du sionisme puis l'installation en Palestine modifient la donne, et les études juives qui s'institutionnalisent à l'Université hébraïque de Jérusalem à partir de l'ouverture d'un Institut d'études juives en 1925 (voir l'article de Dominique Trimbur dans ce numéro) se construisent pour partie sur le constat de l'échec du projet d'émancipation porté par la science du judaïsme. Dans la seconde moitié du siècle, après la Shoah et la création de l'État d'Israël, les controverses se déplacent vers l'histoire et l'archéologie⁴, dans un contexte de montée des tensions autour de la terre et des « lieux saints ».

La Nahda, « renaissance » ou « réveil » arabe, est d'abord une nouvelle appropriation de la langue écrite, en lien avec la diffusion de l'imprimerie retardée, sauf exception, jusqu'au 19^e siècle, qui conduit à l'adoption de nouveaux genres littéraires, à la création d'une presse, à la multiplication de revues et au lancement d'encyclopédies. La réforme religieuse musulmane (*islah*), qui lui est associée tout en étant animée par des dynamiques propres, bute sur l'utilisation des sciences humaines dans la configuration des savoirs traditionnels. Une crise se noue autour de l'essai *Fî al-shi'r al-jâhili* (De la poésie anté-islamique) (1926), dans lequel Tâhâ Husayn remet en question non seulement l'histoire traditionnelle de la littérature arabe, mais la méthode qui l'a établie, ce qui le conduit à nier la valeur historique des informations données dans le Coran concernant la construction de la Ka'aba à La Mecque. L'ouvrage est interdit puis expurgé, l'auteur s'exile une année, mais il revient ensuite pour œuvrer au sein de l'Université égyptienne moderne puis à la tête du ministère de l'Instruction publique⁵. Cet élan donné par un courant musulman libéral, qui entend passer des transactions définitives avec la modernité scientifique (et politique également), est brisé par la réaction d'un courant intégral à la fin des années 1950. Celui-ci bénéficie,

(1) Perrine Simon-Nahum, « Exégèse traditionnelle et philologie : la *Wissenschaft des Judentums* », *Pardès*, 19-20, 1994, p. 144-162 ; Maurice-Ruben Hayoun, *Les Lumières de Cordoue à Berlin : une histoire intellectuelle du judaïsme*, Paris, Pocket, 1998, 2008, t. II ; Delphine Bechtel, Évelyne Patlagean, Jean-Charles Szurek et Paul Zawadzki (dir.), *Écriture de l'histoire et identité juive : l'Europe asbkénaze 19^e-20^e siècle*, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

(2) Ignace Goldziher, *Sur l'Islam : origines de la théologie musulmane*, Paris, Desclée de Brouwer/Midrash, 2003.

(3) Jean Baumgarten et Céline Trautmann-Waller (dir.), *Rabbins et savants au village : l'étude des traditions populaires juives, 19^e-20^e siècles*, Paris, CNRS éditions, 2014.

(4) Israël Finkelstein, *Un archéologue au pays de la Bible*, trad. de l'angl. par Sophie Gallé-Soas, Paris, Bayard, 2008, p. 12-22 (recueil d'articles, mis à jour et traduits en français, réunis pour la première fois en un volume).

(5) Luc-Willy Deheuvels, « Tâhâ Husayn et *Le Livre des jours* : démarche autobiographique et structure narrative », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 95-98, 2002, p. 269-296 ; et, dans le même numéro consacré aux « Débats intellectuels au Moyen-Orient dans l'entre-deux-guerres » dirigé par Catherine Mayeur-Jaouen et Anne-Laure Dupont, Luc Barbulesco, « L'itinéraire hellénique de Tâhâ Husayn », p. 297-305.

depuis les années 1970, du soutien financier, institutionnel et politique décisif de la part des pétromonarchies.

Le jeu des temporalités

Au-delà de ce qui sépare ainsi les trois monothéismes dans leur relation à la science, la confrontation avec celle-ci réactive une mémoire longue des religions. Elle rend une actualité aux controverses autour du mu‘tazilisme dans l’islam médiéval, à la querelle des universaux entre réalisme et nominalisme, à l’affaire Galilée pour laquelle Rome éprouve le besoin de faire amende honorable en 1992. Ce resurgissement d’une mémoire ancienne est d’autant plus important que les religions sont des univers de la tradition, où toute tentative de réforme se nourrit d’une utopie du retour à la foi des origines : la confrontation avec la science est l’épreuve où se retrempe la foi. Elle peut redonner vie à des héros anciens de la rencontre entre foi et raison, Averroès, Maïmonide, Thomas d’Aquin. Elle peut conduire au refus, nourri de la conviction qu’il n’est de vérité que religieuse. Elle produit enfin toutes sortes de compromis « concordistes », réactivant les polémiques médiévales autour de la question de la « double vérité¹ », au prix d’un recouvrement partiel du débat entre « vérité théologique » et « vérité philosophique » par celui qui oppose « vérité de foi » et « vérité scientifique ».

Simultanément, les controverses contemporaines autour du rapport entre science et religion ont une dimension politique forte, liée à une histoire dont les déterminants sont en grande partie extérieurs au champ religieux. La question du rapport entre science, religion et nation est posée dès le début du siècle au sein du mouvement sioniste, comme les débats sur les sciences islamiques croisent ceux sur l’identité de l’Umma et la grandeur passée de la civilisation islamique. L’histoire des deux courants issus de la « réforme » musulmane, puis l’affaiblissement, à partir des années 1960, du courant libéral au profit du courant intégral qui l’emporte ensuite, est étroitement liée au cycle colonisation, décolonisation, moment postcolonial. Les tenants américains du créationnisme sont souvent ceux-là mêmes qui, au sein de la droite néoconservatrice, continuent de promouvoir l’image de l’Amérique comme « nouvelle Sion » à l’épreuve des conflits du Proche-Orient².

Au long du 20^e siècle, l’histoire du rapport entre sciences et religions s’est construite dans ce double système de temporalité, temps long de la mémoire réactive, temps court du politique qui la mobilise à son service. Jusqu’au milieu des années 1970, la configuration des débats est restée marquée par l’héritage de l’offensive scientifique du second 19^e siècle, étendue au monde dans le contexte de la colonisation. Paléontologie, géologie et critique historique ont reconstruit le rapport au temps et à l’histoire, qu’elle soit histoire naturelle ou histoire de l’humanité.

(1) Luca Bianchi, *Pour une histoire de la « double vérité »*, Paris, Vrin, 2008.

(2) Blandine Chelini-Pont, *La Droite catholique aux États-Unis : de la guerre froide aux années 2000*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013 ; Ariane Zambiras, *La Politique inspirée : controverses publiques et religion aux États-Unis*, Paris, Karthala, 2015.

Les sciences de la psyché ont reconfiguré l'expérience que chaque individu se fait de sa propre personnalité, cependant que les sciences religieuses faisaient basculer la compréhension des univers de foi du côté du comparatisme et d'un fonctionnalisme devenu prédominant. Corrélativement, ces décennies furent marquées par l'échec des tentatives de concordisme, tantôt condamnées par les autorités religieuses (crise du modernisme chrétien), tantôt marginalisées par la montée en puissance de paradigmes issus des sciences sociales. Amorcé dès la première décennie du siècle, ce mouvement a connu son apogée à la fin des Trente Glorieuses, au sein du christianisme, au moment où les savoirs religieux eux-mêmes (théologie, exégèse, ecclésiologie, etc.) se reconfiguraient non plus à l'épreuve du dialogue avec les sciences sociales, mais par un recours massif à leurs méthodes. *Mutatis mutandis*, une histoire analogue s'était déployée dans la rencontre entre les héritiers de la Nahda et le mouvement de décolonisation du Proche-Orient, cependant qu'au lendemain de la guerre des Six Jours (1967), le succès d'un sionisme laïque imprégné par la philosophie des Lumières pouvait paraître acquis.

Le tournant des années 1970

Ce mouvement avait partie liée avec les théories de la sécularisation, à leur apogée dans les années 1970 et 1980, et qui promettaient à terme l'effacement du religieux à l'horizon des sociétés modernes. Cet effacement aurait pu annoncer aussi la disparition rapide, ou du moins le repli dans des marges inaudibles, des prétentions des autorités religieuses à imposer leur loi à la recherche scientifique. Nous savons aujourd'hui qu'il n'en fut rien.

Peut-on, dépassant le cadre fixé aux quatre contributions constituant ce dossier, esquisser quelques-unes des raisons de ce retournement, qui a rendu à la raison religieuse son actualité polémique contre la raison positive et nourrit aujourd'hui largement des conflits internationaux ? À s'en tenir à l'horizon du débat sur la science qui est le nôtre, mais sans en négliger la double dimension épistémologique et politique, on soulignera trois changements majeurs.

Le premier est bien sûr l'approfondissement dramatique de la crise proche-orientale, qui a fait revenir au-devant de la scène internationale des enjeux de nature religieuse, l'invocation d'une mémoire longue des religions fournissant aux protagonistes de la crise un puissant répertoire au service de la mobilisation. La guerre du Kippour et ses retombées immédiates en 1973, le déclenchement de la guerre civile au Liban en 1975, la révolution iranienne de 1979 ont été les moments marqueurs de ce tournant, peu avant que l'effondrement de l'Europe soviétique n'efface l'affrontement des blocs. Dès 1967 pourtant, le traumatisme des territoires « arabes » ou « musulmans » perdus renforçait le courant musulman intégral au détriment des libéraux, tandis que le sionisme religieux trouvait une raison d'être en voyant l'autorité d'Israël s'établir sur ce que ses adeptes appellent le « mont du Temple », la « Samarie » et la « Judée ».

Cette conjoncture nouvelle a rendu leur visibilité aux mouvements de résistance à la modernité au nom de la religion, en même temps qu'elle redonnait une plausibilité au recours à une science délibérément tronquée pour légitimer les intérêts des

États. On sait combien la société israélienne est aujourd'hui traversée par les débats sur l'histoire du peuple juif, à la fois récente et de longue durée¹, et comment l'archéologie peut être mobilisée dans le combat pour les « lieux saints » et pour la terre aux dépens de la critique scientifique².

S'il en va de même chez les hindous et les bouddhistes, reste que c'est au sein des sociétés majoritairement musulmanes que le problème est aujourd'hui posé avec le plus d'acuité, à la faveur d'un verrouillage de la liberté d'expression, et donc de la liberté de recherche scientifique, de la part de régimes autoritaires qui, par ailleurs, concèdent une partie significative du champ de l'éducation aux hommes de religion. Depuis le début des années 1980, sans appui législatif mais avec une efficacité tangible, al-Azhar exerce un contrôle et une censure sur tout ce qui s'écrit et se dit sur l'islam en Égypte. Cette situation est propice au gel des « sciences islamiques » enseignées dans les institutions religieuses traditionnelles. L'immobilisme, consistant par exemple à poser en principe absolu que la langue arabe n'a pas d'histoire (avec toutes les conséquences que cela implique), est renforcé par les courants plus intransigeants des universités et centres islamiques créés dans (ou à partir de) la péninsule arabique. Riyad et Doha développent, par ailleurs, des moyens considérables pour diffuser cette conception de l'islam *via* des maisons d'édition, des chaînes satellitaires et des sites Internet. Non que n'existent encore des espaces de liberté de la recherche scientifique au sein des pays qui furent jadis le théâtre d'une Nahda parfois mythifiée, mais ces espaces se sont resserrés, leur visibilité même s'est réduite, ce qui les fragilise : ces îlots se trouvent en Tunisie, au Liban et, dans une moindre mesure, au Maroc et aux Émirats arabes unis. Hors du monde arabe, la recherche est plus libre, notamment en Turquie, en Iran, en Indonésie ou en Afrique subsaharienne.

Le second changement tient à la place prise depuis les années 1980, au sein de la recherche scientifique et du débat public qu'elle alimente, par les sciences cognitives et par les sciences du vivant, qui contribuent à brouiller les découpages scientifiques traditionnels, et d'abord les frontières des sciences humaines et sociales. Les progrès techniques survenus en génétique et en biologie, ainsi que leur articulation avec ce qu'il est convenu désormais d'appeler, en référence à Michel Foucault, le domaine de la biopolitique (politiques du genre, politiques du corps, politiques de la vie et de la mort), ont réactivé une interrogation sur la notion de « nature humaine » dont les responsables religieux se sont saisis pour marquer leur opposition, tantôt aux recherches scientifiques entreprises dans ces domaines, tantôt à leur transcription dans le champ législatif et dans les politiques publiques. Formulées au nom d'une « éthique du vivant » (c'est le sens même de la notion de bioéthique) qui se veut

(1) Ilan Greilsammer, *La Nouvelle Histoire d'Israël : essai sur une identité nationale*, Paris, Gallimard, 1998 ; voir aussi le chapitre « "Mythistoire" : au commencement, Dieu créa le Peuple », in Shlomo Sand, *Comment le peuple juif fut inventé : de la Bible au sionisme*, trad. de l'hébreu par Sivan Cohen-Wiesenfeld et Levana Frenk, Paris, Flammarion, 2010, p. 133-246.

(2) Henri Laurens (propos recueillis par Catherine Golliou), « Israël-Palestine : ce que signifie l'incendie du tombeau de Joseph », *Le Point*, 17 octobre 2015.

universelle et intangible, ces critiques ont rencontré les inquiétudes d'une partie de l'opinion, au-delà des seules appartenances religieuses. Elles ont réactivé les clivages internes aux religions elles-mêmes, notamment autour des politiques du genre ; pensons aux diverses mobilisations européennes contre le « mariage pour tous », l'homoparentalité, la procréation médicale assistée, la gestation pour autrui ou l'euthanasie, et à la manière dont elles alimentent des affrontements au sein des religions mondialisées¹. Elles conduisent aussi à de nouvelles « alliances » entre raison religieuse et raison scientifique, dont témoigne la mobilisation de certains courants de la psychanalyse au service d'une conception intangible de la nature humaine et du lien de filiation.

Cette réactivation d'un « intangible de la nature », qui nourrit aussi la mobilisation des religions monothéistes au service de la biodiversité, trouve simultanément matière à penser dans la façon dont les sciences cognitives se penchent sur les processus psychiques à l'œuvre dans le sentiment religieux, et sur leur possible universalité. Il y a là une remise à jour du concept ancien de religion naturelle, au prix d'une relativisation des écarts entre les monothéismes, réduits à des accidents de l'histoire au détriment de la dimension critique dont s'étaient dotées les sciences sociales des religions dans leur démarche comparatiste. Corrélativement, l'accent mis sur l'immuabilité de la nature humaine fournit des arguments au retour du créationnisme dans les milieux fondamentalistes, qu'ils soient chrétiens, juifs ou musulmans.

Un troisième changement est intervenu à partir des années 1970, lorsque s'est fait jour au sein même des sciences humaines et sociales, *via* le structuralisme, les théories de la déconstruction puis le *linguistic turn*, une interrogation sur la relativité des régimes de vérité. Ce tournant autocritique de la démarche scientifique, qui vise ses objets, ses méthodes et ses perspectives, s'est certes produit sur la base d'un accord, général quoique implicite, concernant les conditions de liberté de la recherche. Mais il a permis à des milieux fondamentalistes ou intégralistes de récupérer des outils et des formules chocs (« il n'y a pas de vérité mais des régimes de vérité », « les faits historiques ne sont pas donnés mais construits », « il n'existe pas de savoir objectif »), au service de combats bien différents. Il en va de même du primat parfois accordé à la construction des mémoires collectives sur l'histoire présentée comme « positive », voire de la confusion entre mémoire et histoire. La mise à nu des systèmes de formation, de reproduction et de sanction, des codes, des modes et des formes de régulation au sein des milieux scientifiques, de la succession des paradigmes et de leurs modes non scientifiques de légitimation, peut être mobilisée dans un combat contre les règles mêmes de la méthode scientifique dont elle relativise la positivité. Sous cet angle, la ligne de fracture entre discours confessant et discours laïque sur la science se double d'une autre, entre tenants de la possibilité d'un savoir objectivé et dégage des valeurs et tenants d'un champ scientifique dominé par la question de la construction subjective des représentations individuelles et collectives.

(1) Voir, en milieu catholique, Karel Dobbelaere et Alfonso Pérez-Agote (dir.), *The Intimate. Laws about Life : Death and the Family in So-Called Catholic Countries*, Louvain, Leuven University Press, 2015.

Écrire cela, ce n'est pas mettre en cause la légitimité ni l'utilité d'une historicisation des régimes de vérité, mais seulement souligner comment la relativisation à laquelle l'une et l'autre aboutissent peut être réinvestie dans des combats qui ne sont pas ceux de leurs promoteurs. De la biogénétique et des sciences du vivant aux sciences cognitives en passant par les interrogations d'ordre épistémologique sur les régimes de vérité et leur rapport à une histoire politique de la raison, un bouleversement profond du rapport entre sciences et religions est aujourd'hui à l'œuvre, dont les origines sont liées au changement scientifique et aux interrogations qu'il suscite sur ses propres paradigmes. Son utilisation politique, dans un contexte de tensions internationales accrues, marquées par le retour du facteur religieux au premier plan des répertoires de mobilisation, est de nature à susciter de nouveaux affrontements.

*Dominique Avon,
Université du Maine, Centre de recherches historiques de l'Ouest (Cerhio),
CNRS, 35043, Rennes cedex, France.*

*Denis Pelletier,
École pratique des hautes études (EPHE), Groupe sociétés religions laïcités (GSRL),
CNRS, 75017, Paris, France.*

Professeur d'histoire à l'Université du Maine (Le Mans) et membre du Centre de recherches historiques de l'Ouest (Cerhio), **Dominique Avon** a enseigné en Égypte (1992-1994), au Liban (2004-2005) et aux États-Unis (2014). Ses recherches portent sur le fait religieux, les intellectuels et les courants de pensée. Il est codirecteur de l'Institut du pluralisme religieux et de l'athéisme (IPRA) et coordinateur international de la communauté Histoire euro-méditerranéenne (HEMED). Il a récemment publié *Sujet, fidèle, citoyen : espace européen (X^e-XX^e siècles)* (Peter Lang, 2014). (Dominique.Avon@univ-lemans.fr)

Denis Pelletier est historien, directeur d'études à l'École pratique des hautes études (EPHE), chercheur au Groupe sociétés religions laïcités (GSRL) et membre du comité de lecture de *Vingtième Siècle : revue d'histoire*. Ses travaux portent sur l'histoire intellectuelle et politique du catholicisme contemporain. (denis.pelletier@gsrl.cnrs.fr)