

**Yves Gingras. *L'impossible dialogue : sciences et religions*,
Montréal, Éditions du Boréal, 2016, 350 p.**

Louis Rousseau

Volume 17, Number 1-2, Fall 2016, Spring 2017

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1050804ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1050804ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Centre de recherche en civilisation canadienne-française

ISSN

1492-8647 (print)

1927-9299 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Rousseau, L. (2016). Review of [Yves Gingras. *L'impossible dialogue : sciences et religions*, Montréal, Éditions du Boréal, 2016, 350 p.] *Mens*, 17(1-2), 225–229.
<https://doi.org/10.7202/1050804ar>

assurément, de votre serviteur –, force est de saluer l'éclatante réussite du double pari d'Alex Gagnon : contribuer à la relecture du XIX^e siècle québécois, tout en essayant d'appivoiser le mouvant imaginaire social à la lumière de ses ombres et de ses figures criminelles, tantôt démons, tantôt existences incomprises.

— *Adrien Rannaud*
Université du Québec à Montréal

Yves Gingras. *L'impossible dialogue : sciences et religions*, Montréal, Éditions du Boréal, 2016, 350 p.

C'est à une forte et rare réflexion sur la longue évolution des rapports de l'institution savante moderne avec l'institution religieuse depuis le XVII^e siècle jusqu'à nos jours que nous invite Yves Gingras, au terme d'une carrière de chercheur consacrée à l'histoire et à la sociologie des sciences au Québec et en Occident. Il rend ainsi disponible pour un public curieux, mais à la culture scientifique trop peu articulée, un immense pan des transformations de la civilisation occidentale, dont nous sommes les héritiers. La question posée n'est pas celle de la foi ou de l'athéisme des savants, mais bien celle du développement puis de l'autorisation d'une pratique et d'un discours de la science nouvelle dans une civilisation au sein de laquelle le discours théologique savant s'était établi comme centre de régulation des connaissances dès la naissance des universités médiévales. Dans le langage métaphorique de l'auteur, le parcours d'ensemble proposé voit Dieu se déplacer du centre vers l'extérieur de l'architecture épistémologique des sciences naturelles comme des sciences humaines. L'auteur s'inquiète en finale de son retour sur la scène des régulations autorisées, caché sous l'effritement des normes en postmodernité.

Le premier chapitre nous permet de découvrir le moment fondateur des rapports entre la « science de la nature » et la « science de Dieu » en Occident. Tout commence avec l'entrée graduelle de la philosophie d'Aristote dans le monde lettré occidental, aux XII^e et

xiii^e siècles. Les théologiens Albert le Grand et Thomas d'Aquin osent un projet théorique sans précédent : proposer une interprétation de la tradition chrétienne en intégrant l'essentiel de la science d'Aristote à titre d'instrument de pensée. Malgré des gestes de condamnation de la philosophie de la nature d'Aristote par des évêques et même le pape, l'arrimage de la pensée aristotélicienne à la pensée savante, y compris théologique, se réalise alors tout en s'inscrivant sous la juridiction suprême du magistère ecclésial.

C'est ce lien médiéval de dépendance de la philosophie de la nature par rapport à la représentation théologique du monde qui entre en crise avec les travaux de Copernic et de Kepler, repris par Galilée. Gingras nous permet de lire les principales pièces de la stratégie optimiste de ce dernier, qui se convainc rapidement de l'exactitude de la conclusion de Copernic, mais pense pouvoir l'appuyer publiquement en la présentant, à la suggestion du Cardinal Bellarmin, comme une simple hypothèse. Pour ce croyant, le conflit entre la nouvelle cosmologie et les textes bibliques peut se résoudre par un meilleur travail d'interprétation des textes. Les conclusions de la science doivent provoquer une relecture de la Bible par les théologiens, écrit-il dès 1615 : « L'intention du Saint-Esprit est de nous enseigner comment on va au ciel et non comment va le ciel. » Malheureusement, l'Inquisition romaine n'est pas prête à laisser circuler ces idées, et le 22 juin 1633 Galilée est déclaré « véhémentement suspect d'hérésie » et condamné à la prison en résidence. Une lutte de position entre l'institution savante et l'institution théologique est commencée.

Il faudra attendre en octobre 1992 pour que Jean-Paul II accepte finalement d'avouer que dans cette interminable affaire de la condamnation de Galilée, qui a empoisonné l'histoire des relations entre l'Église catholique et la science moderne de la nature, c'est l'Église qui s'est trompée. Tout le deuxième chapitre nous montre le caractère toxique de ce dossier historique mettant en cause ce que l'institution religieuse estimait être sa figure d'interprète infallible de la vérité face aux conclusions de la science.

Mais dans une Europe maintenant pluraliste et divisée par ses appartenances religieuses, les pratiques scientifiques vont affirmer graduellement leur autonomie par rapport aux pouvoirs politiques et religieux. Le troisième chapitre décrit ce que l'on pourrait nommer la sécularisation de la science, laquelle se détache des problématiques de la théologie naturelle à partir du xvii^e siècle. La recherche scientifique répond aux énigmes de la nature sans faire appel à la cosmologie biblique ou à la causalité du créateur. Après l'astronomie, c'est la géologie qui témoigne de l'âge de la terre, la biologie et la géologie qui expliquent la longue évolution du vivant selon ses propres lois internes. Le grand texte biblique lui-même se prête à l'examen critique de l'histoire et des sciences humaines naissantes dès le milieu du xix^e siècle.

Mais l'institution religieuse n'était pas sans moyens pour résister à l'autonomie épistémologique affirmée par l'institution savante. Le quatrième chapitre illustre par quelques cas la censure catholique, très active face aux avancées de la science jusqu'aux dernières décennies du xx^e siècle. Tout se passe comme si, au fur et à mesure que la science reconstruit une histoire longue de la terre et de tous ses éléments, y compris humains, l'Église catholique romaine se braquait de plus en plus sur une lecture littérale et fondamentaliste de la Bible, oubliant même les quatre types d'exégèse communément pratiqués depuis l'Antiquité tardive pour trouver de l'intelligibilité dans d'obscurs textes anciens. La répression des savants catholiques s'est jouée dans les institutions d'éducation, dans l'attribution des postes de chercheurs et d'enseignants ainsi que dans les médias. Le conflit engendre des stratégies de dissimulation et quelquefois la rupture avec l'appartenance religieuse.

Mais l'histoire des rapports conflictuels entre sciences et religions que rédige Gingras ne généralise-t-elle pas d'une manière abusive un certain nombre de conflits réductibles à des circonstances particulières? Aujourd'hui, ne parle-t-on pas d'ailleurs chez les scientifiques eux-mêmes d'une volonté de développer le dialogue et les échanges entre sciences et religions? La réponse de l'auteur est nette et probante. Les rapports entre les sciences de la nature et les institutions religieuses

occidentales ont été problématiques dès les années 1830 et fluctuent en fonction des débats courants, si on analyse l'immense bassin des publications de toutes sortes grâce à la base de données de Google. La statistique lexicale est ici particulièrement éclairante. La conclusion de Gingras s'impose. Le fait historique du conflit est évident, mais il signale les « luttes entre deux groupes sociaux pour défendre leurs intérêts symboliques et sociaux et imposer la domination d'un discours » (p. 238). En fait, croyant parler du même objet, savants et théologiens découpent des territoires conceptuels différents... et irréductibles. C'est ce dernier aspect qui rend suspect et invalide les entreprises contemporaines de faire dialoguer sciences et religions, comme le promeut depuis les années 1980 la fondation Templeton, fort active en finançant les activités autour de ce thème dans le monde anglophone et même au Québec. Je ne puis qu'être d'accord avec la clarté épistémologique de cette dénonciation.

Le dernier chapitre développe l'argument final qui engage tout ce livre. Les conditions de possibilité d'un dialogue entre sciences de la nature et religions ne peuvent strictement pas exister. En tant que tels les discours religieux et scientifiques ne se recoupent tout simplement pas. Chacun fonctionne sur un plan argumentaire différent. Les sciences ont aussi peu besoin d'une version contemporaine de la théologie naturelle que les théologies ont besoin d'une théorie unifiée de l'univers physique. Cela n'empêche pas les plus grands savants d'être croyants ou athées, et les plus grands théologiens d'être ou non au fait des dernières théories générales de l'univers. Par principe et méthode, la science est théologiquement agnostique et la théologie sans avis sur la structure du monde. En rédigeant ce livre, l'auteur reconnaît que la science occidentale semble avoir gagné la première place dans le conflit séculaire des autorités en Occident. Mais il n'est pas tout à fait sûr. D'où la finale combative de sa réflexion mettant en présence l'universalisme du discours scientifique face à la reconnaissance de l'autorité de ce qu'il appelle des particularismes.

En effet, nous sommes probablement à l'aube d'un nouveau chapitre qui mettra en présence les grands types de vision du monde

qui distinguent aujourd'hui les humains dans leur mise en ordre du réel. Les certitudes de notre ontologie naturaliste peuvent-elles ou doivent-elles même faire disparaître l'animisme, le totémisme ou l'analogie (Descola)? La quête de l'universel et de la convivance réussie impose aujourd'hui de penser la coexistence de plusieurs grands types de logiques culturelles, de matrices permettant de penser le monde au plus haut niveau. Le débat entre science moderne-contemporaine et religion appartient fortement à l'aire théiste, dont le fantôme est présent partout dans ce livre. Le débat à venir aura aussi d'autres défis, me semble-t-il.

— Louis Rousseau
Université du Québec à Montréal

Amélie Bourbeau. *Techniciens de l'organisation sociale : la réorganisation de l'assistance catholique privée à Montréal (1930-1974)*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2016, 295 p.

Les recherches d'Amélie Bourbeau sur la réorganisation de l'assistance catholique privée à Montréal de 1930 à 1974 s'inscrivent dans la foulée de travaux portant sur les fédérations de financement de la charité, les *community chests*, dans plusieurs villes canadiennes et américaines. Ces organisations avaient pour but de mettre en commun les sommes recueillies lors des campagnes de financement dans le secteur de la bienfaisance et de redistribuer l'argent ainsi amassé aux œuvres participantes. Les prix John-Bullen (2009) et Clio-Québec (2016), attribués à cette recherche minutieuse, qui dévoile des aspects méconnus de l'histoire sociale au Québec, soulignent son travail de mise en lumière de réseaux d'assistance que l'historiographie a largement ignorés. Pour l'auteure, la rationalisation de la charité par la création de fédérations catholiques, notamment par la coordination des agences sociales existantes, la planification sociale et le financement centralisé, accroît substantiellement sa pertinence dans les services sociaux montréalais pendant la période