



Les miracles et la science

Denis R. Alexander

Résumé

Du point de vue profane, les scientifiques ne sont pas supposés croire aux miracles. Pourtant, ceux qui ont posé les fondations de la science moderne y croyaient presque tous. De plus, si le scepticisme trouve fréquemment son origine dans la définition des miracles donnée par le philosophe David Hume, celle-ci est très différente de la conception biblique des miracles. Cet article explore ces questions et conclut qu'il est rationnel de croire aux miracles en se basant sur la compréhension biblique du terme, tout en encourageant l'évaluation critique des affirmations de miracles qui sont insuffisamment appuyées par des preuves.

Les scientifiques ne sont pas supposés croire aux miracles. S'ils y croyaient, que deviendrait l'entreprise scientifique ? Cette antienne profane est si couramment répétée qu'elle peut être assimilée de manière inconsidérée, sans analyse réfléchie. En dehors de la littérature philosophique et théologique académique, où les questions de définition ont été discutées pendant des siècles, le débat tient trop souvent pour évidente la signification des « miracles ». En réalité, ce n'est pas le cas¹. Pour éclaircir ce point, il nous faut d'abord résumer les idées du philosophe David Hume (1711-1776) en matière de miracles, qui ont souvent encadré ce débat au cours des deux derniers siècles. Nous développerons ensuite une brève critique de la thèse de Hume, puis nous décrirons l'interprétation très différente des miracles selon les textes bibliques. Enfin, nous nous demanderons si aujourd'hui encore des miracles se produisent.

David Hume et les miracles²

L'essai influent de Hume, intitulé « Des miracles », n'est composé que d'une vingtaine de pages insérées dans son *Enquête sur l'entendement humain* (1748)³. Il a été écrit pour contrer tout un ensemble d'arguments déistes largement propagés pendant les décennies qui ont précédé 1748⁴.

L'essai de Hume est divisé en deux parties. La première résume ses arguments aprioristes affirmant l'impossibilité des miracles, c'est-à-dire des arguments qui, selon lui, récuseraient par principe les miracles. Hume avance son



À propos de l'auteur

Le docteur Denis Alexander est directeur émérite de l'Institut Faraday de Science et Religion, et professeur émérite à St Edmund's College (Cambridge). Il s'était auparavant investi pendant quarante ans dans la communauté scientifique de biomédecine, dernièrement au Babraham Institute (Cambridge). Il a donné en 2014 des conférences aux « Gifford Lectures », publiées sous le titre *Genes, Determinism and God* (Les gènes, le déterminisme et Dieu, CUP, 2017).

premier pion en soulignant le fait que l'expérience est « notre seul guide dans les raisonnements sur les choses de fait ». L'expérience n'est cependant pas un guide infaillible, puisque la nature n'est pas toujours prévisible, et nous ne connaissons pas tout l'éventail des causes naturelles possibles. Par conséquent, « Un homme sage (...) proportionne sa croyance à l'évidence ». L'observateur devrait tenir compte du type de preuve à sa portée et établir une sorte d'échelle de certitudes-incertitudes sur laquelle la position accordée aux convictions varierait en fonction des données disponibles. En avançant cet argument, Hume réitérait aussi sa célèbre critique des relations de cause à effet, soutenant que le rapport entre causes et effets n'est pas perceptible de manière stricte, et que le lien de causalité est plutôt une chose que « nous sentons dans notre esprit » comme étant le « produit de l'imagination », dû à la « conjonction constante et régulière » des causes et des effets.

¹ Brown, C., *Miracles and the Critical Mind*, Grand Rapids : Eerdmans (1984).

² Cette section et la suivante doivent beaucoup à Alexander, D. R., *Rebuilding the Matrix - Science and Faith in the 21st Century*, Oxford : Lion (2001), chap. 13.

³ Hume, D., *Enquête sur l'entendement humain*, trad. française, Philippe Folliot, Coll. « Les classiques des sciences sociales », Université du Québec à Chicoutimi (2002).

⁴ Burns, R. M., *The Great Debate on Miracles - from Joseph Glanvill to David Hume*, Lewisburg : Bucknell University Press (1981).

Heureusement, les scientifiques ont toujours allègrement ignoré cet argument particulier de Hume, puisque c'est précisément à l'examen des relations de cause à effet qu'ils consacrent leur temps.

Néanmoins, le fait même que nous fassions l'expérience d'une « conjonction constante et régulière » entre les événements (bien que, selon Hume, nous ne puissions pas observer réellement les causes elles-mêmes, mais seulement la succession des événements) joue un rôle central dans l'argumentation de Hume quant à la manière dont devrait être apprécié un fait dont nous sommes témoins. Toute preuve tirée d'un témoignage se fonde sur l'expérience passée, et nous sommes enclins à croire en ce témoignage dans la mesure où il s'accorde avec notre propre expérience précédente des événements, ou dans la mesure où nous pouvons établir une analogie entre l'événement allégué et notre propre expérience :

La raison pour laquelle nous accordons du crédit aux témoins et aux historiens n'est pas tirée d'une connexion que nous percevons *a priori* entre le témoignage et la réalité, mais vient de ce que nous sommes accoutumés à trouver une conformité entre eux⁵.

Les faits apparaissent bien plus probables lorsque nous les avons vus fréquemment se produire de manière conjointe. Hume poursuit donc en suggérant ceci :

Un miracle est une violation des lois de la nature, et comme une expérience ferme et inaltérable a établi ces lois, la preuve que l'on oppose à un miracle, de par la nature même du fait, est aussi entière que tous les arguments empiriques qu'il est possible d'imaginer⁶.

Par « loi de la nature », Hume voulait dire que notre propre expérience a permis de repérer une coïncidence régulière entre des faits survenus, à tel point que cette coïncidence n'a pas été une seule fois constatée manquante, donnant ainsi lieu à ce haut niveau de certitude basé sur une « expérience ferme et inaltérable ». Étant donné ce haut niveau de certitude, Hume affirme alors qu'aucun niveau de témoignage ne suffirait en pratique à le convaincre qu'un miracle pourrait en réalité survenir, puisque la probabilité d'erreur du témoignage de l'événement sera toujours bien plus grande que la probabilité qu'une « loi de la nature » ait été violée.

La première partie de l'essai de Hume vise donc à établir le fait qu'en principe pas un seul témoignage, quelques en soient les circonstances, ne suffit à attester la véracité de quelque événement que ce soit. Les lois naturelles sont fondées sur la constance de l'expérience qui, selon Hume, a valeur de « preuve ». Les miracles sont des violations alléguées des lois naturelles. Par conséquent, la « preuve » des lois naturelles l'emporte toujours sur la « preuve » du témoignage lié à tout

prétendu miracle particulier. Une personne sage devrait toujours choisir de croire à ce qui possède la plus grande force probante. Par conséquent, elle ne peut jamais prêter foi aux miracles.

La deuxième partie de l'essai de Hume porte sur les arguments *a posteriori*, ceux qui reposent sur l'évaluation de la preuve après qu'elle ait été présentée. Les arguments que Hume rassemble dans cette deuxième partie auraient paru familiers à toute personne de cette époque ayant assisté au débat déiste, et cette section de l'essai ne comporte rien d'innovant. Hume présente quatre arguments.

Premièrement, les témoins de supposés miracles sont tous incompetents, soit en proie à des illusions, soit non exempts de tout soupçon. Par conséquent, nous ne pouvons pas vraiment leur faire confiance.

Deuxièmement, les gens aiment les ragots, et il existe donc une tendance humaine innée à répandre des histoires qui deviennent exagérées à mesure qu'elles sont racontées.

Troisièmement, « on observe [que les miracles] abondent principalement dans les nations ignorantes et barbares », et rarement parmi les peuples instruits, ce qui les rend intrinsèquement peu plausibles.

Quatrièmement, les religions concurrentes revendiquent des miracles qui s'opposent et qui, ce faisant, s'annulent les uns les autres.

Hume mentionne ensuite plusieurs exemples historiques ou contemporains de miracles, y compris les récits, bien connus à l'époque, des supposées guérisons miraculeuses associées au tombeau de François de Paris en France. Comme Hume le reconnaît ouvertement, des preuves plutôt convaincantes ont été avancées pour établir la véracité de telles guérisons. Ses conclusions à ce sujet sont ainsi très instructives :

Où trouverons-nous un tel nombre de circonstances concourant à corroborer un fait ? Qu'avons-nous à opposer à une telle nuée de témoignages, sinon l'absolue impossibilité de la nature miraculeuse des événements relatés ? Et cette impossibilité, à coup sûr, sera, aux yeux de tous les gens raisonnables, considérée comme une réfutation suffisante⁷.

En d'autres termes, puisque les miracles ne peuvent se produire, même si leurs témoins sont nombreux et affirment leur existence de vive voix, l'addition de leur témoignages combinés n'a cependant pas suffisamment de poids pour nous conduire à y croire.

Une critique de la thèse de Hume

La première partie de la thèse de Hume ⁸ est généralement considérée comme une pétition de principe

⁵ Hume, D., *op.cit.*, p. 93.

⁶ Hume, D., *op.cit.*, p. 114. Wikipédia cite Hume pour définir le miracle : « Un miracle peut être défini comme une violation de la loi naturelle par un être surnaturel. »

⁷ Hume, D., *op.cit.*, pp. 102-103.

⁸ On trouvera une introduction plus technique à la littérature philosophique sur les miracles en se reportant à cette page : <https://plato.stanford.edu/entries/miracles/>. Voir aussi : Geivett, R. D.

(affirmation tenue pour vraie sans avoir été démontrée). Car si « un miracle est une violation des lois de la nature », lesquelles ont été à leur tour établies par « une expérience inaltérable », il s'ensuit forcément qu'en raison de la définition première, aucune expérience humaine ne peut modifier pareille conclusion. Ce n'est pas pour rien que l'argument *a priori* de Hume a souvent été dénoncé en raison de son caractère circulaire⁹. Or en pratique, l'entreprise scientifique ne se donne pas à voir comme un livre fermé dans lequel on saurait à l'avance ce qui pourrait nous être donné d'observer ou non.

L'idée de Hume, selon laquelle une grande accumulation d'expérience humaine uniforme revêt une telle importance quantitative qu'aucune preuve contraire ne peut la renverser, n'est donc pas très utile. Si nous nous laissions convaincre par son argument, alors nous ne pourrions jamais croire pouvoir obtenir une main parfaite au bridge, puisque les chances en sa défaveur sont de 1 635 013 559 600 contre 1 (cela est pourtant en fait déjà arrivé). Un seul message intelligible et sans ambiguïté en provenance de l'espace suffirait à établir l'existence de formes de vie intelligentes ailleurs dans l'univers. De plus, la seule accumulation de cas dont le déroulement est généralement similaire ne garantit en rien que ces faits n'advieront pas autrement à l'avenir, dans d'autres circonstances et dans un contexte différent. Comme l'a montré Karl Popper, un contre-exemple bien attesté et convaincant peut mettre à terre une théorie scientifique édiflée jusqu'alors sur un ensemble impressionnant d'« expériences humaines uniformes ». Hume a d'autre part omis d'établir une distinction entre la probabilité préalable, qui peut être faible, et la probabilité postérieure quand la preuve est prise en considération¹⁰. La preuve s'évalue plutôt qu'elle ne s'additionne. La preuve de phénomènes répétables n'est pas nécessairement plus forte que la preuve d'événements survenus une seule fois. C'est pourquoi une grande partie de la science contemporaine de pointe se caractérise par l'examen de fragments de données qui ne s'inscrivent pas facilement dans les paradigmes actuellement en vigueur. « L'expérience humaine uniforme » est ennuyeuse du point de vue scientifique – les exceptions sont bien plus intéressantes.

Qui plus est, Hume était en nette position de faiblesse en affirmant que les miracles sont impossibles au motif qu'ils enfreignent les lois de la nature, puisque selon lui les

lois n'impliquent aucune nécessité. Un point de vue comparable à celui de Hume a été défendu bien plus tard par Ernst Mach, qui maintenait l'idée que les « lois de la nature » ne sont rien de plus que des « descriptions concises et abrégées » de la réalité. « Voilà tout ce que sont réellement les lois naturelles », déclarait Mach : des résumés utiles de données empiriques qui reflètent les propensions de l'esprit humain à cataloguer les phénomènes de manière ordonnée¹¹.

Les scientifiques ont cependant généralement ignoré aussi bien les idées de Hume que celles de Mach, et ont continué, dans la tradition réaliste, à soutenir que les lois décrites par la science ne sont pas que de simples épiphénomènes nés d'esprits humains méthodiques, mais reflètent des propriétés qui sont intrinsèques aux propriétés de la physique de la matière. Quasiment tous les scientifiques se sont ainsi alignés, de manière plus ou moins consciente, à la tradition entendue par la théologie selon laquelle les « lois scientifiques » s'enracinent dans les propriétés du monde qu'ils étudient. En effet, un nombre considérable de preuves historiques, tirées notamment des écrits de René Descartes, Robert Boyle et Isaac Newton, suggèrent que la notion même de « lois naturelles » provient de la vision d'un Dieu rationnel et créateur soutenant un univers intelligible doté de lois morales qui, ipso facto, doivent aussi être caractérisées par des lois scientifiques¹². Stephen Hawking s'inscrit bien dans cette tradition lorsqu'il souligne ceci : « dire qu'il existait à l'origine un Être responsable des lois de la physique serait en totale cohérence avec tout ce que nous savons¹³ ».

Une interprétation contemporaine dominante des lois scientifiques les conçoit comme descriptives plutôt que « proscriptives ». Ces lois ne sont pas comparables au code de la route qui doit être respecté ; elles constituent plutôt la meilleure description connue à ce jour de la constance, très frappante, des propriétés de la matière et de l'énergie. Le théiste ne s'étonne pas de cette constance, considérant que tout l'ordre créé est entretenu par Dieu, et que la reproductibilité des propriétés de la matière reflète la fidélité de Dieu. Mais de la même manière, le théiste ne sera pas surpris si Dieu choisit occasionnellement d'agir de façon inhabituelle dans un contexte historique particulier. Si ce même théiste est hostile à l'idée selon laquelle Dieu ferait acte de démesure en provoquant des

et Habermas, G. R. (éd.), *In Defence of Miracles*, Leicester : Apollos (1997). Hume est ici davantage critiqué au regard d'une interprétation « stricte » selon laquelle les miracles seraient impossibles parce que contraires aux lois de la nature. Une interprétation « moins sévère » veut que Hume dénonce l'invraisemblance de la reconnaissance des miracles. Ces deux interprétations sont appuyées par les propres affirmations de Hume.

⁹ L'idée selon laquelle Hume proposerait un argument circulaire n'est pas partagée par tous les commentateurs. Par exemple, Beckwith suggère que Hume ne défend pas l'idée d'une nature uniforme, mais plutôt que « nos manières de formuler la loi naturelle, pour être regardées comme de justes appréciations de nos perceptions, doivent être basées sur une expérience uniforme, sinon elles cesseraient d'être une loi naturelle » (Beckwith, F. J., *David*

Hume's Argument Against Miracles - a Critical Analysis, Lanham : University Press of America, 1989, p.28).

¹⁰ Le théorème de Bayes n'a pas été publié avant 1763, mais Hume ne semble pas y avoir réagi. Voir Holder, R. D., « Hume on miracles: Bayesian Interpretation, Multiple Testimony, and the Existence of God », *Brit. J. Phil. Sci.*, 1998, n° 49, pp. 49-65.

¹¹ Mach, E., *Popular Scientific Lectures*, Chicago : Open Court Publishing (1989).

¹² Jaeger, L., « The Idea of Law in Science and Religion », *Science and Christian Belief* (2008) n° 20, pp. 133-146 ; Harrison, P., « The Development of the Concept of Laws of Nature », in Watts, F. (éd.), *Creation: Law and Probability*, Aldershot : Ashgate (2008), pp. 13-36.

¹³ Hawking, S., « Letters to the Editor: Time and the Universe », *American Scientist* (1985) n° 73, p. 12.

événements si peu communs, c'est parce que la cohérence générale de Dieu dans la création rend possible l'entreprise scientifique elle-même, et fait qu'au moins un type d'événement miraculeux puisse être immédiatement identifié comme tel. Voilà la réponse donnée à ceux qui craignent que la croyance aux miracles vienne subvertir l'entreprise scientifique, car presque tous les fondateurs de la science moderne, tels Descartes, Boyle et Newton, qui ont introduit le concept de « loi scientifique », croyaient aux miracles bibliques, tout comme de nombreux scientifiques de nos jours¹⁴. C'est précisément la reproductibilité des propriétés de l'univers qui offre la toile de fond nécessaire pour détecter plus rapidement la survenue d'un événement inhabituel.

Malheureusement, ceux qui restent dans la tradition humienne sont davantage susceptibles de garder un esprit fermé dès lors qu'on aborde la question de la preuve des événements miraculeux revendiqués (« les miracles, par définition, ne se produisent pas »). Comme Hume l'a affirmé très clairement, « l'impossibilité absolue [de ces] événements » est considérée comme une réfutation suffisante de leur survenue réelle. En revanche, si le théiste peut rester à la fois prudent et sceptique vis-à-vis des affirmations de miracles, cela ne l'empêche pas de garder l'esprit ouvert en la matière et d'évaluer la preuve en toute objectivité, au lieu de l'éliminer d'emblée au nom de présuppositions métaphysiques. Il ne fait guère de doute ici que c'est la position du théiste qui caractérise le mieux l'attitude générale qu'on attend de la communauté scientifique tout entière, à savoir une ouverture au monde tel qu'il est, plutôt qu'une posture prétendant connaître déjà la conclusion d'une recherche avant même qu'elle ne commence. Burns fait remarquer que la pensée humienne était en fait étrangère à la tradition empirique britannique, et plus proche du scepticisme propre à la philosophie continentale : « (...) Hume doit être considéré comme le défenseur, en Angleterre, des postures et des approches philosophiques qui avaient été rejetées par les principaux scientifiques empiristes de la fin du dix-septième siècle, plutôt que comme celui qui aurait ordonné et systématisé les tendances latentes authentiques de la tradition empiriste anglaise »¹⁵.

Quant à la deuxième partie de l'essai de Hume, on ne peut que souscrire à sa teneur générale. Les prétendus miracles contemporains semblent en effet souvent entourés d'une atmosphère d'hystérie, où les témoins paraissent crédules ou excessivement soumis aux influences psychologiques d'une foule. Il ne fait également aucun doute que les récits peuvent facilement devenir exagérés à force d'être racontés, en particulier à la faveur d'une machine médiatique qui sait bien que l'inhabituel ou le bizarre est très vendeur sur les marchés de la consommation. La valeur d'une formation scientifique réside dans le fait qu'elle peut instiller un scepticisme

naturel et sain, qui ne se laisse pas facilement duper par la dernière annonce d'un événement extraordinaire. Cela ne veut pas dire que les miracles n'existent pas aujourd'hui, mais qu'il convient d'être prudent.

La compréhension biblique des miracles

Le fait miraculeux, dans la Bible, est compris dans un sens très différent de celui que lui assigne Hume, et peut être défini comme « un signe de la grâce spéciale de Dieu dans un contexte historico-religieux particulier ». Cette interprétation des miracles est illustrée par les mots et les termes bibliques que les auteurs des textes hébreux et grecs (respectivement dans l'Ancien et le Nouveau Testament) ont choisis pour exprimer les diverses nuances du « prodigieux » et du « miraculeux ». Trois mots en particulier y sont utilisés très fréquemment. Le mot grec *teras* et son équivalent hébreux *mopheth*, traduits par « prodige », sont employés pour attirer l'attention sur des événements tellement remarquables qu'on ne peut que s'en souvenir. Ils se focalisent sur la stupéfaction ressentie par les témoins de l'événement plutôt que sur l'objet précis de cet événement. Le mot grec *dunamis*, dont dérive le mot « dynamite », se traduit par des « actes de puissance » ou des « œuvres puissantes », et met l'accent sur la conception biblique des miracles en tant que résultant de l'exercice de la puissance (*dunamis*) de Dieu, perçu comme étant la source de toute puissance. Tandis que le mot *teras* désigne l'impact du miracle sur celui qui l'a observé, *dunamis* désigne sa cause. Le troisième mot, qui est le plus crucial pour comprendre comment la Bible aborde les miracles, est « signe » : *'ot* en hébreux et *semeion* en grec (d'où provient le mot « sémiotique »). Les fléaux décrits dans les chapitres 3 à 10 de l'Exode sont chacun évoqués comme un *'ot* (signe). « Signe » est le mot principal utilisé dans l'Évangile de Jean pour décrire les miracles de Jésus. Les miracles n'ont de sens que dans un contexte particulier car leur portée révélatrice dépasse l'événement lui-même. Un *semeion* souligne la finalité et le but éthiques d'un miracle. L'intention d'un *semeion* est de révéler les aspects de la personnalité de Dieu – en particulier sa puissance et son amour. Comme le constate Monden : « On distingue les miracles des phénomènes naturels non parce qu'ils donnent à voir une manifestation de puissance, mais parce que leur nature insolite tient davantage du signe¹⁶ ».

Les mots *teras*, *dunamis* et *semeion* ne sont pas les seuls utilisés dans le Nouveau Testament pour évoquer les faits miraculeux, mais ils sont les plus courants, souvent mentionnés ensemble, dans un même souffle. Chose remarquable, le mot *teras* (« merveille ») est toujours associé à *dunamis* ou *semeion*, ou aux deux à la fois, ce qui montre bien la volonté du texte biblique de ne pas s'arrêter au caractère prodigieux des miracles. L'Ancien Testament

¹⁴ Boyle a beaucoup écrit sur les miracles. Voir par exemple Beck, D.A., *Miracle and the Mechanical Philosophy: The Theology of Robert Boyle in its Historical Context*, Notre Dame : University of Notre Dame (1986).

¹⁵ Burns, *op.cit.*, p.32.

¹⁶ Cité par Brown, C., *op.cit.*, p. 217.

rassemble des mots hébreux équivalents pour exprimer le même ensemble de significations. Aussi, lorsque Moïse repense à l'exode des Israélites depuis l'Égypte, il rappelle à son peuple « les grandes épreuves [qu'il a vues de ses] yeux, ces signes et ces grands prodiges » (Deutéronome 29:2). Le jour de la Pentecôte, l'apôtre Pierre lie ensemble les différentes dimensions de la compréhension des miracles dans le Nouveau Testament en déclarant : « Jésus le Nazôréen [était un] homme que Dieu avait accrédité auprès de vous en opérant par lui des miracles [*dunamis*], des prodiges [*teras*] et des signes [*semeion*] au milieu de vous, comme vous le savez » (Actes 2:22).

Ainsi, dans la Bible, c'est le contexte et la finalité du miracle qui attirent l'essentiel de l'attention – le « contexte historico-religieux significatif » –, une interprétation s'opposant nettement à celle de Hume qui conçoit les miracles comme des anomalies isolées enfreignant les lois de la nature. C'est la cohérence des miracles qui les rend plausibles, la manière dont ils s'inscrivent dans une vision d'ensemble ou un récit global. Bien entendu, cette cohérence ne suffit pas, à elle seule, pour établir leur véracité, mais elle est bel et bien nécessaire.

La Bible n'essaie pas d'établir une distinction entre les miracles recelant des explications que l'on qualifierait aujourd'hui de « naturelles », et ceux qui n'en ont pas. Cela tient au fait que dans la conception biblique de la création, Dieu est la cause ultime et continue de tout ce qui existe, qu'il s'agisse des événements liés à son œuvre quotidienne normale dans l'ordre biologique créé (comme dans Psaumes 104:14-24) ou d'événements remarquables comme la traversée de la mer Rouge¹⁷. Le philosophe Leibniz a fait cette observation dans sa célèbre correspondance avec Newton, en affirmant que « quand Dieu fait des miracles, (...) ce n'est pas pour soutenir les besoins de la nature, mais pour ceux de la grâce¹⁸ ». De temps à autre, la Bible explique comment Dieu a provoqué un événement inhabituel. Ainsi, dans le cas de l'Exode, le texte nous apprend que Moïse étendit sa main sur la mer, et que « le Seigneur refoula la mer toute la nuit par un vent d'est puissant et il mit la mer à sec » – ce qui eut des conséquences saisissantes¹⁹. Le miracle en question arrive à point nommé, et se démarque clairement du commentaire de Hume, selon lequel « pour que quelque chose soit considéré comme un miracle, il faut qu'il n'arrive jamais dans le cours habituel de la nature ». Les Israélites étaient pris au piège, et Dieu leur a offert une issue de secours – « sa grâce spéciale, dans un contexte historico-religieux particulier ». Comparons cet épisode au premier miracle de Jésus – la transformation, aux noces, de l'eau en vin – symbole du commencement de la nouvelle alliance (Jean 2:1-11). Aucune explication « naturelle » n'est fournie à ce miracle. Il en va ainsi, et même plus encore, de la

résurrection du Christ. Les corps morts ne reviennent pas à la vie – les gens le savaient au premier siècle tout autant qu'à notre siècle, peut-être même davantage car ils avaient l'habitude de se confronter personnellement à la mort. La science moderne n'apporte rien au simple constat que les cadavres restent sans vie et subissent une décomposition, même si elle sait bien expliquer les processus alors à l'œuvre.

La résurrection du corps du Christ, qui est centrale dans la foi chrétienne, illustre trois aspects clés de la compréhension biblique des miracles. Premièrement, c'est le contexte historico-religieux particulier qui est décisif. À l'époque du Christ, il y avait de nombreuses noces en Palestine où on buvait du vin, de même qu'il y avait sans nul doute de nombreux tombeaux vides à Jérusalem. La singularité des événements survenus tient à leur particularité historique et à leur contexte religieux. Il n'y avait qu'un seul tombeau vide, auparavant scellé par une grosse pierre et gardé par des soldats, qui venait d'être occupé par un homme récemment crucifié parce qu'il avait déclaré être le Fils de Dieu (Matthieu 27:57–28:20). L'interprétation de cet événement en tant que signe spécial de la grâce de Dieu est fondée sur une conception théologique particulière.

Deuxièmement, la croyance à tout événement prétendument historique dépend de témoins fiables et de données circonstancielles. La recherche historique a en commun avec la science le fait de dépendre de preuves ; cependant elle présente une particularité qui la rend très différente de la plupart des sciences. Tous les événements historiques sont par définition uniques : notre naissance ne se répétera pas. Les affirmations de miracles s'inscrivent dans cette catégorie – les miracles sont tous uniques, tout au moins de la même manière que le sont les événements historiques. La preuve historique de la résurrection est forte²⁰, et les premiers disciples chrétiens étaient tellement convaincus qu'ils avaient rencontré le Christ ressuscité qu'ils mirent leur vie en jeu pour cette cause. Cela est remarquable, parce qu'une preuve contraire telle que la mise au jour du corps inanimé du Christ aurait pu facilement réfuter leurs affirmations (1 Corinthiens 15:12–19). Les miracles ont une influence « évidentialiste » sur ceux qui y assistent²¹, moins sur ceux plus éloignés du ou des prétendu(s) événement(s). Mais nous pouvons assurément comprendre le mode de pensée, fondé sur la preuve et ouvert à la réfutation, de la communauté croyante du premier siècle.

Troisièmement, dans la Bible, les miracles sont rendus à la fois plausibles et cohérents parce qu'ils sont considérés comme des actions de Dieu. Comme l'a dit Augustin : « Peut-on croire quelque chose, avant d'avoir

¹⁷ Ou « la mer des Roseaux », *Yam Suph* (Yam = mer ou côte ; Suph = roseaux : la manière dont ce terme est venu à être traduit par « mer Rouge » est abordée dans Humphreys, C. J., *The Miracles of Exodus*, Londres : Continuum (2003), pp. 172-187.

¹⁸ Traduction française tirée des *Œuvres de Leibniz. Nouveaux essais sur l'entendement - Opuscules divers*, Charpentier : Université de Princeton (1846), p. 489.

¹⁹ Humphrey, C. J., *op.cit.*, pp. 244-260.

²⁰ Voir par exemple Habermas in Geivett, R. D. et Habermas, G. R., *op. cit.*, chap. 16.

²¹ Romains 1:4 ; Actes 2:22-24.

pensé que l'on doit croire ? »²² Si Dieu est le créateur de tout ce qui existe, il est alors parfaitement rationnel de croire que Dieu, en de rares occasions, fait certaines choses différemment. Comme l'affirma aussi Augustin à propos des miracles : « Quand ces faits s'accomplissent, l'ordre de la nature n'est interverti que pour nous, qui sommes accoutumés à la voir procéder autrement : il ne l'est pas pour Dieu, dont les œuvres sont la nature elle-même²³ ». La résurrection possède une dimension singulière qui dépasse la science, et dont l'interprétation s'inscrit dans le cadre théologique global de l'enseignement du Nouveau Testament. C'est le contexte et la signification du récit dans son ensemble qui rendent le miracle plausible.

Les miracles se produisent-ils encore aujourd'hui ?

La réponse à cette question tient essentiellement à un enjeu de définition. Si un Dieu créateur maintient les propriétés de la matière que nous étudions en tant que scientifiques, il est alors difficile de comprendre pourquoi un tel Dieu ne pourrait pas choisir de provoquer un ou plusieurs événements d'une nature inhabituelle, dans un contexte particulier et dans un but religieux spécifique. La nature extraordinaire de l'événement pourrait être reconnue de la même manière que dans le contexte des miracles bibliques abordé plus haut, à savoir comme une constellation de circonstances remarquables à travers lesquelles Dieu dévoile son plan ou ses buts à une personne ou à une communauté donnée, et/ou en raison du fait que l'événement lui-même ne correspond pas au comportement normalement attendu du monde physique.

Supposons qu'une femme nommée Mme B. ait souffert de polyarthrite rhumatoïde sévère pendant plusieurs années, durant lesquelles elle a consulté sans succès cinq spécialistes différents. La progression de la maladie semble impossible à endiguer médicalement, et elle doit rester dans un fauteuil roulant de façon permanente. Les

spécialistes ont tous tenu des dossiers médicaux impeccables. La communauté ecclésiale de Mme B. prie alors pour elle. Peu après, elle est guérie et sort de son fauteuil roulant. Le jour suivant, Mme B. est examinée par les cinq spécialistes, qui découvrent avec stupéfaction que l'inflammation dont elle souffrait dans ses articulations a subitement cessé, et que le niveau de dégradation de son cartilage articulaire a reculé. Aucune rechute n'est détectée en dix années de suivi. On pourrait difficilement objecter au caractère « miraculeux » de cet événement : il est survenu non par hasard mais dans un contexte religieux particulier, et il constitue certainement un signe particulier de la grâce de Dieu. Peut-il être expliquée médicalement ? Peut-être – la littérature médicale regorge de renversements d'états de santé spectaculaires (et souvent inexplicables). Mais la capacité à fournir une explication « naturelle » n'est pas du ressort de la compréhension biblique des miracles.

De tels miracles se produisent-ils encore aujourd'hui ? Il semble n'y avoir aucune raison pour qu'il n'en soit pas ainsi, bien que la possibilité rationnelle théologique n'accorde pas d'excuse à la crédulité et aux idées chimériques. En tout état de cause, la foi chrétienne ne dépend pas de la réponse à cette question. En revanche, elle dépend de la croyance en la résurrection du Christ, un événement qui s'étend au-delà de la science, mais non au-delà de l'histoire.

Remerciements

L'auteur exprime sa reconnaissance à Keith Fox, Rodney Holder, Andrew Jackson, Hilary Marlow et Julian Rivers pour les commentaires qu'ils ont apportés à une version précédente de cet article.

²² Augustin d'Hippone, *De praedestinatione sanctorum* (« De la prédestination des saints »), trad. française de M. l'abbé Burleraux, in *Œuvres complètes de Saint Augustin*, tome XXVI, Bar-le-Duc (1871), 2 : 5, p. 323.

²³ Augustin d'Hippone, *De Genesi ad litteram* (« De la Genèse au sens littéral »), trad. française de M. Citoleux, in *Œuvres complètes de Saint Augustin*, éd. J.-B. Raulx, Bar-le-Duc, Guérin (1864-1873), Tome IV, 6 : 13 : 24, p. 220.