



HAL
open science

Foi chrétienne et évangélisation : l'explicitation de la doctrine chrétienne dans la société.

Jacques Fantino

► **To cite this version:**

Jacques Fantino. Foi chrétienne et évangélisation : l'explicitation de la doctrine chrétienne dans la société.. Revue des Sciences Religieuses, 2014, 88 (2), pp.161-190. 10.4000/rsr.835 . hal-01389794

HAL Id: hal-01389794

<https://hal.science/hal-01389794>

Submitted on 8 Nov 2016

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.

Foi chrétienne et évangélisation : l'explicitation de la doctrine chrétienne dans la société

Jacques Fantino



Édition électronique

URL : <http://rsr.revues.org/835>

DOI : 10.4000/rsr.835

ISSN : 2259-0285

Éditeur

Faculté de théologie catholique de
Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2014

Pagination : 161-189

ISSN : 0035-2217

Référence électronique

Jacques Fantino, « Foi chrétienne et évangélisation : l'explicitation de la doctrine chrétienne dans la société », *Revue des sciences religieuses* [En ligne], 88/2 | 2014, mis en ligne le 15 septembre 2014, consulté le 30 septembre 2016. URL : <http://rsr.revues.org/835> ; DOI : 10.4000/rsr.835

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.

FOI CHRÉTIENNE ET ÉVANGÉLISATION : L'EXPLICITATION DE LA DOCTRINE CHRÉTIENNE DANS LA SOCIÉTÉ

La société contemporaine tient à distance les religions. Le tableau est certes contrasté selon les aires linguistiques et culturelles. Reconnaître cet état de chose ne signifie pas l'absence de religions dans la société mais marque la place limitée qu'elles tiennent dans la sphère publique. C'est dans ce contexte que se pose la question de savoir comment rendre compte de la foi chrétienne, comment expliquer son contenu et ses implications pour la vie quotidienne. D'une certaine manière, le christianisme se retrouve dans la situation qu'il avait au début dans l'empire romain, quand les chrétiens constituaient une petite minorité d'un ensemble culturellement et religieusement païen. Ils ont annoncé et défendu l'Évangile si bien que le christianisme est devenu en quelques siècles la religion la plus importante de l'empire. C'est ce qui fait qu'aujourd'hui le christianisme occupe cependant une place à part dans la société. Si celle-ci est devenue largement indifférente à la foi chrétienne, elle l'a néanmoins marquée en profondeur depuis l'Antiquité tardive. On pourrait même dire que la situation s'est inversée entre le moment de la diffusion du christianisme en Occident et aujourd'hui. Au début, ce sont les chrétiens qui étaient considérés comme « athées » par une société fondamentalement païenne, c'est-à-dire polythéiste. La société d'alors était religieuse. Ce trait constitue la différence la plus importante par rapport à aujourd'hui où domine l'incroyance ou, tout au moins, l'indifférence notamment par rapport aux questions religieuses.

Mais examiner le temps du commencement et pour cela reconsidérer ce que les chrétiens ont fait au début du christianisme constitue un bon point de départ. Il s'agit de voir comment l'annonce de la foi chrétienne s'est effectuée jusqu'au moment où l'empire romain est devenu chrétien à la fin du 4^e siècle. Nous nous interrogerons alors sur la possibilité d'une transposition à l'époque contemporaine et sur ses modalités. Ce qui suppose une prise en compte de la société contemporaine dans ses croyances, ses mentalités et ses attitudes. C'est l'objet de la deuxième

partie de ce travail. Elle montre aussi continuité et différence entre les sociétés moderne et ancienne. La différence essentielle tient dans le nouveau rapport au monde que science et technique ont introduit. Dans cette perspective, nous nous interrogerons sur ce qui constitue pour elles la spécificité de l'être humain. Dans une dernière étape nous présenterons ce que peut être l'annonce chrétienne dans ce contexte.

L'ANNONCE CHRÉTIENNE AUX DÉBUTS DE L'ÉGLISE

La propagation du christianisme dans l'empire romain s'est effectuée en deux étapes¹. Le mouvement chrétien s'est d'abord développé à l'intérieur du judaïsme du second Temple qui était à cette époque très diversifié². Le mouvement chrétien n'en représentait alors qu'une composante relativement modeste, composante elle-même multiforme. Les chrétiens étaient dès le début d'origines variées. Il y avait des Juifs issus du judaïsme palestinien de langue sémitique et de la diaspora de langue grecque, il y avait aussi des païens attirés par le judaïsme. Au commencement, les chrétiens ont proposé la foi chrétienne à partir du réseau que constituait les synagogues du judaïsme du second Temple. Ils touchaient ainsi un public juif d'origine, mais aussi de païens qui, pour reprendre un langage actuel, appartenaient à ce réseau. Ceux qui en faisaient partie tout en n'étant pas juifs d'origine étaient pour la plupart des craignant-Dieu ou des prosélytes³. Dans ce contexte, l'annonce de la foi chrétienne s'est faite à partir des Écritures et de la tradition juive qui étaient connues par les auditeurs ainsi préparés à entendre les arguments développés à cet effet par la tradition chrétienne primitive et qui figurent dans le Nouveau Testament. De même, les pratiques religieuses spécifiquement chrétiennes, baptême et eucharistie, s'inscrivent dans celles du judaïsme du second Temple tout en se démarquant d'elles. C'est sur ces deux fondements, la doctrine avec ses conséquences éthiques et les pratiques religieuses, que le christianisme se présentait dans le paganisme ambiant de l'Empire. Car, les chrétiens s'adressaient faci-

1. Voir F. BLANCHETIÈRE, *Enquêtes sur les racines juives du mouvement chrétien (30-135)*, Paris, Cerf, 2001, p. 89-104 ; ID., *Les premiers chrétiens étaient-ils missionnaires ?*, Paris, Cerf, 2002, p. 122-128.

2. Voir H. COUSIN, J.-P. LÉMONON, « Un judaïsme aux sensibilités très diverses », dans H. Cousin (éd.), *Le monde où vivait Jésus*, Paris, Cerf, 1998, p. 659-739 ; BLANCHETIÈRE, *Enquêtes*, p. 35-54.

3. Sur ces dénominations, voir par exemple Ac 2,11/10,2/13,16.26.43. Sur leur signification, voir F. SIEGERT, « Le judaïsme au 1^{er} siècle et ses ruptures intérieures », dans D. Marguerat (éd.), *Le déchirement. Juifs et chrétiens au 1^{er} siècle*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 33-42 ; J.-P. LÉMONON, F. RICHARD, « La diaspora dans l'Empire romain et ses relations avec Jérusalem », dans H. Cousin (éd.), *Le monde où vivait Jésus*, p. 62-75 ; BLANCHETIÈRE, *Les premiers chrétiens*, p. 99-104 et 122-124.

lement aux païens fréquentant les synagogues mais ils en touchaient aussi d'autres qui étaient extérieurs. Cette ouverture était assez caractéristique de certains mouvements internes, minoritaires ou marginaux, du judaïsme du second Temple⁴.

Mais, après l'effondrement du judaïsme du second Temple, christianisme et judaïsme ont constitué deux entités à part, l'Église et la Synagogue⁵. Pour proposer leur foi, les chrétiens se sont alors tournés vers les païens qui n'ont pas fréquenté le judaïsme et par conséquent ne connaissent rien des Écritures et de la tradition, ni des pratiques religieuses juives. La proposition de la foi chrétienne a dû être faite autrement dans un monde qui lui était étranger et parfois hostile⁶. C'est ce que nous allons examiner maintenant en commençant par quelques rappels sur la vie religieuse païenne⁷.

Caractéristiques de la religion païenne

Un premier trait qui la caractérise, dans sa manifestation publique comme privée, est d'être *liée avant tout à un cadre communautaire*⁸. Il y a un culte public. Les chefs de famille ont aussi la responsabilité de la religion domestique. En outre, selon leurs occupations, les citoyens participent aussi aux cultes de leur collège. Enfin, tout un chacun peut fréquenter d'autres formes de religion, notamment les cultes à mystère. Un second trait marque la religiosité païenne. Elle consiste essentiellement dans l'accomplissement de rites dont la finalité est de garantir la pérennité de la cité, de la famille et de leur environnement naturel et

4. Sur cet aspect, voir É. NODET, J. TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme*, Paris, Cerf, 1998, p. 271-282.

5. On peut donner comme repère historique la seconde guerre entre Juifs et Romains (132-135) suivie de l'expulsion des Juifs de Jérusalem et d'une partie de la Judée ; voir C. LEPELLEY (dir.), *Rome et l'intégration de l'empire*, t. 2, Approches régionales du Haut-Empire romain, Paris, PUF, 1998, p. 429-433. Ces événements ont entraîné une recomposition du judaïsme d'où les chrétiens ont été définitivement exclus. Sur le processus d'« *estrangement* » du christianisme dans le judaïsme du second Temple et la situation nouvelle des chrétiens après l'effondrement de celui-ci, voir BLANCHETIÈRE, *Enquêtes*, p. 261-294, en particulier p. 284-294.

6. Les chrétiens sont devenus étrangers au judaïsme et perçus comme tels par les païens. Voir B. POUDERON, E. NORELLI (dir.), *Histoire de la littérature chrétienne*, 2, De Paul apôtre à Irénée de Lyon, Paris, Cerf, 2013, p. 653-654.

7. Voir N. GRIMAL, *La civilisation romaine*, Paris, Flammarion, 1981, p. 67-88 ; J.-P. MARTIN, *Société et religions dans les provinces romaines d'Europe centrale et occidentale*. 31 av. J.C. – 235 ap. J.C., Paris, Sedes, 1991 ; F. JACQUES, J. SCHEID, *Rome et l'intégration de l'empire*, t. 1, Les structures de l'empire romain, Paris PUF, 1997⁴, p. 111-128 ; J.-P. MARTIN, A. CHAUVOT, M. CÉBEILLAC-GERVASONI, *Histoire romaine*, Paris, Armand Colin, 2003 (2001) ; P. VEYNE, *L'empire gréco-romain*, Paris, Seuil, 2005 ; H.-J. KLAUS, *L'environnement religieux gréco-romain du christianisme primitif*, Paris, Cerf, 2012.

8. SCHEID, p. 111 ; voir aussi MARTIN, CHAUVOT, CÉBEILLAC-GERVASONI, p. 301-305.

humain, ce qui suppose le permanence de l'ordre existant entre l'humain et le divin. Celui-ci est considéré comme multiforme : le paganisme est polythéiste et ouvert au syncrétisme⁹. Les divinités romaines se retrouvent aux côtés des divinités locales, phénomène favorisé par l'assimilation de certaines fonctions des dieux locaux à celles des dieux romains. Le culte public comprend aussi le culte rendu à des personnages divinisés, héros ou souverains. C'est dans cette ligne que se situe le culte impérial adressé à des empereurs divinisés après leur mort. Il faut rappeler à ce sujet que dans la religion païenne la différence entre l'humain et le divin n'est qu'une question de degré et non de nature¹⁰.

On constate qu'en ce qui concerne la religion, il est plus question de rites que de doctrines. Cependant, la philosophie par sa critique de la religion traditionnelle a permis de la refonder sur des bases plus rationnelles.

Les conceptions alors dominantes tant dans les courants philosophiques que dans les diverses traditions religieuses de l'Antiquité se rejoignent sur le fait que le monde est dirigé selon une rationalité considérée selon les cas comme immanente ou transcendante. Le divin (le dieu ou les dieux) s'occupe du monde et l'être humain est en relation avec lui par l'âme, et plus précisément l'intellect (le *noûs*). Cet aspect a été particulièrement développé par la philosophie¹¹. Cependant, il constitue aussi la base des diverses traditions religieuses du monde hellénistique puis romain. Selon la compréhension commune, en effet, puisqu'il n'y a entre le divin et l'humain qu'une différence de degré et non de nature, l'humain n'est pas totalement étranger au divin au point que dieux et humains sont intégrés dans le cosmos qui les dépasse¹².

C'est dans ce contexte que les chrétiens vont présenter leur foi en menant une vie inspirée par elle. Ils vont ainsi manifester comme pratiques au sein du polythéisme païen des comportements fondés sur un enseignement moral. Les rites restent du domaine privé, accessibles uniquement aux fidèles. Car il était difficile de les présenter tels quels et qu'ils soient compris. Pour saisir la difficulté, prenons l'exemple de l'eucharistie comme repas sacré chrétien rencontrant la pratique païenne. Dans la religion païenne existe une distinction entre les repas sacrificiels et les repas profanes. Cette distinction n'est pas stricte dans la mesure où

9. Voir MARTIN, p. 158-171, 215-217 et 221-230.

10. Voir VEYNE, p. 421-440.

11. Les philosophes grecs ont tous cherché à éviter de se couper de la religion traditionnelle tout en refusant d'accepter inconditionnellement ses exigences. Ils cherchent à intégrer la religion en fonction de leur intuition de ce qu'est la vie heureuse. Voir D. BABUT, *La religion des philosophes grecs*, Paris, PUF, 1974, en particulier p. 102-104 et 203-207.

12. Voir VEYNE, *ibid.*

se pratique aussi des repas non sacrificiels où une divinité est invitée, les théoxénies¹³. Celles-ci s'inscrivent dans la pratique de l'hospitalité. Mais il faut bien comprendre qu'il n'y a pas communion entre la divinité invitée et les humains. Si donc on peut affirmer que dans les théoxénies existe une certaine familiarité entre la divinité et les personnes présentes, il faut en même temps indiquer les différences fondamentales. Les humains restent mortels et la divinité immortelle. Les dieux ne rendent pas l'hospitalité, il n'y a pas d'échange et de ce fait, bien qu'invités, ils restent à distance. Les êtres humains et les dieux n'entrent pas dans une relation de commensalité : les humains restent les obligés des dieux¹⁴. On voit apparaître d'emblée plus de différences entre eucharistie et théoxénie que de points communs. Pour s'en tenir à l'essentiel, l'eucharistie est en effet un repas consommé où la divinité se donne, établissant ainsi une réelle communion entre le divin et l'humain. On se trouve dans un autre univers religieux. C'est pourquoi l'accès aux rites va demander toute une initiation qui commence par un enseignement.

Pour pénétrer dans l'univers philosophico-religieux romain, les chrétiens sont partis de leur compréhension du monde et de l'être humain, ainsi que de l'enseignement moral qui en découle. Les traits essentiels de la doctrine chrétienne présentée alors sont les suivants. Le monde a été créé par un Dieu unique. L'être humain a un statut spécial, celui d'être à l'image de Dieu, ce qui implique une manière de vivre conforme aux requêtes divines. Celles-ci correspondent aux recommandations et aux injonctions contenues dans la révélation exprimée dans les écrits bibliques. L'enseignement chrétien insiste aussi sur la providence divine vis-à-vis de sa création en général et de l'être humain en particulier. En procédant ainsi la proposition chrétienne se retrouve sur le même terrain que les autres enseignements philosophico-religieux de l'époque¹⁵. C'est aussi dans cette perspective que les chrétiens ont interprété les textes bibliques de manière à les rendre compréhensibles pour le public païen¹⁶. Dans ce sens, les chrétiens présentent Jésus comme *Logos*. Renvoyer à la figure du *Logos* ou du *Noûs* divin, qui figure dans plusieurs traditions philosophiques, a donné au message chrétien une base solide tout en l'enracinant dans l'histoire : Jésus accomplissant l'histoire d'Israël et du genre humain. D'une part Jésus était présenté comme le *Logos*,

13. Voir P. VEYNE, « Inviter les dieux, sacrifier, banqueter. Quelques nuances de la religiosité gréco-romaine », *Annales*, 55, 2000, p. 3-42.

14. Voir VEYNE, p. 15-18.

15. Le fait que l'annonce de la foi chrétienne passait par un enseignement sur la création et la providence a été relevé par les études publiées ces dernières décennies, par exemple L. SCHEFFCZYK, *Création et providence*, 1967 ; J. PELIKAN, *Histoire des doctrines chrétiennes*, 1, Paris, PUF, 1971 ; B. SESBOÛÉ (dir.), *L'homme et son salut*, Histoire des dogmes, 2, Paris, Desclée, 1995.

16. Voir PELIKAN, p. 31-32.

médiateur entre Dieu et le créé¹⁷. D'autre part, cette présentation de la doctrine chrétienne du monde et de l'être humain permettait aussi de discuter les conceptions philosophiques et religieuses du divin et du monde et de les critiquer¹⁸.

L'enseignement chrétien

Pour mieux saisir cette manière de faire, détaillons brièvement l'enseignement chrétien. Il commence par l'affirmation de la foi en un Dieu Créateur qui est à l'origine de tout ce qui existe :

À nous qui distinguons Dieu de la matière, qui montrons que la matière est une chose, et Dieu une autre, et qu'il y a loin de l'un à l'autre puisque la divinité est incréée, éternelle, accessible seulement à l'intelligence et à la raison, tandis que la matière est créée et corruptible, n'est-il pas absurde d'appliquer le nom d'athées (Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens*, 4, 1)¹⁹ ?

L'idée de création exclut celle de nécessité, car ce qui est créé a aussi des besoins, tandis que ce qui est incréé n'a besoin de rien (Théophile d'Antioche, *À Autolycus* 2,10)²⁰. Quant à l'être humain, s'il est installé en dernier dans la création, c'est parce qu'elle a été faite pour lui afin qu'il connaisse Dieu :

Dieu a créé l'homme pour qu'il le connût ; pour lui, donc, il a d'abord préparé le monde (Théophile d'Antioche, *À Autolycus* 2, 10).

Les chrétiens construisent donc un discours qui s'inscrit dans le cadre philosophico-religieux païen. Habilement, ils présentent le christianisme comme une philosophie au sens ancien, c'est-à-dire une manière de vivre adossée à une connaissance de l'humain, du monde et du divin²¹. Les apologues chrétiennes développent même un parallèle entre, d'un côté, la destinée de certains philosophes et de leurs disciples, persécutés par leurs contemporains, et, de l'autre, Jésus et ses disciples qui sont les chrétiens, eux aussi persécutés²². L'opposition de leurs contemporains à certains philosophes et maintenant aux chrétiens est présentée comme l'œuvre des démons. Ainsi en est-il pour Socrate qui fut poursuivi et condamné à cause d'eux selon Justin (*I Apologie* 5, 3) qui ajoute : « Ce n'est pas seulement chez les Grecs, par la bouche de Socrate, que

17. Voir PELIKAN, *ibid.* et SESBOÛÉ, p. 36-38.

18. Voir SCHEFFCZYK, p. 63-65 ; PELIKAN, p. 37-39.

19. Édition et traduction de B. Pouderon, coll. « Sources Chrétiennes, 379 », Paris, Cerf, 1992, p. 83.

20. Traduction de J. Sender, coll. « Sources Chrétiennes, 20 », Paris, Cerf, 1948, p. 89.

21. Voir P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.

22. Voir C. MUNIER, *Justin Martyr. Apologie pour les chrétiens*, introduction, traduction et commentaire, Paris, Cerf, 2006, p. 133-135.

ces faits ont été dénoncés à la lumière de la raison (*logos*), mais aussi chez les barbares, par le Logos lui-même, revêtu d'une forme sensible, devenu homme et appelé Jésus Christ» (*1 Apologie* 5, 4)²³.

La référence aux démons est en consonance avec la religiosité païenne²⁴ et de ce fait intègre le christianisme dans une histoire universelle et religieuse. Il s'agit d'un élément repris au judaïsme du second Temple, tout comme le fait que la révélation juive et donc chrétienne est antérieure aux philosophes. Cette stratégie a pour but de manifester l'ancienneté de la révélation mais aussi son caractère raisonnable, puisque dans cette perspective ce sont les philosophes qui directement ou indirectement lui ont emprunté tout ou partie de leurs conceptions. L'apologétique chrétienne entend fonder ainsi le christianisme en raison. De la sorte, les chrétiens rejoignent également une idée commune du paganisme de l'époque en affirmant une connaissance possible du Créateur à partir du monde et de son organisation :

Ayant contemplé le ciel, la terre et les mers, vu le soleil et le reste de la création, je me suis émerveillé de l'ordonnance du monde. Je perçus alors que ce monde et tout ce qu'il contient est mû par l'impulsion d'un autre ; et je compris que celui qui les meut, c'est Dieu, qui est caché en eux et leur est celé. Or il est évident que celui qui meut est plus fort que celui qui est mû (Aristide, *Apologie pour les chrétiens*, 1, 1-2)²⁵.

La divinité est souvent perçue comme l'âme du monde, c'est-à-dire comme ce qui anime et dirige le monde, tout comme l'âme humaine anime et dirige le corps. On retrouve aussi cette inférence chez les chrétiens :

De même que l'âme dans l'homme ne se voit pas, invisible qu'elle est pour les hommes, mais que les mouvements du corps la font imaginer ; de même Dieu [...] ne peut être perçu par les yeux humains, mais sa providence et ses œuvres le font voir et imaginer (Théophile d'Antioche, *À Autolycus*, 1, 5)²⁶.

Cependant, connaître la divinité suppose d'être bien disposé par rapport à elle. En effet,

Dieu est aperçu par ceux qui peuvent le voir après que les yeux de leur âme se soient ouverts. Tous ont bien des yeux, mais certains ne les ont que voilés et n'aperçoivent pas la lumière du soleil ; si les aveugles ne voient pas, ce n'est pas pour autant que la lumière du soleil ne luit plus :

23. Édition et traduction de C. Munier, coll. « Sources Chrétiennes, 507 », Paris, Cerf, 2006, p. 141.

24. Voir GRIMAL, p. 72-73.

25. Édition et traduction de B. Pouderon et M.-J. Pierre, coll. « Sources Chrétiennes, 470 », Paris, Cerf, 2003, p. 183-185.

26. Trad. Sender, p. 61.

c'est à eux-mêmes que doivent s'en prendre les aveugles, et à leurs yeux. C'est aussi ton cas ; les yeux de ton âme sont voilés par tes fautes et tes actions perverses (Théophile d'Antioche, *À Autolycus*, 1, 2)²⁷.

Mais, en procédant par des rapprochements avec les conceptions philosophico-religieuses païennes, les chrétiens n'édulcorent pas leur doctrine pour autant. Ils affirment clairement les points d'opposition avec la religion polythéiste. Il y a certes l'unicité du divin, mais celle-ci est déjà affirmée par plusieurs interprétations philosophiques, comme le stoïcisme ou le platonisme. L'opposition la plus importante tient dans la compréhension du rapport entre le monde et la divinité. Celle-ci n'est pas simplement conçue comme ayant façonné le monde et l'accompagnant dans son devenir. La distinction radicale entre le créé et l'incrée, héritée de la foi monothéiste juive, commande la compréhension chrétienne du monde et de la vie. Dieu a créé à partir de rien. Les auteurs bibliques *ont été d'accord pour nous enseigner que Dieu, du néant, a tiré toutes choses* (Théophile d'Antioche, *À Autolycus*, 2, 10). Cette distinction rend compte notamment de ce que Dieu agit par bonté et non par nécessité : *Avant d'être créateur il était Dieu, il était bon, et c'est pour cela qu'il a voulu aussi être créateur et père* (Clément d'Alexandrie, *Pédagogue* 1, 88, 2)²⁸. La création du monde, en tant qu'œuvre de la bonté de Dieu, est un thème souvent mis en parallèle avec l'enseignement des philosophes et avant tout Platon (*Timée* 28)²⁹, mais la citation précédente met en évidence la différence fondamentale de conception. Dieu crée par un acte libre et pas comme une effusion nécessaire due à sa bonté.

Les auteurs cités précédemment appartiennent aux trois premiers siècles. On peut constater cependant un changement de l'argumentation chrétienne dans le temps. Une première étape, plutôt défensive, occupe justement les 2^e et 3^e siècles. Elle vise à justifier la foi chrétienne devant les autorités civiles et impériales, à répondre aux critiques du commun ou des élites³⁰ et aussi à se situer par rapport au judaïsme. Dans cette perspective, les écrits apologétiques voient leur style et leur argumentation adaptés selon les destinataires. Dans une seconde étape, qui apparaît au 4^e siècle, les chrétiens passent à une stratégie offensive et traitent l'ensemble de leurs adversaires de front. Eusèbe de Césarée représente la figure emblématique de ce changement. L'apologie a alors pour but non seulement de défendre la foi chrétienne, mais aussi, et peut-être

27. *Ibid.*, p. 58.

28. Édition de H.-I. Marrou, traduction de M. Harl, « Sources Chrétiennes, 70 », Paris, Cerf, 1960, p. 267.

29. Voir CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates* 5, 92, 2-3 et 6, 141, 7.

30. Il s'agit de répondre à des ouvrages anti-chrétiens écrits par des philosophes, comme Celse au 2^e siècle et Porphyre au 3^e siècle.

surtout, de préparer l'auditeur à la révélation chrétienne³¹. Avec le temps, l'apologie destinée au public cultivé et intéressé par le christianisme devient un ouvrage qui traite ensemble la situation et la place du christianisme par rapport au paganisme et au judaïsme. Eusèbe de Césarée est le premier à écrire dans cette ligne. Il a composé un ouvrage substantiel en deux parties : la *Préparation évangélique* et la *Démonstration évangélique*³². L'idée directrice de l'œuvre d'Eusèbe reste dans la ligne tracée par les chrétiens des générations précédentes. Il s'agit de montrer que la doctrine chrétienne est raisonnable. L'insertion de la doctrine dans la culture de l'époque a pour but de montrer que le christianisme tient du judaïsme la révélation qui lui permet de corriger et de redresser les erreurs des développements philosophiques du paganisme³³. Ainsi sont assurées à la fois continuité et discontinuité par rapport aux traditions religieuses et philosophiques qui l'environnent. C'est pourquoi, dans son apologie, Eusèbe construit une argumentation qui à la fois manifeste une rationalité à l'œuvre et rend compte de l'histoire. Les religions qui précèdent ou accompagnent le christianisme correspondent à des moments de l'histoire toujours dépassés par le mouvement qui entraîne sous la conduite du Christ Jésus le genre humain vers sa fin (*Préparation évangélique* 1,3,2). Pour Eusèbe, *il y a une évolution de l'homme et du monde qui doit par sa cohérence même emporter la conviction*³⁴.

Rassemblons les traits concernant le paganisme et qui viennent d'être relevés. Selon les conceptions communes, philosophiques ou religieuses, le divin (le dieu ou les dieux) est à l'origine du monde tel qu'il est³⁵. Dans l'univers, l'humain tient une place à part, due à son âme, et particulièrement à son intellect (le *noûs*) avec lequel il peut connaître le monde et par lui le divin. Un autre trait concerne la vie humaine, avec sa double dimension personnelle et communautaire qui suscite la réflexion éthique et politique. Cette réflexion est posée à partir du questionnement sur le sens et la finalité de la vie humaine au sein du monde cosmique dont elle fait partie. C'est pourquoi éthique et politique sont élaborées à partir de la connaissance du monde et du

31. Voir l'ouvrage toujours intéressant de C. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1944, p. 235-236.

32. Sur ces ouvrages voir l'introduction de J. SIRINELLI dans : EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La préparation évangélique*, 1, coll. « Sources Chrétiennes, 206 », Paris, Cerf, 1974.

33. Voir SIRINELLI, p. 71-76.

34. ID., p. 51.

35. Nous laissons de côté les différences entre écoles philosophiques. Ceux qui insistent sur une conception naturaliste de la *phusis*, tels les Atomistes ou les Épicuriens, au détriment de conceptions religieuses plus traditionnelles, considèrent de fait une certaine divinisation de la *phusis*. La nature, comme telle ou comme ensemble d'atomes, est à l'origine de tout ce qui existe.

divin. Ajoutons enfin que dans le paganisme grec ou latin les croyances religieuses et les doctrines philosophiques, incluant aussi les doctrines scientifiques³⁶, sont en osmose. Philosophie et science interprètent les anciennes croyances et pratiques religieuses pour les critiquer et d'une certaine manière les refonder sur une base nouvelle où la raison, le *logos*, tient une place prépondérante. Cet aspect souligne que la théologie, entendue ici comme réflexion sur le divin, est associée étroitement à la cosmologie. La rationalité, d'origine divine, est immanente aux choses et suppose une continuité, marquée par des degrés différents, entre divin et humain³⁷.

Concluons cette rapide présentation. Pour s'implanter dans le monde païen, les chrétiens ont mis en avant leur manière de vivre. Celle-ci s'exprime dans une morale tirée de l'enseignement chrétien. En agissant de la sorte, les chrétiens ont rejoint le fonds commun constitué par les différents savoirs, leur contenu et leurs relations. Mais, pour ce qui concerne notre propos et comme nous l'avons déjà relevé, l'enseignement chrétien s'en écarte sur plusieurs points fondamentaux s'opposant au paganisme. Il affirme un Dieu unique qui a créé le monde à partir de rien³⁸. La différence entre le créé et le Créateur est de nature et non de degré. Il n'y a pas de continuité entre Dieu et sa création. Le Christ Jésus est le *Logos* de Dieu, par qui il a tout créé, et qui s'est fait homme pour faire participer les êtres humains et le monde à la vie divine, ce qui s'oppose à la conception païenne de la visite des dieux sur terre.

Enfin, le christianisme s'est propagé dans l'empire romain autant par la manière de vivre des chrétiens que par la doctrine, trouvant par ces deux voies des points d'accrochage avec le paganisme ambiant. Ils portaient sur la compréhension du monde et de l'humain et ses enjeux éthiques. Le christianisme était présenté comme raisonnable et héritier d'une tradition religieuse ancienne. La question est maintenant de savoir s'il existe des conditions semblables aujourd'hui. C'est ce qu'il faut examiner.

APPARTENANCES RELIGIEUSES ET SÉCULARISATION DANS LA SOCIÉTÉ CONTEMPORAINE

Les sciences sociales montrent l'évolution de la société occidentale par rapport aux religions et au religieux ces dernières décennies, avec

36. Il s'agit d'un enseignement sur le monde et la nature, c'est-à-dire d'une cosmologie et d'une physique, ainsi que sur l'être humain dans ce qui le caractérise, l'âme et ses facultés.

37. Voir T. F. TORRANCE, *The Ground and Grammar of Theology*. Consonance between Theology and Science, Edinburgh, T.&T. Clarck, 2001, p. 45s.

38. Voir A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, II, L'homme, Paris, Cerf, 1993, p. 58.

une vitesse variable selon les aires culturelles. Un changement essentiel tient dans la disparition de la référence religieuse dans la sphère publique. La société occidentale constitue d'une certaine manière une nouvelle forme de paganisme caractérisée par l'absence de Dieu ou du divin, par sa non évidence. Il y a toujours des religions et de multiples mouvements ou groupes à référence religieuse, mais dans sa grande majorité la population n'est pas croyante. Plusieurs études manifestent l'évolution de la société en ce sens³⁹. Les religions dominantes, en France le catholicisme, ont, sans être remplacées, perdu de leur importance. Elles ont aussi perdu de leur homogénéité, traversées qu'elles sont par des courants et des sensibilités différents. Ce constat se retrouve aussi pour l'ensemble des personnes sans religion. Ne pas adhérer à une religion ne signifie pas nécessairement être sans croyance ou athée, même si on peut remarquer l'émergence d'un nouvel athéisme militant fondé sur les sciences⁴⁰. Les grands systèmes de sens, dont les religions sont notamment pourvoyeuses, sont devenus des sources de repères dans lesquelles chacun peut puiser à sa guise. Fondamentalement, la construction de l'identité est areligieuse, elle tient à distance les normes morales et rejette ce qui est imposé par l'autorité, normes et valeurs traditionnelles. Cette situation marque, selon certains chercheurs, le passage à une nouvelle étape de la sécularisation⁴¹. Selon eux, dans une première phase achevée au 20^e siècle, la sécularisation est caractérisée par l'idée qu'on peut penser le monde, la vie et l'humain sans référence religieuse, à la différence des sociétés pré-modernes. La sécularisation se présente alors comme un processus d'autonomisation par rapport à toute tutelle ou référence religieuse⁴². L'appartenance religieuse est posée comme optionnelle, relevant de l'engagement de chacun. Dans cette perspective, on n'appartient pas nécessairement à une religion, mais on est familier avec au moins une d'entre elles. Cette familiarité est au cœur de ce qui rend l'appartenance religieuse optionnelle. La nouvelle phase de la sécularisation est apparue quand la population constituée par les personnes sans religion est devenue suffisamment

39. Voir par exemple P. BRÉCHON, « Les attitudes religieuses en France : quelles recompositions en cours ? », *Archives de Sciences Sociales des Religions* 109, 2000, p. 11-30.

40. Ce nouvel athéisme est promu par des scientifiques, tels S. Weinberg, R. Dawkins, et des philosophes, comme D. Dennett. Voir à ce sujet J. BROOKE, G. CANTOR, *Reconstructing Nature. The Engagement of Science and Religion*, Edinburgh, T&T Clarck, 1998 ; G. PETERSON, « Stage-Two : Secularity and the Future of Theology-and-Science », *Zygon*, 45, 2010, p. 507.

41. Voir les travaux de C. TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge, Harvard U.P., 2007. Plus spécialement, pour le sujet de notre étude, voir PETERSON, p. 506-516.

42. Voir Y. LAMBERT, « Le rôle dévolu à la religion par les Européens », *Sociétés Contemporaines*, n° 37, 2000, p. 14.

importante pour que cesse toute familiarité avec les religions ou avec l'une d'entre elles. Les religions se retrouvent alors progressivement détachées des structures qui animent la société et de ce fait mises à l'écart. Elles sont considérées comme toutes semblables, ce qui rend la société indifférente à leur égard et cette indifférence modifie leur place dans la société⁴³. Avant la sécularisation, une même référence religieuse sacralisée, fondait la société. Aujourd'hui, la sécularisation a déplacé le sacré vers d'autres domaines déconnectés du religieux, comme par exemple le sport et ses manifestations populaires. Par contre coup les religions se retrouvent sans socle, détachées de tout enracinement dans la société. Ce phénomène accompagne l'évincement du divin, de Dieu, de la sphère publique. Dans les sociétés pré-modernes, l'humain et le divin allaient en effet ensemble. Avec la modernité, à partir du 17^e siècle, le divin va peu à peu être perçu comme un obstacle au développement de l'individu et de la société. Humain et divin vont être opposés, attitude qui marque les conflits entre penseurs et religions du 18^e au 20^e siècle. Mais, avec l'achèvement de la sécularisation, le divin n'est plus un problème, car il n'est plus pris en considération. L'être humain est désormais seul au centre d'un monde et d'une société sans référence qui leur soit extérieure⁴⁴.

Cette analyse ne signifie pas une absence de rôle pour les religions, comme nous l'avons déjà mentionné. En effet, une caractéristique de la sécularisation est qu'on peut donner de l'importance à une religion sans en être proche. Les religions, de ce point de vue, ne sont pas en déclin. Il suffit de constater leur impact sur internet. Ce qui est attendu de la religion ou du religieux dans une société sécularisée, donc pluraliste, c'est de ne pas exercer une emprise sur la vie sociale ou politique mais d'être une ressource spirituelle, éthique, culturelle, dans le respect des autonomies individuelles et du pluralisme démocratique⁴⁵. Pour illustrer l'impact de la religion ou du religieux, il est intéressant de voir comment depuis quelques décennies, les films produits pour le cinéma ou la télévision manifestent souvent une différence entre spiritualité et religion⁴⁶. Les spiritualités sont vues comme des accès personnels

43. Voir à ce sujet les remarques pertinentes d'A. ROUET, *L'étonnement de croire*, Paris, Les Éditions de l'Atelier, 2013, particulièrement p. 149.

44. *Ibid.*, p. 153-154.

45. Sur la place de la religion, voir LAMBERT, « Le rôle dévolu à la religion », p. 21 et 31-32. Sur la religion et internet, voir N. CARON, « La religion dans le cyberspace », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, n° 75, 2004, p. 17-27. Le net favorise l'apparition de nouvelles formes de religiosité ou de religion, y compris d'athéisme, par exemple le mouvement rationaliste et antireligieux *Brights* dont font partie les tenants du nouvel athéisme fondé sur les sciences qui a été évoqué plus haut ; *ibid.*, p. 24-27.

46. C'est-à-dire ce qui est considéré comme tels par ces productions, position qui est souvent plus implicite qu'explicite.

à un autre domaine, quel qu'il soit. Ces accès peuvent être médiatisés par une tradition, une communauté, ou les deux, mais ils restent des choix personnels. Les religions, en revanche, sont présentées comme des phénomènes d'emblée collectifs, communautaires, comportant des croyances et des rites et engageant des comportements spécifiques. Dans ces productions, la présentation est le plus souvent positive pour ce qui est spiritualité, négative pour ce qui est religion. Sans qu'on le développe davantage, cet exemple a pour but d'illustrer que le positionnement des religions dans la société ne se situe pas seulement au plan de la connaissance théorique ou pratique. Il dépend aussi des images véhiculées dans la société à leur sujet.

Culture contemporaine, science et technique

Enfin, les sciences sociales, et tout particulièrement la sociologie et l'histoire, mettent en évidence que la société contemporaine est marquée par une pluralité de situations et d'appartenances des personnes sur un fond commun social partagé par tous. Cette description fait écho à celle de la société païenne antique avec une différence majeure. Le fondement n'est plus religieux mais séculier. Croyances et pratiques religieuses existent toujours et connaissent un certain rayonnement mais elles ne constituent plus un ensemble essentiel qui soit une référence publique. Celle-ci est constituée pour une bonne part par la compréhension nouvelle de l'univers, de la terre et du vivant qui a bouleversé la manière de situer l'être humain dans le monde, compréhension qui est l'œuvre de la science et de la technique et qui alimente la connaissance commune et les images qui lui sont associées. Nous tenons là une deuxième clé de compréhension. Tout d'abord, la compréhension scientifique du monde et de l'être humain accompagne la sécularisation au point d'être devenue la référence essentielle. Ensuite, il ne s'agit pas seulement d'une connaissance, mais aussi d'une emprise sur le réel. Nous retrouvons par cet aspect l'association de la science et de la technique qui n'est pas fortuite. On a relevé depuis longtemps que la science n'est pas une connaissance de la nature pour elle-même, mais une connaissance en vue d'agir, en vue de faire⁴⁷. La saisie du réel fournie par science et technique constitue une objectivation du monde pour les besoins de l'être humain. Cette objectivation présente le réel étudié comme un objet disponible et prêt à être utilisé. Cet aspect rend compte du rôle fondamental de l'immanence comme dimension caractéristique de l'être-au-monde contemporain. Pour une part, l'objectivation ainsi produite par science et technique laisse de côté ce qui est le propre de

47. Ce constat, déjà mis en lumière par DESCARTES, *Discours de la méthode*, 6, a été développé par HEIDEGGER, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1988, p. 20-22.

l'être humain : être partie prenante du monde et en relation avec lui. Ce faisant, l'approche scientifique diffère des manières traditionnelles de poser le rapport de l'être humain au monde, qu'elles soient philosophique, religieuse ou théologique. Celles-ci mettent en perspective le réel considéré pour le sujet qui le regarde, intégrant le sujet dans le monde tout en le distinguant de lui. Pour une autre part, l'objectivation scientifique intègre aussi l'être humain dans le monde. Il suffit de renvoyer à la cosmologie contemporaine, à la théorie darwinienne de l'évolution et à l'écologie. Mais, cette intégration n'est pas neutre, car elle décentre la position de l'être humain dans le monde. Même s'il est capable de penser le monde et d'agir sur lui, l'être humain n'est plus au centre du monde, ni des êtres vivants. La différence relevée entre la compréhension scientifique du monde et les conceptions philosophiques et théologico-religieuses existe mais elle ne doit pas être majorée. Elle conduit philosophie et théologie à se positionner vis-à-vis de la science et de la technique, en se rappelant que science et technique procurent non seulement un accès au monde, mais aussi une emprise sur lui pour le transformer, lui ainsi que l'humain.

Après tout ce que nous avons dit de la société contemporaine et de l'importance de la conception scientifique et technique, il apparaît clairement que, pour présenter la doctrine chrétienne, il est difficile de reprendre les points d'accrochage que les chrétiens avaient utilisés au début du christianisme pour l'introduire dans la société païenne. La référence à Dieu ou à un divin, pour parler du monde et de l'humain, ne constitue plus en effet une porte d'entrée. On peut même ajouter que toute religion suscite une mise à distance à cause de ses implications quant à des croyances et à des comportements. Le christianisme est confronté dans ce contexte à des défis⁴⁸. Un des plus importants tient dans le fait que la notion de salut, entendu comme une vie tendue vers un autre monde, est devenue problématique. Le fonds d'immanence de la société contemporaine fait qu'on ne considère pas comme possible l'existence d'un autre monde, dans le sens de l'affirmation chrétienne d'une transformation radicale du monde actuel par intervention divine. De plus, ce qui ne va pas dans le monde ou dans la société est considéré comme relevant du jeu des interactions intramondaines et n'appelant plus nécessairement un salut supra-mondain. L'attitude la plus viable apparaît plutôt dans la recherche d'une manière de vivre, d'une sagesse au sens des Anciens⁴⁹. La quête d'une sagesse se trouve ainsi plus en phase avec la société que les religions révélées, notamment celles à

48. Voir Y. LAMBERT, « Religion, modernité, ultramodernité : une analyse en terme de « tournant axial » », *Archives de Sciences Sociales des Religions* 109, 2000, p. 87-116.

49. Sur foi et sagesse par rapport à la société actuelle et à ses origines, voir les analyses de C. DELSOL, *L'âge du renoncement*, Paris, Cerf, 2011, p. 13-58.

prétention universaliste comme le christianisme. On peut se demander si l'effacement de la religion monothéiste traditionnelle en Occident, ainsi que des idéologies temporelles qui l'ont remplacée, n'expriment pas un retournement de la conception de l'existence pour revenir à l'ancienne sagesse païenne. Comme nous l'avons vu plus haut, il ne s'agit pas d'une mise en cause de la religion et de la foi, mais d'indifférence par rapport à elles. La quête est individuelle et le primat de l'individu fait que le bien commun n'est plus fondé sur des critères extérieurs, anthropologiques, transcendants ou non, il l'est sur le consensus⁵⁰. Auparavant, l'approbation consensuelle était une manifestation de la valeur du bien commun. Dorénavant, elle en est le fondement. Changer le consensus, c'est changer le bien commun ainsi que la morale et le droit qui l'accompagnent. Il n'y a plus de vision d'ensemble du monde et de l'humain. Ce qui rend suspecte toute opinion qui s'appuie sur une telle conception.

Prendre en compte la compréhension scientifique du monde

Les réflexions précédentes manifestent que la manière d'être au monde de l'homme contemporain est marquée par l'immanence et l'impact de la compréhension scientifique et technique du monde. Cette manière d'être favorise plutôt la recherche personnelle d'une sagesse, à la fois conception du monde et manière de vivre. Ce constat montre également que l'annonce du christianisme, tout comme la recherche d'une sagesse, doit prendre en compte la compréhension scientifique et technique du monde et l'immanence qui lui est associée. Cette situation favorise a priori les sagesse fondées sur l'immanence et accordées ainsi à une conception naturaliste du monde et de la vie. Cependant, considéré avec du recul, cet avantage n'apparaît pas si évident. Parce qu'elles se situent sur le même terrain, celui de la nature et du monde, les sagesse ont en effet à montrer leur pertinence par rapport à la compréhension scientifique⁵¹. Cette situation peut aussi être stimulante pour le christianisme dans la mesure où, en renouvelant la pensée humaine, les sciences donnent une nouvelle trame pour exprimer la doctrine chrétienne⁵². Il s'agit d'explicitier dans cette ligne le monde comme création, affirmation fondamentale qui introduit une altérité supra-mondaine et qui de ce fait pose la doctrine chrétienne en relation critique par rapport à la conception scientifique. C'est pourquoi l'affirmation de la doctrine

50. *Ibid.*, p. 187-193.

51. Sur cet aspect dans une visée plus large articulant perspectives naturalistes et théistes, voir PETERSON, p. 511s.

52. Voir A. FORD, *Universe : God, Man and Science*, London, Hodder and Stoughton, 1986, p. 11-12; K. Ward, *The Big Questions in Science and Religion*, Conshohocken (PA), Templeton Press, 2008, en particulier p. 28-33 et 162-167.

chrétienne passe par une réflexion sur le statut des lois et des théories scientifiques⁵³. Il s'agit là d'un travail philosophique et théologique. Philosophique, parce qu'il y a lieu de tenir les apports et les limites des sciences afin de manifester qu'elles n'épuisent pas le tout de la réalité du monde. Prolongeant cette ligne au plan théologique, il s'agit de rappeler que le monde est création. La question de la création est un lieu privilégié où la théologie s'ouvre aux sciences⁵⁴. En même temps, affirmer la création, c'est dire que le monde est contingent et que les lois que l'être humain découvre n'ont qu'une nécessité relative, étant sous la dépendance du Créateur. Effectuer le travail d'explicitation de la doctrine chrétienne aujourd'hui revient à reprendre la manière dont les chrétiens se sont insérés dans la société païenne en étant une force de transformation de la société d'alors par leurs comportements et leurs valeurs liés à la doctrine chrétienne. Si, comme le remarque justement A. Gesché, la paganité constitue l'humanité de base à transformer par le christianisme⁵⁵, la paganité actuelle est différente de l'ancienne, elle n'est plus religieuse. Dans le contexte sociologique actuel, la tâche nous semble être de suivre la même ligne et par conséquent d'explicitier la doctrine chrétienne dans une société marquée par la compréhension scientifique et technique de la nature et de la vie et par le fonds d'immanence qu'elle suppose. L'explicitation de la doctrine chrétienne consiste alors à reprendre cette compréhension et en contrepartie à l'éclairer par les traits les plus spécifiques de l'enseignement chrétien : création, incarnation et résurrection⁵⁶.

Ces traits concernent directement l'humain et son devenir, ce qui rejoint les préoccupations actuelles de beaucoup. C'est pourquoi, la question de l'humain constitue une porte d'entrée privilégiée pour présenter la doctrine chrétienne dans la société contemporaine⁵⁷. En particulier, chercher ce qu'est l'être humain dans ce monde et notamment ce qui constitue sa différence par rapport aux autres vivants constitue un enjeu essentiel aujourd'hui. Car, comme nous l'avons vu, l'ensemble du réel, l'univers, le vivant et l'humain, est perçu et pensé sur un fond d'immanence lié à la compréhension scientifique et technique.

S'ajoute à cela que les frontières au sein de cette immanence deviennent plus poreuses, plus floues. La différence entre l'humain et

53. Voir WARD, *Big Questions*, p. 162-167 ; *God, Chance, and Necessity*, Oxford, Oneworld Publications, 2001, p. 52-58.

54. C. THÉOBALD, « La théologie de la création en question », *Recherches de Sciences Religieuses*, 81, 1993, p. 615.

55. Voir GESCHÉ, *Dieu pour penser*, VII, Le sens, Paris, Cerf, 2003, p. 129s.

56. Voir T. F. TORRANCE, p. 60-65 et 72-74.

57. C'est ce qui a bien été mis en évidence dans les textes du concile Vatican II. Voir THÉOBALD, p. 620-624.

l'animal par exemple s'estompe. Les différences au sein de l'humain sont vues également comme des constructions sociales et culturelles, et de ce fait estimées comme relatives. Dans ce contexte, les questionnements éthique et politique sont déconnectés de tout système de référence, notamment religieux, et perçus sur ce fonds d'immanence sans finalité, collective tout au moins, qui sacralise la nature⁵⁸.

SITUER L'ÊTRE HUMAIN

Notre sujet est d'exposer la conception chrétienne de l'être humain. En accord avec ce que nous avons vu précédemment, il nous faut d'abord considérer ce que disent les sciences contemporaines au sujet de la position de l'être humain dans le monde. Pour ne pas entrer dans des développements trop longs pour cette étude, nous prenons comme axe de travail la question de la spécificité humaine.

Approches scientifiques de l'être humain

À ce sujet, il est banal de constater que l'avènement des sciences modernes a provoqué un décentrement de l'être humain par rapport au monde, aux autres vivants et à lui-même. Tout d'abord, l'être humain n'est plus considéré comme se situant au centre de l'Univers. La cosmologie a montré que la Terre est une planète parmi d'autres en orbite autour d'une étoile, le Soleil, au sein d'un univers constitué de milliards de galaxies contenant chacune des milliards d'étoiles. Ensuite, la place de l'être humain par rapport aux autres êtres vivants sur Terre a subi un déplacement similaire. L'être humain n'est plus considéré comme étant au centre du monde des vivants. Selon la théorie darwinienne en effet, l'humanité ne représente qu'une espèce parmi d'autres, œuvre de la sélection naturelle. De plus, ses caractéristiques ne mettent pas l'humanité à part de l'évolution qui se poursuit. Enfin, l'être humain, posé comme sujet libre et pensant, y compris par les philosophes des 17^e et 18^e siècles, se révèle dépendant d'une part des conditions sociales et culturelles et d'autre part de sa structuration psychique où l'inconscient occupe une place importante. L'être humain n'est plus ce sujet, maître de lui-même.

Ces rappels effectués, examinons à grands traits ce que dit l'anthropologie chrétienne. L'idée essentielle est que Dieu a créé l'être humain de manière spéciale, ce que traduit l'expression « être créé à l'image de Dieu ». De ce fait existe une relation particulière entre l'être humain et son Créateur qui le situe au centre de la création. L'humain a pour tâche

58. Voir DELSOL, p. 243-290.

de gérer cette création. Pour cela, il est dans la capacité de se donner des projets et de les réaliser et d'être ou non en accord avec ce qu'attend de lui la divinité. L'être humain a donc le choix, il est libre. Il n'est nul besoin d'aller plus loin dans le rappel de la doctrine chrétienne pour comprendre la difficulté que les chrétiens rencontrent pour parler de leur compréhension de l'humanité. La situation n'est pas aussi désespérée qu'on pourrait le craindre de prime abord. Il faut en effet observer de plus près les conceptions scientifiques et théologiques.

Tout d'abord, ce n'est pas parce que l'être humain vit sur une planète parmi beaucoup d'autres dans l'Univers que sa situation est insignifiante. En effet, selon la cosmologie contemporaine, l'Univers tel qu'il est aujourd'hui résulte d'une histoire sous la dépendance de certaines constantes physiques fondamentales. La disposition de l'Univers et son histoire sont extrêmement sensibles à la valeur de ces constantes. Une variation faible de l'une d'entre elles aurait entraîné un univers totalement différent dans sa composition et dans son histoire. Ce phénomène, appelé ajustement fin (*fine tuning*) des valeurs des constantes fondamentales, a conduit certains scientifiques à poser l'existence d'un principe anthropique⁵⁹ qui a suscité bien des débats. L'idée consiste à dire que tout modèle cosmologique de l'Univers doit être compatible avec l'existence de l'être humain en tant qu'observateur⁶⁰. En bref, tout modèle doit rendre compte de l'existence de l'Univers et de son histoire de sorte à ce que la vie consciente, comme celle de l'être humain actuel, soit possible. Quelles que soient les versions de ce principe⁶¹, son intérêt est de pointer que l'être humain occupe une place originale qui laisse ouverte l'interprétation qu'on peut en donner et qui se situe entre deux extrêmes. La première position, théiste, reconnaît que l'existence de l'être humain résulte d'une intelligence organisatrice du cosmos. La seconde, matérialiste et athée, considère que la vie et l'humain sont des épiphénomènes dus à des conditions apparues de manière contingente, mais nullement nécessaire dans l'Univers. La cosmologie n'apporte donc pas d'éléments qui aillent contre une position originale de l'humanité dans l'Univers. Elle ne donne pas non plus de réponse aux raisons de l'existence de l'Univers tel qu'il est avec la vie et l'être humain. Elle fait jouer le clivage ancien issu de l'émancipation de la science par rapport à la philosophie et à la théologie. De là ces deux options quand

59. Pour comprendre ce principe, l'étude fondamentale, aux plans scientifique, historique et philosophique, reste celle de J. D. BARROW, F. J. TIPLER, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford, Oxford U.P., 1986.

60. Nous considérons ici ce principe dans sa version faible (*Weak Anthropic Principle*). Voir BARROW et TIPLER, p. 15-21 et pour une étude détaillée, p. 288-360.

61. Voir BARROW et TIPLER, p. 15-23 ; J.-M. MALDAMÉ, *Le Christ pour l'univers*, Paris, Desclée, 1998, p. 91-104.

on passe au plan ontologique, l'athéisme ou le théisme⁶². Le développement actuel des recherches confirme cette situation⁶³. Il est tout à fait intéressant de relever que la recherche en ces domaines a été pour une part orientée par les convictions des chercheurs au sujet d'une part du statut de la science et d'autre part de la conception de l'Univers. Ainsi la recherche en théorie quantique de la gravitation est souvent menée en vue d'éliminer la contingence et la singularité de l'Univers et de son histoire⁶⁴. Les modèles proposés relativisent effectivement ces données, et pour certains d'entre eux la notion de temps. Ainsi en est-il des livres de Stephen Hawking destinés au grand public. Pour lui, en effet, un univers avec un commencement temporel supposerait un Créateur, alors qu'un univers sans commencement temporel ne le supposerait pas : un espace – temps sans singularité (c'est-à-dire sans *big bang*) ni limites⁶⁵, se contenant totalement lui-même et décrit par une théorie unifiée aurait pour conséquence l'inutilité d'un Créateur pour assurer son existence⁶⁶. De fait, les recherches actuelles privilégient un modèle cosmologique engageant une pluralité d'univers, concomitants ou se succédant, dont chacun a ses propres lois physiques. Certains ne dépasseraient pas les premiers stades de l'existence, d'autres évolueraient suffisamment pour permettre l'existence d'une planète comme la Terre et le développement de la vie sur elle. Dans cette perspective, il n'y aurait plus de place ni de nécessité pour l'existence de Dieu, car, selon ces scientifiques, les lois cosmologiques seraient suffisantes pour tout expliquer. L'Univers se créerait lui-même⁶⁷. En conclusion, la cosmologie contemporaine n'implique pas de considérer l'être humain et plus généralement l'existence de la vie sur Terre comme un épiphénomène. Au contraire, elle soulève autant de questions intéressantes qu'elle fournit d'éléments expliquant la genèse de l'Univers et son évolution spatio-temporelle.

Cependant, l'être humain a subi un autre décentrement avec la théorie darwinienne de l'évolution. L'humanité n'est plus considérée

62. Voir I. G. BARBOUR, *Religion and Science. Historical and Contemporary Issues*, New York, Harper Collins, 1997, p. 104-109.

63. Voir J. FANTINO et al., « Bulletin de théologie. Sciences et théologies », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 92, 2008, p. 112-116.

64. Voir R. GAMBINI, J. PULLIN, *A First Course in Loop Quantum Gravity*, Oxford, Oxford U.P., 2011, p. 128-133 et 163-167.

65. La surface d'une sphère constitue un exemple de structure géométrique sans singularité ni limites.

66. S. HAWKING, *Une brève histoire du temps. Du big bang aux trous noirs*, Paris, Flammarion, 1989, particulièrement p. 178-179 et 208-213 ; S. HAWKING, L. MLODINOW, *Y a-t-il un grand architecte dans l'Univers ?*, Paris, Odile Jacob, 2011, p. 151-177. Voir J. FANTINO et al., « Bulletin de théologie. Sciences et théologies », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 95, 2011, p. 937-938.

67. Voir J. FANTINO et al., « Bulletin de théologie. Sciences et théologies », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 92, 2008, p. 112-116.

comme une espèce à part des autres, mais comme une espèce qui résulte de la sélection naturelle au même titre que les autres, avec bien sûr des caractéristiques qui la distinguent fortement des autres. Qui plus est, ces caractéristiques, comme la vie sociale, la culture, le langage et la pensée symbolique, sont également interprétées comme des produits de la sélection. La différence entre l'humain et les autres vivants s'en trouve estompée, elle est une différence de degré seulement. Au contraire de la théorie darwinienne, les sciences humaines et sociales partent directement de l'humain⁶⁸. Elles insistent sur la construction de l'individu par le jeu entre les tensions qui lui sont internes et les contraintes sociales et culturelles. Elles mettent en lumière l'importance de la structuration individuelle par la société et sa plasticité. Les deux perspectives, celle de la biologie évolutionniste et celle des sciences humaines et sociales, conduisent au même clivage entre positions théiste et athée, montrant que des options non scientifiques, philosophiques ou religieuses, orientent ces positions⁶⁹. Bien que différentes dans leurs présupposés, ces deux approches scientifiques ont ceci de commun qu'elles font de l'être humain une construction par le jeu des contraintes biologiques et environnementales ou bien par l'emprise des structures sociales et des tensions internes au psychisme humain. Un questionnement préalable à la réflexion anthropologique consiste alors à savoir si on peut parler de l'humain dans ce qu'il est et en quoi il diffère des autres vivants. Si en effet l'être humain est en construction permanente, il peut sembler fallacieux d'en parler comme d'une réalité claire et stable, ce qu'on exprime justement par l'idée de nature. Cette interrogation se trouve renforcée par le développement des biotechnologies et leurs implications sur l'être humain⁷⁰. L'être humain a dorénavant acquis la maîtrise sur le vivant et en particulier sur la vie humaine. Il ne s'agit plus seulement de pallier des infirmités ou des maladies liées à la condition humaine, il s'agit de la transformer. La notion de nature humaine, en tant que référence stable, s'en trouve relativisée puisqu'on touche à l'humain pour le changer.

Quelles caractéristiques pour l'être humain ?

Par leur avancée, les sciences ont donc provoqué un débat sur ce qu'est l'humain. Il porte sur la reconnaissance ou non de ce qu'on pour-

68. Voir par exemple E. MORIN, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973.

69. Voir par exemple M. STENMARK, *Scientism, Ethics, and Religion*, Aldershot, Ashgate Publishing Ltd, 2001 ; A. MCGRATH, *Darwinism and the Divine*, Chichester, Wiley-Blackwell, 2011.

70. Voir à ce sujet R. SHERLOCK, *Nature's End. The Theological Meaning of the New Genetics*, Wilmington (DE), ISI Books, 2010.

rait appeler une nature humaine et il touche directement à la manière de définir la spécificité de l'être humain⁷¹. Parler de nature ne revient pas à nier le changement, notamment au plan de l'évolution, ni la plasticité de l'être humain établie par les sciences sociales, mais à reconnaître une certaine constance de traits pendant une période longue par rapport à la durée des générations. Si l'être humain en tant que groupe possède des propriétés qu'il ne peut pas ne pas avoir, en tant qu'individu ou que groupe⁷², et qui le distingue de tout autre groupe vivant ou ayant vécu, c'est définir par ces traits sa nature. En revanche, le refus de la notion de nature conduit à considérer toutes ces propriétés comme accidentelles et par conséquent à poser une continuité entre humain et non humain, puisqu'on ne peut définir une limite autrement que conventionnelle⁷³. Les espèces ne représentent alors, au plan scientifique, que des dénominations utiles sans correspondants réels dans la nature. C'est la position d'une partie des scientifiques⁷⁴. Le débat n'existe pas seulement en science mais aussi en philosophie. J.-M. Schaeffer a publié un ouvrage où il prend fait et cause pour une anthropologie philosophique fondée sur la théorie darwinienne⁷⁵. Comme le titre l'indique, l'humain n'est plus considéré à part des autres êtres vivants mais en continuité avec eux. Schaeffer fait une critique radicale de l'anthropologie philosophique traditionnelle et des présupposés des sciences humaines et sociales. Selon lui, toutes ont ceci de commun de poser que « la singularité de l'être humain réside dans le fait que dans son être même il est irréductible à la vie animale comme telle⁷⁶ » et donc de sortir l'être humain du monde vivant. Ce n'est pas le lieu de discuter cette position. Il nous suffit de remarquer que, dans la même perspective darwinienne, d'autres scientifiques et philosophes montrent la spécificité de l'être humain dans le monde vivant par rapport aux autres espèces animales⁷⁷. Un aspect important pour notre réflexion et que le débat sur la singularité

71. Sur la question de la définition de la notion de nature, voir M. STENMARK, « Three Theories of Human Nature », *Zygon*, 44, 2009, p. 894-920 ; « Human Nature in Theistic Perspective », *Zygon*, 47, 2012, p. 890-902.

72. Tous les individus n'ont pas nécessairement toutes ces caractéristiques, qui relèvent des populations.

73. Voir STENMARK, « Human Nature in Theistic Perspective », p. 894-898.

74. Voir par exemple G. LECOINTRE, « Classer les espèces : une question cruciale pour la biologie », dans J.-J. Kupiec (dir.), *La vie et alors ? Débats passionnés d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Belin, 2013, p. 283-317.

75. J.-M. SCHAEFFER, *La fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard, 2008 ; voir J. Fantino et al., « Bulletin de théologie. Sciences et théologies », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 93, 2009, p. 864-870.

76. SCHAEFFER, p. 27.

77. Voir par exemple S. J. GOULD, *La structure de la théorie de l'évolution*, Paris, Gallimard, 2006 ; E. BIMBENET, *L'Animal que je ne suis plus*, « Folio-Essais », Paris, Gallimard, 2011 ; H. LE GUYADER, *Penser l'évolution*, Paris, Imprimerie nationale, 2012.

humaine révèle est que la théorie darwinienne n'implique pas l'absence de spécificité humaine, ni la réduction de l'humain à la seule dimension biologique. Cela suppose l'intervention d'un autre ordre de réflexion, philosophique ou théologique.

On voit que chercher à préciser la situation de l'être humain est matière à débat tant en science qu'en philosophie. Cependant, en interprétant les résultats de la paléanthropologie et de l'éthologie des primates dans une perspective darwinienne, on peut considérer que *Homo sapiens* possède des caractéristiques biologiques et sociales qui constituent un ensemble stable sur une durée longue, ce qui ne veut pas dire, répétons-le, qu'elles ne sont pas susceptibles d'évoluer⁷⁸. Au contraire, l'être humain est inscrit dans une histoire évolutive. Il n'apparaît pas comme un « extra-terrestre ». En effet, la paléanthropologie montre que les caractéristiques humaines comme la socialité ou la moralité supposent une base antécédente, à savoir l'existence de comportements sociaux et proto-moraux dans des populations qui ne sont pas encore humaines⁷⁹. Cette base consiste dans l'empathie pour l'autre. Elle est la forme originelle, pré-linguistique, des liens inter-individuels qui, dans une seconde étape de l'évolution, ont été pris en charge par le langage et la culture. Il apparaît clairement aux chercheurs aujourd'hui que des traits caractéristiques de l'humain comme le langage, la morale, la religion, ne peuvent être compris qu'enracinés dans des traits pré-humains partagés avec d'autres espèces. Mais ils ne peuvent aussi être compris que comme accompagnement de la transformation du fonctionnement du psychisme humain avec l'apparition du langage ainsi que du traitement symbolique de la cognition et des émotions⁸⁰. Ce changement fait que ces traits sont devenus spécifiquement humains. Le matériau pré-humain ne détermine pas ce qui est devenu caractéristique de l'être humain, il l'a rendu possible. Un seuil a été franchi qui s'est fait selon une manière d'être corporelle nouvelle que les proto-humains ont inventée⁸¹. L'esprit humain s'est en effet développé à partir de cette manière d'être. Ainsi, pensée et langage chez *Homo sapiens* sont le résultat d'une transformation du psychisme qui suit le passage à cette nouvelle modalité d'existence corporelle⁸². Avec *Homo sapiens*, tout ce qui concerne l'être humain

78. Voir STENMARK, « Three Theories of Human Nature », p. 900-902.

79. Voir J. WENTZEL VAN HUYSTEEN, « Primates, Hominids, and Humans – From Species Specificity to Human Uniqueness? A Response to Barbara J. King, Gregory Peterson, Wesley J. Wildman, and Nancy R. Howell », *Zygon*, 43, 2008, p. 508.

80. Voir WENTZEL VAN HUYSTEEN, p. 510-511.

81. *Ibid.*

82. Sur ces questions voir WENTZEL VAN HUYSTEEN, p. 506-507 ; J. FANTINO et al., « Bulletin de théologie. Sciences et théologies », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 90, 2006, p. 127-133.

passé par le langage, mais celui-ci, pour fonctionner, est dépendant de la corporéité⁸³. Le fait que l'être humain possède des caractéristiques acquises au cours de l'évolution va dans le sens d'une spécificité tout en situant l'être humain, en tant que sujet parlant et pensant, parmi les autres êtres vivants. Cette conception diffère de la perspective classique où l'être humain est considéré comme animal raisonnable et rationnel et où est introduite une dichotomie entre corps et esprit. Les sciences tiennent toujours une dualité entre corps et esprit, mais elle est pensée à partir de l'unité qu'elle constitue⁸⁴.

Finalement, plusieurs traits caractérisent l'être humain depuis son apparition parmi les autres vivants. Tout d'abord, son humanité s'est construite progressivement en franchissant des seuils, comme ceux de la pensée et du langage. Cette construction s'est effectuée dans et par un vivre ensemble. L'être humain est un être en relation. Ensuite, la corporéité joue à cet effet un rôle essentiel dans la vie humaine. C'est par elle que s'effectue la relation de l'être humain à ses semblables et à son environnement. C'est par elle aussi que pensée et langage sont apparus, acquisitions qui ont contribué à démarquer l'être humain des autres vivants, et lui assurer sa singularité. Celle-ci est certes relative et toujours en construction. Enfin, nous avons relevé que la théorie darwinienne n'implique pas de nier cette spécificité, ni de réduire l'humain à sa dimension biologique. Comme nous l'avons déjà remarqué à propos de la cosmologie, la recherche dans le domaine de l'évolution est pour une part orientée par la conception que les chercheurs ont de leur travail. En particulier, il serait bon de s'interroger au plan épistémologique sur le statut de ce qu'apportent les sciences. Ont-elles pour finalité d'expliquer les phénomènes ou bien de les interpréter ? Dans un cas, l'explication d'un phénomène consiste à l'intégrer dans un ordre causal, déterministe et nécessaire. Dans l'autre, l'interprétation d'un phénomène tient dans l'intégration de son histoire au sein d'un ensemble d'histoires possibles correspondant à l'apparition du phénomène en question. Dans un cas l'insistance est mise sur la cohérence du monde observé selon la théorie scientifique envisagée ; dans l'autre, on met en avant l'intégration du singulier dans une totalité qui en donne sa compréhension⁸⁵. Certaines réflexions actuelles, tant en physique qu'en anthropologie, tendent à

83. Voir WENTZEL VAN HUYSSTEEN, p. 518.

84. On aura reconnu la problématique « Mind-Body » qui donne lieu à de nombreux travaux et à d'importants débats. Voir par exemple : « The Main-Brain Problem in Cognitive Neuroscience », *Philosophia Scientiae*, 17-2, 2013.

85. Ces remarques recourent l'étude d' O. RIAUDEL, « Sciences humaines, philosophie et théologie : des exigences communes ? », *Revue des Sciences Religieuses*, 87, 2013, p. 463-474.

ne plus distinguer expliquer et interpréter, tant dans les sciences de la nature que dans les sciences humaines et sociales⁸⁶.

Pour parler de la compréhension chrétienne de l'être humain, nous avons pris en compte la conception scientifique du monde et de l'humain. Nous avons vu que la présence de la vie et de l'humanité dans l'Univers ne constitue pas des épiphénomènes. Nous avons vu aussi que la théorie darwinienne de l'évolution laisse ouverte la question de la spécificité humaine et de sa nature sur lesquelles les sciences humaines et sociales apportent elles aussi des clés de compréhension. Nous avons remarqué enfin qu'une compréhension plus englobante se construit à partir d'une perspective qui, au plan rationnel, ne relève pas des sciences, mais de convictions philosophiques ou théologiques. La question de l'humain, de sa place dans la nature, du sens de son existence, constitue une porte d'entrée pour présenter la compréhension chrétienne dans la société contemporaine. Bien sûr, elle se confronte à d'autres conceptions philosophiques, théologiques ou religieuses et rien n'assure qu'elle soit la mieux placée pour être entendue. La perspective chrétienne en effet apparaît d'emblée radicalement différente des conceptions philosophiques courantes, mais aussi des conceptions philosophico-religieuses provenant d'Inde ou de Chine fondées sur l'immanence. Celles-ci apparaissent plus en phase avec la société contemporaine dont l'horizon est précisément l'immanence. Cependant, nous pensons que la compréhension chrétienne est accessible aux contemporains et que dans le débat contemporain avec d'autres conceptions existantes elle peut apporter un éclairage et des éléments originaux. D'emblée la question est de savoir comment en parler. Deux attitudes sont possibles⁸⁷. Ou bien on part d'un fond commun, partagé par tous, et on reporte ce qui est le plus fondamental dans la perspective chrétienne et qui relève de la foi à un enseignement qui n'est plus destiné à la sphère publique. Ou bien on part de ce qui est propre à la perspective chrétienne, mais elle ne sera pas reçue telle quelle. Elle doit être expliquée pour être reçue. Nous avons vu comment les premiers chrétiens ont présenté leur doctrine dans le monde païen où ils vivaient. La leçon à retenir de cette première évangélisation est que les chrétiens ont explicité ce qu'ils croyaient en insistant sur les points fondamentaux de la doctrine

86. Voir R. OMNÈS, *Comprendre la mécanique quantique*, Les Ulis, EDP Sciences, 2000, p. 177-178 ; WENTZEL VAN HUYSTEEEN, p. 513-515. En anthropologie, on peut en effet remarquer la difficulté pour les sciences humaines et sociales à tenir ensemble une perspective humaniste qui vise l'universel, ce qui de ce fait relativise les différences, et les conséquences induites par les présupposés des recherches actuelles qui privilégient le particulier et le relatif ; voir F. KECK, « L'épistémologie des sciences humaines face au 'tournant animaliste' », *L'Homme*, 205, 2013, p. 115-123.

87. Voir SHERLOCK, p. 173-180.

chrétienne. L'exemple de cette première évangélisation montre que c'est la seconde voie de l'alternative qui a été utilisée et, comme nous l'avons relevé, qui constitue la voie à suivre. Ces chrétiens ont repris pour parler publiquement de l'humain l'anthropologie corps – âme qui était commune dans l'Antiquité et qu'ils ont adaptée à la doctrine proprement chrétienne. Rappelons en les traits essentiels.

La spécificité humaine selon le christianisme

Trois traits essentiels caractérisent l'anthropologie chrétienne. L'être humain a été créé spécialement par Dieu, ce que traduit l'expression biblique « être créé à l'image de Dieu » (Gn 1,26-28). Ensuite l'anthropologie chrétienne prend en compte ce qui ne va pas dans l'existence de l'être humain et du monde par la notion de péché. Comme dernier trait enfin, le Christ Jésus est le paradigme de l'humanité accomplie, arrivée à son terme. Les deux premiers traits sont communs au christianisme et au judaïsme. Le troisième est évidemment propre à l'enseignement chrétien. Nous nous intéressons à ce qui spécifie l'être humain selon la conception chrétienne. Il s'agit clairement de la première et de la troisième caractéristique. Elles situent l'être humain par rapport aux autres vivants et par rapport à son Créateur. Ce sont elles que nous développons maintenant.

Nous partons donc des deux affirmations de la doctrine chrétienne : l'être humain est à l'image de Dieu et l'humanité véritable est celle du Christ Jésus ressuscité⁸⁸. Il s'agit d'abord d'explicitier le contenu de ces affirmations pour ensuite l'exprimer dans le contexte contemporain. Commençons par regarder ce que veut dire l'expression « image de Dieu ». L'image est considérée comme établissant une relation ou un rapport entre l'être humain et son Créateur ainsi qu'entre l'être humain et le reste du créé⁸⁹. On trouve dans la tradition chrétienne deux manières, non exclusives l'une de l'autre, de comprendre l'image. Pour l'une, l'image exprime la situation voulue par le Créateur pour l'être humain dans le créé. L'image signifie alors le statut de l'être humain, être le représentant de la divinité, ainsi que la fonction qu'il doit exercer et qui

88. Pour un premier exposé de l'anthropologie chrétienne, voir « Homme/Image de Dieu », *Nouveau Dictionnaire de Théologie*, p. 418-423 ; B. SESBOUÉ (dir.), *Histoire des doctrines*, II, L'homme et son salut, Paris, Desclée, 1995, p. 89-147.

89. Sur la notion d'image de Dieu, les textes bibliques et leur interprétation théologique, voir l'étude fondamentale de R. KLAINÉ, *Le devenir du monde et la Bible*, II, Le devenir de l'humanité selon les écrits bibliques d'avant notre ère, Paris, Cerf, 2000, en particulier p. 61-90 ; III, La fin du monde selon les écrits bibliques de notre ère, 2005, en particulier, p. 172-188. Voir aussi G. SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, IV, *Anthropologie théologique*, 1, Problématique scientifique et philosophique, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 191s. ; 2, La réalité humaine devant Dieu, 2005, p. 118-137.

consiste à prendre en charge avec le Créateur la gestion du créé. Selon l'autre interprétation, l'image correspond à un ensemble de propriétés ou de caractères qui sont en rapport avec la divinité. Ces propriétés qui spécifient l'humain sont essentiellement l'intelligence et la liberté. Elles permettent à l'être humain de se donner des projets et de les réaliser. Ces interprétations sont présentes dès le début du christianisme. La seconde a été dominante depuis le 3^e siècle, car elle était plus en prise avec la perspective ontologique de la philosophie antique qui fut le cadre de réflexion commun de la théologie jusqu'au 20^e siècle. La première interprétation se situe davantage dans la perspective de l'histoire du salut. Elle a été remise en avant à l'époque contemporaine⁹⁰. On voit que les deux interprétations se recoupent. Assurer de manière responsable la gestion du créé suppose d'avoir les capacités de le faire. De même, être en mesure d'engager des projets qui touchent à l'organisation de la vie humaine et à son environnement rejoint la mission de gérer la création. Cette tâche personnelle et collective engage une manière d'être et de vivre relationnelle. En résumé, être à l'image divine consiste pour l'être humain à gérer la Terre et la société humaine de manière responsable, en vue d'un devenir qui est à préciser. Selon la doctrine chrétienne, il passe par le Christ Jésus, car l'être humain est à l'image de Dieu par lui. Il ne l'est pas simplement depuis sa résurrection d'entre les morts, ni depuis sa venue, mais depuis le début de l'histoire de l'humanité. La notion d'image de Dieu devient alors pour les chrétiens une clé de compréhension de l'histoire du monde et de l'humanité. Elle pose que l'être humain est à même de comprendre le créé pour savoir quoi faire, d'inventer de nouveaux comportements et de se donner des projets et de trouver les moyens appropriés pour les réaliser⁹¹. Ces moyens relèvent précisément de ce qu'apportent sciences et techniques. Mais la notion d'image dit aussi que l'être humain possède les moyens d'évaluer ces comportements et ces projets par rapport à ce que le Créateur attend : promouvoir un monde où l'humain et le vivant peuvent se développer au mieux, ne pas laisser faire ce qui est un obstacle à cette perspective, ne pas se servir de ce qui détruit pour des intérêts à court terme pour soi ou pour un petit nombre⁹². Être à l'image de Dieu a des implications éthiques et politiques. Quand il exerce sa responsabilité d'être à

90. Pour une première approche des interprétations traditionnelles et contemporaines de l'image, voir aussi : J. MAHONEY, « Evolution, Altruism, and the Image of God », *Theological Studies*, 71, 2010, p. 678-681 ; G. VAN DEN BRINK, « Are we still Special ? Evolution and Human Dignity », *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionphilosophie*, 53, 2011, p. 325-326 ; D. FERGUSSON, « Human Nature in Theistic and Evolutionary Perspective », *Zygon*, 48, 2013, p. 441-449.

91. L'être humain possède de ce fait des caractéristiques qui peuvent aussi, à un degré différent, se trouver chez d'autres espèces. Voir van den Brink, p. 327-330.

92. Voir KLAINE, II, p. 61-90.

l'image de Dieu, l'être humain traduit l'action créatrice dans ce qu'il fait et établit⁹³.

* *

*

Cette présentation de l'image montre que la doctrine chrétienne dispose de points d'ancrage dans la culture contemporaine marquée par les sciences et les techniques ainsi que par les débats éthiques qu'elles suscitent. En effet, comme nous l'avons vu auparavant, les sciences ne conduisent pas à une conception du monde déterminée. Celle-ci relève d'une autre instance, philosophique ou théologique, qui peut aussi examiner les questions que les sciences ne peuvent traiter. Car, la raison scientifique ou éthique ne suffit pas à donner du sens⁹⁴, le recours à l'histoire non plus⁹⁵. Il faut en plus une ouverture qui empêche la compréhension immanente de se boucler sur elle-même⁹⁶. Une diversité de conceptions du monde, croyantes ou non, peuvent exister. Pour chacune, il s'agit en fonction de ses présupposés de prendre en compte l'histoire de l'humain sur Terre pour y voir la prise en charge progressive de l'être humain par lui-même, collectivement et individuellement, et celle de son environnement, une prise en charge ouverte à un devenir. Les chrétiens effectuent cette ouverture en posant la nature comme création et l'être humain comme étant à l'image du Créateur⁹⁷. En posant la spécificité humaine à partir de la notion d'image de Dieu, les chrétiens font de celle-ci une position d'abord théologique⁹⁸. Cette compréhension n'oblitére pas l'histoire qu'est l'évolution. Elle met en évidence que, si la spécificité passe par des qualités particulières – intelligence, capacité à se doter de projets et à régir son environnement –, ce ne sont pas celles-ci qui fondent celle-là. C'est par choix du Créateur que l'être humain est à son image. À l'être humain d'être en adéquation, par son engagement

93. Voir FERGUSON, p. 449-451 ; Klaine, II, p. 143-170 ; du même voir aussi, III, p. 251-286.

94. Voir A. GESCHÉ, *Dieu pour penser*, VII, Le sens, Paris, Cerf, 2003 p. 95-96.

95. La compréhension historique repose sur le présupposé qu'à la base de tout changement existe un noyau de similitude commune entre le passé et le présent et donc que ces deux moments sont unis par un lien atemporel. Les événements historiques sont alors vus comme des manifestations de ce noyau. Voir J. MOLTMANN, *Théologie de l'espérance*, Paris, Cerf/Mame, 1970, p. 189-190.

96. Voir GESCHÉ, VII, p. 98-99 et 108.

97. Voir J. MOLTMANN, *Dieu dans la création*, Paris, Cerf, 1988, p. 58-60.

98. Le fait que la spécificité soit d'abord un donné théologique est bien rappelé par VAN DEN BRINK, p. 323-325.

dans le projet créateur, avec ce choix⁹⁹. La spécificité consiste alors pour l'être humain à être dans la capacité de prendre en charge le créé avec la divinité dans une condition ouverte à un devenir qui dépasse l'être humain mais qu'il peut anticiper par les projets qu'il met en œuvre¹⁰⁰. Cette remarque éclaire le fait qu'être à l'image de Dieu accompagne le processus du devenir humain qu'est l'hominisation, que ce processus est toujours en cours et qu'il est fondamentalement ouvert à un devenir qui n'est pas uniquement déterminé par le présent et le passé, mais aussi par sa dépendance au Christ, c'est-à-dire à une réalité extra-mondaine. C'est la raison pour laquelle, en christianisme, l'anthropologie ne peut être définie seulement par ce que disent les sciences, notamment la théorie darwinienne de l'évolution¹⁰¹. La conception chrétienne reprend les données scientifiques en les plaçant dans une perspective où le devenir de l'humanité et du monde ne consiste pas en un déploiement de potentialités déjà présentes ou en une construction due seulement aux interactions intramondaines. Cette perspective pose l'être humain et le monde comme ouverts à une réalisation, et de ce fait à une réalité, qui les dépassent. Ce dépassement ne pouvant être pensé à l'avance fait que la conception chrétienne du monde et de l'être humain se construit dans l'histoire et se trouve donc sujette aux changements. La notion d'image permet aussi d'éclairer ces changements. En effet, l'image est reliée intrinsèquement à Jésus ressuscité, ce qui introduit une dynamique qui, comme nous l'avons vu, intègre l'évolution de l'humanité, mais ne se réduit pas à elle. Elle tient aussi à l'engagement de la divinité au côté de l'être humain pour continuer l'œuvre de création. C'est pourquoi l'image n'est pas une réalité fixe mais désigne aussi l'humain tendu vers une fin qui n'appartient pas seulement à la temporalité que nous connaissons mais aussi à une temporalité qui, pour reprendre le langage théologique, est eschatologique. La fin, dans les deux sens d'achèvement et de finalité, interagit avec le présent et en fonction de lui.

Parce qu'elle est liée à l'histoire de Jésus de Nazareth, la compréhension chrétienne de l'être humain et du monde ne consiste pas tant à apporter des connaissances, ni à être initié à une sagesse. Elle exprime la réalité de ce que sont l'être humain et le monde, ce qui est propre à toute philosophie de la nature, mais elle exprime cette réalité en référence

99. Il y a un parallèle entre le choix du Créateur de faire de l'être humain son représentant et le choix d'Israël parmi tous les peuples composant l'humanité pour témoigner de lui et de son projet.

100. On retrouve, sans pouvoir le développer ici, le lien entre création, incarnation et résurrection, comme l'a souligné aussi A. J. TORRANCE, « Is there a Distinctive Human Nature ? Approaching the Question from a Christian Epistemic Base », *Zygon*, 47, 2012, p. 905-908.

101. Voir TORRANCE, *ibid.*, p. 909-911.

à Jésus et à son histoire, ce qui est proprement chrétien. Selon cette conception, depuis la venue de Jésus, l'engagement du créateur auprès de l'être humain a pris un tour nouveau. L'existence de l'humain, et par lui du créé, est dorénavant en connexion avec celle de la divinité. Par ce qu'il fait, en particulier par ce qu'il découvre et apprend, l'être humain participe à l'œuvre de création. Science et technique occupent de ce fait une place importante. En mettant à profit la compréhension du monde et de la vie qu'elles procurent, les chrétiens ont à montrer par ce qu'ils font et dans ce qui se passe dans le monde, l'ouverture du réel, que tout un chacun peut appréhender, à cette autre réalité qui lui est connexe, une ouverture à un devenir qui dépasse l'immanence mondaine.

Jacques FANTINO
Centre Écritures, EA 3943
Université de Lorraine