



HAL
open science

Consonances et dissonances en science et en théologie : à propos de la spécificité humaine

Jacques Fantino

► **To cite this version:**

Jacques Fantino. Consonances et dissonances en science et en théologie : à propos de la spécificité humaine. *Théologies et Sciences : Compréhension du monde et de l'homme, regards croisés*, Jun 2014, Metz, France. hal-02965959

HAL Id: hal-02965959

<https://hal.science/hal-02965959v1>

Submitted on 13 Oct 2020

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.

Consonances et dissonances en science et en théologie : à propos de la spécificité humaine.

Si la perspective de cette étude est bien science et théologie, le titre comprend deux aspects qui demandent à être précisés. Tout d'abord, le thème de la spécificité humaine. Elle est de nos jours interrogée, voire remise en question. L'interrogation ne porte pas sur le fait que les êtres humains constituent une espèce différente des autres. Elle porte sur la différence ou plus précisément sur l'appréciation de cette différence. Depuis plus de deux millénaires, l'Occident a pensé l'humain en différence radicale par rapport à l'animal. L'humain était considéré en discontinuité avec l'animal. Depuis plusieurs décennies, cette compréhension est mise en question par la conception opposée selon laquelle l'humain est posé en totale continuité avec l'animal au point que la différence avec lui n'est plus que de degré¹. Il est donc utile de reprendre cette question en science et en théologie.

Le second aspect du titre fait référence aux notions de dissonance et de consonance qui relèvent de la musique. Depuis l'Antiquité jusqu'au 19^e siècle, la musique a été construite sur le principe de l'harmonie des sons, c'est-à-dire sur leur consonance basée sur des rapports précis entre eux. Au 19^e siècle apparaissent les premiers emplois de sons dissonants. La dissonance résulte de sons simultanés qui ne sont plus en rapport d'harmonie. On s'est aperçu que l'esthétique pouvait accepter certaines dissonances et ainsi permettre de produire de nouvelles expressions musicales. Au 19^e siècle les dissonances ont été progressivement intégrées dans l'écriture musicale. Mais, ce sont surtout le jazz et ses dérivés qui au 20^e siècle ont le plus largement contribué à faire accepter en musique la présence simultanée des consonances et des dissonances, notamment parce que la part de l'improvisation y joue un rôle fondamental².

Dès l'Antiquité des philosophes ont vu dans l'enchaînement harmonieux des sons une analogie avec l'enchaînement du discours rationnel. C'est le cas par exemple de Platon pour qui le déploiement de la parole, notamment dans l'échange dialectique, est comparable au déploiement des sons dans la musique et le chant³. Cette manière de

¹ Cette conception ne s'exprime pas seulement chez des scientifiques. Elle est aussi théorisée par des philosophes, par exemple, J.-M. Schaeffer, *La fin de l'exception humaine*, Paris, Gallimard, 2008. C'est le cas aussi de certains théologiens. Voir les remarques de J. De Smedt, H. De Cruz, « The *Imago Dei* as a Work in Progress: A Perspective from Paleoanthropology », *Zygon* 49, 2014, p. 137-140.

² Voir B.E. Benson, « The Fundamental Heteronomy of Jazz Interpretation », *Revue Internationale de Philosophie*, n° 238, 2006, p. 453-467.

³ Voir *Phédon* 60e-61a ; *République* 530e-531d ; *Timée* 47de.

voir s'est poursuivie au Moyen Age⁴ et aussi chez certains Modernes qui voient un rapport entre l'exercice de la musique et celui de la philosophie⁵ ou de la théologie⁶.

Nous pensons que l'usage en musique des consonances et des dissonances éclaire l'exercice de la rationalité que ce soit en science, en philosophie ou en théologie et ouvre des possibilités d'expression pour ces disciplines et les relations qu'elles entretiennent entre elles. Une rationalité, quelle qu'elle soit, ne peut être toujours homogène et donner une approche unifiée des phénomènes ou des objets étudiés. C'est ce que l'examen de la question de la spécificité humaine va montrer, donnant alors une autre perspective à la rencontre entre science et théologie.

La première partie traite de la spécificité humaine en science et la seconde en théologie. La conclusion fait un croisement des deux perspectives. La première partie est davantage développée, car elle est la moins connue des théologiens ou des philosophes.

La spécificité humaine en science

Un premier aspect à préciser quand on parle de spécificité dans les sciences est de voir comment les sciences de la nature définissent l'espèce, et donc l'espèce humaine.

Qu'est-ce qu'une espèce ?

Je n'entre pas dans les difficultés rencontrées par la systématique contemporaine dans la démarcation et la dénomination des espèces, opérations qui ne vont pas toujours de soi⁷. Je m'en tiens à l'essentiel pour le propos. Avec l'apparition des théories transformistes du vivant, la notion d'espèce a changé. Auparavant, l'espèce était considérée comme une réalité fixée, correspondant à une essence immuable. Il ne

⁴ Concernant le rapport entre musique et philosophie de la nature au Moyen Age, voir C. Meyer, « *Musica est indita nobis naturaliter* : Musique spéculative et philosophie de la nature » *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*, 72, 2005, p. 277-321.

⁵ Voir « Philosophie de la musique », *Revue Internationale de Philosophie*, n° 238, 2006.

⁶ Voir P. Cappelle-Dumont, « Le temps musical. Entre philosophie et théologie », *Revue des Sciences Religieuses*, 88, 2014, p. 149-160.

⁷ Voir les remarques par exemple de A. Dubois, « Naming taxa form cladograms: some confusions, misleading statements, and necessary clarifications », *Cladistics* 23, 2007, 393-402 ; voir aussi J.M. Padial, I. de la Riva, « A response to recent proposals for integrative taxonomy », *Biological Journal of the Linnean Society* 101, 2010, 747-756. Sur l'histoire de la notion biologique d'espèce, voir J. Mallet, « Group selection and the development of the biological species concept », *Philosophical Transactions of The Royal Society B*, 365, 2010, 1853-1863.

pouvait y avoir de changements qu'accidentels. La conception transformiste, au contraire, fait de l'espèce une réalité qui change en permanence dans le temps.

Avec Darwin, l'espèce est une réalité biologique constituée par des populations qui se succèdent durant un temps plus ou moins long et dont on reconnaît le lien de parenté. Darwin distingue l'espèce des autres catégories de la classification systématique des êtres vivants ou fossiles : genre, famille, ordre, classe, embranchement, règne⁸. Si l'espèce peut être considérée comme le groupe de rang le plus bas dans la hiérarchie du vivant, Darwin lui conjoint l'idée fondamentale et nouvelle de l'inscription de l'espèce selon une lignée temporelle sur un fond continu. Il a remarqué en effet la difficulté de séparer les espèces de ce qu'on appelle des sous-espèces, des variétés ou des races, écologiques ou géographiques, et dont l'observation montre qu'elles coexistent ou ont coexisté avec les espèces auxquelles elles se rapportent⁹. Les limites des espèces ne sont pas tranchées. Pour Darwin, le critère de distinction entre une espèce et les variétés qui l'entourent tient dans l'importance et le nombre des différences, car sur le fond il y a continuité¹⁰. La conséquence de cette conception de l'espèce est que celle-ci peut, par les variétés qu'elle comprend, engendrer d'autres espèces.

Il faut insister sur l'importance de la temporalité et de la variabilité permanente au sein de l'espèce. D'une part, la conception darwinienne considère que la vie est une succession de populations qui, par différenciation, conduit à des espèces différentes elles-mêmes constituées par une succession de populations, et ainsi de suite. L'espèce est ainsi une lignée temporelle de populations constituée par la succession des générations¹¹. D'autre part, la variabilité permanente fait que l'espèce existe sur un fond continu de variétés. Pour Darwin, il y a en permanence variabilité dans les populations d'une espèce. Les différences entre populations deviennent repérables au plan morphologique quand la sélection naturelle les a rendues permanentes. Cette variabilité conduit à la formation d'écarts entre les populations d'une espèce et dans les populations elles-mêmes, écarts qui sont éliminés ou entretenus et développés par une

⁸ L'espèce peut donner naissance à une autre espèce, mais ce n'est pas le cas pour une catégorie supérieure, comme le genre par exemple. Ce fait illustre la différence entre l'espèce et les autres catégories ; voir K. de Queiroz, « Branches in the lines of descent: Charles Darwin and the evolution of the species concept », *Biological Journal of the Linnean Society*, 103, 2011, p. 30-32.

⁹ Voir de Queiroz, p. 20-24. Dans la suite du texte, le terme variété sera généralement pris dans un sens englobant sous-espèce, variété (au sens strict) et race.

¹⁰ Voir de Queiroz, p. 30-32 ; J. Mallet, « Hybridization, ecological races and the nature of species: empirical evidence for the ease of speciation », *Philosophical Transactions of The Royal Society B*, 363, 2008, p. 2971-2972.

¹¹ Voir de Queiroz, p. 23-25 ; Padiál, de la Riva, p. 748.

sélection divergente. Ce phénomène constitue pour Darwin la spéciation. Celle-ci apparaît ainsi comme un phénomène commun au sein des populations et au fil des générations d'une espèce. Il n'est pas nécessaire qu'il y ait séparation géographique voire isolement reproductif¹².

La conception darwinienne de l'espèce avec son fond continu de variétés a été très tôt critiquée. Toutes les critiques se sont appuyées sur l'idée que les espèces doivent être reproductivement isolées les unes des autres. Dans cette ligne la synthèse évolutionniste du milieu du 20^e siècle, la théorie synthétique de l'évolution, a posé l'espèce comme groupe de populations isolées reproductivement¹³, l'isolement reproductif pouvant être génétique, géographique, écologique ou comportemental. Les études menées depuis la fin du 20^e siècle, tant sur des végétaux que sur des animaux, ont montré que des populations à caractères très différents coexistent en sympatrie, c'est-à-dire vivant ensemble sans fusionner. Elles ont montré aussi qu'il existe non seulement des variations géographiques entre populations mais aussi des diversifications, notamment écologiques, à l'intérieur des populations et qu'enfin existent des hybridations entre espèces à un taux bien supérieur à ce qui était considéré auparavant¹⁴. En conclusion, la continuité entre variétés et espèces existe aussi bien entre populations séparées géographiquement qu'entre populations vivant en sympatrie.

A partir de cette continuité spatiale et temporelle, les notions de descendance et de différences, entre individus ou entre populations, permettent de définir le degré de parenté entre deux groupes comme le partage de caractères dérivés et donc récents (ou apomorphes) identiques. Enfin, l'examen de la succession dans le temps des populations des différentes espèces permet de retrouver les catégories supérieures de la classification sous forme de clades ou groupes monophylétiques. Ce sont des ensembles comprenant un ancêtre et tous ses descendants¹⁵. Ces ensembles sont obtenus en considérant les caractères importants les plus récents (apomorphes), distingués des plus anciens (plésiomorphes).

En conclusion, on trouve des consonances dans les sciences de la nature et entre elles (biologie évolutionniste, systématique, paléontologie). Tout d'abord, l'espèce est vue comme une unité biologique sous la forme d'une lignée temporelle de populations constituée par la succession des générations. Ensuite, l'espèce est perçue dans ses

¹² Voir Mallet, 2008, p. 2972-2975

¹³ Voir par exemple les analyses d'un des fondateurs de cette théorie : E. Mayr, *Populations, espèces et évolution*, Paris, Hermann, 1974, p. 331-342.

¹⁴ Voir Mallet, 2008, p. 2975-2980.

¹⁵ Voir de Queiroz, p. 24-25.

différences : constituée à chaque génération de populations comportant des caractères variables. Il apparaît également des dissonances dans la compréhension scientifique de l'espèce. Elles portent sur la délimitation du commencement et de la fin d'une espèce. Le commencement tient dans une variété de l'espèce mère. On ne considère plus que celle-ci soit différente de ses variétés, ce qui est un changement par rapport à la théorie synthétique de l'évolution.

La prise en compte des consonances et des dissonances conduit à envisager la relation entre les espèces, c'est-à-dire l'ordre des espèces, d'une manière nouvelle. Auparavant, l'ordre des espèces était vu comme une descendance directe par l'enchaînement des générations. Selon la conception nouvelle, l'ordre entre les espèces est déterminé à partir de leur degré de parenté. La spécificité biologique est relative à un ensemble de populations et d'individus ayant, ou ayant eu, un degré de parenté proche qui manifeste l'histoire de cet ensemble au sein d'une histoire évolutive plus large, celle du vivant.

Le genre humain et sa famille

Pour appréhender le genre humain il faut mettre en application la notion de degré de parenté et donc considérer les caractères récents qu'il partage avec d'autres groupes. Cet exercice conduit à distinguer dans l'ordre des primates (c'est-à-dire des singes) la famille des hominidés¹⁶. Celle-ci existe depuis environ 12 Ma¹⁷ et comprend, à côté des sous-familles de grands singes, gorillinés et paninés (chimpanzés), une autre sous-famille, les homininés, constituée de plusieurs genres, *Australopithecus*, *Paranthropus* et *Homo*¹⁸, avec chacun plusieurs espèces. La famille des hominidés s'est constituée à partir d'une souche commune qui par diversification a abouti aux trois groupes : gorilles, chimpanzés et homininés, ces derniers sans doute vers 6 Ma avec les premiers australopithèques¹⁹.

¹⁶ Pour une première approche, voir J. Chaline, D. Marchand, *Le singe, l'embryon et l'homme*. Une nouvelle clé de lecture de l'histoire de l'homme, Paris, Ellipses, 2010, p. 13s. ; M. Groenen, *Introduction à la préhistoire*, Paris, Ellipses, 2009, p. 21-68.

¹⁷ Les symboles Ma et ka signifient respectivement « millions d'années » et « milliers d'années ».

¹⁸ Certains paléontologues considèrent que les paranthropes sont des australopithèques évolués et ne les placent pas dans un genre à part, par exemple Chaline et Marchand. La plupart considèrent que les deux groupes sont différents, par exemple P. Picq, *Au commencement était l'homme*, Paris, Ed. Odile Jacob, 2013 (2003).

¹⁹ Cela résulte de l'analyse des données chromosomiques actuelles ; Voir Chaline, Marchand, p. 383-386. Notons que trois espèces anciennes d'hominidés et peut-être d'homininés ont du mal à être situées dans cette histoire : *Paranthropus tchadensis* (vers 7,2-6,8 Ma),

Le genre *Homo* comprend plusieurs espèces. Il y en a eu au moins une dizaine, apparues entre 2,4 Ma et 160 ka, et dont certaines ont vécu ensemble. Ainsi est-ce le cas au commencement du genre *Homo* en Afrique avec *H. habilis*, *H. rudolfensis* et *H. ergaster* (entre 2 et 1,5 Ma) et avec les dernières espèces apparues *H. neandertalensis* et *H. sapiens* au Proche-Orient et en Europe (entre 90 et 30 ka). Le genre humain est différencié dès ses origines de ses parents proches, les autres hominidés, et a fortiori de ses parents plus éloignés, gorilles et chimpanzés.

Deux faits méritent d'être notés. On constate tout d'abord l'existence de deux lignées évolutives indépendantes à partir d'*H. ergaster*. L'une en Europe aboutit aux néandertaliens vers 300 ka, l'autre en Afrique aux sapiens vers 200-160 ka. Ensuite ces deux lignées apparues indépendamment l'une de l'autre ont été interfécondes durant un temps au Proche-Orient entre 90 et 60 ka²⁰.

Quelle spécificité pour l'humain ?

Avec les données précédentes, on peut se demander s'il existe une spécificité humaine et s'il n'existe pas plutôt des humanités différentes, quoique proches parentes. En fait, on peut avancer des traits communs qui distinguent les humains des autres hominidés et hominidés. On peut en retenir cinq parmi les plus représentatifs. Ces traits sont pour certains partiellement interdépendants.

La morphogenèse du crâne, de l'encéphale et du squelette post-encéphalique constitue le premier trait. Les données archéologiques manifestent une restructuration générale : tête, colonne vertébrale, bassin, membres inférieurs et pieds. Cette restructuration accompagne le passage à une bipédie stricte. La bipédie est certes le fait de tous les hominidés, sous forme mixte (arboricole et terrestre) et permanente, mais la bipédie strictement terrestre n'existe que chez les humains²¹. Elle suppose le port droit de la tête, avec vue à l'horizontale, ce qui nécessite le basculement stable du plan occipital²². Elle suppose aussi une colonne vertébrale verticale avec un bassin adapté à la marche et à la course²³. Les recherches ont montré aussi que le calendrier de la

Orrorin tugenensis (vers 6,7-6,5 Ma) et *Ardipithecus ramidus* (vers 4,4 Ma). La datation n'implique pas que toutes soient des hominidés ; voir Chaline, Marchand, p. 105-121.

²⁰ Voir Chaline, Marchand, p. 238-286.

²¹ Voir Chaline, Marchand, p. 344-353 ; M. Groenen, *Introduction à la préhistoire*, Paris, Ellipses, 2009, p. 65-68.

²² Ce basculement existe à la naissance chez les espèces du genre *Pan* (chimpanzés), mais il n'est pas stable et remonte partiellement durant l'enfance.

²³ La station debout et la bipédie totale et permanente qui ouvre l'horizon à l'être humain rappellent les réflexions de A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, Paris, Albin Michel, 2 vol., 1964-1965.

morphogénèse de *Homo* diffère de celui des autres hominidés. Il s'agit du phénomène de la juvénalisation de l'humain par rapport aux autres hominidés qui constitue le deuxième trait distinctif qui se trouve associé au précédent. Il exprime le net allongement de la durée de l'enfance et donc de l'apprentissage. Le troisième trait correspond à l'extension géographique et écologique, c'est-à-dire dans des environnements divers. Si *H. habilis* et *rudolfensis* n'ont été vraisemblablement présents qu'en Afrique de l'est, *H. ergaster* et ses formes plus évoluées, *H. erectus*, se retrouvent dans toute l'Afrique, au Proche Orient et de là en Europe et en Asie. Le quatrième trait porte sur la fabrication d'outils et la construction d'habitats. Cela suppose d'une part l'existence de chaînes opératoires pour anticiper et produire des instruments et des objets et d'autre part la transmission de ces chaînes au long des générations ainsi que leur diffusion géographique. Le dernier trait enfin concerne l'adaptation de l'environnement par l'être humain à ses besoins, en particulier pour aménager et construire son habitat. Ce trait suppose aussi l'institution d'un vivre ensemble et sa transmission, c'est-à-dire l'existence d'une culture et d'une tradition.

Ces cinq traits sont attestés par la paléontologie et la préhistoire. Ils concernent toutes les espèces²⁴ et cernent la spécificité humaine. On pourrait penser qu'il s'agit plutôt d'interspécificité et pas de spécificité. Cette remarque est justifiée selon un point de vue purement biologique. Mais nous avons vu que la spécificité des espèces humaines n'est pas seulement biologique, mais aussi culturelle. Ce constat fait que la notion scientifique de spécificité, quand elle est appliquée à l'humain, ne concerne pas seulement le plan biologique. L'apparition de l'humain a un retentissement objectif dans le vivant, où un phénomène nouveau est apparu avec le genre humain, la culture. De ce fait, en considérant ensemble les traits biologiques et culturels, on peut parler de spécificité humaine pour l'ensemble des espèces humaines. Cette spécificité s'est construite selon une histoire évolutive avec des seuils différents selon les traits envisagés et selon une base originale par rapport aux autres hominidés. Cette base consiste dans la capacité à acquérir des savoir – faire et inventer des manières de vivre ensemble indépendantes des individus, c'est-à-dire à fabriquer de l'institution. Les deux derniers traits, considérés ensemble, correspondent en effet à des comportements originaux. L'être humain n'agit pas seulement selon des mécanismes causaux, mais aussi pour des raisons et des motivations, selon des planifications réfléchies et pas seulement procédurales, celles-ci consistant à avoir acquis des savoir – faire. Enfin, ces comportements supposent l'existence d'une forme de langage. Les deux derniers traits

²⁴

Ces traits existent dans toutes les espèces, sans avoir le même développement ni le même poids dans chacune.

retenus pour marquer la spécificité humaine ne sont pas uniquement biologiques, ils sont aussi culturels.

Une spécificité originale, biologique et culturelle

En définitive paléontologie et préhistoire se rejoignent pour dire que certains traits définissant *Homo* ne peuvent être purement biologiques mais doivent être aussi culturels. C'est par le biais de la préhistoire que fut introduite une perspective anthropologique. Vers le milieu du 20^e siècle, on est passé d'une approche purement chronologique, celle des différents âges (pierre taillée, pierre polie,...), à une approche culturelle, en joignant l'historique à l'anthropologie²⁵. L'archéologie recueille des éléments matériels à partir desquels elle peut inférer les moyens de subsistance et des manières de vivre d'un groupe ou d'une population selon la taille du terrain étudié. Pour passer aux structures sociales et aux instances culturelles qui comprennent les croyances et les valeurs orientant l'agir des individus, il faut recourir à l'anthropologie sociale. Sortir du purement chronologique permet de penser la société comme ensemble relationnel et non comme une entité²⁶. Seuls les individus sont concrets et l'anthropologie sociale étudie les manières institutionnalisées dont ces individus sont reliés les uns aux autres, ce qui suppose aussi de comprendre croyances et valeurs que ces relations expriment ou impliquent. L'explication anthropologique joue ainsi à deux niveaux, celui des institutions et celui des idées, croyances et valeurs. Chacun représente une synthèse explicative, celle des causes, celle des significations²⁷. L'anthropologie sociale a fourni à l'archéologie et à la préhistoire des moyens et un cadre pour effectuer leur travail d'interprétation. D'une certaine manière, l'anthropologie sociale se trouve par rapport à la préhistoire dans une position analogue à celle de l'anatomie comparée par rapport à la paléontologie²⁸.

²⁵ A ce sujet, voir C. K. Maisels, *The Emergence of Civilization. From Hunting and Gathering to Agriculture, Cities, and the State in the Near East*, London/New York, Routledge, 1995 (1993), p. 2-15 ; J. Beattie, *Other Cultures. Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*, London/Henley, Routledge & Kegan Paul, 1977 p. 8-15.

²⁶ Sur l'objet de l'anthropologie sociale, voir Beattie, p. 34-46.

²⁷ Voir Beattie, p. 49.

²⁸ On peut illustrer ce point et mieux comprendre l'importance de la prise en compte de l'anthropologie sociale en préhistoire en regardant le passage du paléolithique au néolithique. Ce passage a été expliqué en invoquant différents facteurs. Toutes ces explications privilégient en fait un aspect du phénomène, une idée pour en rendre compte. Le néolithique est un passage, aboutissement d'une connaissance millénaire de la nature et d'une évolution non linéaire ressemblant plutôt à un buissonnement de tentatives. De fait, il y a eu plusieurs naissances du néolithique. Voir J. Guilaine, *Caïn, Abel, Ötzi. L'héritage néolithique*, Paris, Gallimard, 2011, p. 24-52.

En définitive, les critères pour appréhender l'humain ne peuvent être entièrement d'ordre biologique. La pluralité d'espèces humaines invite alors à se demander si la spécificité concerne la dernière d'entre elles, ou bien l'ensemble, ou encore si elle exprime selon les espèces de manière variable un fond commun au moins potentiel.

Pour y voir plus clair, il faut se rappeler que la spécificité passe aussi par la capacité à développer une culture et donc une forme de langage. L'hominisation accompagne une morphogenèse différente de celle des autres hominidés, fossiles ou actuels. Il y a restructuration, dont une des conséquences est que le larynx a acquis le caractère de dispositif phonatoire avant qu'existent les capacités mentales pour l'usage d'une parole articulée²⁹. Cette restructuration peut être interprétée comme une évolution continue par sélection naturelle à partir de contraintes internes³⁰ : une hétérochronie résultant de la mutation de gènes de développement, notamment les gènes *Hox*³¹, mutations qui n'existent pas chez les autres hominidés. La restructuration a entraîné aussi le développement du cerveau et sa réorganisation qui semble avoir précédé elle aussi l'existence du langage, dans le sens de celui que possède *H. sapiens*³². L'embryogenèse révèle encore que *Homo* a franchi un seuil quantitatif. L'âge adulte est passé de 7 ans environ pour les premières espèces à un seuil supérieur chez *H. ergaster* pour atteindre 13/14 ans chez *H. erectus* et les espèces suivantes, tandis que les espèces de chimpanzé le sont vers 6/7 ans. Mais l'être humain a aussi franchi un seuil qualitatif. Avec l'allongement du temps de l'enfance, la phase d'apprentissage devient plus longue et ouvre la possibilité de transmettre un langage et une culture. Ceci est rendu possible par la réorganisation du cerveau : néocortex préfrontal, lieu de la conscience réflexive, lobes pariétaux qui avec l'asymétrie fonctionnelle des hémisphères permettent l'existence des zones du langage, les aires de Broca et de Wernicke. L'asymétrie est nécessaire pour la mise en place du dispositif computationnel qui se trouve au cœur du langage³³. L'asymétrie cérébrale existe chez *H. ergaster* mais déjà probablement chez *H. habilis*³⁴. Celui-ci disposait peut-être d'une forme de langage mais moins complexe que celle de *H. ergaster*.

²⁹ Paris, Fayard, 2014, p. 260.

J.M. Hombert, G. Lenclud, *Comment le langage est venu à l'homme*,

³⁰ Voir Voir J. Chaline, D. Marchand, p. 340-341. Il s'agit de la perspective évolutionniste dite « évo-dévo ». Pour une autre perspective, voir Y. Coppens, « En quoi le climat a-t-il influencé le développement de l'humanité ? », dans A. Chabreuil, M. Petit, *Climat. Une planète et des hommes*, Paris, Le Cherche midi, 2011, p. 42-50 ; Picq, p. 217-235.

³¹ Ibid., p. 354-369.

³² Voir Hombert, Lenclud, p. 305-311.

³³ C'est l'apport fondamental de la recherche de N. Chomsky. Voir Hombert, Lenclud, p. 101-109.

³⁴ Voir Hombert, Lenclud, p. 308-309.

Dans la perspective évolutionniste, le langage n'est pas advenu d'un coup mais s'est établi progressivement³⁵. Il y a lieu de distinguer la mise en place de structures phonatoires et la réorganisation du cerveau de l'établissement de zones cervicales fonctionnant pour le langage. Les évolutions biologique et culturelle sont partiellement découplées, les chronologies évolutives sont distinctes³⁶. Ici encore on retrouve l'idée d'une évolution en mosaïques, c'est-à-dire par morceaux, avec réemploi de structures antérieures pour des fonctions différentes³⁷.

La faculté de langage dans une perspective évolutionniste est conçue comme un ensemble de dispositifs et de structures. Cet ensemble comprend un dispositif computationnel, un système conceptuel et intentionnel et un système sensori-moteur³⁸. Le premier élément appartient seulement à l'humain et donne au langage ses deux propriétés fondamentales, disposer d'une syntaxe et de la récursivité, ce qui permet une créativité illimitée. Les autres éléments peuvent exister chez d'autres groupes. Les comportements culturels sont ceux qui renvoient à des raisons, et donc à des motivations, et non plus seulement à des mécanismes causaux. La communication en ce sens suppose l'existence du symbolisme et d'une communauté linguistique³⁹. Le critère pour repérer une culture en ce sens consiste à voir si l'agir s'effectue conformément à des modèles institutionnels⁴⁰, ce qui suppose une forme minimale de langage.

En définitive, avec *Homo* apparaît une lignée caractérisée par un taux d'évolution plus rapide que ses congénères hominidés et homininés et qui est l'œuvre de la sélection naturelle.

La spécificité se situe au sein d'un ensemble et s'apprécie par le degré de parenté avec d'autres espèces. Car, l'espèce n'existe que sur un fond de variétés et ses limites ne sont pas tranchées.

La spécificité du groupe humain, qui constitue un genre unique, a été envisagé selon cinq traits. Ceux-ci existent différemment selon les espèces, car liés à leur histoire et à leurs interactions, voire à une interfécondité partielle pendant un temps.

³⁵ Ibid., p. 12-18. Sur les conditions de l'apparition du langage par évolution, *ibid.* p. 104.

³⁶ Ibid., p. 258-259 et 335.

³⁷ Ce qu'on appelle aussi des exaptations.

³⁸ Voir M.D. Hauser, N. Chomsky, W.T. Fitch, « The Faculty of Language: What is It, Who has It, and How did It Evolve ? », *Science*, 298, n° 5598, 2002, p. 1569-1579.

³⁹ Voir Hombert, Lenclud, p. 336-343.

⁴⁰ C'est la différence posée par l'anthropologie sociale entre l'organisation sociale qui résulte de transactions entre individus et la structure sociale, indépendante des individus et relativement du temps.

La spécificité humaine met en jeu des traits biologiques et culturels, dès le début du genre *Homo*.

La spécificité humaine selon la théologie

Selon la conception chrétienne, la spécificité humaine renvoie d'abord à l'acte créateur. L'être humain est en effet créé par Dieu comme les autres être vivants, mais différemment dans la mesure où il est le seul à « être créé à l'image de Dieu » (Gn 1,26)⁴¹. La condition d'être à l'image de Dieu suppose l'engagement de l'être humain vis-à-vis du Créateur et de sa création. La possibilité de s'engager ou non, et de s'engager plus ou moins, introduit la possibilité du péché qui constitue ainsi une donnée de la condition humaine historique. La spécificité humaine dépend ensuite de la venue de Jésus, Dieu fait homme. Selon la révélation chrétienne, la vie humaine de Jésus, marquée par son orientation et son engagement, conclue par sa mort et sa résurrection, manifeste qu'il est la véritable Image de Dieu et qu'alors tout être humain est en fait à l'image du Christ Jésus⁴². La spécificité humaine consiste par conséquent dans la création de l'être humain, dans l'incarnation qu'est la venue du Fils Jésus et dans la résurrection qui est la réalisation plénière de l'humain. C'est pourquoi, nous nous intéressons dans ce qui suit à la notion d'image de Dieu et à son rapport à Jésus et en particulier à Jésus ressuscité des morts. Car, il s'agit non seulement de Jésus dans sa vie humaine jusqu'à sa mort, mais aussi de sa vie nouvelle de Ressuscité, comme le confesse la tradition chrétienne, ce qui introduit d'emblée une différence par rapport aux approches scientifiques et philosophiques⁴³. Nous présentons d'abord ce que signifie « être à l'image de Dieu », puis la relation de tout être humain à Jésus.

Etre à l'image de Dieu

Le texte biblique fondateur figure dans le récit de création qui commence le livre de la Genèse :

⁴¹ Voir J. Fantino, « Foi chrétienne et évangélisation : l'explicitation de la doctrine chrétienne dans la société », *Revue des Sciences Religieuses*, 88, 2014, p. 161-189.

⁴² Pour un premier exposé de l'anthropologie chrétienne, voir « Homme/Image de Dieu », *Nouveau Dictionnaire de Théologie*, p. 418-423 ; B. Sesboüé (dir.), *Histoire des doctrines*, II, L'homme et son salut, Paris, Desclée, 1995, p. 89-147.

⁴³ En plus des références précédentes, voir A.J. Torrance, « Is there a Distinctive Human Nature ? Approaching the Question from a Christian Epistemic Base », *Zygon*, 47, 2012, p. 903-917 ; C. Gunton, *The Triune Creator. A Historical and Systematic Study*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1998, p. 196-202.

Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance et qu'il domine les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toute la terre et toutes les petites bêtes qui remuent sur la terre ! » Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, mâle et femelle il les créa. Dieu les bénit et Dieu leur dit : « Soyez féconds et prolifiques, remplissez la terre et soumettez-la. Dominez les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et toute bête qui remue sur la terre ! » (Gn 1,26-28)⁴⁴

Les termes image et ressemblance sont le plus souvent compris comme synonymes. Une partie de la tradition chrétienne cependant introduit une différence entre les deux sur laquelle nous reviendrons plus loin. Il existe deux interprétations traditionnelles qui ne sont pas exclusives l'une de l'autre et qui articulent la notion d'image selon deux pôles. Il y a aujourd'hui deux lignes d'interprétation qui recourent les deux précédentes. Quelle que soit l'époque, 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 créé⁴⁵.

Selon la première ligne traditionnelle d'interprétation, l'image consiste en un ensemble d'aptitudes reçues du Créateur, l'intelligence, la liberté et la volonté. Ces aptitudes rendent l'être humain capable de se donner des projets et de les réaliser. Elles le mettent ainsi en relation avec son Créateur.

Selon l'autre interprétation traditionnelle, 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 ainsi que la fonction qu'il doit exercer. L'être humain est le représentant de la divinité et doit prendre en charge avec elle la gestion du créé. Cette tâche confère au statut d'être à l'image une dimension éthique et donc de responsabilité de l'être humain devant son Dieu. Elle établit aussi un parallèle avec l'œuvre du Créateur par rapport à la création et fait de l'être humain le collaborateur de la divinité dans son œuvre créatrice.

Ces deux lignes d'interprétation sont complémentaires et ne sont pas opposées. Elles ne vont d'ailleurs pas l'une sans l'autre. Disposer d'aptitudes à planifier, à organiser et à faire, c'est mettre l'être humain en situation de gérer et d'intervenir. Inversement, collaborer à l'œuvre de création suppose les aptitudes pour le faire. Ces deux lignes d'interprétation mettent en évidence deux pôles structurant l'être à l'image,

⁴⁴ Traduction adaptée de la *Traduction Œcuménique de la Bible*. Les autres passages bibliques qui parlent de l'image sont : Gn 5/9 ; Si 17 ; Sg 9 ; 2Co 3-4 ; Col 1.

⁴⁵ Sur la notion d'image de Dieu, les textes bibliques et leur interprétation théologique, voir l'étude fondamentale de R. Klaine, *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 ; *id.*, 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. ; *id.*, 2, La réalité humaine devant Dieu, 2005, p. 118-137.

celui des aptitudes fondamentales et celui des fonctions à exercer et de la ligne selon laquelle elles doivent l'être. Ces deux lignes d'interprétation sont présentes dès le début du christianisme. La première a été néanmoins dominante à partir du 3^e siècle, car elle était davantage en prise avec la perspective ontologique de la philosophie antique qui fut le cadre de réflexion habituel de la théologie, pratiquement jusqu'au 20^e siècle⁴⁶. Durant toute cette période, l'être à l'image de Dieu a été compris principalement à partir des aptitudes propres à l'être humain. L'autre pôle, celui des fonctions à exercer, se situe davantage dans la perspective de l'histoire du salut et a été remis en avant à l'époque contemporaine⁴⁷. La conception actuelle, en effet, ne considère pas tant l'image comme signifiant un contenu mais comme mettant l'être humain en situation par rapport au Créateur et par rapport au créé⁴⁸. Cette nouvelle approche donne lieu à différentes interprétations qu'on peut regrouper en deux types, relationnel et fonctionnel⁴⁹.

Selon l'interprétation relationnelle, être à l'image exprime une double relation, l'une avec le Créateur, l'autre avec le créé. De même que, selon la foi chrétienne, Dieu est Trinité de personnes en relation, de même l'être humain est en relation avec ses semblables et, avec eux, il l'est avec le Dieu Trinité et avec les autres créatures. Tout en étant dans une relation spéciale avec la divinité, l'être humain reste inséré dans le créé et n'en est pas détaché. Mais, par sa relation avec le Créateur, il devient le reflet de son activité créatrice.

L'interprétation fonctionnelle se rapporte à ce que l'être humain doit faire dans le créé et dans son rapport avec Dieu. On retrouve la seconde ligne traditionnelle d'interprétation. La première ligne traditionnelle est également présente dans ces nouvelles approches, mais de manière implicite dans le sens où les aptitudes qui la définissent sont de fait supposées par les interprétations relationnelle ou fonctionnelle

⁴⁶ Cela n'empêchait pas pour autant de tenir les deux interprétations, comme c'est le cas par exemple chez Augustin. Voir I. Bochet, « Le statut de l'image dans la pensée augustinienne », *Archives de philosophie*, 72, 2009, p. 249-269.

⁴⁷ Pour une première approche des interprétations traditionnelles et contemporaines de l'image, voir aussi : D. Fergusson, « Human Nature in Theistic and Evolutionary Perspective », *Zygon*, 48, 2013, p. 441-449 ; G. van den Brink, « Are we still Special ? Evolution and Human Dignity », *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 53, 2011, p. 325-326 ; J. Mahoney, « Evolution, Altruism, and the Image of God », *Theological Studies*, 71, 2010, p. 678-681 ; A. Case-Winters, « Rethinking the Image of God », *Zygon*, 39, 2004, p. 813-825.

⁴⁸ Voir J. Barr, *Biblical Faith and Natural Theology*, Oxford, Clarendon Press, 1994 (1993), p. 169-172.

⁴⁹ Il existe aussi une approche structurale de l'image de Dieu qui correspond à la première interprétation traditionnelle comme ensemble d'aptitudes. Pour cette raison nous ne la développons pas davantage, d'autant plus qu'elle reste assez minoritaire. Pour une première approche de ce type, voir A. Visala, « *Imago Dei*, Dualism, and Evolution : A Philosophical Defense of the Structural Image of God », *Zygon* 49, 2014, p. 101-120.

de l'image⁵⁰. Les deux interprétations recourent par conséquent les interprétations traditionnelles, mais avec un déplacement d'accent. Est dorénavant mis en avant le pôle qui était resté en arrière – plan jusqu'au 20^e siècle, celui de la fonction de l'être humain. Sa mission est d'être le collaborateur actif de la divinité dans la gestion et la promotion de la création.

Pour terminer cette brève présentation de l'être humain à l'image de Dieu, il est important de bien saisir la relation qui unit l'image de Dieu à la création, l'incarnation et la résurrection. En premier, l'être humain est créé à l'image de Dieu par le choix du Créateur. Ensuite, la situation d'être à l'image concerne l'être humain dans sa condition corporelle dans laquelle le Fils Jésus s'est fait homme, confirmant le choix du Créateur.

Enfin, être à l'image de Dieu engage l'être humain dans un devenir où il doit mettre en œuvre ses aptitudes pour arriver à la résurrection, c'est-à-dire à la réalisation plénière de l'être humain et du créé telle que le souhaite le Créateur. La figure qui structure la condition d'être à l'image de Dieu est celle de Jésus le Fils, ce que nous allons développer maintenant.

Jésus, l'image de Dieu

Selon la foi chrétienne, Jésus est ressuscité d'entre les morts. Cela signifie qu'il est vivant d'une vie corporelle nouvelle, celle de la création nouvelle annoncée dans différents textes du judaïsme du second Temple, bibliques ou autres. Cette affirmation a pour l'anthropologie chrétienne une importance primordiale. Jésus ressuscité est l'être humain accompli, c'est-à-dire parvenu à son achèvement. Cela entraîne notamment deux conséquences. La première est que Jésus est le paradigme de l'être humain. Par conséquent, si l'être humain est à l'image de Dieu, l'image est en cours de réalisation et n'atteint sa stature plénière qu'à la fin. La seconde est que l'image implique un rapport à la divinité dont Jésus est aussi le paradigme. Reprenons ces deux aspects.

Quelles que soient les interprétations, traditionnelles ou contemporaines, tout ce qui a été vu concernant l'image de Dieu chez l'être humain est à comprendre comme étant en cours de développement : aptitudes, relation au créé et au Créateur, fonction à assurer. Plus précisément, en exerçant sa fonction qui fait de lui un collaborateur du Créateur, l'être humain contribue à faire grandir sa condition d'être à l'image vers sa réalisation plénière. L'idée de développement de l'image est à l'origine de la distinction

⁵⁰ Les deux compréhensions contemporaines de l'image ont été réunies dans la notion d'être humain co – créateur par P. Hefner, « Biocultural Evolution and the Created Co-Creator », *Dialog* 36, 1997, p. 197-205.

entre image et ressemblance chez certains auteurs⁵¹. L'image exprime alors le donné constitutif de tout être humain, tandis que la ressemblance traduit le développement de l'image au long de l'histoire personnelle et collective de l'être humain. Cependant, la réalisation plénière n'appartient pas à la création première mais à la création nouvelle, qui est déjà commencée. De ce fait, la spécificité humaine, qu'exprime l'être à l'image de Dieu, se construit selon deux temporalités, celle, historique, de la création première, celle, eschatologique, de la création nouvelle. L'articulation entre les deux temporalités est l'œuvre du Christ Jésus et passe par l'épreuve, la mort et la résurrection, ce qui en même temps manifeste le lien de l'image avec la divinité.

Selon la foi chrétienne, Jésus est reconnu comme étant le Fils de Dieu. La situation exprimée par la notion d'image se trouve alors associée à la filiation divine et donc à la venue du Fils parmi les humains, en quoi consiste l'incarnation (Jn 1, 14-18). Il y a un rapport entre d'un côté la filiation du Fils par rapport au Père et le fait pour le Fils d'être image du Père (Col 1,15) et de l'autre entre la filiation adoptive de tout être humain par rapport à Dieu et le fait d'être à son image. La vie que le Christ Jésus a menée sur terre éclaire alors la condition humaine. Elle consiste à être image de la divinité dans la création. On retrouve le fait que la réalisation de l'image s'effectue au long de l'agir humain et passe par l'épreuve, la mort et la résurrection. Et ceci vaut non seulement pour l'être humain mais aussi pour l'ensemble de la création qui trouve elle aussi son achèvement à la fin :

La création attend avec impatience la révélation des fils de Dieu : livrée au pouvoir du néant [...] elle garde l'espérance, car elle aussi sera libérée de l'esclavage de la corruption, pour avoir part à la liberté et à la gloire des enfants de Dieu. Nous le savons en effet : la création tout entière gémit maintenant encore dans les douleurs de l'enfantement (Rm 8, 18-22) .

Ce texte exprime l'idée du passage de la création première, où Dieu est comme « extérieur » à la création, à la création nouvelle où le Dieu Trinité habite dans la création tout en la transcendant. Ce passage est précisément accompli par l'incarnation du Fils et la présence de l'Esprit qui en résulte et qui accompagne l'être humain dans sa mission de collaborateur du Créateur⁵².

La spécificité humaine : devenir pleinement à l'image de Dieu

⁵¹ Parmi les auteurs de la tradition faisant cette distinction figure Irénée de Lyon. Voir J. Fantino, *L'homme image de Dieu chez saint Irénée de Lyon*, Paris, Cerf, 1986.

⁵² Sur l'accomplissement qui vise la totalité de la création et engage une compréhension eschatologique et pas seulement temporelle et historique, à la différence des sciences, voir F. Euvé, « Théologie de la nature », *Recherches de Sciences Religieuses* 98, 2010, 267-290.

Nous avons vu que l'image dans sa plénitude existe seulement à la fin et que celle-ci est déjà commencée depuis la venue de Jésus. En exerçant sa mission de partenaire de la divinité dans la création, l'être humain contribue à la réalisation plénière de l'image divine en lui et par conséquent contribue à atteindre la condition humaine véritable. C'est dans sa manière de vivre et d'agir individuellement et ensemble que l'être humain manifeste son engagement avec le Créateur, la mission qui est la sienne, son être à l'image de Dieu, ensemble qui constitue sa spécificité par rapport aux autres créatures.

Être un humain authentique consiste à gérer la terre et la société humaine de manière responsable, en vue d'un devenir qui passe par le Christ Jésus, car l'être humain est à l'image de Dieu par le Christ Jésus. Cette situation fait que, selon la conception chrétienne, l'être humain est à même de comprendre le créé pour savoir quoi faire, d'inventer de nouveaux comportements, de se donner des projets et de trouver les moyens appropriés pour les réaliser⁵³. 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 nombre⁵⁴.

Quand il exerce sa responsabilité d'être à l'image de Dieu, l'être humain traduit l'action créatrice dans ce qu'il fait et établit, comme c'est le cas par exemple des institutions concernant le vivre ensemble⁵⁵. C'est le cas aussi de la mission que Dieu lui a confiée et qui consiste à « cultiver le sol et de le garder (*Gn 2, 15*) ». On sait que le texte biblique évoque par ces mots le service et la protection du monde naturel et qu'il semble même que ce soit la raison d'exister de la créature humaine. En ce sens, il est effectivement le gestionnaire d'un monde qui ne lui appartient pas et dont il fait partie. Il s'agit de bien saisir ces deux aspects essentiels, gérer la terre tout en lui appartenant, pour ne pas aboutir à une conception tronquée de l'être humain dans la création. Il n'est pas possible en effet de passer sous silence, sous prétexte que cette exigence ait été mal

⁵³ 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.

⁵⁴ Ces affirmations correspondent aux diverses modalités du péché. Voir Klaine, II, p. 61-90.

⁵⁵ Voir Fergusson, p. 449-451 ; Klaine, II, p. 143-170 ; du même voir aussi, III, p. 251-286.

comprise, l'ordre divin donné à l'homme de « dominer » et de « soumettre » la terre (Gn 1, 26-28)⁵⁶.

L'impératif de dominer n'a pas dans le contexte biblique une signification de domination plus ou moins brutale. Il évoque au contraire la souveraineté divine qui s'exerce dans la justice. Multiples en effet sont les textes qui décrivent en ce sens la domination de Dieu, domination que l'homme est chargé de réaliser en tant qu'il est image de Dieu. Cet impératif souligne le rôle actif et créateur de l'homme dans une gestion des richesses naturelles qui n'a pas à être seulement conservatrice. L'humanité n'a pas simplement à sauvegarder la création. Dieu l'a chargée aussi de l'organiser, sous sa dépendance, pour qu'elle soit, au cours des temps, soutien et signe de la marche des êtres humains, de tous les vivants et de la création tout entière vers l'accomplissement. On retrouve le fait que l'être humain est partenaire du Créateur.

Dans le même esprit, il est également très important de prendre en compte l'ordre divin de « soumettre » la terre. Cet impératif s'inscrit dans le contexte biblique d'une création divine considérée comme un combat⁵⁷. Le Créateur en effet tient en main et soumet sans répit les forces du mal issus du chaos originel. La maîtrise du monde, exigée de l'homme, consiste donc à participer à l'action divine et à combattre, à sa place déléguée, les puissances capables de déstabiliser la création. Ici encore, il s'agit de donner à l'être humain une tâche davantage active dans l'équilibre et le devenir du monde. Une tâche qui n'a pas à être simplement évoquée comme moralement nécessaire, mais comme constitutive de l'humanité et de son devenir, jusqu'à ce que le Christ Jésus, tête de la communauté chrétienne en mission dans le monde, ait soumis définitivement toutes ses puissances mortifères (1 Co 15, 24).

Dans le contexte d'un écologisme militant, il est utile de réaffirmer que l'être humain n'est pas seulement un prédateur néfaste auquel il faut rappeler, comme un principe moral, qu'il doit « servir » la création et que la création elle-même n'est pas seulement un univers statique et idyllique à protéger, mais un monde fait de désordres (inondations, sécheresses, tremblements de terre, compétitions inter-spécifiques etc.) que l'être humain a pour mission de réguler. La révélation chrétienne affirme que, d'une part, l'être humain est en relation nécessaire avec Dieu et la création et que, d'autre part, la création dépend de Dieu et de l'être humain.

⁵⁶ Nous reprenons ici ce qui avait été développé dans : J. Fantino et al., « Bulletin de théologie. Théologie de la création », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 75, 1991, p.656-658.

⁵⁷ Sur le chaos et les puissances destructrices, voir par exemple J. Fantino, « La notion de chaos en science et dans la Bible », *Revue des Sciences Religieuses*, 74, 2000, p. 292-303 ; Klaine, I, p. 207-240 et III, p. 189-199.

On peut remarquer la consonance de la théologie par la cohérence de son discours sur l'être humain avec celui sur le christ Jésus. Mais il s'introduit une dissonance dans l'exercice de la rationalité à laquelle nous sommes habitués. La rationalité est adaptée à la condition de la création première, elle peut, et pour les croyants doit, s'exercer aussi et donc s'adapter à la condition de la création nouvelle. Une autre dissonance concernant le fond tient dans ce que l'être humain, tout en étant issu du monde animal, est différent de lui.

Consonances et dissonances : quand regards scientifiques et théologiques se croisent.

Un premier croisement intervient quand on situe l'être humain par rapport aux autres espèces. Les sciences de la nature et les sciences humaines et sociales considèrent l'être humain en continuité avec le vivant, mais avec une différence spécifique qui le met à part. Cette différence résulte, d'une part, du degré de parenté qui constitue le genre humain et qui le distingue des autres groupes d'hominidés (genres ou sous familles). Elle tient aussi, d'autre part, dans le fait que les traits caractérisant l'humain ne peuvent pas tous être purement biologiques. L'apparition de l'humain est aussi celle du culturel. Cette compréhension scientifique de l'humain crée une dissonance à l'intérieur du vivant, mais constitue une consonance inattendue et curieuse avec l'approche théologique. L'être humain est un animal, mais un animal doté d'une différence constitutive qui le distingue de tous les autres animaux. Le genre humain avec toutes ses espèces constitue bien une unité interspécifique qui est qualifiée en théologie d'« être à l'image de Dieu ». L'image exprime l'unité du genre humain, ce qui est compatible avec une évolution en mosaïque.

Cette consonance ne peut cependant cacher une dissonance entre science et théologie. L'humain étudié par les sciences n'est pour le théologien que partiel car l'humain véritable considéré en théologie est en cours de réalisation selon une double temporalité, historique et eschatologique. Ce qui est historique est accessible aux sciences, ce qui est eschatologique non. Ceci constitue une dissonance majeure.

Un deuxième croisement entre science et théologie concerne le fait que la spécificité humaine s'est construite par étapes avec des seuils irréversibles⁵⁸. Ces étapes sont biologiques et culturelles avec des calendriers différents pour les deux types.

Il y a consonance entre science et théologie, car on retrouve cette perspective en théologie. La constitution de l'humanité accomplie se fait par des étapes. Ce ne sont cependant pas celles qui sont décrites par les sciences. Pour la théologie, elles relèvent de la révélation. Il y a d'abord l'apparition de l'humain, puis la constitution du peuple hébreu et sa formation au long de son histoire et de la révélation biblique, enfin le franchissement avec Jésus d'un seuil définitif qui ouvre l'accès à la vie de la création nouvelle.

Une autre dissonance majeure apparaît ainsi. Les seuils ne sont pas les mêmes, les calendriers et les enjeux non plus.

On peut être déçu par ces conclusions. Elles constituent pourtant une position de base solide, tout en étant modeste. Avec les notions de consonance et de dissonance est introduite en effet une autre manière de voir l'exercice de la rationalité tant en science qu'en théologie. Il n'existe pas de compréhension scientifique ou théologique de la spécificité humaine qui soit sans dissonance. Le fait qu'aucune de ces deux rationalités ne puisse produire un discours explicatif homogène et complet de la réalité étudiée, ici l'humain, est un élément clé pour éclairer leur croisement. Celui-ci se retrouve aussi marqué à la fois par des consonances et des dissonances. On peut considérer cette position comme insatisfaisante. Elle l'est d'une certaine manière, par exemple au vu du désir de comprendre le mieux possible l'humain. Mais, en même temps, elle permet d'évaluer et éventuellement de critiquer toute conception de l'humain, qu'elle s'appuie sur les sciences ou sur la théologie⁵⁹. Et c'est déjà beaucoup.

Cette position est en effet utile pour rectifier deux attitudes. La première est celle des contemporains pour qui, dans une perspective naturaliste ou écologiste, ont tendance, voire veulent, ramener l'humain à l'animal et de ce fait abolir toute distinction. Ils oublient que la nature n'est pas statique, qu'elle est traversée en permanence par des perturbations et que précisément l'être humain est le seul à pouvoir réagir pour maintenir la vie et la développer. La seconde attitude est le fait de croyants qui vont insister au contraire sur la distinction et donc séparer l'humain de l'animal. Ils

⁵⁸ Par exemple l'acquisition du langage qui s'est effectué vraisemblablement en trois phases. Voir Hombert, Lenclud, p. 406-413 et 454-459.

⁵⁹ Cette position est proche de la perspective de W. Drees, *Religion and Science in Context. A Guide to the Debates*, Abingdon/New York, Routledge, 2010.

oublie ainsi que l'humain est un animal, tout en lui étant différent certes, mais ayant une responsabilité par rapport à la création.

J. Fantino
(Université de Lorraine, Centre « Ecritures », EA 3943)