***Diocèse de Tournai - Formation permanente***

***22-23 février 2022***

*« Couronné de gloire et d’honneur » - L’être humain dans le dessein de Dieu*

***Qu’est-ce que l’homme ?***

***S’interroger sur l’humain en mettant Dieu dans la question***

Le titre donné à cette session est particulièrement audacieux. On peut même considérer qu’il est provocateur alors que de nos jours, la conscience est de plus en plus vive que l’être humain, au moins en Occident, s’est pensé comme supérieur à tous les autres êtres et même comme le maître d’un univers, en tout cas d’une terre qui serait à sa disposition. On sait quels problèmes une telle position de l’être humain dans la création a engendrés.

Et pourtant puisqu’il s’agit ici de mener une réflexion anthropologique qui s’inscrive dans la foi chrétienne, il nous faut assumer le fait que ce *titre* nous vient d’un psaume qui exprime bien la façon dont les Ecritures envisagent l’humain. A la question fondamentale *Qu’est-ce que l’homme ?* le psalmiste répond en louant Dieu : « Tu l'as voulu un peu moindre qu'un dieu, le couronnant de gloire et d'honneur ; tu l'établis sur les œuvres de tes mains, tu mets toute chose à ses pieds. » (Ps 8, 6.7). La même question qui est au cœur de notre réflexion ces deux jours, se retrouve dans un autre psaume et avec des accents sensiblement différents : « Qu'est-ce que l'homme, pour que tu le connaisses, Seigneur, le fils d'un homme, pour que tu comptes avec lui ? L'homme est semblable à un souffle, ses jours sont une ombre qui passe. » (Ps 143/144).

Les deux fois, la question est posée devant Dieu et même à Dieu. Ce que cela produit dès ces quelques versets est peu banal. Poser cette interrogation devant Dieu et à Dieu valorise l’homme. Il est affirmé en effet que Dieu pense à lui, le connaît, se soucie de lui, en a fait presqu’un dieu. (À l’exact opposé, remarquons-le en passant, du présupposé véritablement fondateur du grand athéisme occidental). Pour le reste, les deux perspectives évoquent des aspects différents, et même peut-être en tension, de la condition humaine. Pour le premier, l’homme est fait pour régner sur l’œuvre d’un Dieu qui a tout mis sous ses pieds. Et la suite souligne la suprématie de l’homme sur les animaux. L’autre psaume évoque un mortel qui ressemble à du vent et dont les jours sont comme une ombre qui passe. On retrouvera régulièrement l’une et l’autre thématique au fil des Écritures. Ce n’est pas rien qu’une vision de l’homme au regard de Dieu assume à la fois ces deux aspects de la condition humaine.

Ce qui est commun aux deux, c’est que l’être humain est ce qu’il est en relation à Dieu et sa relation de suprématie sur tout, sur les animaux notamment, est totalement en dépendance de sa relation à Dieu ou, plus justement, de la relation de Dieu à lui. Cet être couronné de gloire et d’honneur est un être qui n’existe qu’en relation à tel point que, pour l’Ecriture, la mort, c’est la perte des relations qui font vivre et le péché, c’est la rupture d’alliance. Qu’est-ce donc que cet être qui ne peut vivre vraiment qu’en relation et qu’on peut en même temps considérer comme juste moindre qu’un dieu ? La présentation de la session l’exprime ainsi : « Dans le concert des discours sur l’homme, l’originalité du discours chrétien n’est-elle pas de présenter l’être humain comme un être appelé et destiné, et d’empêcher ainsi de le réduire à un simple rouage ? » on pourrait ajouter également : d’empêcher ainsi d’en faire le maître absolu de la création.

Introduire Dieu dans la question de l’homme, ce n’est donc pas banal. Spécialement s’il s’agit, comme ce sera bien sûr le cas ici, de ce Dieu qui se manifeste au fil des livres de la Bible comme passionné de l’homme, créant et recréant sans cesse des liens avec l’humain. Et si ce Dieu est celui qui se manifeste en Jésus Christ et Jésus Christ crucifié, le regard sur l’homme prend une tournure qui subvertit bien des évidences. En quelque sorte, il s’agit de se risquer à déployer dans l’aujourd’hui de l’aventure humaine ce qui est contenu dans l’*Ecce homo* par lequel Pilate désigne un prisonnier étonnamment libre.

Je vous proposerai en trois temps des éléments d’une *anthropologie théologale*. Je commencerai par le commencement : la Parole créatrice. C’est une parole qui appelle l’être humain à l’existence, une parole qui se présente comme bénédiction, promesse, offre de réconciliation. Que signifie de comprendre et saisir l’existence humaine en relation à une telle parole ? (1) La Parole par laquelle tout a été fait s’est faite chair, déclare le prologue du quatrième évangile. C’est ce que nous prendrons ensuite en considération. L’Incarnation de Dieu en Jésus Christ est la clé par excellence d’une anthropologie théologale chrétienne. (2) Dieu s’est fait homme pour que l’homme devienne Dieu, disent volontiers les Pères des premiers siècles. Cela est offert et donné comme une grâce imméritée et pourtant la prise en compte de la dignité humaine est livrée à notre reconnaissance. Et cette reconnaissance naît dans un échange de paroles. Ce sera mon troisième point.(3)

1. **Au commencement**

L’Écriture reprend régulièrement les choses, et en particulier les choses qui concernent l’humain, à partir du commencement. Non pas platement à partir d’un commencement chronologique, mais depuis ce qui ouvre et donne de commencer, de naître. C’est évident en ce qui concerne la Genèse : « Au commencement, Dieu créa … Et Dieu dit : ‘Que la lumière soit’ … Dieu dit : « Faisons l’homme à notre image, selon notre ressemblance … » (Gn 1, 1-26 passim). Et ce commencement sera à nouveau offert lorsque Dieu, alors même qu’il en vient à regretter d’avoir créé l’homme, sauvegarde Noé, sa famille et un couple de tous les animaux pour à nouveau les bénir de la bénédiction en laquelle tout a son commencement : « À l’image de Dieu, Dieu a fait l’homme. Quant à vous, soyez féconds et prolifiques, pullulez sur la terre, et multipliez-vous sur elle » (Gn 9, 6.7). On retrouvera la même offre d’une création nouvelle, d’un nouveau commencement, chez les grands prophètes alors même qu’ils attribuent la catastrophe de l’exil à la rupture de l’alliance, au péché.  On pense notamment à ces grandes visions d’Ezéchiel, celle en particulier des ossements où Dieu crée son peuple à neuf : « Prononce un oracle contre ces ossements ; dis-leur : Ossements desséchés, écoutez la parole du Seigneur. Ainsi parle le Seigneur Dieu à ces ossements : Je vais faire venir sur vous un souffle et vous vivrez » (Ez 37, 4.5).

Quant au Nouveau Testament, c’est l’Évangile de Jésus Christ comme tel qu’il annonce comme une nouvelle création. Le livre de Matthieu s’ouvre, tel une nouvelle Genèse, par ces mots : « Livre des origines… » (Mt 1, 1). Un mot qui signifie aussi commencement (*archè*) inaugure aussi bien l’évangile de Marc que celui de Jean. Et surtout, ce que Jésus annonce et offre à celles et ceux qui s’y ouvrent dans cette confiance qu’il nomme la foi, c’est d’être créés à nouveau, de naître d’en haut comme il le dit à Nicodème. Le commencement est toujours offert comme une parole qui met en route et ouvre, dans toute situation, un chemin de naissance, de vie.

Le commencement est donc une parole. Ce qui est gros de significations anthropologiques majeures. L’être humain n’est pas sa propre origine, il est une créature dira le vocabulaire théologique. L’interprétation que l’on fait de cette donnée oriente toute la conception que l’on se fait de l’humain et de la manière dont il peut s’accomplir. La façon dont le Dieu de l’un et l’autre Testament pose l’humain dans l’existence par la parole en constitue une interprétation originale. Elle comporte une haute idée de l’homme que l’histoire concrète du christianisme a trop souvent obscurcie.

* Le fait que ce commencement vienne d’une parole et non par exemple d’une fabrication n’est déjà pas rien. La parole crée à la fois un lien et une distance. Elle crée en appelant à l’existence. Même dans le second récit de création en Genèse 2, où Dieu façonne l’homme, il fait aussitôt de celui-ci un être vivant en lui donnant l’haleine de vie et, surtout, en lui adressant la parole. Cette parole créatrice ne suscite pas un objet ni même une sorte de double mimétique de Dieu, mais un autre avec lequel Dieu engage, par la parole, une relation.

Cette parole par laquelle tout commence est résolument regardée comme une parole bonne. Le fait que le commencement échappe à l’humain n’est pas présenté comme une entrave à l’avènement de l’humain, au contraire. La parole crée en premier une lumière qui précède celle des astres et ouvre sur un récit ponctué du refrain : « Et Dieu vit que cela était bon ». Et lorsqu’il crée l’humain, il déclare : « Faisons l’homme à notre image, selon notre ressemblance … » (Gn 1, 26). Cette parole n’est pas simplement au départ, elle est bénédiction, engagement, promesse de maintenir dans l’existence. C’est en particulier la portée du don de la nourriture qui tient une place tellement importante dans toutes les Écritures : la manne, les multiplications des pains, la Cène et le dernier verset du Grand Hallel : *A toute chair, il donne le pain*. Ce que représente l’homme devant Dieu et en relation à lui est exprimé dans des termes très forts. Jésus dira : « N’a-t-il pas été écrit dans votre loi : *J’ai dit : vous êtes des dieux* ?» (Jn 10, 34) citant ainsi le psaume 82. La première Lettre de Jean déclare quant à elle avec emphase : « Dès à présent, nous sommes enfants de Dieu, mais ce que nous serons n’a pas encore été manifesté… » (1 Jn 3, 2). Et encore Paul aux Romains : « (Vous avez reçu) un Esprit qui fait de vous des fils adoptifs et par lequel nous crions : *Abba*, Père. Cet Esprit lui-même atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. Enfants et donc héritiers … de Dieu … » (Rm 8, 15-17). Le dernier concile présente, dans la Constitution *Dei Verbum*, notre participation à la nature divine comme le but même de toute la révélation, de tout ce que Dieu a à dire et à livrer aux hommes : « (Dieu) s’entretient avec les hommes pour les inviter et les admettre à partager sa propre vie » (N° 2).

Il y a un véritable parti pris selon lequel le fait d’être appelé par un autre à l’existence, d’être créé, n’est pas une chute, mais une grâce et même la grâce primordiale. Il y a une véritable divinisation de l’homme, mais pas comme l’aboutissement d’une auto-affirmation ou d’une conquête, mais comme un don.

* Nous ne sommes pourtant pas ici dans l’illusion. L’affirmation de la bonté de la condition créée ouvre le Livre, mais elle n’y occulte pas la réalité de la violence et de la mort. Loin s’en faut d’ailleurs à un point tel que les lecteurs du Livre sont souvent heurtés par la place qu’y tient cette violence. La réalité du mal est non seulement nommée, elle est interprétée dans le cadre du rapport que l’humain va entretenir avec la parole créatrice. Le récit évoque très vite une autre parole, celle du serpent, une parole qui insinue que la bénédiction de Dieu donnant vie et nourriture n’est pas vraiment une bénédiction ou un don. Il déforme la parole divine en « Vous ne mangerez pas de tout arbre du jardin » (Gn 3, 1) (remarquons au passage que ce n’est pas pour rien qu’il s’agit ici de nourriture) et il y ajoute sa promesse : « Vous serez comme des dieux » (Gn 3, 5). Et ainsi, il distille la convoitise qui est, aux yeux de l’Écriture, ce qui détruit l’humain, non seulement dans sa relation à Dieu, mais aussi dans sa relation aux autres et à lui-même et aussi à tout le créé. Une relation de convoitise à la création est en effet le cœur du paradigme qui a engendré la crise écologique. La convoitise est aussi l’attitude que le diable propose à Jésus au désert. La mission messianique de celui que le Père vient de déclarer fils bien-aimé se réalisera le plus efficacement en se servant de Dieu pour la réalisation de prodiges, et en mettant la main sur des humains pour lesquels on transforme les pierres en pain. Cela doit permettre de régner en maître sur tous les royaumes de la terre comme de manger le fruit ouvre à la connaissance du bien et du mal que Dieu est supposé s’être réservée. Mais il y a là un mensonge et un piège. Pour dominer toute la terre comme le promet le diabolique, il faut se prosterner devant lui. Quant à la connaissance que l’homme et la femme acquièrent en prenant, elle leur fait découvrir qu’ils sont nus. La convoitise veut abolir le manque, la distance qui sont pourtant conditions d’une véritable relation d’alliance dans laquelle est possible, parce que donné, le partage de la propre vie de Dieu. La convoitise conduit à soupçonner le don de mettre en infériorité, de garder en fait pour soi le meilleur et donc de ne pas être véritablement un don [[1]](#footnote-1).
* En fait, le Dieu qui suscite l’humain à son image et à sa ressemblance n’est pas un Dieu à prendre, un Dieu sur lequel, d’une manière ou d’une autre, on doit ou on peut mettre la main. Sa parole crée un être qui lui ressemble parce qu’elle ouvre un écart qui est le lieu possible d’une rencontre et même d’une communion dans l’altérité. Ce Dieu qui refuse de livrer à Moïse un nom qui le définirait, se donne comme une présence : « Je suis qui je serai » (c’est la *bonne* traduction donnée par la TOB à une expression quasi intraduisible). Ce *Je* est un autre, l’autre de l’humain et c’est en faisant histoire et alliance avec l’homme qu’il se livre. Et se livrer signifie ici donner à l’homme d’advenir lui aussi comme un *Je suis*. D’une certaine manière, tout le récit biblique raconte la sinueuse histoire de la manière dont celui qui est créé image et ressemblance du seul qui puisse dire *Je suis*, devient capable de le dire, lui aussi, avec justesse. Et Jésus est, par excellence, celui qui prononce le *Je suis* divin en vérité et il le fait en y jouant toute son existence d’homme jusque dans sa façon d’assumer la violence et la mort. Le *Je suis* de Jésus n’est pas le fruit d’une auto-affirmation, il est radicalement relié. En Jean 8, 28, on trouve cette déclaration à première vue étrange : « Moi, je suis et je ne fais rien de moi-même ». La relation filiale au Père, à la source de ce qu’il est, constitue la vérité même de son être. Et non seulement Jésus reçoit son être, mais il le donne. Ceux qui écoutent sa parole de vérité dans la foi et l’amour (car tel est le chemin d’accès à cette vérité), il les met en relation filiale avec le Père. Ce que Jésus a vécu ne constitue pas une exception inatteignable, mais un chemin pour tout homme. Et le chemin de Jésus, c’est bien d’avoir assumé son existence d’homme comme une existence reçue d’un Dieu Père. C’est d’avoir refusé de s’approprier son existence comme une possession privée exclusive qui ne conférerait que des droits. C’est d’être entré, imprégné de l’Esprit du Père, dans le jeu du don. Ce *Je suis* de Dieu prononcé par Jésus et offert à tous les humains, recèle un vrai trésor. Pas un trésor étroitement religieux. Un trésor pour exister comme humain. Un trésor pour aujourd’hui alors que tant de femmes et d’hommes cherchent douloureusement qui ils sont. Il est impressionnant qu’un tel trésor ait pu être enfoui. A telle enseigne qu’ils sont nombreux aujourd’hui à considérer comme évident que le christianisme est quasiment destiné à empêcher les humains d’accéder au *Je.* Des perversions de ce trésor ont évidemment existé et peuvent toujours exister. Il importe de prendre conscience qu’il s’agit là de perversions d’une anthropologie théologale qui ouvre sur une très haute idée de l’homme et de l’homme devant Dieu.
* Ce *Je suis* que nous sommes appelés à prononcer avec le Christ et comme lui, il est donc radicalement relationnel. Il l’est par rapport à Dieu, par rapport aux autres et aussi par rapport à l’ensemble de la création de Dieu. Nous ne sommes en effet pas seuls à avoir été créés par la Parole. Nous venons même après *les autres* et notre advenue ne tient pas sans les autres créatures. Notre relation à l’ensemble de la création dans son immensité, sa complexité, sa beauté est rappel de ce qui nous dépasse en même temps que rappel du don gratuit et généreux de Dieu. Je pense à la finale du livre de Job : *J’ai abordé, sans le savoir, des mystères qui me dépassent* (42, 3 qui vient à la suite du chapitre 41 où Dieu répond à Job en lui faisant voir l’immensité de sa création). C’est aussi le psaume 18 : *Les cieux proclament la gloire de Dieu, le firmament raconte l'ouvrage de ses mains.* La Parole créatrice nous donne cette création : les astres pour rythmer notre temps, les arbres fruitiers comme nourriture, et, d’une certaine façon, les animaux comme frères puisqu’ils sont l’objet d’une bénédiction particulière et qu’ils seront sauvegardés lors du déluge. Il y a à réinterpréter l’homme couronné à partir de là et à l’intérieur de l’immensité du créé.

1. **Et incarnatus est**

Au cœur du symbole de foi, il y a cette confession : « Pour nous les hommes, et pour notre salut, il descendit du ciel ; par l’Esprit Saint, il a pris chair de la Vierge Marie, et s’est fait homme ». Et, il arrive qu’à ce moment, l’assemblée qui est debout, s’agenouille. Aux yeux des chrétiens, pour voir le Dieu invisible, il faut regarder un homme né d’une femme. Et c’est là aussi que nous découvrons à quelle destinée nous sommes appelés. La formulation de ce symbole de foi est très marquée par cette grande question des premiers siècles, une question qui a suscité les premiers conciles : n’est-il pas rationnellement délirant de voir Dieu lui-même dans un homme et un homme crucifié ? Ne faut-il pas atténuer cette identification, mettre une certaine hiérarchie entre Dieu et le Christ ? Et la foi tiendra que le Christ Jésus est *consubstantiel à Dieu selon la divinité et consubstantiel à nous selon l’humanité* (Chalcédoine 451). L’originalité chrétienne, c’est d’avoir vu Dieu dans un homme et un homme mis au rang des maudits. Cela est gros d’une certaine vision de l’homme, de sa destinée, de son salut. La reconnaissance d’un crucifié, condamné au nom de Dieu, comme Christ et Fils de Dieu, contient toute une anthropologie inséparable d’une vision étonnante de ce qu’est Dieu.

* En Jésus, reconnu Christ et Fils, Dieu apparaît comme un Dieu qui descend dans notre humanité. Il se présente déjà de la sorte à Moïse : « J’ai vu la misère de mon peuple … Je suis descendu… » (Ex 3, 7.8). Le mouvement de Dieu vers les hommes est le mouvement d’un Dieu qui se fait proche de celui qu’il a créé à sa propre image et qui ne renonce jamais à se faire proche. L’Incarnation s’enracine dans ce mouvement qui porte Dieu vers l’homme, un Dieu qui « a tant aimé le monde qu’il a donné son Fils … » (Jn 3, 16). « Je suis venu, dira Jésus, pour que les hommes aient la vie et qu’ils l’aient en abondance » (Jn 10, 10) et non d’abord parce que l’homme a péché et qu’il faut réparer l’offense faite à Dieu. Le mouvement de descente est mu d’abord par une estime de l’humain, presque par un désir de devenir humain.

En même temps, il est un mouvement de dépouillement de ce que spontanément, nous sommes rassurés d’attribuer à Dieu. Le lavement des pieds (Jn 13) qui renvoie lui-même à tout l’itinéraire de Jésus et en manifeste la portée, l’exprime d’une façon particulièrement saisissante. Puisque le mal et la mort font, de fait, partie de la condition humaine, le Christ y descend jusqu’au bout, jusqu’au trouble que provoque l’affrontement à la violence et à la mort dans la relation à Dieu. Rien de la condition humaine, hormis le péché comme tel, comme rupture de la relation d’alliance, n’est indigne d’accueillir la visite de Dieu et même d’être le lieu où Dieu se donne à voir. Ceci est d’une importance anthropologique très grande.

D’abord en ce qui concerne le fait que l’homme est un être corporel. Cette réalité est regardée tout à fait positivement. Le corps n’est pas considéré à la manière de Platon, comme la prison de l’âme, mais comme le chemin de Dieu vers l’homme et de l’homme vers Dieu. Le corps du Christ et ce corps du Christ que nous devenons. C’est ainsi que les sacrements signifient et effectuent la rencontre de Dieu au lieu du corps : le pain et le vin, la rencontre charnelle de l’homme et de la femme, le corps malade…

Ce n’est pas seulement le corps, c’est aussi la condition humaine lorsqu’elle est meurtrie par la violence, c’est même la mort, la mort spirituelle provoquée par le péché, tout comme la mort corporelle, qui deviennent lieux de la visite de Dieu. La foi en l’Incarnation ne permet pas de voiler ou de nier le tragique de l’existence comme le fait si souvent notre époque, elle le dévoile en l’exposant sur la croix (« Ils regarderont vers celui qu’ils ont transpercé » Jn 19, 37 citant Za 12, 10), elle l’assume (« L’Agneau de Dieu qui porte le péché du monde » Jn 1, 29), elle refuse de la considérer comme fatale (le même Agneau de Dieu enlève le péché en le prenant sur lui).

* Si Dieu descend, c’est pour que nous remontions avec lui. Dès le Buisson ardent, c’est ce qu’il déclare : « Je suis descendu pour le (mon peuple) délivrer de la main des Égyptiens et le faire monter de ce pays vers un bon et vaste pays » (Ex 3, 8). La descente de l’Incarnation s’accomplit dans l’itinéraire pascal de Jésus : « Il s’est dépouillé … C’est pourquoi Dieu l’a élevé … » (Ph 2). Et le Père nous élève avec le Christ. Ce qui amène Athanase d’Alexandrie (298 – 373) à déclarer : « Dieu s’est fait homme afin que l’homme devienne Dieu ». Si Dieu en Christ descend au plus profond de notre humanité, c’est pour que nous devenions participants de la vie divine, pour que, osent dire les orientaux, nous soyons divinisés. Ce thème de la divinisation est très riche et il nous tient au plus loin d’une vision intégralement pessimiste de l’homme qui a trop souvent cours en Occident. Il faut cependant bien le comprendre. La perspective n’est pas celle d’une fusion ou d’une absorption en Dieu, mais d’une humanisation qui s’accomplit dans une communion. Comme l’écrit E. Bianchi, « l’adage patristique qui situe la finalité de l’incarnation de Dieu dans la divinisation de l’homme … doit être entendu à la lumière de la catégorie de la participation et il indique non un changement ontologique de l’homme, mais un cheminement spirituel fondé sur la foi… »[[2]](#footnote-2). Ce que produit pour nous l’Incarnation est d’abord positif, s’y manifeste et s’y offre notre destinée, ce à quoi nous sommes appelés et ce, dès avant le péché, dès la création du monde.

Ce qui nous est offert est cependant aussi un salut : « Je suis venu chercher et sauver ce qui était perdu » (Lc 19, 10). C’est que la précieuse vie humaine peut se perdre, le risque de la perdition est bien réel : le mal et le péché existent et ils peuvent non seulement tuer, mais perdre. Et c’est de cela que Celui qui descend jusqu’aux enfers vient nous délivrer : du pouvoir des puissances de mort qui peuvent détruire l’humain. Pourtant, concrètement, nous demeurons affrontés au mal et à la mort. En être délivrés, ce n’est pas en être exemptés, c’est être libérés de la peur que produit la conviction que ces forces destructrices sont toutes-puissantes, que leur victoire est fatale. Ainsi, l’espérance qui s’ouvre pour les humains en Jésus Christ mort et ressuscité, ce n’est pas l’espérance d’une divinisation qui nous sortirait d’une condition de créature humaine à fuir au plus vite, ce n’est pas non plus une exaltation orgueilleuse de l’humain. C’est l’espérance d’une humanisation qui ne méprise et ne jette rien de l’humain et encore moins personne, mais qui ouvre un chemin de traversée victorieuse de ce qui est capable de détruire l’humain.

1. **Une dignité livrée à notre reconnaissance**

Toute cette anthropologie théologale chrétienne converge vers la dignité de la personne humaine, thématique fortement mise en évidence par le dernier concile. Plus largement, la conviction de la dignité humaine travaille notre culture depuis des siècles et, après sa mise en question dans la tragédie du nazisme, elle fut proclamée solennellement dans la Déclaration universelle des droits humains, des droits qui concernent nécessairement et inconditionnellement tous les humains. Notre horizon collectif est aujourd’hui largement celui des droits de l’homme qui constituent à la fois ce que nous croyons et ce que nous espérons. Dans cette perspective, la volonté de dénoncer et de combattre les *crimes contre l’humanité* est largement affirmée et donne lieu à de nouveaux dispositifs politiques et juridiques.

Paradoxalement, simultanément, on assiste à des mises en question de l’humanisme et de la définition de l’humain susceptibles de saper les fondements de cet éthos assez largement commun à l’humanité d’aujourd’hui. C’est ce que met en évidence dès 2001, J.C. Guillebaud dans son ouvrage *Le principe d’humanité*: « Dans notre dos, pendant que nous argumentons et moralisons ainsi, des questions capitales sont mur­murées que nous préférons, pour le moment, ne pas écouter. Qu'est-ce qu'un homme, au juste ? Que signifie le concept d’hu­manité ? Cette idée ne serait-elle pas révisable ou évolutive ? Chose incroyable, ces nouvelles mises en cause de l'humanisme ne sont pas exprimées, comme jadis, par des dictateurs barbares ou des despotes illuminés, elles sont articulées par la science elle-même en ses nouveaux états ... De la biologie aux neurosciences, de la géné­tique aux recherches cognitives, tout un pan de l'intelligence contemporaine travaille à ébranler les certitudes auxquelles nous sommes encore agrippés … Écoutons mieux les débats innombrables que font naître, aussi bien dans la presse que devant les tribunaux, les avancées de la bioscience - clonage, procréation médicalement assistée, recherches sur l'embryon, manipulations génétiques, greffes d'or­ganes, appareillage du corps, etc. -, et constatons qu'une même interrogation les traverse tous ... : où placer la vraie limite de l'humain, c'est-à-dire *comment définir l'humanité de l'homme!* Qu'est-ce qui distingue, après tout, l'homme du reste de la nature ? A quoi pourrait-on arrimer la singularité de l'espèce humaine, quand tout vient aujourd'hui la dissoudre *scientifique­ment* dans l'incommensurable diversité biogénétique du vivant ? Il n'est pas un seul de ces nouveaux débats qui ne se ramène à cette question principale et ne fasse lever la même obscure inquié­tude. La génétique ne nous ramène-t-elle pas, *de facto,* à une com­munauté indifférenciée entre l'homme et l’animal ? Les sciences cognitives ne nous suggèrent-elles pas l'hypothèse du cerveau-ordinateur ou d'une possible intelligence artificielle, c'est-à-dire d'une proximité avérée entre l'homme et la machine ? »[[3]](#footnote-3) Depuis que Guillebaud a écrit ces lignes, ces mises en question et les interrogations qu’elles suscitent n’ont fait qu’amplifier. C’est en particulier le rêve du transhumanisme.[[4]](#footnote-4)

En fait, il importe sans doute avant tout de réfléchir à la manière dont se reconnaît la dignité humaine. Je me limiterai à cela ici. Et cela ne relève pas des sciences. La science peut, et légitimement, mettre en évidence aussi bien la forte parenté entre l’être humain et certains animaux que des différences comme la position verticale, un certain niveau de langage ou l’inachèvement de l’homme couplé à ses étonnantes capacités d’adaptation. Ce n’est cependant pas la démarche scientifique comme telle qui fait découvrir la dignité de l’humain et le respect dans lequel elle doit être tenue. Cela s’atteint dans une démarche que l’on peut qualifier de culturelle, philosophique, éthique et qui est une démarche de reconnaissance de l’humain. C’est bien sur une telle perspective qu’ouvre la création par la parole.

* La dignité humaine se reconnaît par une parole suscitée par un véritable acte de foi au sens le plus large, mais aussi le plus juste de ce terme. Tout commence, nous l’avons vu, par la parole et l’appel, mais ceux-ci nous sont confiés pour que nous les portions vers chacun des humains. Pour grandir et advenir à son humanité, le petit d’homme n’a pas seulement besoin que l’on réponde à une série de besoins. Il est nécessaire qu’on lui adresse une parole qui l’éveille à lui-même. Cette parole qui appelle est en quelque sorte implicitement contenue dans l’acte qui l’a conçu et mis au monde. Mais cette venue au monde doit lui être parlée. Il doit pouvoir entendre de la bouche d’autres humains que cette mise au monde était et est portée par une intention bonne à son égard. Tel est en définitive le cœur et l’enjeu de toute vraie communication humaine : « La parole dont l’être humain a le plus besoin, c’est celle qui lui offre le don de pouvoir exister. M. Bellet raconte dans un de ses nombreux livres la renaissance de cet homme qui avait des rapports très difficiles avec son père. Un jour celui-ci lui a dit : ‘Tu es mon fils’. Pour lui, cette parole a déchiré l’opacité. Comme le Christ à son baptême, tout être humain doit avoir entendu, d’une façon ou d’une autre au cours de sa vie, cette parole capitale ‘Tu es mon fils’. Sinon on n’est le fils de personne et cela, aucun être humain ne peut le supporter. Là est le lieu de la religion, non pas comme on le conçoit habituellement, mais en tant qu’elle est trace de ce qui est premier dans l’Evangile et qui est bien cela : ‘Tu es mon fils’, ‘Tu es fils de Dieu’. Ce qui se dit là à tout homme, c’est une filiation telle que rien ne saurait l’entamer. C’est quelque chose de tellement puissant que, quels que soient nos fautes, nos malheurs, nos faiblesses, ce sanctuaire ne sera pas détruit. »[[5]](#footnote-5) La parole créatrice nous est donc rien moins que confiée pour que nous nous l’offrions les uns aux autres. Ce qu’une telle parole est capable de susciter, c’est la confiance fondamentale en la vie, précisément en la vie humaine que l’on devient capable de trouver bonne. C’est cela qui advient dans la parole échangée qui est le lieu de la reconnaissance réciproque d’une commune humanité. Cette confiance ou foi primordiale en la vie est pour l’humain aussi et plus vitale que toutes les autres nourritures qui lui sont nécessaires. C’est elle qui est finalement l’enjeu de la transmission et de la transmission de la foi.
* Cette reconnaissance se joue au corps. La parole aujourd’hui encore doit se faire chair par l’Esprit pour que la chair de chacun en soit touchée et transfigurée. C’est la scène bouleversante où le Seigneur et le Maître s’agenouille devant ses disciples et leur lave les pieds. Et lorsque Pierre se rebiffe devant ce renversement des rôles, il lui est répondu que l’enjeu, c’est d’avoir part avec le Fils unique (Jn 13, 8). La reconnaissance au corps de la dignité humaine est aussi le critère décisif du jugement dernier : « J’avais faim et vous m’avez donné à manger » (Mt 25). Il s’agit, à l’instar du Samaritain, de se faire le prochain de l’homme inconnu tombé aux mains des brigands, de le charger sur sa propre monture et d’en prendre soin (Lc 10, 29-37). La reconnaissance de la dignité humaine se joue donc dans une relation juste à ce que signifie le corps, ce qui requiert aussi une maison commune habitable. Tout en effet est lié comme le répète le pape François au fil de l’Encyclique *Laudato si’*.
* Et la pierre de touche de cette reconnaissance de la dignité humaine, c’est la place faite au dernier des humains. Contrairement à ce que suggèrent aujourd’hui certains, sa dignité n’a rien de comparable à ce que peut susciter comme admiration l’intelligence de certains singes. Les plus méprisés d’entre les humains deviennent ainsi ceux auxquels le Fils premier-né s’identifie. Et la foi en lui conduit à ne considérer personne comme rebut d’humanité, comme privé d’avenir, qu’il s’agisse de coupables, d’handicapés profonds, de grands malades. La tâche n’est pas de faire un monde parfait en éliminant ce qui ne l’est pas, mais d’aller chercher et de sauver ce qui est perdu. Dans une telle vision de la dignité humaine, les pauvres deviennent ceux à partir desquels il s’agit de tout penser et de tout construire. N’est-ce pas la question que pose cette parabole où le berger laisse là nonante neuf brebis pour aller à la recherche de celle qui est perdue ? La situation des pauvres, au sens de ceux qui ne comptent pas quelle que soit la forme de leur pauvreté, est de la sorte l’instance critique de tout projet social en même temps que l’on reconnaît tout pauvre comme un précieux apport humain à la construction de la cité.

Ce qui relie tout ceci, depuis la parole du commencement jusqu’au geste-parole qui reconnaît la dignité du dernier des hommes en en prenant soin, en passant par la descente du Verbe en notre chair, c’est cet amour, cette charité, que le Nouveau Testament appelle *agapè*. L’*agapè* est le lieu de la reconnaissance de Dieu et de la reconnaissance de l’homme, inséparablement : « Si quelqu’un dit : ‘J’aime Dieu’, et qu’il haïsse son frère, c’est un menteur » (1Jn 4, 20). Même notre relation à notre sœur la terre doit être mue par la reconnaissance d’un don porté par *l’agapè.* Cette *agapè* est ce qui demeure devant Dieu jusque dans l’éternité et ce qui se joue dans le plus concret de l’histoire. Elle est le cœur d’une anthropologie théologale chrétienne comme elle est ce qui doit orienter tout l’agir pastoral (ce n’est pas pour rien que l’on parle de la charité pastorale).

Paul Scolas

1. A. Gesché présente ainsi la proposition du tentateur démoniaque : « ‘Vous serez comme des dieux’, ‘*eritis sicut dii* ‘, insinue le serpent. Il y a dans ce futur et dans ce *sicut* et dans ce pluriel toute la grammaire du mal. Pour la foi chrétienne, l’homme est image et ressemblance de Dieu : ‘*dii estis*’ dit le psaume, qui s’exprime au présent du verbe et de l’être. Et sans conjonction de comparaison, ‘*nominamur* et sumus’ (voir 1 Jn 3, 1). Et la parole chrétienne s’exprimera même au singulier : « pour que l’homme devienne *Dieu* ». Certes, le parfait partage de la vie divine est encore objet de promesse, mais quelque chose nous est déjà donné. Le ‘*eritis*’ est proprement démoniaque en ce qu’il suggère que nous ne le sommes en aucune façon, que nous serions même sur ce point trompés par Dieu (« Est-il vrai que… ? ») et qu’en tout cas le moyen d’accéder à cette destinée n’est pas celui proposé par Dieu (« Non pas, mais le jour où… »), mais celui que détient le Mauvais. » A. GESCHÉ, *Le mal* (Dieu pour penser, 1), Paris, Cerf, 1993, p. 74. Voir aussi sur le lien entre convoitise et idolâtrie : A. WÉNIN, *La Bible ou la violence surmontée*, Paris, DDB, 2008, p. 95 – 116. [↑](#footnote-ref-1)
2. Enzo BIANCHI, « Vivre l'incarnation. Une grammaire de l'humain » dans Études 2011/7-8 (Tome 415), pages 65 à 76.

   [↑](#footnote-ref-2)
3. J.C. GUILLEBAUD, *Le principe d’humanité*, Paris, Seuil, 2001, p. 15.16. [↑](#footnote-ref-3)
4. A propos du transhumanisme, voir : P. RODRIGUES, « Anthropologie chrétienne et transhumanisme » dans *ET-Studies* 10/2 (2019), p. 229-248. [↑](#footnote-ref-4)
5. F. BLONDEAU, *Une communication à hauteur d’humanité*, Communication à la session pastorale de Ciney, août 2009 (texte dact.), p. 2. [↑](#footnote-ref-5)