

L'image chrétienne de l'homme et ses conséquences pour la formation

Manfred SPIEKER

Au centre de l'image chrétienne de l'homme se trouve la notion de personne. La constitution pastorale *Gaudium et Spes* du Concile Vatican II, commence par un passage sur « la Dignité de la personne humaine¹ ». Selon Jean XXIII, l'image de l'homme est si importante qu'il affirme que la doctrine sociale de l'Église en est même une partie intégrante². Si on interprète correctement cette affirmation de Jean XXIII, elle veut dire que toutes les réflexions de la doctrine sociale, y compris sur la formation et l'éducation, sur l'éthique politique et l'éthique économique, se rattachent à l'image chrétienne de l'homme et que la question de la justice dans l'ordre social, même quand elle n'évoque pas explicitement l'anthropologie, a toujours pour objectif la sauvegarde de la dignité humaine. Aussi est-ce à juste titre que Jean-Paul II désigne « la juste conception de la personne humaine et de sa valeur unique », comme la « trame » qui constitue la caractéristique la plus profonde de toute la doctrine sociale de l'Église³ ».

L'anthropologie de la théologie catholique, d'après Walter Kasper, se trouve « dans une situation fâcheuse » : la théologie parle bien sous ses divers aspects de l'homme comme créature de Dieu, comme pécheur, comme racheté et comme parvenu à la plénitude. Mais une anthropologie théologique demeure une tâche seulement ébauchée de la théologie⁴. Selon Joseph Ratzinger, même le Concile Vatican II, dans le chapitre sur la dignité de la personne humaine dans *Gaudium et Spes*, n'a pas présenté d'anthropologie complète et systématique, mais une mosaïque d'affirmations fondamentales élémentaires⁵ ».

La notion de personne se caractérise par une dimension normative et descriptive. Dimension normative : en désignant les individus comme personnes, est reconnu un statut déterminé, le statut de l'intangibilité, « le seul statut que les autres ne confèrent à personne, mais qui est attribué naturellement à quelqu'un ». Cette désignation d'individus en tant que personnes est, en conséquence, « équivalente à un acte de reconnaissance d'obligations

¹ Vatican II, *Gaudium et Spes*, 12-22

² Jean XXIII, *Mater et Magistra*, 222 : « Nous réaffirmons tout d'abord que la doctrine sociale enseignée par l'Église catholique fait partie intégrante de son enseignement sur la vie humaine »

³ Jean-Paul II, *Centesimus Annus*, 11

⁴ Walter KASPER, „Das theologische Wesen des Menschen“, in : ders., Hrsg., *Unser Wissen vom Menschen*, Düsseldorf, 1977, p. 95 s.

⁵ Joseph RATZINGER, *Kommentar zu Gaudium et Spes*, 11-22, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Aufl. Freiburg 1968, Bd. 2, p. 316

déterminées à l'égard de ceux que l'on qualifie de cette manière⁶ ». Les personnes ont des droits et des devoirs. Elles sont les seuls êtres vivants qui ont une dignité.

Dimension descriptive : par cette désignation des individus comme des personnes, on exprime une série de caractéristiques diverses de l'existence humaine qui, dans l'homme concret, sont étroitement liées les unes aux autres et d'où résultent en chaque cas des droits et des devoirs qui sont autant de principes directeurs pour les institutions de l'éducation et de formation. Il existe d'innombrables tentatives pour décrire et évaluer ces caractéristiques. Dans la suite de cet exposé, on les envisagera de plus près – sans les évaluer – en quatre paires ou antithèses : Esprit et Corps, Individualité et Sociabilité, Liberté et Responsabilité, Ressemblance de Dieu et Ambivalence.

Il nous faut commencer pourtant par tenter une synthèse, en donnant une définition de la dignité humaine. L'homme est une personne, c'est-à-dire un être vivant qui se reconnaît lui-même, ses semblables et son environnement, qui a une âme, qui, en tant qu'être corporel, participe de la nature animale et qui est mortel ; c'est un être vivant, à qui est reconnue une originalité et une subjectivité, sans pourtant être une monade, mais existant toujours avec d'autres, organisant le monde avec eux, partageant la joie et la souffrance. Il est un être sexué, il est homme ou femme, il a des aspirations et des aptitudes déterminées ; il se décide pour des actions précises et contre d'autres ; il porte la responsabilité, il peut être coupable et il doit rendre compte de ses actions et de ses négligences. Il est un être vivant qui porte en lui une certaine aspiration, une visée, une quête de stabilité dans le flux du temps, ayant en lui le désir ardent de son créateur et demeurant dépendant de sa miséricorde. Il est l'image de Dieu et pourtant plein d'ambivalence, autant capable du bien que du mal.

1. Esprit et Corps

L'aptitude à se reconnaître lui-même, ses semblables et le monde, de porter en lui en quelque sorte un cosmos, et à organiser le monde, est la caractéristique primordiale de l'homme, qui le distingue de tous les autres êtres vivants. La définition de l'homme comme « animal rationnel » est en conséquence la définition classique de la philosophie. La raison identifie l'homme comme un être ouvert au monde, avide d'apprendre, mais aussi créatif. Elle lui permet de sonder le monde matériel, de découvrir les lois de la nature et d'appliquer la technique, de percer sa propre histoire, d'organiser l'économie et la politique, de développer la culture et les sciences, de s'interroger sur l'origine et la fin et de connaître la vérité. Elle est une « participation à la lumière de l'esprit divin », selon l'expression du texte conciliaire *Gaudium et Spes*⁷ ; c'est déjà ce qu'exprimait la philosophie d'Aristote⁸. Elle culmine dans la sagesse qui lui permet de pénétrer et de comprendre non seulement les

⁶ Robert SPAEMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen etwas, und jemand*, Stuttgart, 1996, p. 25 s.

⁷ Vatican II, *Gaudium et Spes*, 15 ; KKK 1704 ; cf. aussi Theodor Haecker *Was ist der Mensch ?*, Berlin, 1959, p. 153 ; Robert SPAEMANN, *Personen*, ib. p. 161

⁸ ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, 1177 b.

phénomènes visibles, mais aussi ceux qui sont invisibles, ainsi que les structures réelles et métaphysiques de l'Être. Conséquences pour la formation ? Les éducateurs chrétiens doivent libérer les étudiants des limites du positivisme et réveiller leurs réceptivité à la vérité, à Dieu et sa bonté. Chaque institution éducative catholique est « partie de la diakonia de la vérité » que l'Église exerce au sein de l'humanité⁹.

Mais la raison qui caractérise à tel point l'homme n'a rien d'un instrument technique qui à tout moment serait à sa disposition pour son usage comme un livre que l'on prend dans sa bibliothèque ou une auto que l'on peut aller chercher au garage. Elle est une dimension qui caractérise l'existence personnelle, donc reliée à toutes les autres dimensions. Elle est dépendante de sa volonté et par là de sa « conformité » avec l'être humain, que la philosophie classique a développée dans son traité des vertus. Prudence, justice, force et tempérance, foi, espérance et charité sont pour ainsi dire des conditions qui facilitent la vision de l'intelligence. Elles sont au centre d'une anthropologie et d'une éthique personnelles¹⁰. Dans son *Petit Prince*, Saint-Exupéry établit un lien dans sa brève formule : « On ne voit bien qu'avec le cœur. L'essentiel est invisible aux yeux¹¹ ». Et Jésus lui a donné sa version définitive dans les Béatitudes du Sermon sur la Montagne : « Heureux ceux qui ont un cœur pur, car ils verront Dieu¹² ».

Mais en même temps, l'homme a comme tous les autres êtres vivants un corps, une nature sensuelle, des instincts, en un mot, ce qui est commun à la sphère animale. Il est un corps et en tant que tel, un être vivant sexué. La raison n'est pas seulement dépendante des vertus, mais encore du corps. Mais toutefois l'homme a un corps qui n'est pas comme un instrument ou un réceptacle de son esprit, comme si son corps était l'irréel et son esprit le réel. C'est manichéen et non chrétien. Au contraire, l'être humain est, en tant qu'homme et en tant que femme, en même temps un corps et un esprit. Le corps et l'esprit forment une unité et le principe unificateur est l'âme. Elle est la forme, le projet de construction intérieur, la structure téléologique du vivant.

En tant qu'être vivant, l'homme a des besoins divers, à commencer par les besoins de première nécessité comme la nourriture, le vêtement et le logement. En tant qu'être spirituel, il n'a pas seulement des aspirations au vrai, au bien et au beau, mais aussi l'aptitude à entretenir ses aspirations de base, à développer les institutions et les organisations relatives à l'économie et à la société, à l'État et aux relations internationales, lesquelles protègent son épanouissement propre à sa dignité d'homme. En tant qu'être vivant, il est sujet à ses limitations, à ses instincts, à la maladie et à la mort. En surmontant

⁹ BENOIT XVI., Discours à l'université catholique des Etats Unis à Washington le 17 avril 2008, in : L'Osservatore Romano (allemand) vom 2. Mai 2008, S. 7f.

¹⁰ Cf. Josef PIEPER, *Über das christliche Menschenbild*, Munich, 1950 ; ib. *Oeuvres en huit vol.* : vol. 4 *Schriften zur Philosophischen Anthropologie und Ethik. Das Menschenbild der Tugendlehre*, Hambourg, 1996

¹¹ Antoine DE SAINT-EXUPÉRY, *Le Petit Prince*, Paris, 1946, ch. XXI

¹² Mt 5, 8 : « Pour connaître Dieu, la simple tension de l'esprit n'est guère efficace ; le cœur doit devenir pur », selon Romano Guardini dans *Le Seigneur, Méditations sur la personne et la vie de Jésus-Christ*, Paris, 1946, tr. Lorson, p. 83, dans son commentaire sur les Béatitudes. (Référence allemande : *Der Herr ...*, Würzburg, 1951, p. 77)

ses limites, la personne se révèle un être spirituel, comme déjà dans le développement de ses besoins primaires. Aussi serait-il inadéquat de considérer dans le corps seulement l'élément d'indigence ou de carence. Elle revêt au contraire une valeur propre, une bonté propre et une beauté propre. Elle est un « medium de l'Être-pour-autrui ¹³ », expression qui traduit la surabondance chez la personne, qui la rend capable de donner. Jean-Paul II a développé cette valeur de la nature corporelle et donc aussi de la sexualité dans une « théologie du corps », qui voit dans le corps comme dans l'esprit la créature de Dieu et qui fait mentir ce reproche selon lequel l'image chrétienne de l'homme en général, de Jean-Paul II et de la théologie morale catholique en particulier, seraient hostiles au corps¹⁴. Et Thomas d'Aquin a décrit de façon très concrète l'unité du corps et de l'esprit, quand il ne se contente pas de recommander comme remède à la tristesse et à la souffrance la « contemplation de la vérité », mais aussi les larmes, le sommeil et les bains¹⁵. La personnalité de l'homme n'est donc pas « quelque chose qui va au-delà de son animalité. L'animalité humaine est au contraire d'emblée non une simple animalité, mais le moyen d'épanouissement de la personne¹⁶ ».

2. Individualité et sociabilité

La personne est en même temps un être individuel et social. L'individualité implique que l'on reconnaisse à la personne son caractère unique, non renouvelable, absolu et inaliénable. Dans une définition devenue classique, Boèce (480-524) a défini la personne comme « naturae rationalis individua substantia¹⁷ », et ainsi a-t-il particulièrement souligné l'élément de l'autonomie de la substance douée de raison. Par cette notion de substance, il exprime le fait que la personne est autonome, qu'elle est un être non dérivé et indépendant. En tant qu'individu doué de raison, il reconnaît à la personne une dignité qui lui est propre et constitutive et d'où émane un droit à la reconnaissance. Pour les Chrétiens, cette dignité de la personne s'enracine dans sa création à la ressemblance de Dieu. Même si l'homme n'est pas encore en mesure de développer sa raison et s'il ne l'est plus, comme l'enfant non encore né, le malade mental ou le vieillard valétudinaire, sa dignité demeure. Elle ne dépend pas de l'état actuel de sa nature spirituelle ou de sa reconnaissance par la société. Elle est préétablie à tout État de droit et à tout ordre économique. Elle est, comme le reconnaît l'article 1, paragraphe 1, de la Constitution fondamentale de la République fédérale d'Allemagne « inaliénable. La respecter et la protéger est le devoir de tout pouvoir public ».

La sociabilité implique que l'homme soit un être sociable, et, davantage encore, un être politique ; qu'il soit dépendant de par nature des autres hommes et d'un ordre social

¹³ Robert SPAEMANN, *Personen*, ib., p. 89

¹⁴ JEAN-PAUL II, *Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan*, Catéchèses, 1979-1981, ib. *Die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe*. Catéchèses, 1981-1989, éditées par Norbert et Renate Martin, 2 vol. Vallendar 1985. Cf. aussi KKK 2362 et Christopher West, *Theologie des Leibes für Anfänger. Einführung in die sexuelle Revolution nach Papst Johannes Paul II.*, Kisslegg 2005

¹⁵ Thomas D'AQUIN, *Summa theologica*, I-II, q.38

¹⁶ Robert SPAEMANN, *Personen*, ib. p.256. Cf. aussi Vatican II, *Gaudium et Spes*, 14 et KKK 364

¹⁷ BOECE, *Liber de persona et duabus naturis. Contra Eutychen et Nestorium*, ch. IV

politique¹⁸. Cela a commencé par sa « première constitution ». Il doit sa vie biologique à la conception de ses parents. Elle se poursuit dans la « pleine constitution » de son existence personnelle, c'est-à-dire dans l'épanouissement de sa vie en famille et en société, dans l'économie, la culture et la politique, dans la religion et l'Eglise¹⁹. L'homme demeure dépendant d'autrui, non seulement pour satisfaire à ses besoins grâce à une société où le travail est partagé et grâce à des institutions publiques pour compenser les déficiences de sa nature, les carences venant de ses instincts et les insécurités de son existence, mais encore pour déployer ses qualités et ses aptitudes, partager sa joie – joie partagée, joie redoublée – et ainsi promouvoir le bien commun et ériger au sens le plus vaste du terme l'œuvre de la civilisation.

Sociabilité implique aussi que l'homme dispose d'une langue, qu'il soit un être de dialogue, de communication et de coopération. Les relations sociales et la langue sont la base de la formation, mais le témoignage est plus important que l'enseignement. Dans bien des débats philosophiques, le dialogue et la communication sont promus au rang d'instrument le plus important, voire constitutif, de l'existence personnelle²⁰. Cette position devient problématique, voire fatale, quand la relation devient le centre de la personne et que disparaissent son caractère substantiel et sa raison d'être, ou qu'elle devienne la fonction de la relation comme chez Hegel qu'Emmanuel Mounier appelle à juste titre « l'architecte imposant et monstrueux de l'impérialisme de l'idée impersonnelle » (cité en français dans le texte²¹). Marx, disciple de Hegel, réduit l'homme ensuite, dans sa 6e thèse sur Feuerbach – avec les conséquences catastrophiques que l'on sait –, à un « ensemble de conditions sociales²² ».

De ces deux dimensions de l'existence personnelle, il résulte aussi pour la formation deux conséquences que l'on se contentera ici de mentionner. D'une part, les relations des hommes sont essentielles, non étrangères ni imposées ni non plus seulement un mal nécessaire. De l'autre, toutes les institutions d'éducation et de formation ont l'homme aussi bien comme point de départ que comme finalité. Elles servent à son épanouissement. Elles doivent respecter le caractère intangible de la personne en s'y subordonnant. L'homme est l'origine, le garant et la fin de toutes les institutions.

3. Liberté et responsabilité

Dans les deux caractéristiques de l'existence personnelle, développées jusqu'ici, les deux suivantes ont déjà été quelque peu évoquées : la liberté et la responsabilité. En tant qu'individu doué de raison, la personne est affranchie de toutes contraintes et de toutes déterminations. Elle est le centre individuel de la vie. Elle choisit les objectifs de son action et

¹⁸ ARISTOTE, *Politique*, 1253 a et 1278 b

¹⁹ Johannès B. LOTZ, *Person und Freiheit. Eine philosophische Untersuchung mit theologischen Ausblicken*, Freiburg/B., 1979, p. 20 s.

²⁰ Cf Martin BUBER, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg, 1962

²¹ Emmanuel MOUNIER, *Le Personnalisme*, Paris, 1963, p. 13

²² Karl MARX, *Thesen über Feuerbach*, in : *Oeuvres de Marx/Engels*, vol.3, Berlin 1973, p. 6

les voies et les moyens, pour les atteindre. Elle détermine son rapport à soi-même, à ses semblables et au monde. Elle a la liberté de dominer ses instincts et de résister à ses séductions, de dire oui ou non à soi-même. Disposition et détermination de soi n'impliquent ni arbitraire ni absence de scrupules, mais bien la liberté de décision qui, par ailleurs, est la condition pour pouvoir réussir sa vie. L'homme est appelé à se réaliser lui-même d'une façon conforme à son être. Son aspiration intérieure, sa quête de justice sont axées sur cette réalisation de soi. Par là, la liberté porte en soi une obligation morale. Elle est une « liberté d'obligation ». La « liberté-pour » est le sens de la « libération-de²³ ». La liberté n'est pas une faculté de désengagement de, elle est une faculté d'engagement pour, disait le Pape Benoît à Washington²⁴. Plus l'homme fait le bien, plus il est libre. « Une véritable liberté n'existe qu'au service du bien et de la justice²⁵ ». La décision de faire le mal est un abus de la liberté.

Le respect de la liberté de ses semblables fait aussi partie des obligations morales de la liberté. La liberté de l'un doit être compatible avec celle de l'autre. Aussi la liberté est-elle toujours sous la dépendance du droit et de l'État, ou de l'ordre politique. Mais le droit et l'État n'assurent pas la sauvegarde de la liberté par leur seule existence. Ils peuvent aussi menacer ou opprimer la liberté des hommes. Pour qu'ils soient la condition de la liberté au lieu d'en être un barrage, ils doivent toujours avoir eux-mêmes en vue ce concept de la liberté.

Ce n'est que librement que l'homme doit se tourner vers le bien. Dans sa liberté, il peut aussi s'en détourner. Son orientation vers le bien et sa réalisation ne souffrent aucune contrainte qui doive le déterminer. Cette orientation vers le bien présuppose autant la connaissance que la vertu. L'une sans l'autre n'atteint pas la personne dans sa plénitude. Acquérir la connaissance des structures de l'Être comme les finalités et les conditions de l'action demeure également une tâche de toute la vie comme la pratique de la vertu que l'on ne doit pas confondre ni avec l'innocence, ni avec la gentillesse, ni avec la simple convenance. La vertu est, au contraire « l'accomplissement de la capacité à être homme – dans le domaine naturel comme surnaturel ». C'est une « élévation spécifique de la personne humaine²⁶ ».

Ce n'est que librement que l'homme se tourne vers Dieu et parvient ainsi à sa perfection. L'homme doit chercher le Créateur de sa propre décision. Sa ressemblance avec Dieu présuppose la liberté. Cela constitue sa dignité : « La dignité de l'homme exige de lui qu'il agisse selon un choix conscient et libre, mû et déterminé par une conversion personnelle et non pas sur le seul effet de poussées instinctives ou d'une contrainte extérieure. L'homme parvient à cette dignité, lorsqu'il se délivre de toute servitude des passions, par le choix libre du bien, il marche vers sa destinée et prend soin de s'en procurer réellement les moyens par

²³ Johannès B. LOTZ, id., p. 111. Cf. Josef Rief, „Menschenwürde, Freiheit und Verantwortung in Verständnis der christlichen Anthropologie“, in *Günter Baadte/Anton Rauscher*, ed. *Christliche Gesellschaftslehre. Eine Ortsbestimmung*, Graz, 1989, p. 53 s.

²⁴ Benoît XVI., Discours à l'université catholique des Etats Unis à Washington le 17 avril 2008, a. a. O.

²⁵ KKK 1733

²⁶ Josef PIEPER, *Über das christliche Menschenbild*, ib., p. 19 s.

son ingéniosité. Ce n'est toutefois que par le secours de la grâce divine que la liberté de l'homme blessé par le péché peut s'ordonner à Dieu d'une manière effective et intégrale²⁷ ».

Comme la liberté comporte en soi une obligation morale, l'homme est responsable de l'usage qu'il fait de sa liberté, du choix qu'il effectue pour tel type d'actions, et pour celles qu'il néglige. La responsabilité résulte des situations dans lesquelles l'homme se trouve inséré. Ces rapports sociaux sont l'amitié, le mariage, le rapport entre parents et enfants, entre professeur et étudiant, entre médecin et patient, entre commerçant et client, entre citoyens et gouvernement, entre les gouvernements, etc. « C'est seulement dans de tels rapports que se développe la nature morale de l'homme²⁸. »

La conscience aide l'homme à assumer cette responsabilité. La conscience est une voix intérieure qui persiste chez les hommes vivant dans les rapports moraux pour faire le bien et pour éviter le mal, qui lui transmet les normes objectives de la moralité, dont déjà Paul dans sa lettre aux Romains écrivait que Dieu l'a inscrite dans le cœur de l'homme comme une loi²⁹. La conscience montre à l'homme l'obligation morale de sa liberté. Lui obéir constitue la dignité de l'homme, donc de nouveau une condition pour réussir sa vie. La conscience peut s'égarer par suite d'une ignorance invincible, sans que l'homme n'en perde sa dignité. Que l'on puisse s'égarer par suite d'une ignorance invincible ne peut être dit « quand l'homme se soucie trop peu de rechercher le bien, le vrai et le beau et lorsque l'habitude du péché rend peu à peu sa conscience presque aveugle³⁰ ». Et pour assumer la conscience, c'est donc également le souci de connaître et de pratiquer la vertu, qui est un préalable fondamental. La question qui se pose de savoir à l'égard de qui il faut assumer sa responsabilité est d'une importance capitale pour la sauvegarde de la liberté et la réussite de la vie humaine. S'il n'existe aucune instance en dehors du sujet, chargée de requérir des sanctions, vis-à-vis de laquelle on assume sa responsabilité, cette responsabilité devient sans objet.

Une action objectivement mauvaise ne se laisse pas justifier en se référant à la conscience. Il y a des actions « qui indépendamment du contexte passent toujours pour condamnables³¹ ». On peut citer le meurtre, l'avortement et l'adultère. L'avortement est en tant que mise à mort d'un être humain innocent toujours une injustice grave que personne, même pas en se référant à une décision de conscience personnelle, ne peut justifier³². « Aucune circonstance, aucune finalité, aucune loi du monde ne pourra jamais rendre licite

²⁷ Vatican II, *Gaudium et Spes*, 17 ; KKK 1705

²⁸ Robert SPAEMANN, „Verantwortung“ in : Geach, Peter T. et alii, *Persönliche Verantwortung*, Cologne, 1982, p. 20

²⁹ Romains 2, 14-16 ; KKK 1778. Vgl. auch Spieker, Manfred, Grenzen der Gewissensfreiheit, in: ders., *Der verleugnete Rechtsstaat*, 2. Aufl. Paderborn 2011, p. 99ss.

³⁰ Vatican II, *Gaudium et Spes*, 16

³¹ Robert SPAEMANN, *ib.*, p. 26

³² Selon les évêques allemands dans leur Lettre pastorale „Menschenwürde und Menschenrecht von allem Anfang an“, in : Herder Korrespondenz, 50^e année 1996, p. 574

un acte qui est intégralement illicite, parce que contraire à la loi de Dieu, écrite dans le cœur de tout homme, discernable par la raison elle-même et proclamée par l'Église³³. »

Quelles sont les conséquences pour l'enseignement social chrétien, pour la politique en matière de culture et de formation ? Pour garantir la liberté et la responsabilité dans l'aménagement de l'ordre politique, l'enseignement social chrétien accorde beaucoup de valeur à trois réalités : d'abord l'importance des droits fondamentaux et des droits de l'homme ainsi que des devoirs des citoyens. Il interprète les droits fondamentaux comme relevant du droit naturel, donc comme fondement d'un ordre public dont ne peut disposer le pouvoir politique. Ensuite il souligne l'importance des principes d'organisation de solidarité, de subsidiarité et du bien commun qui se laissent interpréter comme la clé pour la sauvegarde de la liberté et de la responsabilité personnelles et il rappelle enfin le rôle des relations entre les partenaires de l'Église et de l'État, marquées simultanément par l'autonomie et la collaboration réciproques, car pour sauvegarder la liberté et les valeurs fondamentales, l'État dépend de préalables qui échappent à sa responsabilité. Si l'Église se considère comme « signe et sauvegarde du caractère transcendant de la personne humaine », en annonçant la vérité de l'Évangile et en éclairant tous les secteurs des activités humaines, « elle respecte et promeut aussi la liberté politique et la responsabilité des citoyens³⁴ ». Elle assure ainsi une contribution au bien commun temporel.

4. Ressemblance avec Dieu et ambivalence

L'homme est l'image de Dieu et pourtant enclin au mal et impliqué dans le mal dans toute sa diversité. Les deux caractéristiques de la personne humaine, sa ressemblance avec Dieu et son ambivalence, sont à envisager dans cette dernière antithèse. La ressemblance avec Dieu a déjà été évoquée comme une caractéristique essentielle de l'existence personnelle dans les dimensions étudiées jusqu'ici : l'esprit, la liberté, l'individualité, et aussi la sociabilité.

La ressemblance avec Dieu exprime une dimension transcendantale de la nature humaine. L'homme est créé, comme on peut le lire dans le livre de la Genèse, à l'image et à la ressemblance de Dieu³⁵. Il est « l'être apparenté à Dieu, l'être en conformité avec Dieu, le vis-à-vis de Dieu, son partenaire d'alliance, interpellé par Dieu et interpellant Dieu³⁶ ». Il peut connaître Dieu, parler avec lui, le prier et l'aimer. Il peut se dépasser lui-même et toutes les autres créatures envers le Créateur. Il aspire à une plénitude surnaturelle. Un

³³ Jean-Paul II, *Evangelium vitae*, 62

³⁴ Vatican II, *Gaudium et Spes*, 76 ; KKK 2245

³⁵ Genèse, 1, 26 s ; 5, 1 ; 9, 6. Cf. aussi Sagesse, 2, 23 : « Dieu a créé l'homme pour l'immortalité ; il en a fait une image de sa propre nature »

³⁶ Walter KASPER, *Das theologische Wesen des Menschen*, ib., p. 105 ; KKK 356

accomplissement réduit au seul monde séculier lui est prohibé³⁷. Il n'est pas un être qui puisse être assouvi³⁸.

C'est sur cette ressemblance à Dieu que se fonde la dignité humaine, la même pour tous les hommes. Elle fonde à la fois la subjectivité et la liberté de la personne auxquelles prétend chaque être humain. Mais la ressemblance à Dieu implique non seulement que l'homme a une origine transcendante, qu'il a été créé par Dieu, mais aussi que Dieu est la finalité de l'homme. Elle n'est pas seulement une affirmation basée sur une théologie de la création, mais aussi sur l'eschatologie ; elle n'est pas seulement un sceau d'origine, mais elle contient une promesse. Elle renvoie tout autant au Nouveau qu'à l'Ancien Testament, c'est-à-dire au Christ, en tant que Nouvel Adam, le Fils de Dieu devenu homme, en qui l'homme est appelé à la plénitude. Aussi Vatican II associe dans *Gaudium et Spes* l'anthropologie et la christologie. C'est seulement dans le mystère de la Parole incarnée que « s'éclaire vraiment le mystère de l'homme. Adam, en effet, le premier homme, était la figure de celui qui devait venir, le Christ, Seigneur. Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation. Parce qu'en lui, la nature humaine a été assumée, non absorbée, par le fait même, cette nature a été élevée en nous à une dignité sans égale. Car par son incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme. Il a travaillé avec des mains d'homme ; il a pensé avec une intelligence d'homme et il a aimé avec un cœur d'homme³⁹ ».

La ressemblance à Dieu signifie encore que l'homme est appelé à se soumettre le monde. Avec Dieu, il est le souverain des autres créatures, au-dessus desquelles son esprit l'élève de façon infinie. Il est chargé de bâtir le monde, de développer la science, la technique et l'économie, bref d'ériger la civilisation. Il doit devenir un collaborateur de la puissance créatrice de Dieu. Cela ne signifie pas qu'il aurait le droit d'exploiter la terre sans égard envers ses semblables et les générations futures. Déduire de la mission donnée par Dieu à l'homme de s'assujettir la terre, que la destruction de l'environnement aurait une racine biblique est une erreur, parce que des récits de la création, on ne déduit pas seulement la mission d'exercer la maîtrise, mais il y a aussi la mission de garder la terre comme un héritage, que l'homme doit traiter avec ménagement et qu'il doit transmettre à la prochaine génération⁴⁰. Il doit prendre exemple sur l'art du berger à qui est confié le bien des brebis ;

³⁷ Jörg SPLETT, *Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins*, Francfort, 1978, p. 18. Cf. aussi Peter Schallenberg, *Moraltheologie/Christliche Gesellschaftslehre*, Paderborn, 2001, p. 57. « La reconnaissance d'une ultime absence de consolation et d'un désir inassouissable strictement séculier fait partie de la vie humaine »

³⁸ Robert SPAEMANN, *Zur Kritik der politischen Utopie*, Stuttgart, 1977, p. 121

³⁹ Vatican II, *Gaudium et Spes*, 22 ; KKK 359 ; Cf. encore Paul VI, *Populorum Progressio*, 16 : « Par son insertion dans le Christ vivifiant, l'homme accède à un épanouissement nouveau, à un humanisme transcendant, qui lui donne sa plus grande plénitude. Telle est la finalité suprême du développement personnel »

⁴⁰ Genèse 1, 28 ; 2, 15

il ne doit donc pas « seulement les considérer du point de vue du boucher⁴¹ ». Ce n'est que dans son obéissance envers Dieu que l'homme est partenaire et cocréateur de Dieu.

En se détournant de Dieu, il perd son centre et sa mesure. Il s'asservit lui-même ; il s'écarte de ses semblables et il détruit la terre. Dans sa liberté, il a la possibilité de se détourner de son créateur, contre lui, et de s'élever contre soi-même, en préférant le mal. C'est l'ambivalence et la contradiction de sa nature. Comme le déclare le texte conciliaire de *Gaudium et Spes*, l'homme se découvre « enclin aussi au mal et submergé de multiples maux... Refusant souvent de reconnaître Dieu comme son principe, l'homme a, par ce fait, brisé l'ordre qui l'orientait vers sa fin dernière, et en même temps, il a rompu toute harmonie, soit par rapport à lui-même, soit par rapport aux autres hommes et à toute la création. C'est donc en lui-même que l'homme est divisé⁴² ». Conséquences pour la formation ? Nous voyons, disait le Pape Benoît à Washington, pourquoi la promotion de l'intimité personnelle avec Jésus Christ et le témoignage communautaire de sa vérité qui est amour est indispensable dans les institutions de formation catholique.

Cette ambivalence caractérise la nature humaine tout comme sa ressemblance avec Dieu. Elle ne relève pas seulement de l'expérience chrétienne, elle fait partie de l'humanité. Ainsi s'exprime Arnold Gehlen qui, dans son anthropologie, exclut la question de Dieu : il affirme « qu'une rupture naturelle et constitutionnelle chez l'homme rend inaccessible l'harmonie⁴³ ». Svetozar Stojanovic, un des néo-marxistes des années 60, constate à l'encontre de la doctrine marxiste de l'aliénation : « En réalité, la nature de l'homme comporte aussi un caractère destructif, et pas seulement créatif, comme le croyait Marx⁴⁴ » et Danko Grlic, un autre néo-marxiste de cette époque, qualifie la foi de nature exempte d'aliénation, concrète, avec même une certaine sorte d'aliénation mythologique⁴⁵. L'homme est une image de Dieu et en même temps un pécheur. Il peut édifier et détruire, s'accepter et se rejeter, aimer et haïr. « Les personnes sont et demeurent dangereuses⁴⁶. »

⁴¹ *Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung*. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, [Déclaration commune du conseil de l'EKD et de la DBK], Cologne, 1985, 35

⁴² Vatican II, *Gaudium et spes*, 13. Cf. Jean Paul II, *Centesimus Annus*, 25 : « L'homme créé pour la liberté, porte en lui la blessure du péché originel qui l'attire continuellement vers le mal et fait qu'il a besoin de rédemption »

⁴³ Arnold GEHLEN, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung der Menschen*, Reinbek, 1961, p. 117

⁴⁴ Svetovar STOJANOVIC, *Kritik und Zukunft des Sozialismus*, Munich, 1970, p. 27

⁴⁵ Danko GRILIC, „Praxis und Dogma“, in : *Gajo Petrovic*, ed. *Revolutionäre Praxis, Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart*, Fribourg, 1969, p. 113

⁴⁶ Robert SPAEMANN, *Personen*, id., p. 203