

POURQUOI ET COMMENT UNE ANTHROPOLOGIE THÉOLOGIQUE ?

Gérard Siegwalt, Université des Sciences Humaines, Strasbourg

Après la Cosmologie théologique dont des éléments essentiels ont été présentés, sur invitation de Jean Richard, à l'Université Laval en automne 1998, l'Anthropologie théologique met en œuvre la même méthode de coordination (d'inspiration tillichienne) entre la science et la philosophie d'un côté, la théologie de l'autre côté. L'anthropologie scientifique a trait au corps, à l'âme (*psyché*), à la raison — entendement et volonté —, mais dans chacune de ces approches apparaît une dimension dernière, spirituelle, qui ouvre l'être humain à la transcendance. La fonction de l'anthropologie philosophique est de reprendre l'anthropologie scientifique selon cette dimension qui est la dimension ontologique. Nous réfléchissons ici au lien entre anthropologie ontologique et anthropologie théologique, heureux de pouvoir dédier ces pages, primeur d'un ouvrage en préparation¹, à Jean Richard, pionnier des recherches et études tillichiennes et attentif observateur critique des théologies contemporaines en tant que corrélées aux nouvelles données, en particulier culturelles et humaines de la société contemporaine.

L'être humain relève, en tout cas aussi, d'une approche scientifique. Mais la réalité humaine n'est pas réductible à la science. Elle passe du structurel à l'essentiel, du donné objectif à la problématique

1. Cet ouvrage est paru depuis sous le titre *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne IV. L'affirmation de la foi. Anthropologie théologique : 1. Problématique scientifique et théologique*, Genève, Labor et Fides, 2004. [NDLR]

existentielle de l'être et du vivre. C'est celle-ci qui, par-delà la justesse de l'approche scientifique, donne sa charge humaine, en fait son authenticité ou sa vérité, à l'anthropologie. C'est à cause d'elle que se pose la question du rapport entre l'anthropologie philosophique, qui est l'anthropologie spirituelle ou ontologique (elle pose la question dernière, ontologique), et l'anthropologie théologique. L'anthropologie philosophique pense la réalité humaine dans son vivre et donc dans son exister, sur la base de son être, et tel est aussi l'objet de l'anthropologie théologique. Il faut préciser le rapport entre les deux.

1. Anthropologie philosophique et anthropologie théologique. À propos de l'Anthropologie on peut reprendre, en l'adaptant, ce qui vaut pour la Cosmologie, et parler d'une part de la nécessité d'une conception globale, religieuse des choses, en l'occurrence de l'être humain, donc d'une philosophie ou ontologie de l'être humain, laquelle puise dans l'image religieuse ou mythique concernant celui-ci, et d'autre part définir le rapport entre la philosophie et la théologie comme celui entre la démarche sapientiale et la démarche prophétique. Il en appert qu'on ne saurait absolutiser l'anthropologie philosophique par rapport à l'anthropologie théologique, ni inversement : le rapport entre les deux est réciproquement critique.

2. L'objet de l'anthropologie théologique : l'être humain devant Dieu. Alors que l'objet de l'anthropologie philosophique, c'est l'être humain en lui-même, ce qui veut dire par distinction d'avec l'anthropologie scientifique : non seulement dans son être structurel mais dans son vivre existentiel, l'objet de l'anthropologie théologique, c'est l'être humain devant Dieu (*coram Deo*).

À ce propos, il y a un double constat à faire : d'un côté celui de la coupure, dans une partie importante de la théologie occidentale, de l'anthropologie théologique par rapport à l'anthropologie philosophique(1), de l'autre côté celui de la coupure inverse, dans une partie dominante de la philosophie occidentale, de l'anthropologie philosophique par rapport à la théologie (2). De ce double constat ressort l'exigence de la théonomie de l'anthropologie (3).

1. LE RÉTRÉCISSEMENT PECCATOLOGIQUE DE L'ANTHROPOLOGIE THÉOLOGIQUE OCCIDENTALE DOMINANTE

On aurait pu aussi bien titrer : le rétrécissement peccatologique de la *théologie* occidentale dominante, puisque aussi bien la théologie occidentale est largement anthropocentrée : elle est concernée dans sa tendance dominante unilatéralement par l'être humain et donc par l'anthropologie, étant fortement acosmique et donc peu concernée par la cosmologie. L'acosmisme anthropologique implique que l'être humain n'est pas vu tant comme créature que comme pécheur (*peccator*), non tant comme partie prenante de la création que dans sa qualité — disqualifiante — de rebelle contre le Créateur et donc dans son péché (*peccatum*). Du coup, l'anthropologie devient fondamentalement une peccatologie, une doctrine du péché ou de l'être humain pécheur. Ce rétrécissement peccatologique de l'anthropologie implique — et est impliqué par — le rétrécissement sotériologique de la théologie occidentale dominante² : Dieu est le Sauveur de l'homme pécheur. Pour capitale que soit cette affirmation, elle est cependant partielle. Elle l'est théologiquement : Dieu n'est pas seulement le Rédempteur, ou le Sauveur, mais aussi le Créateur. Elle l'est cosmologiquement : Dieu n'est pas seulement le Sauveur de l'être humain mais le Rédempteur de toute la création³. Elle l'est anthropologiquement : Dieu n'est pas seulement référé, comme Rédempteur, au péché mais aussi à la création, la rédemption n'étant pas seulement la restauration (pour le dire sommairement ainsi) de la création et donc de l'être humain comme créature mais aussi l'accomplissement de la création, son parachèvement dans la nouvelle création.

Concernant le rétrécissement peccatologique de la théologie (en relation avec le rétrécissement sotériologique), il faut en indiquer les principales causes et conséquences.

2. Voir notre *Dogmatique pour la catholicité évangélique* (abrégé D.C.E.), III, 1. Paris, Cerf ; Genève, Labor et Fides, 1996, p. 137-152.

3. Voir *ibid.*, p. 157 et suiv.

Pour ce qui est des *causes*, elles sont d'un double ordre.

Il y a *d'un côté* l'expérience non pas simplement de la finitude humaine et donc tout à la fois de la faillibilité et de la mortalité, mais de la faute reconnue comme telle par la conscience morale (*Gewissen*) et susceptible d'envahir la conscience (*Bewusstsein*) dans le sens de la mauvaise conscience : on sait l'obsession que peut devenir la conscience de la faute, là où celle-ci, qui est de l'ordre de l'entendement et de la volonté récapitulés par l'esprit et donc saisis dans leur dimension dernière, est comme engluée dans le sentiment (psychique) de culpabilité⁴. Maladie de l'âme, celui-ci est conforté par la faute qui peut jeter l'être humain dans une détresse extrême. Mais même là où la faute émerge pleinement de la glu d'une *psyché* névrotique et est le fait d'un être adulte, responsable, libre, elle peut miner tout l'être qui ne se saisit lui-même plus autrement qu'en fonction de la faute commise. Par ailleurs, l'expérience de la — mienne — maladie et, partant, de la — mienne — mort proche comme possible, l'expérience de la mort d'autrui, plus spécialement d'un être proche, l'expérience encore du non-sens des choses, toutes ces situations-limites peuvent conduire à une même détresse totale, radicale. La philosophie dite existentialiste, de Kierkegaard à Heidegger, est l'expression contemporaine caractéristique de l'angoisse humaine fondamentale liée à la question du sens, ou à l'être-pour-la-mort et à la faute ; la philosophie dite du soupçon, de K. Marx par sa critique de la société et de sa structuration économique capitaliste, à F. Nietzsche par son constat de la mort culturelle de Dieu et sa proclamation de l'avènement du « surhomme », et à S. Freud par son exploration du subconscient de l'être humain qui motive largement son comportement, rend compte de la volonté — ou du moins contient l'amorce — de maîtriser ces situations-limites et donc de les dépasser, la mort étant seule insurmontable. Si la théologie peut faire sienne, critiquement, bien des analyses existentialistes de la condition humaine, si elle peut également, critiquement, tirer profit des différentes formes de la philosophie du soupçon dans sa mise en question sociologique et anthropologique voire psychologique de la *Weltanschauung* « bourgeoi-

4. Voir à ce propos D.C.E., III. 2.

se » du XIX^e siècle, elle conjugue cependant avec la démarche expérientielle ou sapientiale, qui caractérise la philosophie dans toutes ces expressions, la démarche proprement théologique, ou prophétique ; celle-ci situe critiquement l'autre démarche, en plaçant la réalité humaine *coram Deo*, devant Dieu.

Le rétrécissement peccatologique de la théologie tient, *de l'autre côté*, d'une certaine compréhension précisément de Dieu. En raison de celle-ci, l'enrichissement critique que la théologie peut trouver dans les courants philosophiques mentionnés est soit étroitement canalisé soit carrément désamorcé voire réfuté. Quelle est cette compréhension de Dieu ?

Elle procède d'une lecture littérale de l'« histoire » biblique ; celle-ci qui se présente effectivement historiquement est aussi comprise historiquement. Nous ne parlons pas ici de l'histoire de la révélation de Dieu à Israël et en Jésus le Christ : cette histoire est histoire et, même si dans sa portée elle dépasse l'histoire, elle veut être comprise à partir d'elle-même, à partir de l'histoire. Nous parlons de la proto-histoire qui est à la base de l'histoire, à savoir l'« histoire » de la création et de la chute. Il s'agit là de ce qu'on peut appeler histoire mythique, il s'agit de mythe. La compréhension pré-moderne du mythe de la création et de la chute est une compréhension littérale, historique ; pour elle, la création est *suivie* de la chute. Cela signifie : le *status integritatis* de la création fait place au *status corruptionis* de la chute ; ce qui était n'est plus, ce qui est n'est pas ce qui était. Telle est la compréhension dominante dans la théologie occidentale depuis saint Augustin. Elle se prolonge, à travers la Réforme protestante du XVI^e siècle qui, avec son article central, paulinien, de la justification du pécheur par grâce, par la foi, a eu historiquement une portée dans le sens du rétrécissement peccatologique et sotériologique de la foi, également à travers le concile de Trente et les théologies confessionnelles en tant que telles depuis lors, jusque dans la conception de la plupart des Dogmatiques jusqu'à aujourd'hui : elles suivent largement le schéma historique, à savoir « création-chute-réconciliation/rédemption ».

Il est indéniable que tel est déjà, formellement, le schéma biblique. La question est de savoir si tel est aussi le sens véritable de ce schéma. La question a une double justification. La première est que

rien ne corrobore scientifiquement ce schéma : la « chute » ne peut pas être assignée, fixée historiquement. Cette non-assignabilité de la chute dans l'histoire de l'humanité est de nature à renvoyer à un sens proto-historique, mythique et donc fondamental de la chute, dans le sens d'une faille dans la création comprise en tant que continue et orientée en vue de son accomplissement. La deuxième justification qui étaye la première a trait à l'appréciation faite de la chute par rapport à la création. On sait que la théologie chrétienne dominante a toujours récusé le dualisme création/chute ; elle s'est toujours coupée des tendances dualistes et donc sectaires qui se manifestaient tout au long de l'histoire. Mais la relation dialectique, non dualiste, toujours affirmée entre création et chute a eu dans l'histoire de la théologie deux fondements différents. La tradition orthodoxe (l'Orthodoxie) la fonde dans la création elle-même : celle-ci, qui est tendue vers son accomplissement eschatologique, est plus forte que la chute ; la chute ne détruit pas la qualité d'*imago Dei* de l'être humain c'est-à-dire les données « naturelles » y compris l'entendement et la volonté mais (l'Orthodoxie fait cette distinction entre l'« image » et la « ressemblance » selon lesquelles l'être humain est créé d'après Gn 1, 26) rend inopérante la ressemblance à laquelle l'être humain est destiné en Christ ; l'incarnation de celui-ci n'est pas fondée seulement dans la chute mais déjà dans la création, pour l'amener à son accomplissement⁵ ; l'incarnation a donc une double portée, à la fois de « réparation » (par rapport à la chute) et de parachèvement (par rapport à la création). La tradition augustinienne qui débouche au XVI^e siècle, d'une part avec la Réforme protestante d'autre part avec le concile de Trente, fonde la relation dialectique entre création et chute dans l'histoire du salut et centralement dans l'œuvre salvifique du Christ : celle-ci restaure la qualité d'*imago Dei* de l'être humain pervertie par la chute (la tradition augustinienne ne distingue pas entre « image » et « ressemblance »). Entre les deux traditions nommées se situe l'autre tradition occidentale, à côté de la tradition augustinienne, à savoir la tradition scolastique, principalement thomis-

5. Concernant la distinction entre conscience de la faute et sentiment de culpabilité, voir D.C.E., II, 2, p. 307 et suiv.

te : elle distingue entre l'état de nature de l'être humain et son état de grâce. Si la distinction ne se fonde pas exégétiquement sur la différenciation entre *l'Imago Dei* et la ressemblance (*similitudo*), elle lui correspond pour le fond : l'état de nature de l'être humain sort indemne, structurellement du moins, de la chute, alors que la grâce qui vient s'ajouter aux données naturelles comme une donnée surnaturelle (*donum superadditum*, ou *supernaturale donum gratiae*) et qui constitue la *justitia originalis* de l'être humain est perdue. La différence essentielle entre les deux traditions occidentales et puis également entre la tradition augustinienne et la tradition de l'Orthodoxie concerne l'état de nature : la tradition augustinienne en affirme la dépravation alors que les deux autres traditions font valoir la nature pour l'état de grâce (la « ressemblance », dans l'Orthodoxie) : l'état de grâce est lié à l'état de nature. Il faut cependant nuancer cette différence qui n'est pas une opposition totale : même si la tradition augustinienne dans l'expression qu'elle reçoit par exemple chez Luther récuse le libre arbitre, donc la volonté libre de l'être humain, le serf arbitre concerne la relation à Dieu, vaut donc sur le plan spirituel, non de la même manière sur le plan temporel où l'entendement et la volonté sont appelés à s'exercer au mieux, ce qui veut dire : en rectifiant, dans la mesure du possible et compte tenu de cette possibilité, la « pente » de l'entendement et de la volonté vers l'erreur et la faute. Le luthéranisme rejette expressément la théologie — dualiste — de Flacius (1575) disant que le péché est la substance (*forma substantialis*) de l'être humain, non simplement un *accidens*. De même, les traditions orthodoxe et thomiste sont conscientes de la perversion potentielle et réelle aussi des données naturelles de l'être humain, malgré la permanence de leur (relative) intégrité structurelle.

Si, comme on vient de voir, l'Orthodoxie et également la tradition thomiste semblent, à la différence de la tradition augustinienne, parées contre le rétrécissement peccatologique de la théologie lié au schéma création – chute compris historiquement —, la théologie occidentale est cependant fortement grevée peccatologiquement. Cela est vrai d'une forte tendance de la théologie catholique romaine jusqu'aux approches du concile Vatican II : elle est marquée par la conception du concile de Trente concernant le péché et sa propagation héréditaire (cette concep-

tion du péché originel remonte à saint Augustin et est partagée aussi par saint Thomas, même si chez ce dernier elle est contrebalancée par la reconnaissance d'une intégrité structurelle maintenue de l'être humain par-delà la chute, au sens qui a été dit) ; elle structure, depuis les pratiques pénitentielles qui se sont développées tout au long du Moyen Âge, la conscience commune, renforçant cette structuration, voire cette mainmise sur les consciences par la systématisation de ces pratiques depuis Trente ; elle définit l'Église (catholique romaine) comme institut du salut hors duquel il ne saurait y avoir de salut (*extra ecclesiam nulla salus*) et elle identifie l'erreur doctrinale ou ce qui est pris comme tel et donc l'hérésie (par exemple l'hérésie luthérienne ou plus généralement protestante) avec le péché. La théologie catholique romaine dominante de l'époque moderne prolonge le misérabilisme anthropologique affirmé par la théologie médiévale tardive qui est une théologie de l'humilité et de la misère de l'être humain. Face à celle-ci, l'Église apparaît dans toute sa gloire comme revêtue du pouvoir (*potestas*) du salut. Vatican II représente indéniablement un desserrement remarquable de l'étai constitué par ce rétrécissement peccatologique-sotériologique dont il faut cependant reconnaître qu'il ne représente en principe (vu à partir de saint Thomas et de sa distinction des deux ordres de la nature et de la grâce) qu'un pan de la théologie catholique romaine. On peut faire la même réserve pour la théologie protestante, luthérienne et calvinienne, puisque aussi bien les Réformateurs du XVI^e siècle combinent, chacun à sa manière, leur augustinisme concernant la chute et le plan spirituel avec un certain thomisme concernant la création et le plan temporel. On peut par conséquent constater au long des siècles suivant la Réforme protestante deux tendances au sein du luthéranisme et du calvinisme : la tendance augustinienne allant vers un rétrécissement peccatologique et sotériologique et la tendance (au sens idéal-typique) thomiste faisant fond, à côté de la révélation spéciale de Dieu à Israël et en Jésus le Christ comprise comme révélation du salut, sur la raison dans ses possibilités positives reconnues (cette tendance, sans nécessairement succomber à l'*Aufklärung* du XVIII^e siècle, intégrera critiquement celle-ci dans ses prérogatives considérées comme légitimes). Il reste que la problématique luthérienne centrale (reprise pour l'essentiel par Calvin), à savoir celle de

la loi et de l'évangile et, partant, de la justification par grâce, par la foi, tend à induire un rétrécissement peccatologique et donc sotériologique (au sens dit augustinien) de la théologie protestante concernée. La concentration paulinienne — du Paul des épîtres aux Galates et aux Romains essentiellement — sur la loi dans sa fonction accusatrice (judicatoire) et sur l'évangile dans sa réalité salvifique face au jugement de la loi a certes sa vérité, à savoir que « tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu ; et ils sont gratuitement justifiés par sa grâce, par le moyen de la rédemption qui est en Jésus Christ » (Rm 3, 23 et suiv.). Mais cette vérité libérante est rétrécie, et rétrécissante, lorsqu'elle est absolutisée, lorsqu'elle réduit l'être humain à sa qualité de pécheur et Dieu à sa qualité d'abord de Juge puis de Sauveur de l'homme pécheur. Dans une telle compréhension, il y a une polarisation de la théologie sur l'être humain et le péché d'une part, sur Dieu dans son rapport à l'homme pécheur et au péché d'autre part. Il y a une indifférence de cette théologie pour la création et donc aussi pour le Dieu créateur, et une méconnaissance, au profit de la seule christologie du deuxième article du Credo (celle concernant l'événement Christ, depuis son incarnation jusqu'à sa résurrection), de la christologie du Christ éternel et « agneau de Dieu depuis la fondation du monde » ; on peut aussi dire : une méconnaissance, au profit de la seule Trinité économique (dans sa révélation salvifique, *heilsgeschichtlich*), de la Trinité éternelle, ontologique. Le rétrécissement peccato-sotériologique relève à proprement parler d'une déficience théologique dommageable à la santé de la foi.

Quant aux *conséquences* du rétrécissement peccatologique, elles s'épanouissent, par-delà les Églises historiques concernées elles-mêmes dans certaines de leurs expressions particulièrement caractéristiques dans ce sens-là, dans des mouvements et aussi des formations ecclésiales propres (des « sectes » au sens d'E. Troeltsch) qui focalisent unilatéralement la foi sur le salut de l'individu (repentance,

6. Voir à ce propos P. EVDOKIMOV, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1965, p. 83 et suiv.

conversion, nouvelle naissance). Ce n'est certes pas la prédication du salut ainsi entendu qui est problématique ; ce qui l'est, c'est la suffisance de cette prédication, comme si le message biblique ne parlait (pour le dire avec les mots de Jésus, Mt 7, 13 et suiv.) que du chemin étroit et de la porte étroite menant au royaume de Dieu et pas aussi de ce royaume lui-même et de sa réalité déjà présente, aussi bien dans le croyant individuel que dans toute l'Église du Christ et également au-delà, dans le monde entier. Les conséquences sont loin d'être univoques : elles vont de la joie et de la paix et d'un témoignage contagieux consécutifs à une expérience de libération manifeste jusqu'à l'étroitesse du légalisme conduisant tantôt à la justice propre (autojustification) tantôt à l'autoculpabilisation et, de manière générale vis-à-vis d'autrui, à l'esprit de jugement (avec lequel le discernement des esprits n'a rien de commun). On peut stigmatiser ces derniers effets comme pervers, jusqu'à aller à parler du « Dieu pervers » (M. Bellet) qui les produit ; le légalisme contient en lui le germe du sectarisme et du fanatisme. Le caractère de maladie de la foi du légalisme et de ce qui s'ensuit est obvie dans sa portée destructrice de la joie et de la paix et du dynamisme constructif du témoignage qui ont pu être les premiers fruits de la prédication du salut dans le sens rétréci indiqué ; il est obvie surtout dans l'absence de l'amour et, lié à lui, de l'espérance sans lesquels il n'y a pas de foi saine (1 Co 13).

Si, comme on le verra, la caractéristique de la philosophie occidentale dominante, c'est son humanisme, la concentration de la théologie sur la peccatologie et, partant, la sotériologie expriment une coupure entre la théologie et la philosophie, soit dans le sens d'une opposition entre elles soit dans celui d'une indifférence de l'une par rapport à l'autre. Cet état de choses doit être dépassé au nom même de la théologie qui confesse le Dieu à la fois créateur et rédempteur. L'arrogance ou l'indifférence anti-philosophique de la théologie est anti-théologique : elle relève d'un mépris de la raison, sans laquelle il ne saurait y avoir de foi, celle-ci étant la raison en tant que déterminée par la révélation. On peut exprimer la même chose autrement : l'histoire particulière du salut — la révélation de Dieu à Israël et en Jésus le Christ — s'inscrit dans l'histoire œcuménique de l'humanité, l'alliance abrahamique dans l'alliance noachique et donc la révélation spéciale

dans la révélation universelle. La qualité *coram Deo* de l'être humain est sa qualité devant le Dieu créateur et rédempteur, rédempteur et créateur.

2. LE RÉTRÉCISSEMENT HUMANISTE DE LA PHILOSOPHIE OCCIDENTALE DOMINANTE

L'humanisme est, historiquement parlant, ce mouvement de la Renaissance de la fin du XV^e et du XVI^e siècle marqué par la redécouverte des sources, et d'abord des langues, de l'Antiquité gréco-latine, aussi hébraïque, et chrétienne voire arabe et de ce qu'on peut appeler les valeurs d'humanité des *studia humanitatis* (les « humanités », c'était l'étude des langues et civilisations anciennes du monde méditerranéen, berceau de la culture de l'Europe accédant à la modernité). « Le terme *humanitas* exprime l'idée que l'homme se fait de lui-même dans son plus grand accomplissement intellectuel, moral, religieux, voire physique ou esthétique » ; « les humanités » sont « une synthèse harmonieuse de l'érudition et de la vertu : ces sciences qui nous rendent "plus humain" sont précisément celles qui doivent nous permettre de réaliser en nous l'accomplissement de ce modèle anthropologique⁷ ».

Historiquement connoté dans le sens indiqué, le terme « humanisme » dépasse ce cadre. J.-P. Sartre a pu voir dans l'existentialisme, pour qui, selon lui, l'existence (ou la subjectivité) précède l'essence générale de l'être humain, un humanisme⁸, alors que Heidegger voit dans l'être humain l'advenue de l'Être et subordonne par conséquent l'homme à l'Être, disant que « la pensée de l'Être est contre l'humanisme ». Heidegger veut dire que dans l'humanisme (cela vaut pour l'humanisme de la Renaissance comme pour celui de Sartre) l'être humain est au centre, « maître de l'étant », lequel étant est l'objet du connaître et de l'agir de l'être humain⁹. Ce qui est ainsi stigmatisé, c'est

7. Voir à ce propos D.C.E., III,2. p. 198 et suiv. ; et déjà D.C.E., I,1, p. 90 et suiv.

8. Voir *Encyclopaedia Universalis*, art. « Humanistes », p. 605.

9. Voir J.-P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1965.

le dualisme cartésien sujet-objet. L'« humanisme » cartésien est un anthropocentrisme coupant le sujet humain (*l'ego cogitans*) de la nature (*res extensa*) sinon, parfois, du Dieu de Descartes qui est en tout état de cause le Dieu de la métaphysique supranaturaliste ou dualiste.

Par « rétrécissement humaniste de la philosophie occidentale dominante » est entendu l'humanisme cartésien. Il n'est pas nécessairement athée comme celui de Sartre¹⁰ ; il y a également un humanisme caractérisé comme chrétien qui, « à partir d'une méditation de l'incarnation, reconnaît en l'homme créé dignité et liberté, et désire l'amener à la charité, fondatrice de la vraie paix¹¹ ». Ce qui est en cause, ce n'est pas tant l'athéisme ou le christianisme de l'humanisme ni l'optimisme ou le pessimisme de ce dernier (car il peut prendre les deux expressions), mais c'est ce qui est à la base de tout cela, à savoir l'anthropocentrisme ; l'être humain est la mesure de toutes choses, aussi bien de lui-même que du monde (cosmos et nature) et de Dieu. Il y a certes une vérité de l'anthropocentrisme : chaque être humain est son propre centre. Mais il y a une erreur liée à cette vérité : elle consiste précisément à faire de l'homme la mesure de tout, y compris, s'il y a lieu, de la foi religieuse. Celle-ci tend alors à être instrumentalisée anthropologiquement, tout comme le monde.

Face au rétrécissement peccatologique de la théologie occidentale dominante, on peut voir dans l'humanisme, aussi dans l'humanisme dit chrétien, une protestation au nom d'une autre conception de l'être humain, dans le sens de sa responsabilité morale¹² (opposée à sa culpabilité religieuse, dans l'anthropologie peccatologique) : dans la ligne de ce qui a été dit dans le paragraphe précédent, on peut y voir un triomphe du thomisme sur l'augustinisme. La place reconnue dans le thomisme à la théologie naturelle et donc à la révélation universelle *avant* la révélation spéciale et la sotériologie, la quête par conséquent d'un *humanum* qui réside en l'être humain lui-même et qui n'a pas be-

10. Voir M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme* (1946), trad. fr. et préface R. Munier, Paris, Aubier, 1964, p. 17.

11. Voir à ce propos H. de LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, Spes, 944.

12. Voir G. BEDOUELLE, « Humanisme chrétien », dans J.Y. LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 544.

soin, pour être connu, d'une autre source de connaissance que l'être humain comme tel, cela pose le fondement d'une anthropologie humaniste. Mais on voit la possibilité que l'humanisme ainsi entendu s'éloigne de sa référence théologique (thomiste) et qu'il se rende philosophiquement autonome, comme c'est le cas de l'humanisme cartésien à potentialité tant athée que théiste (au sens de supranaturaliste). Parler à propos de l'humanisme de rétrécissement anthropologique, tout en reconnaissant l'élargissement qu'il représente par rapport à l'anthropologie centrée peccatologiquement et sotériologiquement, signifie deux choses. 1) Alors que dans le thomisme l'humanisme est un pôle et non le tout de l'anthropologie (celle-ci a un second pôle, spécifiquement théologique : le pôle de la grâce référée à la réalité du péché), il s'absolutise dans l'humanisme de la philosophie occidentale dominante : le cartésianisme. 2) Du fait de cette absolutisation, *et* la relation intrinsèque de l'être humain à toute la création (cosmos et nature) *et* sa relation fondamentale, en commun avec toute la création, à Dieu deviennent abstraites ou sont négligées, occultées. Il y a rétrécissement de l'anthropologie parce que l'anthropologie devient auto-suffisante. Or, une anthropologie qui n'est pas théologique (c'est-à-dire qui ne voit pas l'être humain *devant Dieu*, ce qui seul permet de parler d'*Anthropologie théologique*) ignore, en même temps que la *Cosmologie théologique* (qui voit le cosmos et la nature comme création de Dieu), également la *Théologie théologique* (qui parle de Dieu à la lumière de sa révélation).

3. POUR UNE ANTHROPOLOGIE RELIGIEUSE ET THÉONOME

De même qu'à propos de la Cosmologie, concernant par conséquent le cosmos et la nature, il y a nécessité d'une science religieuse et théonome, de même il y a nécessité d'une telle science à propos de l'anthropologie et donc concernant l'être humain. L'anthropologie est religieuse par sa prise en compte de la relationnalité essentielle de l'être humain par rapport à tout le réel créé, cosmos et nature, et par rapport à l'Être voire Dieu, donc par sa référence constitutive à la cosmologie et à l'ontologie. Elle est théonome par la récapitulation de l'anthropologie religieuse par le Dieu de la révélation spéciale, au nom par conséquent

de la démarche prophétique qui se réfère à Dieu en Christ par le Saint-Esprit. L'anthropologie théonome, ou théologique, donne seule à l'anthropologie religieuse son vrai statut d'anthropologie concernée par la totalité et sauve l'anthropologie philosophique, ontologique, de la déperdition, dans le vague de l'abstraction, de ce qui en est la trame : la conscience de la dimension dernière, ontologique, ou de transcendance, de l'être humain.

4. CONCLUSION

LA DOUBLE APPROCHE DE L'ÊTRE HUMAIN
EN LUI-MÊME (*CORAM MUNDO*)
ET DEVANT DIEU (*CORAM DEO*), ET LEUR CORRÉLATION

Si l'anthropologie ontologique concerne l'être humain en lui-même, dans et devant tout le réel créé (*in et coram mundo*), non pas un être abstrait mais comme cela a été dit : l'être humain tant dans son être structurel que dans son vivre existentiel, l'anthropologie proprement théologique, elle, concerne ce même être humain devant Dieu et donc dans la lumière de la foi.

Il n'y a d'anthropologie proprement théologique sans anthropologie philosophique, ontologique. Celle-ci est à la fois présumée par l'anthropologie théologique, comme cela résulte clairement de ce qui précède, et elle est le prolongement, en ce sens que l'anthropologie philosophique et donc la raison inscrit l'anthropologie théologique et donc la foi dans le concret de la réalité humaine.