

INTRODUCTION GENERALE

L'intitulé de ce cours comporte deux mots qui ont un poids égal : « anthropologie » « chrétienne ». Nous allons nous arrêter un peu sur le premier mot aujourd'hui mais nous garderons comme fil rouge que ce dont nous allons parler ce semestre ce sont les deux mots ensemble.

Dans cette introduction, je propose deux points d'attention : premièrement de regarder ce qui se cache sous ce terme d'anthropologie et dans un second point, de cerner à grands traits les caractéristiques d'une anthropologie dite chrétienne au regard du reste de l'anthropologie.

I- SITUATION DE LA QUESTION ANTHROPOLOGIQUE

1/ Genèse de l'anthropologie comme science

A- La terminologie

- Etymologie : discours (*logos*) sur l'homme (*anthropos*)
- Les définitions, tirées des dictionnaires courants :

Petit Robert : « description, science de l'homme » qui continue : « ensemble des sciences qui étudient l'homme ».

Larousse : dans le dictionnaire, le substantif « anthropologie » n'est défini que par des adjectifs : sociale, culturelle, physique, économique, politique, religieuse.

On comprend donc que l'anthropologie est une « science » dont l'objet est l'homme comme tel, et que cette science se décline en un faisceau de discours sur l'homme, discours qui trouvent leur origine dans l'angle sous lequel on se place pour parler de cet homme.

Ainsi, une anthropologie physique aura pour objet l'étude de l'homme dans ce qui le différencie spécifiquement de l'animal : station debout, mobilité de la main, fabrication d'objets etc...le grand nom est André Leroi-Gourhan (1911-1986)

Une anthropologie culturelle ou sociale analysera les règles d'échange entre les hommes, les lois, les langues, les usages. Le nom connu est Claude Levi-Strauss (1908-2009).

Une anthropologie religieuse étudiera la relation de l'homme et du divin avec les noms de Mircea Eliade (1907-1986) et Gérard Van der Leeuw (1890-1950)

Etrangement, les noms que je viens de vous citer sont tous ceux d'hommes qui sont nés au début du XX^e siècle.

Est-ce que cela signifie qu'on ne s'occupait pas d'anthropologie avant ?

Bien évidemment non : le discours sur l'homme est aussi vieux que l'humanité parce que la question de son identité accompagne l'homme tout au long de sa vie.

Mais le mot-même d'anthropologie n'a été employé qu'à partir du 16^e siècle pour désigner une partie de la psychologie en philosophie : on a appelé anthropologie la psychologie humaine. Au 18^e, Kant a donné plusieurs cours d'anthropologie philosophique..

En France, le terme « anthropologie » apparaît au 19^e dans le contexte du positivisme. Auguste Comte (1798-1857) développe l'idée d'une science positive¹ de l'homme.

¹ Petit rappel : une science positive est un savoir tout entier bâti à partir de faits observables, accessibles à partir de l'expérience sensible. Une science positive s'élabore en 3 moments, observer, supposer, vérifier. A partir de faits observés, l'observateur, en s'efforçant de coordonner ces faits, formule une hypothèse qui si elle est vérifiée, elle devient loi générale.

Le terme d'anthropologie correspond, à cette époque-là, à un discours sur l'homme qui se présente comme une science positive de l'homme. La science anthropologie dans ce contexte touche à la biologie à la sociologie et à la morale car la finalité d'une science positive est essentiellement pratique : « il s'agit de savoir pour prévoir afin de pourvoir ».

B/ Genèse du contenu

A partir des Lumières, de ce qu'on appelle donc les temps modernes, on découvre des savoirs sur l'homme qui font penser que tout ne s'est peut-être pas passé comme raconté dans la Bible. On se met à penser l'homme comme étant une espèce parmi d'autres, espèce dont on pressent qu'elle n'est pas tout à fait née comme la Genèse le raconte. Alors le discours sur Dieu ne suffit plus pour comprendre le monde, il faut se mettre à parler de l'homme et du monde et pas seulement à partir de la Bible.

Que se passe-t-il ?

On ne parlait de l'homme avant la modernité que dans le vocabulaire de la métaphysique (*meta physis* : au-delà de la physique), puisqu'on ne connaissait pas autre chose que la création biblique : donc on parle de l'homme comme étant « au-delà » de la nature.

Puisqu'on découvre d'autres champs pour décrire ce qu'est un homme, on ne le décrit plus avec une grande part d' « au-delà » de la nature, mais d'abord avec ses dimensions de nature : le discours anthropologique s'historicise, il tient compte de l'histoire.

Pour le dire autrement, avec l'essor des sciences, le discours sur l'homme met l'accent désormais sur le *comment* ? plus que sur le *pourquoi* ? de la métaphysique.

On va voir cela un peu plus en détail en décrivant quelques traits caractéristiques des types de discours mondains (cad non chrétiens) sur l'homme.

2/ Les grandes lignes de la science anthropologique

A- La construction moderne d'un sujet fondé sur la raison

La question : « Qu'est-ce que l'homme ? » on vient de le dire, est traditionnellement prise en charge par la philo et nous sommes héritiers des deux formules d'Aristote : « l'homme est un animal doué de raison », *zôon logikon* « l'homme est un animal politique » *zôon politikon*.. C'est globalement le fait d'être « parlant » qui nous caractérise ; le souci d'Aristote est de se démarquer de l'animalité, et il met en évidence le fait que l'homme a de l'animal mais avec autre chose, raison et fait pour vivre ensemble.

Une fois cette définition adoptée, pendant 1500 ans on a pensé l'homme comme appartenant au cosmos, à quelque chose d'organisé et de stable dans lequel il avait sa place, le tout sous le regard de Dieu. Jusque là chaque chose était à sa place, comme le veut la pensée grecque.

L'approche est bouleversée à partir de la Renaissance, comme on l'a déjà évoqué, lorsqu'on s'aperçoit que le cosmos n'est pas fixe (*Copernic (1473-1543) en 1543, met en évidence l'héliocentrisme qui sera défendu par Galilée (1564-1642) avec les difficultés qu'on connaît, (il sera censuré par le Saint Office en 1616)*): on est obligé de changer de critère : l'importance du « chaque chose à sa place » s'estompe, il n'a plus de raison d'être et l'accent se porte sur l'homme dont on est entrain de comprendre qu'il peut agir sur le monde par la connaissance de celui-ci. L'homme est ainsi mis au centre.

L'homme a pour raison d'être, de penser, il doit être possesseur et maître de la nature. D'où l'essor des sciences techniques. On passe ainsi d'une approche cosmologique du monde pour entrer dans une approche anthropologique.

L'important devient de définir l'homme comme autonome et agissant sur ce monde. Aux 17^è et 18^è, la préoccupation est de construire, de penser un sujet autonome en s'appuyant sur la raison (Descartes et Kant) : ce qui importe à Kant, c'est que le sujet pense d'une manière autonome et c'est même pour lui le fait « d'être pensant autonome » qui peut caractériser l'être humain.

Le « cosmos sous le regard de Dieu » a cédé la place au monde et à la nature soumis à l'homme.

B- Les mises en cause de la toute-puissance de la raison

Cependant, certains discours contemporains des discours modernes tendent à mettre en cause la centralité et la spécificité de l'homme.

Ricoeur dit que l'homme moderne, en même temps qu'il se met au centre, subit 3 humiliations qui mettent à mal sa raison et son autonomie

- au XVI^e celle initiée par l'astronomie, et Galilée qui affirme que la terre n'est pas le centre du monde. Humiliation cosmologique.
- au XIX^e, celle qui vient de Darwin situant l'homme comme étant dans la suite des espèces, et soumis comme les animaux à une évolution. Humiliation biologique.
- au XX^e, Freud qui invente l'inconscient : l'homme n'est plus maître de soi. Humiliation de la psychè.

L'homme n'est donc plus maître du monde, ni parmi les espèces, ni même chez lui. Sa position centrale est sans cesse remise en cause.

Ce qui veut dire que les anthropologies contemporaines invitent à penser qu'il n'y a sans doute pas d'invariant (c'est-à-dire des spécificités qui ne varieraient jamais) caractérisant « l'être- homme ». On va penser des hommes en situation, mais plus beaucoup « de la nature humaine ». On est plutôt dans des savoirs éclatés et une méthode comparatiste. On désigne alors par anthropologie des sciences particulières (qui expliquent la définition du Dictionnaire Larousse qu'on a évoquée au tout début du cours : anthropologie physique, religieuse, économique etc....

Ce qu'on vient de dire est en train d'évoluer assez vite car le discours sur l'homme se trouve fortement interrogé par le contexte contemporain inédit qui est celui de l'homme-machine.

En effet, le développement des technologies qui traditionnellement ont réparé l'homme, lunettes, greffes, sont en train d'évoluer tellement vite qu'on se dirige vers l'apparition d'un homme-machine, une sorte d'homme hybridé avec la machine, dont on programmera le génotype, et qu'à terme on sauvera de la mort.

Face à cela, on assiste à un mouvement de certains philosophes contemporains qui décident de réintroduire « de l'homme ». Citons par exemple Chantal Delsol, plaide pour l'importance de renouer avec une anthropologie générale, pour éviter la réduction de la pensée de l'homme à des considérations purement techniques.

Le christianisme est en confrontation avec tout cela et il manifeste aussi un invariant fondamental de l'homme (c'est-à-dire un fond commun à tout homme) : quelques soient les sexes, les races, les époques etc... il y a de

l'humain, image de Dieu et appelé à la vision béatifique au centre de la terre (GS 12).

Voyons en deuxième point :

II- LES CARACTERES D'UNE ANTHROPOLOGIE CHRETIENNE

1/ Justification d'un cours d'anthropologie dans des études de théologie

On peut s'en étonner et penser que la théologie, qui consiste à parler de Dieu, pourrait ne prendre en charge la question de l'homme que de manière indirecte par le biais de la relation entre l'homme et Dieu. Ce que je veux signifier par là, c'est qu'il est évident qu'en exégèse, en ecclésiologie, en liturgie, en sacramentaire qui sont des disciplines théologiques, on parle de l'homme sous le prisme de la relation dans laquelle Dieu invite à entrer cet homme. D'ailleurs toute religion dit qu'elle a quelque chose à dire sur la relation entre Dieu et l'homme.

Mais le christianisme va plus loin, il prétend que c'est le discours sur la relation à Dieu qui permettra de dire quelque chose sur ce qu'est l'homme.

Dieu « se fait » homme : réfléchir à cette formule qui n'existe nulle part ailleurs, Parler de l'humain va consister à essayer de comprendre comment l'incarnation est possible et réelle, et comment cela va pouvoir fonder le propos sur l'homme. Ce n'est pas ce que je comprends de l'homme qui va me faire comprendre quelque chose de Dieu mais l'inverse.

Dit autrement, ce n'est pas une belle histoire de l'amour humain qui va me faire comprendre quelque chose sur Dieu, mais ce que fait Dieu dans son amour peut me faire comprendre quelque chose de ce que c'est qu'aimer.

On comprend donc qu'il y ait un champ spécifique de la théologie qui réfléchisse à partir de la relation de Dieu avec l'homme.

Ce qui est plutôt étonnant, c'est que cette discipline en théologie soit relativement récente.

Jusqu'à il y a peu de temps en effet, les divers chapitres concernant l'homme étaient indépendants les uns des autres : on trouvait un traité sur la création, un traité sur le péché, un traité sur le salut.

Mais le XX^e siècle théologique a opéré ce qu'on appelle classiquement « le tournant anthropologique du XX^e », qui trouve sa pointe au concile Vatican II, comme on va le voir.

Dans cette perspective, il apparaît que l'objet d'un cours d'anthropologie chrétienne est bien de déployer une anthropologie qui mesure ce qu'est l'homme et comment il se manifeste en JC. Dit autrement, pour emprunter une image à Brigitte Cholvy, il s'agit de mesurer ce qui se passe entre le « Faisons l'homme... » formulé par Dieu en Gn 1, 26 et le « Voici l'homme » annoncé par Pilate Jn 19, 5b). On pourrait imaginer que le deuxième texte répond au premier, répondrait à la question que se poserait Dieu : quelle sorte d'homme vais-je faire ? Réponse, « celui-ci ».

2/ La spécificité du discours chrétien

Ce discours doit à la fois se situer à la fois dans la continuité des traités théologiques qui précédaient et comme on l'a déjà dit, et prendre en compte « les signes des temps » pour reprendre la formule conciliaire, c'est-à-dire le « tournant anthropologique. »

A- Le « tournant anthropologique »

Deux documents illustrent ceci :

- une encyclopédie de 1927 : on regarde la table des matières : « exposé du dogme catholique) cfr dossier p. 19

Dans les titres des grandes parties, il y a l'Eglise, puis Dieu et il n'y a pas l'homme. L'Eglise vient en premier puisqu'elle possède le dépôt de la foi. Dieu en ce sens qu'on peut parler de Dieu en lui-même.

On est dans une thématique chronologiste : comme la création a raté, il faut que Dieu sauve et on va vers le jugement. Cet ordre implique deux choses : on est capable de parler de Dieu en lui-même, et on décline un point de vue chronologique concernant Dieu.

L'homme arrive dans le chapitre 3 de la III^e partie après le monde et les anges. Ce qui dans ce traité concerne l'homme s'arrête au péché originel.

Donc, il faut entendre que l'on est marqué par cela, que la pensée catholique s'en est certes démarquée, mais qu'on en est héritier, et qu'on ne peut pas l'oublier complètement. Il faut être lucide et critique mais en même temps ne pas négliger les richesses contenues dans cette approche.

Il y a une réaction à Vatican II.

- Cf. Table des matières d'une collection publiée après Vatican II, « *Mysterium salutis*- Dogmatique de l'histoire du salut » (p. 19 bis).

L'objectif est le même que précédemment : exposer la foi catholique.

Dès le titre, voilà l'histoire du salut : parler de l'histoire du salut, c'est certainement parler autrement.

L'insistance est portée sur la transmission (et non plus sur le dépôt) de la Révélation avec l'évocation de la réponse de l'homme : la foi. On est passé de « l'Eglise qui sait » à « Dieu qui parle » et cela se décline à plusieurs niveaux : Dieu est premier, il propose et l'Eglise transmet, elle n'est qu'un vecteur.

Dans le tome II, on est dans thématiques anthropologiques, ce qui s'est passé en Galilée se continue, nous sommes dans ce déploiement.

On voit que l'histoire du salut forme une inclusion qui englobe la majeure partie du texte.

DONC, en moins de 50 ans, on voit qu'on est dans des manières de raconter radicalement différentes, nous sommes héritiers de cela, ce qui signe la transformation, c'est Vatican II.

Qu'est ce qui fait que cette transformation s'est effectuée à Vatican II ?

B- Vatican II

a- l'inspiration rahnérienne

Le grand acteur a été Karl Rahner. Il a été présent au concile. Rahner dit : reprend cette idée et l'introduit dans la pensée chrétienne, il dit :

« chaque fois que l'homme unifié et libre fait l'expérience de son existence [...] l'homme expérimente cette transcendance qui le rapproche radicalement du secret insaisissable de Dieu ; c'est alors qu'il fait l'expérience de la grâce, même si elle n'est peut-être pas comprise et exprimée en tant que telle [...] »²

C'est très puissant comme texte : « faire l'expérience de son existence », cela veut dire : « y repenser », ne pas laisser sa vie s'écouler mais la recueillir dans un mouvement de reprise.

Il veut dire qu'on fait l'expérience de la grâce pas seulement dans les moments culturels ou émotionnels, mais il y a déjà grâce en ceci que tout humain, qui réfléchit sur lui-même, ne peut finalement que se découvrir porté par un don (le simple don de la vie) sur lequel il est sans maîtrise et qu'il éprouve dans toutes les occasions de son existence. Et ce don, il cherche à savoir d'où il vient, à connaître l'auteur de ce don.

Donc, il y a chez tout homme, une « pierre d'attente » (en gros une précompréhension). Rahner dit : il y a dans l'homme la capacité à connaître Dieu et chacun d'entre nous est un sujet en train de se déterminer, même si nous disons notre foi ensemble par une formule. L'homme devient un acteur de la compréhension de qui est Dieu.

C'est très important, car cela veut dire que la vie quotidienne est vue aussi comme le lieu de la réalisation de la vocation chrétienne.

Le tournant est anthropologique en ce sens qu'on met l'accent sur la « capacité de Dieu » de tout homme et sur la nécessité pour l'Eglise (qui lutte contre l'athéisme à cette époque) de considérer qu'il faut atteindre l'homme dans cette capacité et pas seulement en lui enseignant le dogme.

b- La constitution pastorale *Gaudium et spes* (GS)

1. Généralités sur le texte

Dans les textes du concile il y a un texte majeur pour la question anthropologique, la constitution pastorale *Gaudium et Spes*. Ce texte fournit la

2 Rahner, *Les sacrements de l'Eglise*, Nouvelle Cité, p. 10.

première synthèse d'une anthropologie théologique chrétienne, même si, ce n'était pas l'intention première des pères quand ils ont produit ce texte.

Pour mémoire, le concile Vatican II a publié :

- 4 constitutions, (*Sacrosanctum concilium*, (liturgie), *Lumen Gentium*, (église), *Dei Verbum*, (la Révélation), *Gaudium et Spes* (L'Eglise en dialogue avec le monde),
- 9 décrets
- 3 déclarations.

Vous aurez sans doute un cours sur Vatican II qui vous détaillera toutes les finesses des statuts des textes conciliaires mais notons simplement ici que le nom « constitution » est donnée par l'Eglise aux textes qu'elle estime les plus importants.

Le texte qui nous intéresse est le dernier mentionné, promulgué le 7 décembre 1965, à la toute fin du concile et dans lequel, nous trouvons, surtout au début, une synthèse d'anthropologie, bien que, *GS* ne soit pas un document dont l'objet est de réfléchir sur l'homme. Son titre le dit bien son objet est l'Eglise : « L'Eglise dans le monde de ce temps » parce que le souci majeur du concile consiste à prendre en compte et à affronter l'athéisme.

Dans ce texte, il est clairement question de volonté de dialogue avec le monde et cela nécessite aux yeux des Pères de redéfinir pour aujourd'hui la question de l'homme.

Mais, l'Eglise est seulement en train de changer son attitude vis-à-vis de la modernité : après avoir adopté une véritable attitude défensive par rapport à la modernité dans la première moitié du XX^e, l'Eglise comprend, que la position la plus juste est celle du dialogue avec le monde. C'est ce qu'exprime le pape Jean XXIII dans son discours d'ouverture du concile, en octobre 62.

Cette position toute neuve, fragile se voit, ne serait-ce que dans le fait que la constitution n'était pas prévue. Ce qui fait qu'il n'y a pas eu de schéma préparatoire³ concernant la question des rapports entre l'Eglise et le monde

³ Le schéma est un texte soumis aux Pères conciliaires qui constitue une base de discussion. Déf de Daniel Moulinet, *Le Concile Vatican II... tout simplement*, Les Editions de l'Atelier/ Editions ouvrières, Paris, 2002, p. 186

Il y avait eu des schémas préparatoires sur des sujets divers, (virginité, mariage, ect...) mais ils furent vite perçus comme trop disparates et une commission se vit confier la mission de les unifier et de les coordonner en vue d'élaborer un schéma d'ensemble sur l'Eglise et le monde. L'histoire de l'élaboration de ce texte a ensuite été mouvementée puisque pour arriver au texte final in extremis, il a fallu pas moins de six versions. Finalement au dernier jour du concile, les vœux exprimés par Jean XXIII le jour de l'ouverture sont honorés : l'accueil du monde et la volonté de partager avec lui ce qui fait sa vie quotidienne.

Voyons comment s'exprime ces souhaits.

- La volonté d'ouverture à tout homme :

C'est une innovation importante de l'histoire des conciles : la volonté des pères de parler à tous les hommes. L'article 22 spécifie que ce dont il parle concerne non seulement « ceux qui croient au Christ mais bien tous les hommes de bonne volonté », nous reverrons cela.

Cela implique une manière de s'exprimer. Écoutons ce que disait Paul VI, une fois la constitution votée : le concile « a cherché à s'exprimer aussi dans le style de la conversation ordinaire⁴ ». Cela manifeste la volonté d'entamer un véritable dialogue, de ne pas s'enfermer dans un vocabulaire technique. Elle a tenu à le montrer aussi dans la forme, ne serait-ce que dans le titre :

- Une constitution dite « pastorale »

Les Pères produisent un texte dont la nouveauté se remarque déjà à son titre : c'est le seul texte conciliaire dont le titre mentionne qu'il est **pastoral** donc le seul texte majeur de l'Eglise romaine à n'être pas **dogmatique**. Précédemment, les conciles avaient émis des « recommandations pastorales » dont le niveau d'autorité était bien moindre et cela signifiait implicitement qu'un texte qualifié de « pastoral » avait moins de « valeur » que le « dogmatique » dans l'esprit des pères conciliaires. A Vatican II, les pères affirment que le « pastoral », c'est-à-dire que l'attention aux brebis, a autant de valeur que le « doctrinal ».

Donc, c'est intéressant comme nouveauté !

⁴ Paul VI, discours de clôture du concile, 7 décembre 1965.

Les débats ont cependant été tendus, au point qu'il a fallu introduire une note au début du document pour donner tout son contenu théologique au qualificatif « pastoral » et couper court à toute interprétation restrictive.

Encore une fois, cela répond bien au vœu que Jean XXIII avait exprimé dans son discours d'ouverture. C'est un texte qui met l'accent sur l'Eglise, peuple de Dieu, plus que sur l'Eglise institution.

- Une église dans le monde

GS dit dès son titre : « L'Eglise dans le monde de ce temps ». L'Eglise n'est pas le tout du monde, elle n'est pas non plus en opposition avec le monde, elle est **dans** le monde, il a fallu trois ans de débats pour arriver à ce mot « dans ». On n'oublie pas que la tradition chrétienne a longtemps voulu que l'Eglise soit le monde, on pense désormais l'Eglise dans son rapport d'intégration dans le monde et non en conflit ou en opposition. C'est un pas important.