

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	27 (1980)
Heft:	3
Artikel:	Image de Dieu et dignité humaine
Autor:	Oliveira, C.-J. Pinto de
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-760980

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 16.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Image de Dieu et dignité humaine

C.-J. PINTO DE OLIVEIRA

La rencontre des thèmes de l'image de Dieu et de la dignité humaine s'impose à l'attention par ses origines anciennes, par la constance de sa présence et par la variété d'aspects doctrinaux et pratiques qu'elle dévoile aux différentes époques d'une tradition ininterrompue.

L'affirmation que l'homme est fait à l'image de Dieu, qu'il est appelé à se parfaire selon la ressemblance divine est une donnée première pour toute anthropologie chrétienne. L'héritage biblique, enrichi par la pensée philosophique gréco-romaine, devient le bien commun que viendront exploiter les maîtres et les écoles de spiritualité, de théologie, d'éthique. Il sera développé selon les possibilités et les exigences de l'expérience religieuse, mise en rapport avec la culture à toutes les époques du christianisme en orient et en occident.

Le thème de la *dignitas humana* ramasse bien des traits – concernant la liberté, la grandeur, la domination sur le monde – qui se trouvent dispersés dans la compréhension hellénique comme autant de prérogatives de l'homme. Mais elle est empruntée directement aux sources latines et s'enracine dans le système de valeurs les plus typiques de l'esprit romain.

UNE CORRÉLATION ORIGINALE ET FÉCONDE

Le rapprochement du double thème de l'image divine et de la dignité humaine se fera très tôt pour ne plus désérer la pensée chrétienne. La notion fondamentale de la dignité humaine, envisagée précisément comme dignité de la personne connaît aujourd'hui un intérêt grandissant

en éthique. La doctrine de l'image de Dieu a été largement étudiée¹. Ce travail voudrait aborder un champ plus restreint et moins labouré, celui de la rencontre et de la corrélation de l'image et de la dignité. Cerner les vicissitudes de cette histoire doctrinale en vue d'en dégager les aspects d'originalité, permettra de rejoindre les intérêts les plus actuels de la problématique contemporaine, plus spécialement les interrogations de l'éthique chrétienne au plan social.

Originalité chrétienne

Cette originalité s'affirme initialement par la présence ou la prédominance de certains traits dont la conjonction tend à former un système de vie et de pensée, où les éléments déracinés de la culture gréco-romaine retrouvent une nouvelle cohérence en rapport avec le message biblique.

La première note est l'insistance sur la conjonction des aspects mystiques et éthiques dans la compréhension de la ressemblance divine et de la grandeur spirituelle de l'homme qui en résulte. L'appel à l'enseignement biblique sur l'image se traduit dans la reconnaissance d'un don divin préalable et source de toute exaltation humaine. On en parlera en termes de vocation et de responsabilité de l'homme invité à s'accomplir vertueusement dans l'union-imitation de Dieu. Certes le thème platonicien de la «homoiosis» divine, de l'assimilation à Dieu à travers la pratique de la «justice», de toute droiture et de toute bonté, en vue d'atteindre la «vraie humanité» exercera la plus grande influence sur la tradition patristique. Le fameux passage du *Théétète*² sera connu et repris par Clément d'Alexandrie, Origène, Grégoire de Nazianze, Basile, pour recevoir finalement une pleine élaboration chez Grégoire de Nysse³. Mais dans la théologie et la spiritualité chrétienne, la «vertu», la perfection éthique se fonde sur le don initial de l'«image», sur la création et la vocation de tous les hommes à une destinée de sainteté.

¹ T. CAMELOT, *La théologie de l'image de Dieu*, dans Rev. Sc. ph. et th. 40 (1956) 443–471, article intéressant par les informations bibliographiques qu'il apporte et par les positions de l'auteur. L. SCHEFFCZYK, *Der Mensch als Bild Gottes* (Wege der Forschung, CXXIV), Darmstadt 1969. Parmi les articles de Dict., voir *Image et ressemblance*, dans le Dict. de Spiritualité.

² *Théétète*, 176 a-c. PLATON, *Oeuvres complètes*, éd. Budé, 1924, t. VIII, p. 208.

³ Voir la thèse classique de H. MERKI, *Homoiosis Theoi. Von der Platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Coll. Paradosis, VII, Fribourg (Suisse) 1952.

C'est précisément cet universalisme qui portera la pensée chrétienne à dépasser l'étroitesse aristocratique, les caractères d'élite qui marquent la *dignitas* romaine au plan social, politique, ou l'*eugeneia*, la noblesse hellénique au niveau philosophique et religieux. Au moins en droit, on aboutit ainsi à un modèle éthique universel, se réclamant de la notion théologique de l'homme (image de Dieu), – et s'avérant capable d'exercer une force transformatrice dans les domaines de la morale personnelle et politique.

Comme dans d'autres domaines (élaboration des dogmes trinitaires, christologiques, structuration de la communauté ecclésiastique, du culte liturgique et du ministère sacerdotal, du respect de la vie, de la conception du pouvoir...), déjà à l'époque patristique se manifeste une originalité théologique, faite d'attachement aux sources révélées ainsi que de discernement sélectif à l'égard de la culture gréco-romaine, elle-même confrontée avec les aspects les plus typiques de l'expérience chrétienne⁴.

A l'origine d'une tradition: Clément de Rome

De la corrélation de l'image de Dieu et de la dignité humaine découlent donc un regard original porté sur l'homme, une notion ou une quasi-définition de l'homme, présente et agissante dans l'histoire de la pensée chrétienne surtout en ses tournants les plus décisifs.

Cette corrélation se trouve déjà établie chez Clément de Rome. Son texte (ch. 33, 4–8 de l'*Epître aux Corinthiens*) est vraiment significatif. Bien que très ramassé, il présente la doctrine comme allant de soi, comme communément admise ou compréhensible pour fonder une exhortation morale et spirituelle. «De ses mains sacrées et immaculées, Dieu a façonné l'être excellent et souverain, l'homme, comme une empreinte de sa propre image.» Et après avoir rappelé Gn 1, 26–27, Clément montre Dieu comme un artiste tout fier de son œuvre, et il achève ainsi sa parénèse: «Devant pareil modèle, appliquons-nous sans retard à sa volonté; travaillons de toute notre force à l'œuvre de justice»⁵. Les traits d'excellence de l'homme, créé à l'image de Dieu, sont

⁴ J'ai essayé d'illustrer ce modèle d'originalité chrétienne à propos de la rencontre du ministère apostolique (selon le N. T.) avec la notion de sacerdoce: C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, *Signification sacerdotale du ministère de l'évêque dans la Trad. ap. d'Hippolyte de Rome*, dans Freib. Zeitsch. f. Ph. u. Th. 25 (1978) 398–427, spécialement pp. 414 sv.

⁵ CLÉMENT DE ROME, *Epître aux Corinthiens*, Trad. A. JAUBERT, S. Chrét. 167, Paris 1971, p. 155.

relevés dans la version latine en termes de «dignité» d'un être intellectuel: «Animal excellentissimum et intellectus dignitate celsissimum, hominem, imaginis suae characterem, sacris et intaminatis manibus formavit»⁶.

Ce rapprochement de la «dignitas» et de l'«ad imaginem Dei» est représentatif d'une attitude qui deviendra générale chez les Pères et les écrivains chrétiens. En termes plus ou moins explicites, sous la forme de l'exaltation de la grandeur de l'homme, de son pouvoir de dominer sur les choses et d'orienter librement son existence, autant de prérogatives liées au don divin de l'image, la doctrine se trouvera chez Athénagore, Justin, Tatien⁷. Elle sera développée par Irénée qui ouvrira de belles perspectives sur les aspects de liberté, d'accomplissement christologique et eschatologique de l'homme envisagé dans sa personne et dans son histoire⁸. Dans le dessein de transmettre, d'actualiser le message biblique de la création, de la rédemption, de l'appel au salut, ces auteurs cherchent à le transcrire dans le langage philosophique le plus répandu. Ils en reprennent les thèmes de l'homme: «microcosme», sommet et synthèse de l'univers. Mais l'orientation protologique (l'image divine constituant l'homme aux origines) et eschatologique (la réparation et l'achèvement de la ressemblance divine accomplis par le Christ) transfigure ces thèmes en les marquant d'une signification éthique y ajoutant la valorisation des rapports interpersonnels avec Dieu. La «dignitas humana» sera ainsi appelée à désigner l'être humain en tant que créature qui est l'objet d'un dessein spécial, d'une «délibération» du Créateur: «faciamus hominem»...⁹. Mais surtout la grandeur de l'existence humaine,

⁶ On cite le texte latin, selon F. X. FUNCK, *Opera patrum apostolicorum*, I, p. 101.

⁷ Pour: Athénagore, *De Resur. mortuorum*, P. G. 6, 998; Justin, *Cohort. ad Graecos*, ibid. 309; Tatien, *Oratio adv. Graecos*, ibid. 819. En polémique avec «les grecs», ces textes reprennent dans leur apologie les notions et les «prénotions» communément admises en montrant qu'elles sont «chrétiennes», qu'elles se trouvent autant et davantage dans les Ecritures que dans les auteurs païens.

⁸ Le thème est fréquent dans le livre IV de l'*Adv. Haer.* de S. Irénée. Certains auteurs, en se basant sur une lecture à mon avis trop matérielle de quelques passages d'Iréneé lui attribuent une notion corporelle de l'image divine dans l'homme. Sur les vraies perspectives christologiques et eschatologiques de l'Evêque de Lyon, voir l'ouvrage fondamental de R. BERTHOUZOZ, *Liberté et grâce suivant la théologie d'Iréneé de Lyon*. Le débat avec la gnose aux origines de la théologie chrétienne, (Coll. études d'éthique chrétienne, 8), Fribourg (Suisse) 1980. Voir spécialement les chap. IV et V.

⁹ Ce caractère de «rapports intersubjectifs» de l'homme avec Dieu, de «existential intentionality», en tant que typique du thème de l'image de Dieu, est particulièrement relevé dans une perspective moderne par: Th. M. TOMASIC, *William*

de la destinée humaine est mise en rapport avec la vocation divine qui la suscite et avec la responsabilité de la personne, partenaire libre du plan et de l'amitié de Dieu¹⁰.

«DIGNITAS CONDITIONIS HUMANAЕ»: A L'AGE D'OR DE LA PATRISTIQUE

La «dignitas conditionis humanae» pourrait être la formule synthétique de cette anthropologie patristique. Il s'agit d'une élaboration doctrinale amplement mûrie et enrichie par la confluence de plusieurs courants culturels même s'ils sont préalablement critiqués.

De la «dignitas romana» à la «dignitas christiana»

Empruntée immédiatement à la culture romaine, la notion de *dignitas* sera privilégiée pour exprimer la compréhension chrétienne de la grandeur de l'homme en tant qu'image divine.

La *dignitas* romaine comme ses équivalents grecs (*eugeneia, axioma...*) est doctrinalement et éthiquement polyvalente. Elle exprime d'abord, de la façon la plus commune, le haut degré de considération, d'estime allant de pair avec une fonction sociale ou politique élevée. On parlera alors de la *dignitas consularis, senatoria, imperialis, pontificalis...* Mais au plan des valeurs éthiques, la *dignitas* désigne: la parfaite rectitude morale, le dévouement à la cause publique, l'élévation des sentiments, resplendissant dans la grandeur, dans l'élégance et l'à-propos des gestes et des paroles. Elle est l'idéal éthique qui convient à l'homme public, investi des plus hautes fonctions. Elle synthétise et traduit dans l'esprit romain cet ensemble de vertus de grandeur (la «magnanimité», la «muni-

of Saint-Thierry: *Toward a Philosophy of Intersubjectivity*, N. York 1971 (notamment, pp. 53–63; 69–79); et *William of Saint-Thierry on the Myth of the Fall, A Phaenomenology of Animus and Anima*, dans *Rech. Théol. Anc. et Méd.* 46 (1979) 5–52; spécialement pp. 6–8.

¹⁰ Le rapprochement du thème de l'image de Dieu et de la dignité humaine à l'époque patristique a été étudié par E. GARIN: *La «dignitas hominis» e la letteratura patristica*, dans *La Rinascita*, 1 (1938) 102–146. Il y insiste sur l'enracinement dans la tradition patristique et sur l'inspiration chrétienne de l'humanisme de la Renaissance italienne. Le fait général de la corrélation entre l'image de Dieu et la dignité humaine est suffisamment manifesté par l'échantillonnage de textes donné par E. Garin.

fidence»...) qu'Aristote a déployé avec complaisance et que Cicéron saura accréditer dans les lettres latines¹¹.

La *dignitas* en tant que valeur éthique la plus élevée, comme raffinement et rayonnement de l'*honestas* (à laquelle elle semble ajouter la connotation de *decus* et *maiestas*), sera intégrée dans la pensée patristique.

Mais les écrivains et orateurs chrétiens commencent par discréder la *dignitas* «païenne», en l'envisageant dans ses acceptations vulgaires ou la stigmatisant dans ses usages dégradés. Telle l'attitude des apologistes, d'un Minucius Felix, d'un Tertullien. Et on retrouvera des critiques ou des railleries semblables chez Ambroise, Augustin, comme chez Origène ou Chrysostome¹². Ces procédés apologétiques un peu faciles renvoient toutefois le plus souvent à l'intention autrement importante de rehausser l'originalité de la *dignitas christiana*, qui est censée être au cœur de la révélation biblique sur l'homme. Le chrétien est exalté comme un être nouveau. De par la création il est placé au centre du monde auquel il doit commander et qu'il doit orienter vers Dieu. Par la grâce il est appelé à la sainteté, se traduisant dans l'union et la conformité avec le Père, que le Fils a pleinement révélé parce qu'il est son Image parfaite, dont la ressemblance et l'amour sont répandus par l'Esprit dans les cœurs et les communautés. A différents degrés d'élaboration et comportant de notables différences d'accent, ces données se présentent comme le bien commun de la grande tradition patristique. Tout un ensemble d'études monographiques sur Clément d'Alexandrie, Origène, Irénée, Athanase, Basile, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Cyrille d'Alexandrie, ainsi que des essais de synthèse sur le thème de l'image de Dieu¹³ confirment une telle convergence doctrinale.

¹¹ Dans le Livre I, ch. 20 du *De Officiis*, Cicéron déclare: «Magnus animus in externarum rerum despicientia commendatur»... L'esprit magnanimité doit garder une parfaite harmonie naturelle, ne rien faire de contraire à la dignité du sage: «ea quae videntur acerba ita ferre ut nihil a statu naturae discedat, nihil a dignitate sapientis.» Les médiévaux avaient remarqué cette harmonisation du stoïcisme et de l'aristotélisme dans ces passages de Cicéron. Voir par exemple S. Thomas, II-II, 129, 8. Sur ce thème: R. A. GAUTHIER, *Magnanimité*. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne, Paris 1951.

¹² On trouvera les principaux textes ainsi que le contexte de ce passage de la «*dignitas*» païenne à la «*dignitas*» chrétienne dans W. DÜRIG, art. *Dignitas*, RAC, III (1957) cols. 1024–1035.

¹³ Parmi les essais de synthèse, M. PELLEGRINO, *La spiritualità del l'imma-gine nei Padri della Chiesa*, dans Asprenas, Année V, n° 3, Naples 1958, pp. 324–347.

Un double trait semble s'en détacher de plus en plus comme l'indice de l'originalité de la compréhension patristique de l'homme à l'intérieur et à la lumière du plan divin :

– A l'origine de tout, émerge l'affirmation du primat de l'amour de Dieu, un amour prévenant et créateur. On insiste autant sur la réalité, sur la fécondité de cet amour que sur la liberté souveraine de son initiative. Il s'agit d'une liberté première et souveraine, mais créatrice de liberté. La création et le salut, en contraste souvent accentué avec les mythes cosmogoniques ou tragiques, sont exaltés comme la manifestation de la libéralité, de la liberté divine engendrant – à sa ressemblance – la liberté de l'homme. «L'homme est libre dans sa volonté dès le commencement, et libre est Dieu dans sa volonté, puisque l'homme a été fait à sa ressemblance»¹⁴. C'est presque un leitmotiv dans les exposés d'Irénée. D'une façon également lapidaire, après avoir rappelé le thème si répandu de la souveraine et libre domination de l'homme sur l'univers, Cyrille d'Alexandrie explique : «Parce que libre est la Divinité, selon laquelle l'homme fut formé»¹⁵.

– Une telle conjonction du don de la création et du salut avec la liberté fait de l'être – de la nature – et de la vocation de l'homme, la manifestation d'une dignité responsable bien plus que d'une simple dépendance à l'égard de la toute-puissance divine. Une théologie vraiment au courant de la tradition patristique se complaira à le proclamer : «In hoc homo non vilificatur, sed significatur»¹⁶ : l'homme n'y trouve point un motif d'abaissement, mais la source de sa dignité.

Certes, enracinée dans un dessein de liberté en vue de susciter une vocation de liberté, la dignité de l'image devient le commencement d'une aventure spirituelle, éthique. La grandeur de la responsabilité dans la domination de l'univers et dans sa propre conduite va de pair avec le risque de la suprême déchéance, que l'on décrira comme comportant la déformation ou la perte de l'image, selon que celle-ci est identifiée avec

¹⁴ *Adv. Haer.* IV, 37, 5.

¹⁵ *Glaphyra in Gen.* I, 4 (PG, 69, 24 C).

¹⁶ C'est le «cri de DUNS SCOT» cité par Henri DE LUBAC, dans *Pic de la Mirandole*, Aubier Montaigne, Paris, p. 152. Ces «Etudes et discussions» du Père de Lubac confirment les positions de E. Garin (cité dans la note 10) et celles de P. O. KRISTELLER, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Rome 1956, sur la persistance d'un «humanisme chrétien», depuis l'âge patristique et se prolongeant à travers les grandes figures de la Renaissance. Cet «humanisme chrétien» se caractérisant tout spécialement par la conjonction du double thème de l'image de Dieu et de la dignité humaine.

la nature même de l'homme ou avec la prérogative de son élévation divine.

Ainsi se dessine le thème de la «dignité de la condition humaine» qui aura un bel avenir dans la tradition théologique et dans la culture occidentale sécularisée.

«*Dignitas conditionis...*»

Je ne retiens ici que les formulations les plus explicites et même les plus éclatantes, particulièrement celles de Léon I., le Grand qui auront plus d'avenir dans la théologie latine. Certes la continuité en profondeur avec la tradition grecque mériterait d'être soulignée. D'autre part, reprises et transmises par la liturgie, par Grégoire le Grand, par les collecteurs des traditions patristiques : Cassiodore, Bède, Isidore, ces doctrines nourriront la réflexion théologique du moyen-âge.

La «conditio» chez S. Léon désigne tout d'abord la situation originale de l'homme dans le libre dessein de Dieu et en vertu de son action créatrice. Elle connote l'idée de fondation, de ce qui est foncièrement et primordialement donné. Les textes léoniens, en harmonie avec le langage liturgique qu'il hérite et qu'il façonne, détachent un premier moment dans le dessein de Dieu, celui de la «creatio», de la «conditio» (*Deus creator, conditor, principium, fons, origo...*), en le distinguant et reliant au second moment de la rédemption, du salut christologique, exprimé par les termes : *redimere/Redemptor, reparare/Reparator*, ou équivalents : *reformare, reficere...*

La *conditio* divine, exprimant le dessein et l'action de Dieu au commencement, ne se distingue de la rédemption accomplie dans la plénitude des temps que pour renvoyer à ce moment sotériologique. Par elle-même, la *conditio* signifie la totalité de l'idéal divin, tout l'ordre de la création et du salut, dans lequel Dieu a voulu établir l'homme, en le faisant à son image.

La condition humaine comporte un double aspect, de grandeur divine et de déchéance pécheresse. L'être humain à travers les vicissitudes de l'existence et de l'histoire garde une dignité permanente, en raison de sa nature, créée par Dieu, et en vertu du caractère immuable du dessein divin, de son amour qui ne connaît pas de repentir; mais la condition humaine est susceptible de déchoir dans l'indignité morale, méritant dans son avilissement d'être punie à cause du mauvais usage de la liberté. Tel est le leitmotive de la prédication de S. Léon, lorsqu'elle

essaie de traduire en termes éthiques et de vie quotidienne pour le peuple chrétien, le message biblique de la création de l'homme *ad imaginem Dei*¹⁷.

Le discours léonien a donc une portée spirituelle, religieuse d'abord, pour se développer ensuite dans un déploiement éthique universel. Toute l'existence de l'homme baptisé doit se redresser et s'élever pour assumer toute la «dignité» d'un être rétabli dans la grandeur de l'image divine. Mais ces retentissements éthiques demeurent intra-communautaires, sans viser au moins explicitement les applications juridiques et politiques au plan de la société civile. A l'intérieur de l'Eglise, le Pape proclame qu'une même «dignité est commune à tous», pas de discrimination entre les fidèles baptisés, qui par leur incorporation au Christ sont devenus participants de son sacerdoce et de sa royauté¹⁸. Toutefois cette Eglise du milieu du Ve siècle voit déjà généralisé en son sein un autre type de «dignité»: la *dignitas sacerdotalis*, la *dignitas pontificalis*¹⁹. S. Léon cherchera à légitimer la présence d'une hiérarchie dans l'Eglise, surtout le relief de cette «dignitas pontificalis» qu'accentue la liturgie et que les fidèles étaient sans doute portés à confronter avec le pontificat des païens. Le prédicateur fait alors appel à la compréhension évangélique de l'autorité, en la présentant comme un «ministère», comme un service au sens le plus strict. La *dignitas pontificalis* dont il se déclare l'humble mais vrai titulaire est qualifiée et exaltée comme une «*servitus*»: comme l'asservissement stable et effectif de l'évêque, de l'évêque romain successeur de Pierre, au bien de toute la communauté.

En fait, on voit surgir ici une tension entre l'autorité-pouvoir et l'autorité-service, allant de pair avec la discrimination qui s'installe, en se réclamant de la notion même de dignité. D'une façon très humaine, subrepticte, la «dignité» va déployer dans l'Eglise et la chrétienté toutes les acceptations et les modalités que le christianisme primitif avait dénoncées dans le monde païen. La *dignitas* ne sera plus mesurée sur la notion

¹⁷ On peut se référer aux *Sermons de Léon le Grand*, dans la Coll. Sources chrétiennes (éd. du Cerf, Paris), notamment T. I (nº 22); t. III (nº 74 bis) et t. IV (nº 200). Dans ce dernier, p. 371 de l'Index analytique, on trouve les mentions explicites du terme *Dignité*. La traduction et les notes de ces *Sermons* sont de Dom René DOLLE.

¹⁸ «In unitate igitur fidei atque baptismatis, indiscreta nobis societas, dilectissimi, et generalis est dignitas...» Et S. Léon de renvoyer ses auditeurs aux grands textes néotestamentaires sur le «sacerdoce royal» du peuple chrétien. Cf. *Sermon sur sa consécration*, Ouvr. cité dans la note précédente, t. IV, (S. Chrét. nº 200), pp. 264 sv.

¹⁹ Cf. mon étude citée dans la note 4.

de l'image de Dieu dont tous les fidèles sont parés. Elle deviendra même l'expression de l'inégalité. Employé au pluriel, le terme «dignitates» désignera et détachera les «dignitaires», les élites, les couches honorables investies d'autorité, de puissance, de prestige dans le monde chrétien. Un tel emploi du vocable prévaudra dans la pratique et les textes du droit. Il est le seul usité dans le Code de droit canonique actuel (de 1918). Dans le monde moderne, sécularisé, la dignité sera postulée comme le fondement de l'égalité et de l'universalité des droits humains. Elle sera alors dissociée de toute référence religieuse et de tout rattachement à l'image de Dieu dont elle était originairement solidaire dans la prédication de S. Léon. Elle ne sera plus reconnue et honorée par ses successeurs au moment de son émergence et de la déclaration des droits au siècle des lumières. Avant d'y arriver, il sera intéressant de considérer d'autres jalons significatifs dans les vicissitudes de la tradition de l'image divine et de la dignité humaine.

IMAGE, DIGNITÉ ET ÉGALITÉ:

AMORCE D'UNE ÉTHIQUE SOCIALE A L'ÉPOQUE CAROLINGIENNE

La corrélation de l'image divine et de la dignité humaine aura ses répercussions au plan social. Une telle rencontre se dévoile d'une façon assez nette à l'époque carolingienne. Nous nous arrêtons à la considération d'un témoignage doctrinalement peu original, mais riche, par contre, en applications éthiques, comportant même quelques surprises dans le domaine juridique et politique. Il s'agit d'Alcuin, bénéficiaire et promoteur d'un vaste renouveau culturel.

L'apport d'Alcuin

Ce moment, peut-être sans éclat et sans relief, mais de grande maturation doctrinale et sociale qu'on appelle le haut moyen-âge, ne manque pas d'intérêt pour notre thème. Il apparaît comme un instant privilégié où les structures romaines sont déjà révolues, tandis que les institutions galloromaines sont battues en brèche. Sous la poussée de la dynastie carolingienne, nommément de Charlemagne, la chrétienté est en train de se former. Il y a une certaine fluidité dans les mœurs et dans les formes sociales. Des conditions objectives et subjectives sont rassemblées pour permettre le surgissement d'une pensée chrétienne ouverte aux

domaines et problèmes socio-politiques. Chez certains théologiens s'éveille d'une façon naïve, tâtonnante, le sens des responsabilités chrétiennes à l'égard de la société, de son fonctionnement, de son gouvernement et de son organisation. Paradoxalement tout en siégeant dans la cour, dans les monastères et châteaux, la théologie apparaît comme une clairière de liberté, une interrogation sur les droits de la personne et sur sa dignité à la lumière des dogmes chrétiens. Le XII^e siècle verra le retour du prestige du droit romain, dont les procédures seront plutôt durcies dans le contexte médiéval. Pleinement établie, la chrétienté du XIII^e siècle saura en faire usage, en l'alourdisant grandement surtout dans les situations de crise, de menaces à l'intégration sociale et à l'unité ecclésiale venant des hérétiques. On fera alors appel aux moyens répressifs, à la torture, à la mutilation, à la mise à mort, en se réclamant davantage des motivations défensives et des normes juridiques que des inspirations évangéliques. La doctrine biblique de la dignité de tout homme fait à l'image de Dieu n'est nullement oubliée. Mais face aux criminels et aux hétérodoxes, on insistera plutôt sur leur «indignité» volontaire et coupable, qui légitime pour eux le recours à la peine capitale. Le paragraphe suivant sera consacré à cette position théologique exprimée avec la plus grande netteté chez S. Thomas d'Aquin.

Un tel contraste avec une théologie par ailleurs autrement élaborée rend l'apport d'Alcuin vraiment significatif. Le thème de l'image est fréquent dans l'ensemble de ses écrits. On l'y retrouve explicitement au moins quelques 25 fois, avec des renvois aux textes de la Gn 1, 26–27. A travers les versions latines, il reprend bien des éléments de la tradition patristique, notamment une bonne partie des données augustinianes sur la *mens*, sur l'esprit humain comme sujet de l'image de la Trinité divine. Mais en tout cela il fait plutôt figure de compilateur. Sa doctrine devient intéressante sinon originale, moins en vertu d'une élaboration poussée, d'une cohérence rigoureuse, qu'en raison de l'impact qu'a sur sa pensée son expérience de chrétien et de théologien²⁰.

Une comparaison toute naturelle à ce théologien, précepteur de la famille royale, indique le niveau de sa pensée et illustre la façon quelque peu empirique qui lui permet d'unifier sa vision anthropologique, politique et religieuse. Il parle avec assiduité de l'*aula*, de la cour royale, pour

²⁰ On peut trouver un exposé récent et bien mené sur le thème de la dignité humaine en rapport avec celui de l'image de Dieu dans la thèse de A. V. SERRALDA *La philosophie de la personne chez Alcuin*, Nouvelles éd. latines, Paris 1978.

désigner la cour elle-même et pour désigner l'âme humaine. *L'aula*, la cour royale, est pour Alcuin l'espace où se déploie et évolue la *dignitas*, la noblesse: la noblesse du sang et la noblesse de l'esprit. La *dignitas* y est employée au pluriel et au singulier, mais ce double usage est souvent relié par une certaine corrélation qui renvoie à *l'aula*, à l'unité de la cour. Il y a la *dignitas imperialis, regalis*: l'autorité première du roi, celle de la reine, des princes et princesses; et à côté et à leur service, les *dignitates*, les dignitaires, les nobles, les personnages haut-placés, formant l'unité de la cour politique. Pareillement dans l'âme humaine, comparée à la cour royale et appelée *aula*, on distingue: la *dignitas*, qui est la substance, l'essence de l'âme elle-même; et les *dignitates*, l'intelligence, la mémoire et la volonté, qui en sont les puissances ou facultés (ce nom n'étant pas employé, peut-être dans le dessein de souligner l'unité du psychisme humain). Dans l'univers politique et anthropologique, la *dignitas*, la dignité royale, émerge et commande aux dignités secondaires, aux instruments de la royauté: respectivement aux nobles serviteurs du roi ou aux puissances spirituelles par lesquelles l'âme humaine devient active et s'accomplit en perfection. La *dignitas* essentielle de l'âme est mise en rapport avec l'image de Dieu dont le Créateur a enrichi et ennobli l'homme. Image divine et dignité humaine ont donc un caractère permanent, indestructible. Elles désignent des prérogatives de la nature humaine elle-même²¹. L'œuvre et le dessein du Créateur s'y manifestent devenant un programme que l'homme est appelé à reconnaître et à accomplir.

Corollaires éthiques

De cette doctrine Alcuin dégage quelques corollaires éthiques de la plus haute importance. Ou mieux, elle est rappelée en vue de fonder ces consignes destinées à orienter l'action morale et politique.

On pourrait les grouper autour de trois articulations qui présentent un intérêt croissant dans la mesure où la doctrine rejoint d'une façon concrète les problèmes d'éthique sociale, politique.

Tout d'abord, dans la lignée de la tradition patristique, l'enseignement sur l'image divine et la dignité humaine est relevé dans le dessein de fonder l'exigence de perfection, la nécessité pour l'homme de s'adon-

²¹ «Anima seu animus est spiritus... in quo est imago Conditoris spiritualiter primitiva creatione impressa.» Alcuin, *De Anima rationali*, X; PL 101, 644 A.

ner à la pratique des vertus. C'est l'élément le plus commun, où l'apport chrétien est venu rencontrer et renforcer une donnée assez répandue dans la philosophie et la culture gréco-romaines.

Ensuite de la dignité rattachée à l'image divine imprimée dans chaque être humain, on fait dériver un pouvoir de domination sur les choses, un *dominium*, une prérogative seigneuriale, qui assigne la place et le statut de l'homme dans le monde. C'est le fondement théologique du droit de propriété, entendu comme le pouvoir moral de disposer et de jouir des choses, d'une façon responsable et solidaire.

Ce pouvoir de domination n'a pour objet que les choses : la terre, les plantes, les animaux. Toute domination de l'homme sur l'homme est à exclure. Voici ce qu'il faut souligner : en vertu de son caractère d'image de Dieu et de dignité inaliénable, tout homme est appelé à la liberté, et toute servitude est condamnable.

On doit signaler ici une rupture dans l'orientation théologique, une application socio-politique du message chrétien que reprendront dans les contextes de nouveaux défis quelques disciples de S. Thomas d'Aquin : Cajetan, Vitoria, Las Casas, défendant pour les Indiens d'Amérique la liberté, le *dominium*, le droit sur leurs biens et leurs terres²². Certes déjà chez les Pères, dans S. Augustin qui est le maître universel des médiévaux, on trouvera comme corollaire du précepte biblique de «dominer sur les animaux» que la domination de l'homme sur l'homme est exclue. «Non hominem homini, sed hominem pecori» : voilà la domination autorisée en termes propres par *De Civ. Dei* XIX, 15 (ML 41, 643). Mais ces

²² L'affirmation d'un «dominium», d'une prérogative de «dominer» la terre, les animaux, comme un don divin octroyé par le Créateur à toute l'humanité en général, voilà un lieu commun dans la tradition chrétienne. Une toute autre question surgit lorsqu'il s'agit de reconnaître à chaque personne, à chaque peuple un pouvoir vrai et autonome, un droit de disposer et de jouir en propre de leurs biens et de leurs terres. Alcuin a le mérite de rattacher un tel type de «dominium» à la dignité de la personne, de l'homme en tant qu'il est individuellement «image de Dieu». Telle est la thèse centrale de l'ouvrage cité dans la note 20. On connaît par ailleurs les positions de Vitoria et de Las Casas. Il faudrait insister sur la priorité à donner ici à Cajetan, dont dépend très probablement la tradition dominicaine à laquelle se rattachent Vitoria et Las Casas. Dans son commentaire à la question 66 de la II-II (de la Somme théol. de S. Thomas), il revendique avec force le *dominium*, ce droit de propriété, comme une prérogative naturelle de l'homme, et qu'il faut reconnaître aux infidèles, sous peine de commettre des injustices et de trahir l'évangile que l'on veut leur annoncer. Il fait allusion aux conflits suscités par la prédication des dominicains en faveur des Indiens dans l'Ile de Saint-Domingue, où Cajetan en tant que Maître général de l'Ordre les avait envoyés.

exhortations demeurent dans le domaine religieux. La considération de la condition pécheresse de l'humanité portera S. Augustin à ne pas fermer les yeux sur les déchéances sociales : la servitude, la prostitution, la torture. Il les déplore, les stigmatise sans arriver toutefois à en proposer l'extirpation de la société. Un certain pessimisme théologique n'osait pas attaquer un statu quo légitimé par la coutume et au moins partiellement autorisé par le droit romain.

Ici se situe l'originalité d'Alcuin. Ses positions pratiques dépassent de beaucoup la tradition immédiate (Bède, par exemple) et lointaine, patristique, à laquelle il se rattache pourtant. Il fait hardiment le passage du plan de l'exhortation religieuse à la pratique sociale, politique. Il rejoint les mouvements d'émancipation des serfs qui se font jour alors.

Une telle attitude se fonde doctrinalement sur le caractère universel de la liberté qu'il lie à la qualité essentielle de la dignité humaine, elle-même rattachée à l'image de Dieu dans l'homme. Du point de vue éthique, cette égalité fondamentale de tous les hommes demande pour lui un engagement effectif de la part de la société, des individus et de l'autorité²³. D'ailleurs il paie de sa personne. Il compromet sa carrière de précepteur de la cour en s'engageant sans ménagement dans la libération des captifs²⁴.

En résumé : on peut dire d'Alcuin que sa conception de l'image de Dieu laisse beaucoup à désirer. Un grand progrès doctrinal sera accompli par les docteurs du XIII^e siècle. Par contre, il ne sera pas dépassé en ce qui touche la compréhension et la pratique sociales de la dignité humaine. Il s'est attaché à faire de l'égalité et de la liberté une force transformatrice pour la société et les institutions de son temps.

S. THOMAS D'AQUIN : IMAGE, DIGNITÉ ET RESPONSABILITÉ

La théologie de S. Thomas illustre d'une manière éclatante un tel progrès doctrinal en même temps qu'elle laisse voir une prudente réserve de la chrétienté dans le domaine des applications d'éthique sociale.

²³ L'auteur cité dans la note 20, après avoir indiqué la série de textes et positions d'Alcuin s'étendant sur toute sa vie, résume avec justesse : « Ce moine a horreur de la servitude. Il la fait rejeter au nom de la volonté de Dieu, de la Révélation et de la constitution de l'homme. Il en préserve la femme, l'enfant, l'homme et même les pires ennemis. » Ouvr. cité, p. 34.

²⁴ Il s'agit d'une initiative jugée téméraire, abusive du moine Alcuin en faveur d'un réfugié. Charlemagne blâmera son « maître » qui s'était laissé emporter par la violence dans la défense d'un droit pour lui essentiel. Sur cet épisode et sa signification, voir ouvr. cité dans la note 20, pp. 44 sv.

Chez S. Thomas le thème de l'image de Dieu devient l'objet d'une réflexion herméneutique et doctrinale tendant à dégager notionnellement le contenu des représentations symboliques, à élaborer et ordonner d'une façon systématique les données traditionnelles.

Sources et évolution doctrinale

Trois influences majeures s'exercent sur cette intention théologique de saisir et comprendre le message biblique de la création et du salut. Celle qui se fait sentir la première est la fidélité à la tradition augustinienne. La deuxième est le recours décidé et systématique à l'anthropologie et à l'ontologie aristotéliciennes. La dernière est le cadre général de pensée emprunté au Pseudo-Denys: c'est la vision d'un monde hiérarchisé, échelonné selon les degrés de participation et de ressemblance, dans la ligne de la christianisation de l'héritage néo-platonicien. La conjonction de ces trois courants, avec la prédominance progressive des deux derniers, est à la source d'une évolution dans la pensée de S. Thomas, aboutissant grâce à son génie propre à une doctrine originale²⁵. Elle proposera alors une compréhension réaliste de l'image de Dieu coïncidant avec la mise en valeur de la dignité de l'homme et ayant pour conséquence sa libre responsabilité devant Dieu et face à la société civile et ecclésiastique.

Dès son premier enseignement comme jeune bachelier sententiaire, Thomas d'Aquin se montre informé de la doctrine traditionnelle de l'image, surtout de la pensée augustinienne. Il la trouve condensée dans deux endroits des *Sentences* de Pierre Lombard: dans le I^{er} livre (dist. 3), l'image est envisagée du point de vue trinitaire; et dans le II^e livre (dist. 16), le thème est abordé sous l'angle anthropologique et dans le cadre de la création. L'essentiel de la doctrine augustinienne y est ramassé dans l'analogie établie entre la trilogie psychologique: *mens, notitia, amor* (ou *memoria, intelligentia, voluntas*) et la Trinité divine. La notion d'image y est comprise fondamentalement comme une analogie de pro-

²⁵ Parmi les études consacrées à la doctrine de l'image de Dieu chez S. Thomas, les deux suivantes vont particulièrement dans le sens de notre réflexion ici: M. J. DE BEAURECUEIL, *L'homme image de Dieu selon S. Thomas d'Aquin*, Dans Etudes et Rech. 6 (1952) 45–82; 9 (1955) 37–96. G. LAFOND, *Le sens du thème de l'image de Dieu dans l'anthropologie de S. Thomas d'Aquin*, dans Rech. de Sc. Rel. 47 (1959) 560–569.

portion, comme un parallélisme de similitudes : il y a «trinité» de part et d'autre, dans les activités spirituelles de l'âme et dans l'intimité de la vie divine.

En ce qui touche l'image divine considérée sous l'angle anthropologique et à la lumière du dogme de la création, Pierre Lombard en fait une «*qualitas animae*», une ressemblance spirituelle de l'homme avec Dieu, Esprit créateur et parfait. Par contre le thème de l'homme «*capax Dei*», appelé à accomplir sa finalité par l'union et la ressemblance avec Dieu, ce thème déjà présent chez S. Augustin n'est pas développé par Pierre Lombard. Il deviendra l'axe même de la réflexion de S. Thomas dans la mesure où sa doctrine sera élaborée d'une façon personnelle. L'*inquietum cor* augustinien, le «désir naturel de voir Dieu» seront fondés et expliqués dans la ligne d'une ontologie, d'un dynamisme réel de l'intelligence que S. Thomas aura empruntés à Aristote.

On peut repérer une étape de recherche sinon de transition dans la pensée de Thomas d'Aquin à travers les questions disputées *De veritate* et *De potentia*. Tout en gardant une stricte fidélité aux données traditionnelles sur l'affirmation de l'image de Dieu dans l'homme, ces questions déploient un remarquable effort théologique en vue de comprendre cette donnée biblique et augustinienne selon les catégories et dans le cadre de la philosophie aristotélicienne, elle-même enrichie par la notion platonicienne de participation. Une intention théologique originale commande l'utilisation de cet outillage philosophique convenablement réajusté. D'une façon solidaire, les doctrines de l'analogie, de l'image de Dieu sont mises en pleine lumière dans les perspectives d'une compréhension réaliste des rapports de dépendance, de finalité et de conformité de l'homme à l'égard de Dieu.

Originalité de S. Thomas

En envisageant les œuvres de la maturité du saint Docteur, nommément la *Somme théologique*, on peut caractériser son originalité par les traits suivants dont on ne saurait trop souligner la connexion :

- L'image est située et comprise dans la ligne de la *finalité*²⁶. La disposition même de la question dans la *Ia Pars* de la *Somme théologique* (cf. S. Th. I, 93), sa place dans l'édifice théologique indiquent avec netteté

²⁶ Voir dans les mêmes perspectives, l'article plein de finesse de L. B. GEIGER, *L'homme, image de Dieu. A propos de «Summa theologiae»*, Ia, 93, 4, dans *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 66 (1974) 511–532.

l'option de l'auteur. On aborde le problème de l'*ad imaginem Dei* dans les perspectives du dessein créateur, du but de la création et de l'homme spécialement. Ce dernier – qui est le point de convergence, la fin immédiate du monde visible – est lui-même créé pour devenir l'image de Dieu. Telle est l'intention divine qui s'inscrit comme finalité effective, comme possibilité et exigence dans l'être humain.

– L'image est expliquée d'abord comme une *conformité*, plutôt qu'en termes de simple rapport d'analogie. L'homme est appelé à se conformer à Dieu par les activités de connaissance et d'amour dont Dieu lui-même est l'objet. Voilà ce qui en le rapprochant de Dieu confère à l'homme la ressemblance la plus fondamentale de l'image.

– L'image est définie en termes de *réalité*. Cette conformité à Dieu est fondée sur une capacité réelle, à savoir: sur la nature spirituelle, intellectuelle et libre de l'homme que la grâce vient éléver et parfaire d'une façon également réelle, comme une réalité intérieurement donnée et disposant l'homme d'une manière effective, connaturelle à se conformer à Dieu.

– Finalement, la réalisation de l'image est *progressive* et *hiérarchisée*. Elle définit l'homme comme un être de nature et de grâce, appelé à se développer à travers un perfectionnement habituel (virtueux) en vue d'atteindre la perfection d'une union et d'une conformité bienheureuses avec Dieu.

La doctrine de l'image se caractérise donc chez S. Thomas par le réalisme de la nature et de la grâce et par leur rapport d'intime connexion, la nature étant ordonnée à la grâce: l'homme n'a d'autre bonheur définitif, d'autre finalité ultime que l'union avec Dieu, le Dieu-Trinité, qu'il est appelé à rejoindre par l'union et la conformité au Christ.

Envisagée dans ces perspectives d'un réalisme et d'un dynamisme inscrit dans l'homme lui-même, la doctrine thomiste de l'image n'accentue guère les similitudes trinitaires mises au premier plan par S. Augustin. Par contre l'anthropologie thomiste qui s'achève par la considération de l'homme fait à l'image de Dieu, est toute ordonnée, orientée même vers la christologie. Elle manifeste la correspondance entre l'*ad imaginem Dei* qu'est l'homme, et l'*Imago Dei perfecta* qu'est le Christ. La conformité divine qui, pour l'homme, n'est que possibilité, capacité ou destination, le Christ la lui offre se donnant comme modèle exemplaire parfait et comme source de grâce divinisante et réparatrice²⁷.

²⁷ En ce sens, le rapprochement de la question 93 (de la Ia Pars), du prologue de la I-IIae et de celui de la IIIa Pars de la Somme théologique s'avère

Image et dignité responsable

Il y a une corrélation théologique, une coïncidence substantielle entre ces deux notions: image de Dieu et dignité humaine. La dignité est le versant éthique de l'image divine dans l'homme. Elle s'enracine dans l'être humain lui-même, que S. Thomas envisage comme nature intellectuelle et libre, du fait même qu'il est créature appelée à l'accomplissement responsable de la vocation divine, toute gratuite.

De cette doctrine générale, on détachera ici deux domaines ou aspects, où la dignité et la liberté sont particulièrement relevées: l'homme devant Dieu et la personne face à la société.

Tout d'abord, dignité inestimable de l'homme, parce qu'il est partenaire responsable de Dieu.

Dans un passage de la question *De Veritate* (De Ver. 5, 7), S. Thomas donne une condensation vraiment saisissante des rapports de l'homme avec Dieu, tels qu'ils sont partout présents dans sa synthèse théologique. Il y traite de l'homme en tant qu'il est l'objet de la Providence divine, comme l'ensemble des créatures, ou en tant qu'il est associé par Dieu à la mission d'être lui-même une providence participée. Il resplendit alors de tout l'éclat propre à l'image de Dieu et il est investi de toute sa dignité humaine. Mais la grandeur d'une telle responsabilité en devient redoutable. «Si en effet – déclare S. Thomas – l'homme garde l'ordre droit dans l'exercice de la providence dont il participe, la Providence divine observe aussi l'ordre qui convient à la dignité humaine et dispose toutes choses pour le bien de l'homme. (...) Mais si dans sa providence humaine, l'homme se dérobe à l'ordre droit qui convient à la créature rationnelle, en se nivellant ainsi aux animaux irrationnels, dans ce cas la Providence divine disposera de l'homme comme il convient aux animaux, c'est-à-dire non pour leur propre bien mais pour le bien d'autrui». Et S. Thomas de citer un texte biblique que la tradition patristique emploie dans un sens semblable, le psaume 48 (13): «*Homo cum in honore esset non intellexit et comparatus est iumentis insipientibus...*» Le contraste de la dignité – *in honore* –, avec l'état de déchéance coupable, d'avilissement

significatif. L'*«homme fait à l'image de Dieu»*, étudié dans la perspective de la création (Ia Pars) devient le sujet de la partie morale de la Somme (IIa Pars), «pour autant que, par l'image, est signifié le fait qu'il est doué d'intelligence, de libre arbitre et qu'il est maître de lui-même» (Prol. de la I-IIae). Cette autonomie de l'homme (*«doué de libre arbitre... maître de lui-même»*) devient une *«théconomie»*, une subordination au plan salvifique de Dieu par le Christ (Prologue et partie sotériologique de la IIIa Pars).

ment au rang des animaux – *comparatus est iumentis...* –, manifeste l'étendue de la responsabilité humaine. D'elle-même elle implique le risque d'encourir le châtiment divin, voire la condamnation éternelle, qui n'est autre chose que la sanction, le respect du libre choix de l'homme, et en fin de compte de sa dignité de vrai partenaire devant Dieu.

Un raisonnement semblable met en lumière les dimensions sociales de la dignité personnelle et ses rapports avec l'autorité.

Ainsi à partir des mêmes fondements théologiques, un champ d'éthique sociale se déploie, formé de l'affirmation de la dignité, de la liberté de la personne envisagée dans ses relations avec la société. La réalité des prérogatives personnelles est affirmée avec insistance; mais avec la même insistance on proclame la responsabilité personnelle, sa libre subordination au bien commun, que l'autorité est chargée de maintenir, de respecter et de faire respecter. De la conjonction de toutes ces valeurs: de la dignité, de la liberté, de la responsabilité, de la légitimité d'une autorité au service du bien général, découle un système éthique, structuré et cohérent, dans lequel chacune de ces valeurs trouvera les conditions de leur efficacité ainsi que leurs limites.

Pour nous en tenir au statut concret qu'une telle doctrine fait à la dignité humaine, celle-ci y apparaît marquée par un caractère de valeur absolue, mais en même temps elle est limitée dans son exercice par la valeur prédominante conférée au bien commun. D'une part en effet, la dignité est consubstantielle à la nature de l'homme créé à l'image de Dieu. Elle constitue le fondement des droits (en principe inaliénables) à la vie, au *dominium* (se concrétisant dans la propriété et l'usage des biens), à la participation aux différentes fonctions de la vie sociale. Toutefois cette dignité est essentiellement liée à la liberté, à la libre responsabilité, au respect et la promotion du bien commun. Envisagée en elle-même elle a un caractère absolu, elle est indestructible comme la nature de l'homme, comme sa capacité, son aptitude radicale de tendre vers le bien, de s'ouvrir à Dieu lui-même. Dans la perspective de la dignité et de la finalité transcendante de la personne, S. Thomas dira: «*Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua*» (cf. S. Th. I-II, 21, 4 ad 3). Il s'agit d'une importante restriction apportée à la considération du «tout» et de la «partie», à la subordination de la «pars» au «totum», tellement fondamentale chez S. Thomas, dans l'élaboration et l'articulation de la doctrine sociale, notamment du traité de la justice (voir par exemple II-II, 61 sv.). Dans la ligne de ces rapports du «tout» et de la «partie», de la prééminence du

bien commun (du tout social), la dignité personnelle, en vertu d'un usage contraire à ce bien commun, donnera lieu à une indignité morale. Cette indignité prévaudra sur les prérogatives de la dignité de l'individu. Dans un raisonnement analogue à celui que l'on vient de lire à propos de la Providence divine, S. Thomas n'hésitera pas à reconnaître à l'autorité la mission de sauvegarder le bien commun en supprimant la vie à celui qui s'est ravalé coupablement aux animaux irrationnels. Par son péché grave qui a porté atteinte au bien général, proclame le saint Docteur, l'homme déchoit de sa dignité par laquelle il est naturellement libre et destiné à exister pour soi; il se met dans la condition d'asservissement propre aux animaux privés de raison, de telle sorte que l'on peut disposer de lui selon qu'il est utile aux autres (cf. II-II, 64 2 c et ad 3). Avec cette légitimation de la peine de mort, on en arrivera à justifier la mutilation corporelle, infligée judiciairement au coupable (*ibidem*, 65, 1).

De telles conclusions découlent-elles nécessairement des principes fondamentaux de la synthèse thomiste? Il sera intéressant d'y revenir, en tenant compte des grandes lignes de la doctrine de S. Thomas ainsi que des retentissements qu'elle aura dans d'autres contextes historiques (cf. ci-dessous, Conclusions).

DISSOCIATION DE L'IMAGE DE DIEU ET DE LA DIGNITÉ HUMAINE A L'ÉPOQUE MODERNE

La sécularisation progressive du thème de la dignité humaine est bien significative des conditions qu'offre à la théologie contemporaine une pensée moderne qui se veut de plus en plus affranchie de toute hétéronomie.

*L'humanisme de la Renaissance*²⁸

Le premier jalon important sinon décisif est marqué par la Renaissance italienne, particulièrement florentine, à partir du XV^e siècle. On a signalé à juste titre l'extraordinaire relief que connaît la doctrine de la «*dignitas hominis*» dans les ouvrages de B. Fazio, G. Manetti, M. Ficin,

²⁸ Ce paragraphe s'appuie particulièrement sur les études de E. GARIN et de P. O. KRISTELLER, dont les principales sont indiquées dans les notes 10 et 16. Y ajouter: A. AUER, *De hominis dignitate* dans *Vitae et Veritati*, Festgabe für Karl Adam, Düsseldorf 1958, pp. 83–102.

Pic de la Mirandole. L'exaltation de l'homme y éclate comme un manifeste de rénovation sinon de rupture. Pour ces auteurs, il ne s'agit pas de se détacher de la tradition chrétienne. Après avoir renvoyé, avec un dédain éloquent, l'humanisme terre à terre ou incertain des platoniciens, des stoïciens, des péripatéticiens, les deux premiers parmi les auteurs cités proclament en termes identiques: «Ad catholicos auctores nostros, tanquam in unicum ac tranquillum et securum verae et expressae salutis portum, magna iactati tempestate, confugientes redeamus»²⁹. A l'égard de la tradition chrétienne ces humanistes opèrent un choix très conscient. Ils rompent certes avec certains courants de la spiritualité médiévale qui s'étaient complus à méditer sur la «*miseria hominis*», en lui donnant un plus grand relief même dans les traités qu'ils consacraient à la considération *de dignitate hominis*. Les humanistes florentins repoussent très spécialement le pessimisme du *De miseria humanae conditionis* qu'Innocent III avait écrit trois ans avant d'accéder au trône pontifical³⁰. Par contre ils renouent avec tous les courants traditionnels, avec l'hermétisme, le néo-platonisme, mais surtout avec les médiévaux, Abélard, les Victorins et avec un bon nombre de Pères de l'Eglise qui avaient exalté l'homme, en prônant la grandeur de son intelligence, de sa liberté, de sa destinée transcendante comme autant de traits de l'image de Dieu. Le rapprochement de la dignité humaine et de l'image de Dieu est fréquent chez la plupart des humanistes mentionnés. Il constitue le point de départ de l'*Oratio de dignitate hominis* de Pic de la Mirandole.

Toutefois en se rattachant à la grande tradition patristique et médiévale, les humanistes lui impriment une nouvelle orientation et deviennent de véritables innovateurs. Ce que les époques ultérieures ont retenu et prolongé de leur contribution relève particulièrement du ferment nouveau qu'ils ont apporté: leur optimisme anthropocentrique. En s'extasiant devant l'homme, le «magnum miraculum», ils anticipent sous forme rhétorique l'idéologie de l'homme occidental qui s'émerveille de pouvoir maîtriser la nature, de se découvrir comme le sujet de l'histoire, comme le grand fabricateur et transformateur technique du monde que les sciences auront auparavant déchiffré.

En fait les humanistes réinterprètent le thème de la dignité humaine, même lorsqu'ils font appel à la doctrine de l'image de Dieu et se réclament de la tradition patristique. La nouveauté de leur vision pourrait

²⁹ Cité par E. GARIN, art. cité dans la note 10, p. 108.

³⁰ Cf. A. AUER, ouvr. cité dans la note précédente, p. 91.

se caractériser par les traits suivants qui seront les pointes avancées de leur longue influence sur différents secteurs de l'histoire de la pensée et de la culture :

– Il s'agit d'un humanisme optimiste qui ignore le péché. La condition pécheresse de l'homme qui était dans la tradition patristique et médiévale tellement déterminante pour la compréhension de l'anthropologie chrétienne semble s'éclipser. La grandeur de la liberté est exaltée ainsi que les aspects tragiques de ses défaillances, mais dans la seule mesure où celles-ci constituent autant de problèmes pour l'homme, pour son existence individuelle et son histoire collective. Le message biblique sur le péché, sur les déformations qu'il peut faire subir à l'image de Dieu est passé sous silence.

– Cet optimisme qui ferme ses yeux sur les ravages passés et présents du péché est révélateur d'un nouveau regard porté sur Dieu. Certes on parle de Dieu, dont l'homme est le «magnum miraculum» en ce monde. Il en porte l'image, qui est le garant de la grandeur humaine, de la *dignitas hominis*. Mais ce Dieu est plutôt celui du théisme que la raison découvre et décrit. C'est le Créateur lointain, qui a établi l'homme au commencement et au sommet de la création, et disparaît ensuite en laissant à l'homme tout l'espace et toutes les franchises pour qu'il règne en maître du cosmos et de l'histoire. Le Dieu de l'humilité et de la miséricorde évangéliques, le Dieu de l'histoire du salut, le Christ sauveur, l'Esprit sanctificateur, le Dieu-Trinité est occulté par la splendeur toute rationnelle et esthétique d'un théisme grandiose dont s'inspire un humanisme épris de formes, de savoir et de raison.

– En conséquence, le thème de l'image de Dieu, qui demeure encore associé à celui de la dignité humaine, ne renvoie plus à la conformité avec Dieu qui s'est révélé dans le Christ et qui nous sanctifie par son Esprit, – tel que nous le montre la théologie de S. Thomas, de S. Bonaventure dans le prolongement de S. Augustin. L'image de Dieu n'a plus trait à la sainteté et n'achemine plus à la vie éternelle, à l'union et la ressemblance béatifiante avec Dieu. On insiste sur les dimensions terrestres, culturelles, historiques et même corporelles de la grandeur humaine. L'homme devient la mesure de la pensée et de la création artistique. Dans une espèce de narcissisme collectif, plein d'élan, il se complaît dans la lumière de son esprit et s'éprend de la beauté et de la force de son corps.

En insistant – avec raison – sur l'enracinement patristique des premiers humanistes, E. Garin en conclut que G. Manetti, Nicolas de Cuse,

Marsile Ficin, Pic de la Mirandole exaltaient non Prométhée, mais Adam et Christ³¹. Compte tenu de leur inspiration la plus profonde et de leur influence historique, ne faudrait-il pas nuancer l'affirmation de ce grand spécialiste? Dans cette tranche de l'histoire occidentale que l'on appelle la Renaissance, ne doit-on pas reconnaître une extraordinaire et féconde ambivalence, la continue fluctuation entre deux humanismes: l'humanisme prométhéen et l'humanisme biblique? Au début ils sont unifiés par l'appel à la doctrine de l'image de Dieu, comme expression religieuse de la dignité humaine. Mais «Prométhée» tend à supplanter «Adam et Christ». L'image de Dieu s'estompe, et la dignité de l'homme s'affirme en se réclamant d'autres fondements idéologiques.

Dignité humaine et autonomie rationnelle³²

La sécularisation du thème de la dignité humaine fera son chemin et d'autant plus vite que la raison philosophique d'abord, la rationalité scientifique ensuite deviendront le guide de la civilisation occidentale. Pendant ce temps, la doctrine de l'image de Dieu aura une place plutôt modeste dans la théologie, dans la prédication et la catéchèse. L'enseignement chrétien n'a pas su reconnaître une corrélation entre l'image de Dieu et les idéaux de liberté, d'égalité, de solidarité ou l'affirmation des droits de l'homme, autant de voies par lesquelles la valeur de la dignité humaine émergera comme force transformatrice dans la vie politique et dans l'histoire de la culture. Dans les domaines de la pensée et de l'action, la dissociation de l'image de Dieu et de la dignité sera un fait accompli au moment de l'avènement des idées libérales et des idéaux de justice qui constituent le grand espoir et le défi majeur pour le monde civilisé depuis le XVIII^e siècle. Avec la philosophie et la mentalité des lumières, qui offrent à cette montée révolutionnaire l'expression idéolo-

³¹ Art. cité dans la note 10, p. 105.

³² Sur la notion et le fondement de «dignité» chez Kant: J. SANTELER, *Die Grundlegung der Menschenwürde bei I. Kant*, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderheft 14, 1962; Z. KLEIN, *La notion de dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal*, Vrin, Paris 1968 (très critique à l'égard de Kant). Dans les perspectives de la réflexion menée dans le texte: F. COMPAGNONI, *La dignité de l'homme selon E. Kant et Vatican II* dans le vol. collectif: *Autonomie. Dimensions éthiques de la liberté* (Coll. Etudes d'éthique chrétienne, 4, 1978), Ed. Univ. Fribourg (Suisse), pp. 124–142.

gique la plus consistante, la dignité humaine aura son élaboration achevée dans le système éthique kantien. La dignité s'y affirme comme la vraie définition de l'homme, lorsqu'il se saisit critiquement au delà du plan phénoménal comme un être raisonnable, et se reconnaît comme une fin en soi. Sa volonté règne en législatrice souveraine, en même temps qu'elle se conforme librement au devoir, motivée et attirée par le seul respect de sa qualité rationnelle. La parfaite autonomie intérieurise dans l'homme ce que la théologie situait naguère dans les rapports de dépendance et de participation de la créature à l'égard du Créateur. «La loi morale est sainte, déclare le Philosophe. L'homme sans doute est assez profane, mais l'humanité dans sa personne doit être sainte pour lui. Dans la création tout entière, tout ce qu'on veut et ce sur quoi on a quelque pouvoir peut être employé simplement comme moyen; l'homme seulement, et avec lui toute créature raisonnable, est fin en soi. C'est qu'il est le sujet de la loi morale, qui est sainte en vertu de l'autonomie de sa liberté»³³.

La dignité est donc la transposition rationnelle de la sainteté pour l'homme pleinement émancipé. Cette dignité-sainteté, prérogative suprême de l'homme, s'enracine dans l'autonomie de sa liberté. Source rationnelle de la loi morale et de la conformité à cette loi, la liberté crée l'univers proprement humain, en déployant les exigences de la grandeur humaine que tout individu est concrètement intimé à rejoindre dans la pratique quotidienne. Cette doctrine et ce programme, sous différentes formulations et dans les contextes les plus divers, ne cesseront de fasciner l'homme de la modernité. De toute évidence, un rappel de la création de l'homme à l'image de Dieu y sonnerait comme l'appel à une régression historique. Ce serait le retour à l'«hétéronomie», «source de tous les principes illégitimes de la moralité»³⁴.

Or avec le dernier concile, l'Eglise contemporaine semble avoir voulu tenir un pari semblable. La doctrine traditionnelle de l'image de Dieu y rencontre la notion de la dignité humaine, saisie et acceptée dans l'acception et la force que lui donne le monde moderne. L'autonomie rationnelle est appelée à s'intégrer dans une compréhension chrétienne de l'homme.

³³ E. KANT, *Critique de la Raison pratique*, Trad. F. PICAVET, Paris 1906, p. 156.

³⁴ E. KANT, *Fondements de la Métaphysique des mœurs*, trad. V. DELBOS, Paris 1959, p. 171.

IMAGE DE DIEU ET DIGNITÉ HUMAINE AU II^e CONCILE DU VATICAN

Le II^e Concile du Vatican a en effet remis en valeur la conjonction de l'image de Dieu et de la dignité humaine. On l'a remarqué avec justesse, au moment du plus grand embarras dans l'élaboration de la Constitution *Gaudium et spes*: «Un fil de conduite fut trouvé dans la théologie patristique de l'homme image de Dieu»³⁵. Effectivement, au seuil de cette Constitution, on formule la série d'interrogations essentielles et épineuses: «Que pense l'Eglise de l'homme? Quelles orientations semblent devoir être proposées pour l'édification de la société contemporaine? Quelle signification dernière donner à l'activité de l'homme dans l'univers?» (G. S. 11, § 3). Et le Concile de répondre dans ce chapitre fondamental qui a pour titre «Dignité de la personne humaine»: «La Bible enseigne que l'homme a été créé à l'image de Dieu...» (ibid. 12, § 3).

Dignité et autonomie

L'intention primordiale du Concile sera de définir l'homme par la prérogative de sa dignité, en rejoignant ainsi ce qu'il y a de plus profond sinon de plus caractéristique dans la pensée moderne et contemporaine. Mais en établissant la conjonction et l'équivalence de la dignité humaine et l'image divine, les Pères conciliaires se montraient fidèles à la tradition la plus ancienne et constante de l'Eglise. Une telle fidélité toutefois se veut consciente de l'avènement de l'autonomie. Celle-ci sera intégrée dans la vision chrétienne proposée par Vatican II, après avoir été redéfinie comme une théonomie intérieurisée et consentie. «C'est en vertu de la création même, proclame le Concile –, que toutes choses sont établies dans leur consistance, leur vérité et leur excellence propres, avec leur ordonnance et leurs lois spécifiques. L'homme doit respecter tout cela et reconnaître les méthodes particulières à chacune des sciences et des techniques» (Const. cit. 36, § 2). Si l'on ajoute ce que dit le chapitre 1^{er} de la même Constitution sur la «dignité de la conscience» – traduction chrétienne de la raison pratique –, de la «dignité de la liberté» et de

³⁵ P. DELHAYE, *Histoire des textes de la Const. Pastorale, Vatican II*, (Coll. Unam Sanctam 65a), Ed. du Cerf, Paris 1967, p. 221. L'auteur ajoute en note: «A l'époque, on attribuait pour une bonne part cette réussite aux RR. PP. Congar et Daniélou, experts de Mgr Garrone» (ibid. note 15).

«la personne», on y reconnaîtra les différentes formes qu'assume l'autonomie dans la pensée et la pratique contemporaines³⁶. Elle se déploie en trois paliers qui s'échelonnent dans une parfaite cohérence:

- Tout d'abord l'autonomie au plan des réalités, des différents domaines relevant de l'ordre politique, économique, juridique, culturel, et plus profondément, c'est toute la consistance naturelle de l'univers terrestre et humain.
- En conséquence s'affirme l'autonomie de la raison, des différents degrés et formes du savoir théorique et pratique, se concrétisant dans l'autonomie des sciences et des techniques ainsi que dans celle de la philosophie et de l'éthique.
- Mais avant tout se dresse l'autonomie du sujet, de l'homme comme vrai principe et fin unique de son activité, comme destinée personnelle qui ne saurait se subordonner à aucune autre finalité du monde ou de la société. L'autonomie envisagée dans son universalité hiérarchisée apparaît donc comme susceptible de s'harmoniser avec la compréhension de la dignité de l'homme, image de Dieu, et précisément parce qu'il est image de Dieu: telle est l'originalité la plus profonde et la plus exigeante du Concile Vatican II, lorsqu'il veut situer l'Eglise et le monde moderne. Telle est la clé herméneutique de la Constitution *Gaudium et spes*, document doctrinal et programmatique («constitution pastorale»), laborieusement préparé et dont l'exécution demeure un vrai défi pour l'Eglise post-conciliaire.

Vocation divine et terrestre de l'homme

Mieux peut-être que dans tous les moments et les documents de la tradition, la doctrine de la dignité de l'homme créé à l'image de Dieu est présentée dans sa plénitude et sa totalité par le dernier concile.

Dès le début et partout dans la Constitution G. S., le recours à la notion d'image de Dieu répond à l'intention de dépasser les antinomies, de rétablir la cohérence dynamique entre les différents aspects, disso ciés le plus souvent aux divers tournants de l'histoire ou qui s'opposent aujourd'hui d'une façon antithétique, lorsque l'homme cherche à se comprendre et à s'accomplir. Une première antinomie se trouve à la racine

³⁶ Voir: D. MIETH, *Autonomie. Emploi du terme en morale chrétienne fondamentale*, dans le vol. coll. cité dans la note 32, pp. 85–103.

de tout le processus de sécularisation qui traverse l'histoire du christianisme. Elle s'enracine dans la rencontre – fréquemment méconnue, en tout cas difficile à tenir – de cette double orientation: transcendante, divine, et temporelle, mondaine, caractérisant la même vocation et le même dynamisme de l'existence humaine. La Constitution G. S. manifeste dès le début le dessein de concilier ce double aspect antinomique, en renvoyant à la toute première notion biblique de l'image: «L'homme a été créé à l'image de Dieu...» Et le Concile de paraphraser et d'actualiser le message de la *Genèse*, en indiquant le double versant de la vocation humaine: «Capable de connaître et d'aimer son Créateur», l'homme est «constitué seigneur de toutes créatures terrestres, pour les dominer et pour s'en servir, en glorifiant Dieu» (G. S. 12, § 3).

Cette conciliation de la vocation divine et de la mission terrestre de l'homme sera mise en pleine lumière dans les perspectives théologiques essentielles du Concile.

Parmi celles-ci il faut relever l'intégration de la création et du salut, l'une et l'autre affirmés dans leur consistance propre, l'ordre de la création étant tout orienté à l'ordre du salut. Un tel rapport de la création au salut était le plus souvent exprimé dans la théologie catholique, après S. Thomas, par le recours à la notion de nature qui se distingue de l'ordre de la grâce qui vient pourtant la redresser et la parfaire.

Sans renier pour autant ces positions classiques – d'un ordre naturel, et d'un ordre surnaturel – que le Concile Vatican I avait homologuées de la façon la plus nette, Vatican II emprunte une autre démarche plus en harmonie avec la mentalité et la théologie contemporaines. L'intégration de la création et du salut se fera avant tout par le truchement de l'histoire. En fait, Vatican II renoue ainsi avec la tradition patristique la plus solide, tout en cherchant à ne pas rompre avec la théologie médiévale et en s'efforçant de s'ouvrir à la pensée moderne.

En accord et dans le prolongement de la théologie patristique, la création et la rédemption sont envisagées dans les cadres et les perspectives de l'histoire du salut. Dans la ligne de la pensée et de la mentalité contemporaines, l'histoire du salut est située en rapport avec l'histoire de l'humanité et rapprochée des aspirations d'accomplissement de l'homme dans le temps, comme maître de son existence et sujet de l'histoire.

Dignité humaine et accomplissement christologique et pneumatologique

Deux présupposés doctrinaux demeurent sous-jacents à cette démarche conciliaire et lui assurent en dépit des éventuels compromis rédactionnels, toute sa force et sa cohérence. Le premier n'est guère formulé d'une façon expresse. On pourrait l'englober sous la rubrique de l'historicité de l'être humain. L'homme est toujours et partout mis en avant comme un devenir et un avenir, comme un être qui s'affirme comme sujet et se développe dans le temps par un effort et un progrès de liberté, d'intelligence et de solidarité. Telle est la dignité humaine qu'exalte le premier chapitre de G. S. Et la Déclaration *Dignitatis humanae personae* fonde la nécessité de la liberté de conscience et de religion sur cette prérogative inaliénable de l'homme: il ne peut et ne doit s'acheminer vers la vérité, vers son accomplissement dans la foi et l'amour, qu'en dehors de toute contrainte, physique et morale, par les seules voies de la liberté, du libre usage de son intelligence.

En rapport avec cette compréhension de l'homme, être en devenir dans le temps, grâce au développement solidaire de son intelligence et de sa liberté, une autre position théologique fondamentale soutient les grandes options conciliaires. Elle est ainsi formulée par le Concile lui-même: «L'Esprit agit dans l'histoire»³⁷. Le même Esprit, le Saint-Esprit reconnu dans son identité biblique, agit dans l'histoire d'une façon extrêmement différenciée: Il y suscite toute sorte de biens, il est source de grâces, de moyens de salut dans l'Eglise, mais aussi, dans une certaine mesure, dans les communautés chrétiennes et dans les religions de l'humanité. Il éveille et redresse les aspirations légitimes de l'humanité, ses efforts pour établir la justice, la fraternité, la paix dans la société et entre les peuples.

Une telle vision compréhensive et pleine de discernement de la présence et de l'action de l'Esprit est solidaire d'une christologie également compréhensive, élargie aux dimensions de l'histoire et du cosmos. L'histoire sous l'action de l'Esprit, est envisagée à la lumière de l'accomplissement du mystère pascal, de la mort et de la glorification du Christ,

³⁷ Voir: C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, *L'Esprit agit dans l'histoire*. La totalisation hégélienne de l'histoire confrontée avec les perspectives du Concile Vatican II, dans le vol. collectif *Hegel et la théologie contemporaine*, Neuchâtel-Paris 1977, pp. 54–73.

de telle façon que la théologie que l'Esprit vient susciter et maintenir dans l'histoire est mise en rapport avec l'eschatologie chrétienne en train de s'accomplir dans le temps et au delà du temps sous l'action du même Esprit. Ainsi est éclairé d'une façon plénier et ultime le «mystère de l'homme et de l'histoire».

Dans ce vaste cadre théologique, la doctrine de l'homme créé à l'image de Dieu et sujet d'une dignité inestimable est manifestée par le rappel de la création, mais elle est également et surtout mise en pleine lumière par le rapport dynamique, historique, eschatologique de l'homme avec le Christ: «Homme parfait», il est «le terme de l'histoire humaine, le point vers lequel convergent les désirs de l'histoire et de la civilisation, le centre du genre humain, la joie de tous les cœurs et la plénitude de leurs aspirations» (G. S. 45, § 2). Le Concile fait resplendir d'un sens nouveau ou au moins plus universel, le thème traditionnel du Christ Image parfaite et perfective de l'image ébauchée depuis la création, mais déformée par le péché, qu'est l'homme: «Lui qui est l'Image du Dieu invisible (Col 1, 15) est en même temps l'Homme parfait qui a restitué aux fils d'Adam la ressemblance divine déformée par le premier péché» (G. S. 22, § 2).

Vatican II rappelle avec complaisance les données des grands conciles (Chalcédoine, Constantinople...): dans le Christ, la «nature humaine» qu'il a «assumée» «a été élevée à une dignité sans égale». Et le Concile d'ajouter une innovation audacieuse bien que formulée en termes extrêmement nuancés: «Par son Incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme» (G. S. 22, § 2). Une telle affirmation – qui reprend dans le contexte personneliste contemporain la christologie de quelques pères grecs – sera développée avec bonheur par le Pape actuel surtout dans sa première encyclique, *Redemptor hominis*³⁸. Nous y trouvons le fondement christologique immédiat de la dignité de la personne humaine, de chaque personne humaine: par son être, sa destinée, son union avec le Christ – du fait même de l'Incarnation – elle est l'image de Dieu que l'on doit respecter et qui doit se respecter et se parfaire en toute responsabilité.

Certes la réalité dynamique, progressive de l'image divine dans l'homme, qui est en même temps une quête de conformité avec le Christ,

³⁸ Auteur cité (note précédente): *Originalité théologique de Jean Paul II*, dans le vol. collectif *Jean Paul II et les droits de l'homme*, Ed. Univ. Fribourg (Suisse), pp. 55–82. Notamment pp. 69 sv.

ne saurait être que l'œuvre de l'Esprit, son œuvre par excellence comme Esprit d'amour: «L'homme chrétien, devenu conforme à l'image du Fils, qui est le premier-né d'une multitude de frères (Rm 8, 29), reçoit les prémisses de l'Esprit (Rm 8, 23) et devient ainsi capable d'accomplir la loi nouvelle de l'amour» (G. S. 22 § 4).

A l'épreuve de la réalité et des problèmes concrets

A l'intérieur d'une telle visée et d'une telle construction théologique, où l'histoire, l'existence, l'action et la destinée humaines trouvent leur cohérence et leur signification ultimes dans leur rapport au dessein d'amour du Dieu-Trinité, la dignité de l'homme, image de Dieu devient le carrefour des positions doctrinales et pratiques. Rien d'étonnant à ce qu'elle parsème le texte de la Constitution *Gaudium et spes* et en assure souvent l'articulation. Elle vient étayer – d'une façon parfois surprenante – les développements les plus importants dans des domaines éthiques, politiques très concrets.

Ainsi appelée à rendre compte de la vocation divine et terrestre de l'homme, la doctrine de l'image de Dieu est invoquée comme le fondement explicatif de la société, à commencer par la communauté originaire formée par le couple humain: «Les époux eux-mêmes, créés à l'image d'un Dieu vivant et établis dans un ordre authentique de personnes doivent être unis dans une même affection, dans une même pensée et dans une mutuelle sainteté...» (G. S. 52, § 7; cf. 12, § 4).

L'humanité constitue une seule famille de peuples, où tous se reconnaissent et se traitent comme des frères: «Tous en effet ont été créés à l'image de Dieu» (G. S. 24, § 1). De cette vision théologique on n'hésite pas à inférer l'égalité fondamentale qui doit présider à la vie sociale: «Tous les hommes, doués d'une âme raisonnable et créés à l'image de Dieu, ont même nature et même origine; tous, rachetés par le Christ, jouissent d'une même vocation et d'une même destinée divine: on doit donc et toujours davantage reconnaître leur égalité fondamentale» (G. S. 29, § 1). En conséquence, on affirme l'«égale dignité des personnes», avec l'exigence que l'«on parvienne à des conditions de vie justes et plus humaines» (*ibid.* § 3).

En abordant les problèmes les plus concrets, tels la participation des travailleurs dans l'entreprise, l'organisation de l'activité économique, le Concile commence par renvoyer à ce fondement théologique de la dignité, des droits fondamentaux, des valeurs sociales premières:

«Dans les entreprises économiques, ce sont des personnes qui sont associées entre elles, c'est-à-dire des êtres libres et autonomes, créés à l'image de Dieu» (G. S. 68, § 1).

Dans un texte-clé, l'Eglise veut déclarer ce qu'elle peut apporter à l'homme, nommément à l'homme d'aujourd'hui, à l'homme qui se pose les questions essentielles sur le sens de la vie, de l'activité humaine, de la mort. La réponse est la synthèse théologique de la doctrine de l'image de Dieu et de la dignité humaine, avec ses corollaires éthiques et sociaux: «Dieu seul, qui a créé l'homme à son image et l'a racheté du péché peut répondre à ces questions en plénitude. Il le fait par la révélation dans le Christ son Fils, qui s'est fait homme. Quiconque suit le Christ, Homme parfait, devient lui-même plus homme» (ibid. 41, § 1). «Appuyée sur cette foi, poursuit le Concile, l'Eglise est assurée de pouvoir et devoir proclamer et garantir la dignité humaine, à rejoindre et approuver le nouvel élan que le monde contemporain veut donner aux droits humains fondamentaux». L'Eglise autrefois rétive, naguère encore réticente face à l'émergence révolutionnaire ou libérale des droits de l'homme, la voilà qui proclame toute fière: «Aucune loi humaine ne peut assurer la dignité humaine et la liberté de l'homme comme le fait l'Evangile du Christ, confié à l'Eglise». C'est pourquoi, l'Eglise: «en vertu de l'Evangile qui lui a été confié, proclame les droits des hommes, reconnaît et tient en grande estime le dynamisme de notre temps qui, partout, donne un nouvel élan à ces droits» (G. S. 41, §§ 2 et 3).

L'Eglise s'est rajeunie par la force de la Parole divine qui l'a amenée à relire sa tradition, à porter sur l'homme un regard nouveau, à le voir dans le Christ, dans toute sa dignité d'image de Dieu. C'est dire: dans la réalité de son être corporel et spirituel, dans les prérogatives de sa personne, dans sa vocation divine et sa mission historique, terrestre, sociale.

CONCLUSIONS: BILAN HISTORIQUE ET DÉFIS ACTUELS

Le rapprochement des thèmes de l'image de Dieu et de la dignité humaine paraît riche de significations et d'intérêts à travers sa constance périodique et dans l'essai de synthèse de l'époque contemporaine.

A chaque moment de l'histoire de la tradition chrétienne, la conjonction de ce double thème renvoie au dessein d'une approche intégrale des rapports de l'homme avec Dieu, d'une compréhension de l'homme envisagé dans son être, dans son activité, dans sa destinée. Un tel propos

est toujours marqué par les aspirations, les ressources et les limites de chaque moment de la pensée chrétienne. Les tendances spirituelles, parfois mystiques, caractérisent les courants patristiques. Ils s'ouvrent aux questions éthiques, mais demeurent circonscrits à l'horizon de la communauté et de la vie des croyants. La dimension éthique est plus poussée dans les préoccupations et les réflexions médiévales, elle reste toutefois limitée par les conditions culturelles et sociales. La mentalité et les soucis défensifs de la chrétienté empêchent le plein développement de la doctrine théologique de la dignité de l'image divine dans le domaine de l'éthique sociale et politique.

Les conditions de vie, la pratique morale et politique exercent une influence décisive sur les intérêts, sur l'orientation et la profondeur de la connaissance. «*Prius vita quam doctrina, quia vita dicit ad scientiam veritatis*»: l'axiome de S. Thomas³⁹ semble se vérifier à travers l'histoire de l'Eglise comme dans l'expérience des individus. Le message évangélique sur la dignité inestimable de l'homme, image de Dieu n'est reconnu d'une façon universelle et effective que dans la mesure où la pénétration de l'intelligence est préparée par la compréhension de l'autre, par l'ouverture à la solidarité, à la justice, au delà des discriminations sociales, culturelles et confessionnelles.

Dans cette perspective la conjonction de l'image de Dieu et de la dignité humaine réalisée par Vatican II apparaît comme le témoignage d'un moment de générosité et de lucidité, d'un regard désintéressé et pénétrant que l'Eglise a porté sur l'homme. Il devient donc un projet audacieux et un défi stimulant pour la théologie contemporaine.

Tout d'abord, la théologie catholique est invitée à aborder d'une façon nouvelle les doctrines de la nature et de la grâce, à se démarquer des oppositions ou des juxtapositions que les controverses post-tridentines ont accentuées entre l'ordre naturel et surnaturel. Par une considération plus globale de la tradition, spécialement par une attention plus grande donnée à l'apport patristique, le dernier concile a rénové la problématique en insistant sur les points suivants:

L'intégration de la création et du salut est fortement accentuée, avec la considération de la réalité de l'une et de l'autre, avec une égale insistance sur la subordination de la création au salut. En harmonie avec cette vision cohérente de tous les articles du Credo, en vertu de la

³⁹ Super Matthaeum..., Caput V, lect. IV, n. 458 (Ed. Marietti, Rome 1951, p. 74). S. Thomas attribue cet axiome à S. Jean Chrysostome.

mise en rapport de l'homme et du monde avec Dieu créateur, rédempteur et sanctificateur, s'affirme la corrélation de l'histoire et de l'eschatologie. A la lumière d'une telle compréhension du plan divin, s'accomplissant dans l'histoire, sous l'action de l'Esprit, source de sainteté mais également de toutes les aspirations et valeurs humaines, la doctrine de l'image de Dieu reprend toute la signification et toute la force qu'elle a pu avoir dans la parole et dans les communautés patristiques. Plus encore, elle devient capable d'intégrer les contributions de la pensée moderne, de s'ouvrir aux aspects de dignité, d'autonomie, de progrès, d'émancipation qui s'étaient fait jour en dehors des communautés ecclésiastiques sinon en conflit avec elles. Néanmoins l'ampleur, la générosité du projet conciliaire ne sauraient masquer les questions théoriques et pratiques très épineuses qu'il vient soulever. Certes l'enseignement du deuxième concile du Vatican relève ce qu'il y a de plus central dans le message théologal chrétien en vue de le rapprocher des courants culturels les plus dynamiques, ceux qui exaltent l'autonomie et animent les mouvements d'émancipation. Mais ces courants se réclament d'autres tendances philosophiques: des philosophies du sujet, des philosophies de l'esprit, des philosophies de l'histoire. Ils méconnaissent les traditions médiévales qui, à travers les renouveaux successifs, semblent toujours présentes à la légitimation théologique de la dignité humaine et des droits fondamentaux que propose ou suggère le dernier concile. Pour que le rapprochement ne reste pas superficiel, sinon purement verbal, un vaste champ de recherche doit attirer et stimuler la théologie catholique, si elle ne veut pas courir le risque de ne prolonger que d'une façon partielle et même partielle les indications conciliaires.

Je voudrais illustrer l'appréciation d'un tel programme par un problème éthique qui s'est posé à travers l'histoire des doctrines et se pose aujourd'hui de la façon la plus aiguë. Il s'agit du caractère inviolable de la dignité personnelle face aux questions de la peine de mort, de la mutilation pénale et de la torture judiciaire.

Rappelons d'une manière certes schématique les données essentielles de la tradition chrétienne dont cette étude a évoqué quelques jalons:

D'une part, la dignité humaine est reconnue dans son caractère inaliénable et inviolable; une telle prérogative de la personne est mise en rapport avec le caractère inéffacable de l'image de Dieu, qui s'identifie foncièrement avec la nature spirituelle de l'homme, avec sa vocation inscrite dans son être même, avec son aptitude essentielle de s'ouvrir à la connaissance et à l'amour de Dieu, à la libre tendance vers le bien.

– Mais d'autre part, une telle dignité a trait à la responsabilité de l'homme, elle peut être compromise par l'usage qu'il fait de sa liberté devant Dieu et face au bien commun de la cité.

En opérant la jonction de ces éléments, certains courants traditionnels, parmi les plus prestigieux, affirment de la façon la plus générale que l'homme peut déchoir de sa dignité par ses péchés et ses crimes, se ravaler au rang des bêtes irrationnelles. L'homme pécheur et criminel perdrait ainsi sa dignité et mériterait d'être traité en conséquence.

Cette doctrine – nous l'avons mentionné ci-dessus – a été élaborée de la façon la plus nette par S. Thomas d'Aquin. En pleine harmonie avec la mentalité générale et le droit de son temps, héritier en cela du droit romain, le saint Docteur justifie par des arguments théologiques la légitimité de la peine de mort pour les criminels coupables d'une atteinte grave au bien commun de la société. Déchus par leur faute de leur dignité humaine, ils mériteraient d'être traités à la ressemblance des animaux, comme des êtres dépourvus de finalité propre et subordonnés à la finalité de la société, qui est censée être constituée par des êtres humains, «innocents», non-coupables, jouissant des avantages sociaux pour poursuivre librement et dignement leur destinée personnelle. La question 64 (surtout l'art. 2) de la II-II est une synthèse limpide de cette doctrine. Plus encore, au moment où l'Inquisition prend son essor, un raisonnement semblable sera mis en forme, à savoir: l'atteinte au bien commun de l'Eglise qu'est l'unité de la foi constitue une faute et un crime très graves. Une telle atteinte coupable, criminelle, pertinace, une fois avérée et jugée par l'Eglise autorise la mise à mort de l'hérétique, que le «bras séculier» sera appelé à exécuter (voir S. Th. II-II, 11, 2). En se réclamant de ces prémisses théologiques, les inquisiteurs en sont venus à justifier l'emploi (en principe mesuré) de la torture comme procédé judiciaire dans l'examen des suspects d'hérésie, toujours dans le but soit de les redresser soit de sauvegarder le bien commun de la foi.

La problématique contemporaine s'ouvre à des perspectives autrement complexes et exigeantes.

La torture envisagée comme méthode judiciaire et policière est l'objet de la condamnation officielle et unanime de la part de tous les peuples civilisés⁴⁰. Quel que soit le respect effectif que cette déclaration reçoit

⁴⁰ Cette condamnation a été l'objet d'une Déclaration de l'Assemblée générale des Nations Unies en 1975. Sur le progrès de la mentalité et du droit dans

dans les différents régimes totalitaires et dictatoriaux, elle témoigne au moins de la nécessité de rejeter devant l'opinion publique toute forme de torture comme incompatible avec le caractère inviolable de la personne, avec sa dignité qui est le fondement de tous les droits humains (Déclaration Univ. de l'ONU, 1948, art. 1).

Dans cette même perspective, à l'exclusion de tout appel à la déchéance radicale de l'homme criminel, la légitimité éthique et juridique de la peine de mort est amplement contestée. Cette légitimation n'est aujourd'hui fondée que sur le principe de la légitime défense appliquée au corps social. Une telle application est extrêmement restrictive, faisant de la peine de mort une «ultima ratio», à laquelle on ne fait appel que dans des situations exceptionnelles et dans les cas où la mise à mort des criminels serait le seul moyen de sauvegarder le bien général de la société⁴¹. Ne faudrait-il pas dire que la mentalité, les aspirations sinon les pratiques contemporaines ouvrent des perspectives nouvelles pour une compréhension approfondie de la tradition chrétienne? En rapprochant dignité humaine et image de Dieu, elle invite au respect inviolable de la personne. La théologie classique, celle de S. Thomas notamment, demande une réflexion herméneutique attentive. Peut-être les conclusions sur la légitimité de la peine de mort, de la suppression de l'hérétique, de la mutilation pénale ne découlent pas nécessairement des prémisses traditionnelles qu'invoque S. Thomas, mais elles se rattachent à la mentalité et à la pratique de son temps. En affirmant que l'homme dans «tout son être et dans tout ce qu'il a n'est pas entièrement subordonné à l'autorité politique» (cf. S. Th. I-II, 21, 4 ad 3, cité ci-dessus), en relevant le rapport immédiat de l'homme à Dieu, la théologie de S. Thomas enseigne tout d'abord que: par son être spirituel, rationnel et libre, l'homme pécheur, sous l'attraction de l'Amour infini, garde toujours une aptitude foncière de se redresser, de se convertir et de se conformer à Dieu, son seul Seigneur, son modèle et juge suprême. Certes par l'abus de sa liberté, l'homme peut s'avilir, perdre coupablement sa dignité devant Dieu, ce dont seul Dieu demeure juge. Par contre, quelle autorité humaine, civile ou ecclésiastique, aurait la compétence de prononcer la déchéance définitive de l'homme et de proclamer

ce domaine, voir K. VASAK, *Les dimensions internationales des droits de l'homme* UNESCO 1978, notamment pp. 166 sv.

⁴¹ Sur les thèmes «Peine de mort et torture» dans la théologie actuelle, voir *Concilium* n° 140. Sur le point de vue adopté ici sur la peine de mort, voir ibid. p. 125.

que l'indignité morale de ses comportements doit prévaloir sur la dignité essentielle de sa personne? Rendue plus attentive au mystère de Dieu qui s'est défini par son amour insondable et déroutant, la théologie n'inclinerait-elle pas vers le plus grand respect de l'homme, vers le parti-pris de sa dignité inviolable? En rejoignant ce qu'il y a de plus élevé dans les aspirations contemporaines, elle aura bien des chances de mettre en lumière l'intégralité, la profondeur et la cohérence de la tradition chrétienne sur la dignité de l'homme créé à l'image de Dieu.