



COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE

*Communion et service : la personne humaine créée à l'image de Dieu (2004)**

Introduction

[1] L'explosion des connaissances scientifiques et des moyens techniques durant les temps modernes a apporté de nombreux avantages au genre humain mais elle pose également de sérieux défis. Notre connaissance de l'immensité de l'univers et de son âge a fait que les êtres humains se sentent plus petits et moins certains de leur place et de leur importance dans cet univers. Les avancées technologiques ont grandement accru notre capacité à contrôler et à diriger les forces de la nature, mais elles se sont aussi avérées avoir un impact inattendu et potentiellement incontrôlable sur notre environnement comme sur nous-mêmes.

[2] La Commission théologique internationale propose la méditation théologique suivante sur la doctrine de l'*imago Dei* dans le but d'orienter notre réflexion sur le sens de l'existence humaine face à ces défis. En même temps, nous voulons présenter la vision positive que ce thème doctrinal revisité permet d'offrir concernant la personne humaine au sein de l'univers.

[3] Depuis le concile Vatican II en particulier, la doctrine de l'*imago Dei* a reçu une importance accrue dans l'enseignement magistériel et dans la recherche théologique. Jusqu'alors, plusieurs facteurs avaient amené certains philosophes et théologiens modernes occidentaux à négliger la théologie de l'*imago Dei*. En philosophie, la notion même d'« image » a subi une profonde mise en cause de la part de théories de la connaissance qui, soit privilégiaient le rôle de l'« idée » au détriment de l'image (rationalisme), soit faisaient de l'expérience le critère ultime de la vérité sans référence au rôle de l'image (empirisme). De plus, des facteurs culturels tels que l'influence de l'humanisme séculier ou, plus récemment, la grande profusion d'images diffusées par les mass media, ont rendu difficile d'affirmer l'orientation humaine vers le divin et la référence ontologique de l'image, lesquelles sont essentielles à toute théologie de l'*imago Dei*. Les interprétations bibliques qui ont insisté sur la validité permanente de l'interdiction des images^[1], ou celles qui ont attribué l'émergence de l'image de Dieu dans la Bible à une influence hellénistique, ont également contribué à l'oubli de ce thème dans la théologie occidentale.

[4] Ce ne fut qu'à la veille du concile Vatican II que les théologiens commencèrent à redécouvrir la fécondité de ce thème pour la compréhension et l'articulation des mystères de la foi chrétienne. En effet, les documents du concile reflètent et confirment ce développement significatif dans la théologie du vingtième siècle. Dans la ligne de cette redécouverte de la profondeur du thème de l'*imago Dei* depuis le concile Vatican II, la Commission théologique internationale entend, dans ces pages, réaffirmer la vérité du fait que les personnes humaines sont créées à l'image de Dieu afin de jouir de la communion personnelle avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et de la communion personnelle entre elles, et afin d'exercer, au nom de Dieu, une intendance responsable du monde créé. à la lumière de cette vérité, le monde n'apparaît pas comme une réalité simplement très étendue et peut-être vide de sens, mais comme un lieu créé pour la communion personnelle.

[5] Ainsi que nous chercherons à le montrer dans les chapitres suivants, ces profondes vérités n'ont perdu ni de leur pertinence ni de leur force. Après un rappel sommaire du fondement

scripturaire et traditionnel de l'*imago Dei* (premier chapitre), nous poursuivrons par une exploration des deux grands thèmes de la théologie de l'*imago Dei* : l'*imago Dei* comme fondement de la communion avec Dieu Un et Trine et de la communion entre les personnes humaines (deuxième chapitre) ; puis l'*imago Dei* comme fondement de la participation au gouvernement que Dieu exerce sur le monde créé visible (troisième chapitre). Ces réflexions réunissent les principaux éléments de l'anthropologie chrétienne ainsi que certains éléments de théologie morale et d'éthique éclairés par la théologie de l'*imago Dei*. Nous sommes bien conscients de l'ampleur des thèmes que nous entendons aborder ici ; mais nous présentons ces réflexions pour nous rappeler à nous-mêmes et pour rappeler à nos lecteurs l'immense force explicative de la théologie de l'*imago Dei*, précisément pour réaffirmer la vérité divine au sujet de l'univers et du sens de la vie humaine.

1. La personne humaine créée à l'image de Dieu

[6] Ainsi que le témoignage de l'écriture, de la Tradition et du Magistère le montre clairement, la vérité de la création des êtres humains à l'image de Dieu se trouve au cœur de la révélation chrétienne. Les Pères de l'église et les grands théologiens scolastiques ont reconnu cette vérité et ils en ont montré les vastes implications. Bien que cette vérité ait été mise en cause par certains penseurs modernes influents (comme nous le verrons plus bas), aujourd'hui les biblistes et les théologiens se joignent au Magistère pour redécouvrir et réaffirmer la doctrine de l'*imago Dei*.

a) L'« *imago Dei* » dans l'écriture et dans la Tradition.

[7] à quelques exceptions près, la plupart des exégètes reconnaissent aujourd'hui que le thème de l'*imago Dei* occupe une place centrale dans la révélation biblique[2]. Ce thème apparaît comme la clé de la compréhension biblique de la nature humaine et de toutes les affirmations de l'anthropologie biblique, tant dans l'Ancien Testament que dans le Nouveau Testament. Pour la Bible, l'*imago Dei* constitue presque une définition de l'homme : le mystère de l'homme ne peut pas être saisi en dehors du mystère de Dieu.

[8] La compréhension vétérotestamentaire de l'homme comme étant créé à l'*imago Dei* reflète en partie la conception du Proche-Orient ancien selon laquelle le roi est l'image de Dieu sur terre. Mais la compréhension biblique s'en distingue en étendant la notion d'image de Dieu à tous les hommes. Une autre différence par rapport à la pensée du Proche-Orient ancien réside dans le fait que la Bible voit l'homme comme ordonné non pas tout d'abord à l'adoration des dieux, mais bien plutôt à la culture de la terre[3]. En reliant plus directement le culte à la « cultivation », pour ainsi dire, la Bible comprend l'activité humaine pendant les six jours de la semaine comme ordonnée au Sabbat, jour de bénédiction et de sanctification.

[9] Deux thèmes convergent pour donner forme à la perspective biblique. En premier lieu, l'homme tout entier est considéré comme créé à l'image de Dieu. Cette perspective exclut les interprétations qui situent l'*imago Dei* dans tel ou tel aspect de la nature humaine (par exemple sa stature verticale ou son intellect) ou dans l'une de ses qualités ou fonctions (par exemple sa nature sexuée ou sa domination de la terre). En évitant aussi bien le monisme que le dualisme, la Bible présente une vision de l'être humain dans laquelle le « spirituel » est compris comme l'une des dimensions de l'homme, avec ses dimensions physique, sociale et historique.

[10] En second lieu, les récits de la création dans la Genèse montrent clairement que l'homme n'est pas créé comme un individu isolé : « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa[4]. » Dieu mit les premiers êtres humains en relation l'un avec l'autre, chacun avec un partenaire de l'autre sexe. La Bible affirme que l'homme existe en relation avec d'autres personnes, avec Dieu, avec le monde et avec lui-même. Selon cette conception, l'homme n'est pas un individu isolé mais une

personne : un être essentiellement relationnel. Loin d'impliquer un pur actualisme qui nierait son statut ontologique stable, le caractère fondamentalement relationnel de l'*imago Dei* constitue sa structure ontologique ainsi que le fondement de l'exercice de sa liberté et de sa responsabilité.

[11] Selon le Nouveau Testament, l'« image créée » affirmée par l'Ancien Testament doit s'accomplir dans l'*imago Christi*. Dans le développement néotestamentaire de ce thème, deux éléments distinctifs émergent : le caractère christologique et trinitaire de l'*imago Dei*, et le rôle de la médiation sacramentelle dans la formation de l'*imago Christi*.

[12] Puisque la parfaite image de Dieu est le Christ lui-même[5], l'homme doit lui être conformé[6] pour devenir fils du Père par la puissance du Saint-Esprit[7]. En effet, « devenir » l'image de Dieu requiert de la part de l'homme une participation active à sa transformation par conformation à l'image du Fils[8], lequel manifeste son identité par son action historique, de son incarnation jusqu'à sa glorification. Suivant le modèle révélé tout d'abord par le Fils, l'image de Dieu est constituée en chaque homme par son propre passage historique, à partir de la création, à travers la conversion et le renoncement au péché, vers le salut et la consommation. Tout comme le Christ a manifesté sa Seigneurie sur le péché et la mort par sa passion et sa résurrection, ainsi chaque homme parvient à sa « seigneurie » par le Christ dans le Saint-Esprit : non seulement sa seigneurie sur la terre et sur le règne animal (comme l'affirme l'Ancien Testament) mais principalement sur le péché et la mort.

[13] Selon le Nouveau Testament, cette transformation à l'image du Christ s'accomplit par les sacrements. Elle est tout d'abord un effet de l'illumination que procurent la parole du Christ[9] et le baptême[10]. La communion avec le Christ provient de la foi au Christ ainsi que du baptême au moyen duquel, par le Christ, on meurt au vieil homme[11] pour revêtir l'homme nouveau[12]. La pénitence, l'Eucharistie et les autres sacrements nous confirment et nous renforcent dans cette transformation radicale à l'image de la passion du Christ, de sa mort et de sa résurrection. Créés à l'image de Dieu et perfectionnés à l'image du Christ par la puissance du Saint-Esprit dans les sacrements, nous sommes saisis par le Père dans une étreinte d'amour.

[14] La vision biblique de l'image de Dieu a continué d'occuper une place de première importance dans l'anthropologie chrétienne chez les Pères de l'Église et dans la théologie ultérieure, jusqu'au début des temps modernes. Nous pouvons trouver une indication de la centralité de ce thème dans l'effort déployé par les premiers chrétiens pour interpréter, à la lumière de l'incarnation, l'interdiction biblique des représentations artistiques de Dieu[13]. En effet, le mystère de l'incarnation a montré la possibilité de représenter le Dieu fait homme dans sa réalité humaine et historique. Lors des controverses iconoclastes des septième et huitième siècles, la justification de la représentation artistique du Verbe incarné et des événements du salut s'est fondée sur une saisie profonde de l'union hypostatique : cette saisie refusait de séparer, dans l'« image », le divin et l'humain.

[15] La théologie patristique et médiévale a divergé de l'anthropologie biblique sur certains points, tandis qu'elle l'a développée sur d'autres. Par exemple, la majorité des représentants de la tradition n'a pas entièrement adopté la vision biblique qui situait l'image dans la totalité de l'être humain. Un développement significatif du récit biblique fut la distinction, introduite par saint Irénée, entre l'« image » et la « ressemblance » ; selon cette distinction, l'« image » désigne une participation ontologique (*methexis*) et la « ressemblance » une transformation morale (*mimêsis*)[14]. Suivant Tertullien, Dieu créa l'homme à son image et lui donna le souffle de vie à sa ressemblance ; tandis que l'image ne peut jamais être détruite, la ressemblance peut être perdue par le péché[15]. Saint Augustin ne reprit pas cette distinction mais il présenta une explication plus personnaliste, psychologique et existentielle de l'*imago Dei*. Pour lui, l'image de Dieu en l'homme possède une structure trinitaire qui se reflète soit dans la structure tripartite de l'âme humaine (esprit, connaissance de soi et amour), soit dans

les trois aspects de la *psychè* (mémoire, intelligence et volonté). Pour saint Augustin, l'image de Dieu dans l'homme l'oriente vers Dieu dans l'invocation, la connaissance et l'amour[16].

[16] Chez Thomas d'Aquin, l'*imago Dei* possède un caractère historique puisqu'elle passe par trois étapes : l'image de création (nature), l'image de recreation (grâce) et l'image de similitude de gloire[17]. Pour Thomas d'Aquin, l'*imago Dei* est le fondement de la participation à la vie divine. L'image de Dieu s'accomplit principalement dans un acte de contemplation de l'intellect[18]. Cette conception peut être distinguée de celle de Bonaventure pour qui l'image s'accomplit principalement par la volonté dans l'activité religieuse de l'homme[19]. Dans une semblable vision mystique, mais avec une plus grande hardiesse, Maître Eckhart tend à spiritualiser l'*imago Dei* en la plaçant au sommet de l'âme et en la détachant du corps[20].

[17] Les controverses de la Réforme montrent que la théologie de l'*imago Dei* est restée importante tant pour les théologiens protestants que pour les théologiens catholiques. D'un côté, les réformateurs accusèrent les catholiques de réduire l'image de Dieu à une « *imago naturae* » qui présentait une conception statique de la nature humaine et encourageait le pécheur à se constituer lui-même devant Dieu. De l'autre côté, les catholiques accusèrent les réformateurs de nier la réalité ontologique de l'image de Dieu et de la réduire à une pure relation. De plus, les réformateurs tenaient avec insistance que l'image de Dieu a été ruinée par le péché, tandis que les théologiens catholiques considéraient le péché comme une blessure faite à l'image de Dieu en l'homme.

b) La critique moderne de la théologie de l'« imago Dei ».

[18] Jusqu'à l'aube de la modernité, la théologie de l'*imago Dei* garda sa position centrale dans l'anthropologie théologique. Au cours de l'histoire de la pensée chrétienne, la force de ce thème et la fascination qu'il exerçait étaient telles qu'il avait pu résister aux critiques isolées (comme dans l'iconoclasme) qui prétendaient que son anthropomorphisme poussait à l'idolâtrie. Mais dans la modernité, la théologie de l'*imago Dei* subit une critique plus soutenue et plus systématique.

[19] La conception de l'univers promue par la science moderne remplaça la notion classique d'un cosmos fait selon un modèle divin ; elle défit ainsi une part importante du cadre conceptuel qui sous-tendait la théologie de l'*imago Dei*. Pour les empiristes, le thème était mal adapté à l'expérience et les rationalistes le considéraient comme ambigu. Mais le plus important des facteurs qui sapèrent la théologie de l'*imago Dei* fut la conception de l'homme comme sujet autonome qui se constitue lui-même hors de toute relation à Dieu. Ce développement ne permettait plus de soutenir la notion d'*imago Dei*. Ces idées n'étaient qu'à un pas du renversement de l'anthropologie biblique qui prit diverses formes dans la pensée de Ludwig Feuerbach, de Karl Marx et de Sigmund Freud : ce n'est pas l'homme qui est fait à l'image de Dieu, mais c'est Dieu qui n'est qu'une image projetée par l'homme. Finalement, pour tenir que l'homme s'autoconstitue, l'athéisme semblait requis.

[20] Le climat de la théologie occidentale du vingtième siècle fut d'abord défavorable au thème de l'*imago Dei*. Compte tenu des développements du dix-neuvième siècle que nous venons de mentionner, il était peut-être inévitable que certaines formes de théologie dialectique aient considéré ce thème comme une expression de l'arrogance humaine par laquelle l'homme se compare ou se rend égal à Dieu. La théologie existentielle, avec son insistance sur l'événement de la rencontre avec Dieu, sapa la notion d'une relation stable ou permanente avec Dieu contenue dans la doctrine de l'*imago Dei*. La théologie de la sécularisation rejeta la notion d'une référence objective situant l'homme, dans le monde, par rapport à Dieu. Le « Dieu sans qualités » (en réalité, un Dieu impersonnel) de certaines formes de théologie négative ne pouvait pas servir de modèle pour un homme fait à son image. Dans la théologie politique, avec son souci prédominant pour l'orthopraxie, le thème

de l'*imago Dei* fut perdu de vue. Enfin, des critiques séculières et théologiques accusèrent la théologie de l'*imago Dei* de favoriser un mépris de l'environnement naturel et de la vie animale.

c) L'« *imago Dei* » au concile Vatican II et dans la théologie actuelle.

[21] En dépit de ces tendances défavorables, l'intérêt pour la redécouverte de la théologie de l'*imago Dei* s'accrut progressivement dès la moitié du vingtième siècle. Une intense étude des écritures, des Pères de l'Église et des grands théologiens scolastiques aboutit à une conscience renouvelée de l'omniprésence et de l'importance du thème de l'*imago Dei*. Cette redécouverte était bien amorcée par les théologiens catholiques avant le deuxième concile du Vatican. Le concile donna un nouvel élan à la théologie de l'*imago Dei*, plus spécialement dans sa Constitution *Gaudium et spes* sur l'Église dans le monde moderne.

[22] Invoquant le thème de l'image de Dieu, le concile affirma la dignité de l'homme telle qu'elle est enseignée en Genèse 1, 26 et dans le Psaume 8, 6[21]. Selon la vision conciliaire, l'*imago Dei* consiste dans l'orientation fondamentale de l'homme vers Dieu, ce qui est le fondement de la dignité humaine et des droits inaliénables de la personne humaine. Puisque chaque être humain est une image de Dieu, il ne peut être subordonné à quelque finalité ou système intramondains que ce soit. Sa souveraineté au sein du cosmos, son aptitude à la vie sociale, sa connaissance et son amour du Créateur, tout cela s'enracine dans le fait que l'homme est créé à l'image de Dieu.

[23] Un aspect fondamental de l'enseignement conciliaire est la détermination christologique de l'image : c'est le Christ qui est l'image du Dieu invisible[22]. Le Fils est l'Homme parfait qui restaure la ressemblance divine dans les fils et les filles d'Adam, ressemblance qui fut blessée par le péché des premiers parents[23]. Révélé par Dieu qui créa l'homme à son image, c'est le Fils qui donne à l'homme les réponses à ses questions sur le sens de la vie et de la mort[24]. Le concile souligne aussi la structure trinitaire de l'image : par la conformation au Christ[25] et grâce aux dons du Saint-Esprit[26], un homme nouveau est créé, capable d'accomplir le commandement nouveau[27]. C'est aux saints qu'il est donné d'être complètement transformés à l'image du Christ[28] ; en eux, Dieu manifeste sa présence et sa grâce comme un signe de son Royaume[29]. Sur la base de la doctrine de l'image de Dieu, le concile enseigne que l'activité humaine reflète la créativité divine qui est son modèle[30], et qu'elle doit être orientée vers la justice et la fraternité humaine afin de promouvoir l'établissement d'une seule famille dans laquelle tous sont frères et sœurs[31].

[24] L'intérêt renouvelé pour la théologie de l'*imago Dei* qui émergea au concile Vatican II se retrouve dans la théologie contemporaine où l'on peut observer des développements en plusieurs domaines. Tout d'abord, les théologiens s'efforcent de montrer comment la théologie de l'*imago Dei* éclaire les rapports entre l'anthropologie et la christologie. Sans nier le caractère tout à fait unique de la grâce donnée au genre humain par l'incarnation, les théologiens entendent reconnaître la valeur intrinsèque de la création de l'homme à l'image de Dieu. Les possibilités que le Christ ouvre à l'homme n'impliquent pas la suppression de la réalité humaine dans sa condition de créature, mais sa transformation et son accomplissement selon l'image parfaite du Christ. De plus, cette compréhension renouvelée du lien entre la christologie et l'anthropologie permet une compréhension plus profonde du caractère dynamique de l'*imago Dei*. Sans nier le don de la création initiale de l'homme à l'image de Dieu, les théologiens veulent reconnaître la vérité de fait que, à la lumière de l'histoire humaine et de l'évolution de la culture humaine, on peut réellement dire que l'*imago Dei* se trouve encore dans un processus de devenir. En outre, la théologie de l'*imago Dei* rattache aussi l'anthropologie à la théologie morale en montrant que, dans son être même, l'homme possède une participation à la loi divine. Cette loi naturelle oriente les personnes humaines à rechercher le bien dans leurs actions. Enfin, il s'ensuit que l'*imago Dei* revêt une dimension téléologique et eschatologique qui définit l'homme comme *homo viator*, orienté vers la

parousia et la consommation du plan divin sur l'univers, tel qu'il se réalise dans l'histoire de la grâce : dans la vie de chaque individu et dans l'histoire de tout le genre humain.

2. à l'image de Dieu : des personnes en communion

[25] La communion et le service sont les deux grands fils dont est tissée l'étoffe de la doctrine de l'*imago Dei*. Le premier fil, que nous abordons dans ce chapitre, peut être résumé ainsi : le Dieu Un et Trine a révélé son dessein de partager la communion de la vie trinitaire avec les personnes créées à son image. En effet, c'est en vue de cette communion trinitaire que les personnes humaines sont créées à l'image de Dieu. C'est précisément cette ressemblance radicale avec le Dieu Un et Trine qui est le fondement de la possibilité de la communion d'êtres créés avec les personnes incréées de la bienheureuse Trinité. Créés à l'image de Dieu, les êtres humains sont par nature corporels et spirituels, hommes et femmes faits les uns pour les autres, personnes orientées vers la communion avec Dieu et vers la communion les uns avec les autres, blessées par le péché et ayant besoin de salut, destinées à être conformées au Christ, l'image parfaite du Père, par la puissance du Saint-Esprit.

a) Corps et âme.

[26] Créés à l'image de Dieu, les êtres humains sont des personnes appelées à jouir de la communion et à exercer l'intendance de l'univers physique. Les activités impliquées par la communion interpersonnelle et par une intendance responsable engagent les capacités spirituelles (intellectuelles et affectives) des personnes humaines, mais elles ne laissent pas le corps de côté. Les êtres humains sont des êtres physiques qui font partie du monde avec d'autres êtres physiques. La profonde vérité affirmant que le monde matériel crée les conditions pour l'engagement des personnes humaines les unes envers les autres fait implicitement partie de la théologie catholique de l'*imago Dei*.

[27] Cette vérité n'a pas toujours reçu l'attention qu'elle mérite. La théologie contemporaine s'efforce de surmonter l'influence d'anthropologies dualistes qui situent l'*imago Dei* en référence exclusive à l'aspect spirituel de la nature humaine. En partie sous l'influence d'anthropologies dualistes, d'abord platoniciennes puis cartésiennes, la théologie chrétienne elle-même a tendu à identifier l'*imago Dei*, dans les êtres humains, avec ce qui est le plus spécifiquement caractéristique de la nature humaine, à savoir les facultés mentales ou l'esprit. La redécouverte d'éléments d'anthropologie biblique et de certains aspects de la synthèse thomiste a grandement contribué à cet effort.

[28] La considération de la corporéité comme étant essentielle à l'identité personnelle est fondamentale dans le témoignage de la révélation chrétienne, même lorsqu'elle n'est pas explicitement thématique. L'anthropologie biblique exclut un dualisme corps-esprit. Elle parle de l'homme comme d'un tout. Parmi les termes hébreux les plus importants que l'Ancien Testament emploie pour désigner l'homme, *nèfèš* signifie la vie d'une personne concrète qui est vivante[32]. Mais l'homme n'a pas une *nèfèš* : il est une *nèfèš*[33]. *Basar* se rapporte à la chair des animaux et des hommes, et parfois au corps comme un tout[34]. à nouveau, on n'a pas une *basar* mais on est *basar*. D'un côté, le terme néotestamentaire *sarx* (chair) peut désigner la corporalité matérielle de l'homme[35], mais, de l'autre, il signifie également toute la personne[36]. Un autre terme grec, *soma* (corps), se rapporte à l'homme tout entier, en mettant l'accent sur sa manifestation extérieure. Ici non plus, l'homme n'a pas son corps mais il *est* son corps. L'anthropologie biblique présuppose clairement l'unité de l'homme et comprend la corporéité comme étant essentielle à l'identité personnelle.

[29] Les dogmes centraux de la foi chrétienne impliquent que le corps est une partie intrinsèque de la personne humaine et participe ainsi à son être créé à l'image de Dieu. La doctrine chrétienne de la création exclut absolument tout dualisme métaphysique ou cosmique puisqu'elle enseigne que toutes choses dans l'univers spirituel et matériel ont été

créées par Dieu et proviennent ainsi du Bien parfait. Dans le cadre de la doctrine de l'incarnation, le corps apparaît également comme une partie intrinsèque de la personne. L'Évangile de Jean affirme que « le Verbe s'est fait chair (*sarx*) » pour souligner, contre le docétisme, que Jésus avait un véritable corps physique et non pas un corps fantomatique. En outre, Jésus nous sauve par chacun des actes qu'il accomplit dans son corps. Son corps livré pour nous et son sang versé pour nous signifient le don de sa personne pour notre salut. L'œuvre rédemptrice du Christ est perpétuée dans l'Église, son Corps mystique, et elle est rendue visible et tangible par les sacrements. Les effets des sacrements, bien qu'étant premièrement spirituels en eux-mêmes, sont procurés au moyen de signes matériels perceptibles qui ne peuvent être reçus que dans et par le corps. Cela montre que ce n'est pas seulement l'esprit de l'homme qui est sauvé, mais aussi son corps. Le corps devient un temple du Saint-Esprit. Enfin, la doctrine de la résurrection des corps à la fin des temps implique que l'homme existera dans l'éternité comme une personne complète, physique et spirituelle : c'est à titre essentiel que le corps fait partie de la personne humaine.

[30] Pour maintenir l'unité du corps et de l'âme clairement enseignée dans la Révélation, le Magistère a adopté la définition de l'âme humaine comme « forme substantielle » (*forma substantialis*)[37]. Sur ce point, le Magistère s'est basé sur l'anthropologie thomiste qui, puisant dans la philosophie d'Aristote, comprend le corps et l'âme comme les principes matériel et spirituel d'un être humain singulier. On peut observer que cette explication n'est pas incompatible avec les conceptions scientifiques d'aujourd'hui. La physique moderne a démontré que la matière, dans ses particules les plus élémentaires, est en pure potentialité et qu'elle ne possède aucune tendance vers l'organisation. Mais le degré d'organisation dans l'univers, qui contient des formes hautement organisées d'entités vivantes et non vivantes, implique la présence de quelque « information ». Cette ligne de raisonnement suggère une analogie partielle entre le concept aristotélicien de « forme substantielle » et la notion scientifique moderne d'« information ». Par exemple, l'ADN des chromosomes contient l'information nécessaire pour que la matière soit organisée selon ce qui caractérise telle espèce ou tel individu. Par analogie, la forme substantielle fournit à la matière première l'information dont elle a besoin pour être organisée d'une manière particulière. Cette analogie doit être traitée avec la précaution requise, car les concepts métaphysiques et spirituels ne peuvent pas être simplement comparés aux données matérielles et biologiques.

[31] Ces indications bibliques, doctrinales et philosophiques convergent dans l'affirmation suivante : la corporéité humaine participe à l'*imago Dei*. Si l'âme, créée à l'image de Dieu, informe la matière pour constituer le corps humain, alors la personne humaine intégrale est porteuse de l'image de Dieu dans sa dimension spirituelle aussi bien que dans sa dimension corporelle. Cette conclusion est renforcée si l'on tient pleinement compte des implications christologiques de l'image de Dieu. « En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. [...] Le Christ [...] manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation[38]. » Spirituellement et corporellement uni au Verbe incarné et glorifié, spécialement dans le sacrement de l'Eucharistie, l'homme parvient à sa fin : la résurrection de son propre corps et la gloire éternelle dans laquelle il participe, comme personne humaine complète, corps et âme, à la communion trinitaire partagée par tous les bienheureux dans la société du ciel.

b) Homme et femme.

[32] Dans son Exhortation *Familiaris consortio*, le pape Jean-Paul II affirmait : « Puisque l'homme est un esprit incarné, c'est-à-dire une âme qui s'exprime dans un corps et un corps animé par un esprit immortel, il est appelé à l'amour dans sa totalité unifiée. L'amour embrasse aussi le corps humain et le corps est rendu participant de l'amour spirituel[39]. » Créés à l'image de Dieu, les êtres humains sont appelés à l'amour et à la communion. Puisque cette vocation se réalise de manière spéciale dans l'union procréatrice des époux, la

différence entre l'homme et la femme est un élément essentiel de la constitution des êtres humains faits à l'image de Dieu.

[33] « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa[40]. » Selon l'écriture, l'*imago Dei* se manifeste donc, dès le départ, dans la différence entre les sexes. On pourrait dire que l'être humain n'existe qu'en tant que masculin ou féminin, puisque la réalité de la condition humaine apparaît dans la différence et la pluralité des sexes. Ainsi, loin d'être un aspect accidentel ou secondaire de la personnalité, la différence sexuelle est constitutive de l'identité de la personne. Chacun de nous possède sa manière d'être au monde, sa manière de voir, de penser, de sentir, de s'engager dans un échange mutuel avec d'autres personnes qui sont, elles aussi, définies par leur identité sexuelle. Le *Catéchisme de l'Église catholique* enseigne : « La *sexualité* affecte tous les aspects de la personne humaine, dans l'unité de son corps et de son âme. Elle concerne particulièrement l'affectivité, la capacité d'aimer et de procréer, et, d'une manière plus générale, l'aptitude à nouer des liens de communion avec autrui[41]. » Les rôles attribués à l'un et l'autre sexe peuvent varier dans le temps et l'espace, mais l'identité sexuelle de la personne n'est pas une construction culturelle ou sociale. Elle fait partie de la manière spécifique suivant laquelle l'*imago Dei* existe.

[34] L'incarnation du Verbe renforce cette spécificité. Il a assumé la condition humaine dans sa totalité, en prenant l'un des sexes, et il devint « homme » dans les deux sens de ce terme, c'est-à-dire membre de la communauté humaine et être humain masculin. La relation de chaque personne au Christ est déterminée de deux manières : elle dépend de la propre identité sexuelle de chacun et de celle du Christ.

[35] De plus, l'incarnation et la résurrection étendent l'identité sexuelle originelle de l'*imago Dei* jusque dans l'éternité. Le Seigneur ressuscité continue d'être un homme en siégeant maintenant à la droite du Père. Nous pouvons aussi remarquer que la personne sanctifiée et glorifiée de la Mère de Dieu, maintenant assumée corporellement au ciel, continue d'être une femme. Quand, dans la Lettre aux Galates (3, 28), saint Paul annonce que dans le Christ toutes les barrières sont abolies, y compris celle entre l'homme et la femme, il affirme qu'aucune différence humaine ne peut empêcher notre participation au mystère du Christ. L'Église n'a pas suivi saint Grégoire de Nysse ni quelques autres Pères de l'Église qui pensaient que la résurrection annulerait les différences sexuelles comme telles. Les différences sexuelles entre l'homme et la femme, bien qu'elles se manifestent certainement dans des attributs physiques, transcendent en réalité le pur physique et touchent le mystère même de la personne.

[36] La Bible n'apporte aucun appui à l'idée d'une supériorité naturelle du sexe masculin sur le sexe féminin. Nonobstant leurs différences, les deux sexes jouissent d'une égalité intrinsèque. Comme l'écrivait le pape Jean-Paul II dans son Exhortation *Familiaris consortio* : « Au sujet de la femme, il faut noter avant tout sa dignité et sa responsabilité égales à celles de l'homme : cette égalité trouve une forme singulière de réalisation dans le don réciproque de soi entre les époux et dans le don d'eux-mêmes à leurs enfants ; un tel don est propre au mariage et à la famille. [...] En créant l'être humain "homme et femme", Dieu donne la dignité personnelle d'une manière égale à l'homme et à la femme, en les enrichissant des droits inaliénables et des responsabilités propres à la personne humaine[42]. » L'homme et la femme sont créés à l'image de Dieu de manière égale. Tous deux sont des personnes, dotées d'intelligence et de volonté, capables d'orienter leur vie par l'exercice de la liberté. Mais chacun le fait selon la manière propre et distincte de son identité sexuelle, de telle sorte que la tradition chrétienne peut parler de réciprocité et de complémentarité. Dans les temps récents, ces termes sont devenus quelque peu controversés ; ils sont néanmoins utiles pour affirmer que l'homme et la femme ont chacun besoin de l'autre pour parvenir à la plénitude de la vie.

[37] Certes, l'amitié originelle entre l'homme et la femme fut profondément compromise par le péché. Par son miracle aux noces de Cana[43], notre Seigneur montre qu'il est venu pour restaurer l'harmonie voulue par Dieu dans la création de l'homme et de la femme.

[38] L'image de Dieu, qui se trouve dans la nature de la personne humaine comme telle, peut se réaliser d'une manière spéciale dans l'union des êtres humains. Puisque cette union est orientée vers la perfection de l'amour divin, la tradition chrétienne a toujours affirmé la valeur de la virginité et du célibat qui promeuvent une chaste amitié entre les personnes humaines et qui, en même temps, sont le signe de l'accomplissement eschatologique de tout amour créé dans l'amour increé de la sainte Trinité. Précisément dans ce contexte communautaire de l'image de Dieu, le concile Vatican II a posé une analogie entre la communion mutuelle des personnes divines et la communion que les êtres humains sont appelés à former sur la terre[44].

[39] Bien qu'il soit certainement vrai que l'union des êtres humains peut se réaliser de manières variées, la théologie catholique d'aujourd'hui affirme que le mariage constitue une forme élevée de la communion entre les personnes humaines et l'une des meilleures analogies de la vie trinitaire. Lorsqu'un homme et une femme unissent leurs corps et leurs esprits dans une attitude d'entière ouverture et de don total de soi, ils forment une nouvelle image de Dieu. L'union qui fait d'eux une seule chair ne correspond pas simplement à une nécessité biologique, mais à l'intention du Créateur qui les conduit à partager la joie d'être faits à son image. La tradition chrétienne parle du mariage comme d'une voie éminente de sainteté. « Dieu est amour. Il vit en Lui-même un mystère de communion et d'amour. En créant l'humanité de l'homme et de la femme à son image [...], Dieu inscrit en elle la *vocation*, et donc la capacité et la responsabilité correspondantes, à *l'amour* et à la communion[45]. » Le concile Vatican II a aussi souligné la signification profonde du mariage : « Par la vertu du sacrement du mariage, qui leur donne de signifier le mystère de l'unité et de l'amour fécond entre le Christ et l'Église, et d'y participer (voir Ep 5, 32), les époux chrétiens s'aident mutuellement à atteindre la sainteté dans la vie conjugale, dans l'accueil et l'éducation des enfants[46]. »

c) Personne et communauté.

[40] Les personnes créées à l'image de Dieu sont des êtres corporels que leur identité masculine ou féminine ordonne à un type spécial de communion l'un avec l'autre. Comme le pape Jean-Paul II l'a enseigné, le sens nuptial du corps trouve sa réalisation dans l'intimité et l'amour humains qui reflètent la communion de la bienheureuse Trinité dont l'amour mutuel est répandu dans la création et la rédemption. Cette vérité est au centre de l'anthropologie chrétienne. Les êtres humains sont créés à l'*imago Dei* précisément en tant que personnes capables d'une connaissance et d'un amour qui sont personnels et interpersonnels. Le fait que ces êtres personnels sont relationnels et sociaux, faisant partie d'une famille humaine dont l'unité est tout à la fois réalisée et préfigurée dans l'Église, appartient à l'essence de l'*imago Dei* qui se trouve en eux.

[41] Lorsqu'on parle de la personne, on fait référence à l'identité irréductible et à l'intériorité qui constituent l'être individuel particulier, ainsi qu'à la relation fondamentale avec d'autres personnes qui est le fondement de la communauté humaine. Dans la perspective chrétienne, cette identité personnelle qui est en même temps une orientation vers l'autre se fonde essentiellement dans la Trinité des personnes divines. Dieu n'est pas un être solitaire mais une communion de trois personnes. Constituée par l'unique nature divine, l'identité du Père est sa paternité, sa relation au Fils et à l'Esprit ; l'identité du Fils est sa relation au Père et à l'Esprit ; l'identité de l'Esprit est sa relation au Père et au Fils. La révélation chrétienne a suscité une explicitation du concept de « personne » et lui a donné une signification divine, christologique et trinitaire. De fait, aucune personne comme telle n'est seule dans l'univers,

mais elle est toujours constituée avec d'autres, avec qui elle est appelée à former une communauté.

[42] Il s'ensuit que les êtres personnels sont aussi des êtres sociaux. L'être humain est vraiment humain dans la mesure où il actualise l'élément social, essentiel à sa constitution comme personne, au sein de groupes familiaux, religieux, civils, professionnels et autres qui, ensemble, forment la société ambiante dont il fait partie. Tout en affirmant le caractère fondamentalement social de l'existence humaine, la culture chrétienne a cependant reconnu la valeur absolue de la personne humaine, ainsi que l'importance des droits individuels et de la diversité culturelle. Dans l'ordre créé, il y aura toujours une certaine tension entre l'individu personnel et les exigences de l'existence sociale. Dans la bienheureuse Trinité, il y a une parfaite harmonie entre les personnes qui communient dans l'unique vie divine.

[43] Tout être humain individuel aussi bien que toute la communauté humaine sont créés à l'image de Dieu. Dans son unité originelle (dont Adam est le symbole), le genre humain est fait à l'image de la divine Trinité. Voulu par Dieu, il fait son chemin à travers les vicissitudes de l'histoire humaine vers une communion parfaite, également voulue par Dieu mais dont la pleine réalisation fait encore l'objet d'une attente. Dans ce sens, les êtres humains partagent la solidarité d'une unité qui, tout à la fois, existe déjà et doit encore être atteinte. Participant à la nature humaine créée et confessant le Dieu Un et Trine qui habite parmi nous, nous sommes néanmoins divisés par le péché et nous attendons la venue victorieuse du Christ qui, dans la rédemption finale de la création[47], restaurera et recréera l'unité que Dieu veut. Cette unité de la famille humaine attend encore son accomplissement eschatologique. L'Église est le sacrement du salut et du Royaume de Dieu : catholique, en tant qu'elle rassemble les hommes de toutes races et cultures ; une, en tant qu'elle est « l'avant-garde » de l'unité de la communauté humaine voulue par Dieu ; sainte, en tant qu'elle est elle-même sanctifiée par la puissance du Saint-Esprit et qu'elle sanctifie tous les hommes par les sacrements ; et apostolique, en tant qu'elle poursuit la mission des hommes choisis par le Christ pour accomplir progressivement l'unité du genre humain voulue par Dieu, la consommation de la création et celle de la rédemption.

d) Péché et salut.

[44] Créés à l'image de Dieu pour participer à la communion de la vie trinitaire, les êtres humains sont des personnes constituées de telle manière qu'elles ont la capacité d'embrasser librement cette communion. La liberté est le don divin qui rend les personnes humaines capables de choisir la communion que le Dieu Un et Trine leur offre comme leur bien ultime. Mais avec la liberté intervient la possibilité de son échec. Au lieu d'embrasser le bien ultime qui consiste dans la participation à la vie divine, les personnes humaines peuvent s'en détourner pour jouir de biens transitoires ou même purement imaginaires. Le péché est précisément cet échec de la liberté, ce refus de l'invitation divine à la communion.

[45] La structure de l'*imago Dei* est essentiellement dialogique et relationnelle ; dans cette perspective, le péché, comme rupture de la relation avec Dieu, défigure l'*imago Dei*. Les dimensions du péché peuvent être saisies à la lumière des dimensions de l'*imago Dei* que ce péché affecte. L'aliénation fondamentale par rapport à Dieu perturbe également les relations de l'homme avec les autres hommes[48] et, en un sens réel, elle produit une division intérieure entre le corps et l'esprit de l'homme, son intelligence et sa volonté, sa raison et ses émotions[49]. Le péché affecte aussi son existence physique, apportant la souffrance, la maladie et la mort. De plus, tout comme l'*imago Dei*, le péché possède une dimension historique. Le témoignage de l'Écriture[50] nous présente une vision de l'histoire du péché causée par le rejet de l'invitation divine à la communion, un rejet qui intervint au début de l'histoire du genre humain. Enfin, le péché affecte la dimension sociale de l'*imago Dei* ; il est possible de discerner des idéologies et des structures qui sont la manifestation objective du péché et qui empêchent la réalisation de l'image de Dieu de la part des êtres humains.

[46] Aujourd'hui, les exégètes catholiques et protestants s'accordent sur le fait que l'*imago Dei* ne peut pas être totalement détruite par le péché, puisqu'elle définit la structure d'ensemble de la nature humaine. De son côté, la tradition catholique a toujours insisté sur le fait que, bien que l'*imago Dei* soit affaiblie ou défigurée, elle ne peut pas être détruite par le péché. La structure dialogique et relationnelle de l'image de Dieu ne peut pas être perdue mais, sous la domination du péché, son orientation vers sa réalisation christologique est perturbée. En outre, la structure ontologique de l'image, bien qu'affectée en son historicité par le péché, demeure présente en dépit de la réalité d'actes peccamineux. Dans ce contexte (comme de nombreux Pères de l'Église l'ont affirmé en réponse au gnosticisme et au manichéisme), la liberté qui, comme telle, définit ce que signifie « être humain », et qui appartient à l'essence de la structure ontologique de l'*imago Dei*, ne peut pas disparaître, même si la situation dans laquelle la liberté s'exerce est en partie déterminée par les conséquences du péché. Enfin, contre l'idée d'une corruption totale de l'*imago Dei* par le péché, la tradition catholique a insisté sur le fait que la grâce et le salut seraient illusoire s'ils ne transformaient pas concrètement la réalité existante de la nature humaine, même pécheresse.

[47] Compris dans la perspective de la théologie de l'*imago Dei*, le salut procure la restauration de l'image de Dieu par le Christ qui est la parfaite image du Père. Ayant acquis notre salut par sa passion, sa mort et sa résurrection, le Christ nous conforme à lui par notre participation au mystère pascal et il reconfigure ainsi l'*imago Dei* dans son orientation propre vers la bienheureuse communion de la vie trinitaire. Dans cette perspective, le salut n'est rien moins qu'une transformation et un accomplissement de la vie personnelle de l'être humain, créé à l'image de Dieu et maintenant réorienté vers une participation réelle à la vie des personnes divines, par la grâce de l'incarnation et l'inhabitation du Saint-Esprit. La tradition catholique parle ici, à juste titre, d'une réalisation de la personne. Souffrant du manque de charité à cause du péché, la personne ne peut pas se réaliser en dehors de l'amour absolu et gracieux de Dieu dans le Christ Jésus. Par cette transformation salvifique de la personne qu'opèrent le Christ et le Saint-Esprit, tout dans l'univers se trouve aussi transformé et prend part à la gloire de Dieu[51].

[48] Pour la tradition théologique, l'homme affecté par le péché a toujours besoin de salut, mais il a pourtant un désir naturel de voir Dieu (*capax Dei*) qui, en tant qu'image du divin, constitue une orientation dynamique vers ce divin. Bien que cette orientation ne soit pas détruite par le péché, elle ne peut cependant pas trouver sa réalisation sans la grâce salvifique de Dieu. Le Dieu Sauveur s'adresse à une image de lui-même, une image dont l'orientation vers Dieu est perturbée mais qui est néanmoins capable de recevoir l'action divine de salut. Ces formulations traditionnelles affirment à la fois l'indestructibilité de l'orientation de l'homme vers Dieu et la nécessité du salut. La personne humaine créée à l'image de Dieu est ordonnée par nature à jouir de l'amour divin, mais seule la grâce divine rend possible et effective la libre acceptation de cet amour. Dans cette perspective, la grâce n'est pas simplement un remède au péché mais elle est une transformation qualitative de la liberté humaine, rendue possible par le Christ : une liberté libérée pour le Bien.

[49] La réalité du péché personnel montre que l'image de Dieu n'est pas ouverte à Dieu sans ambiguïté, mais qu'elle peut se fermer sur elle-même. Le salut procure une libération, par la croix, de cette glorification de soi. Le mystère pascal, originellement constitué par la passion, la mort et la résurrection du Christ, donne à chaque personne de pouvoir mourir au péché pour vivre dans le Christ. La croix n'implique pas la destruction de l'humain mais elle est le passage qui conduit à la vie nouvelle.

[50] L'homme créé à l'image de Dieu obtient les effets du salut par la grâce du Christ qui, en tant que second Adam, est la tête d'une humanité nouvelle et qui, par sa mort pour les pécheurs et par sa résurrection[52], crée pour l'homme un nouvel état de salut. Dans ce sens,

l'homme devient une créature nouvelle[53], capable d'une nouvelle vie de liberté, une vie « libérée de » et « libérée pour ».

[51] L'homme est libéré du péché, de la loi, ainsi que de la souffrance et de la mort. Tout d'abord, le salut est une libération du péché ; il réconcilie l'homme avec Dieu, même au sein d'une continuelle lutte contre le péché, une lutte menée dans la puissance du Saint-Esprit[54]. De plus, le salut n'est pas une libération de la loi en tant que telle, mais une libération de tout légalisme qui s'oppose au Saint-Esprit[55] et à l'accomplissement de l'amour[56]. Le salut apporte une libération de la souffrance et de la mort qui reçoivent le sens nouveau d'une participation salvifique à la souffrance, à la mort et à la résurrection du Fils. Par ailleurs, selon la foi chrétienne, « libéré de » signifie « libéré pour » : la libération du péché signifie une liberté pour Dieu dans le Christ et le Saint-Esprit ; la libération de la loi signifie une libération pour l'amour authentique ; la libération de la mort signifie une liberté pour une vie nouvelle en Dieu. Cette « liberté pour » est rendue possible par Jésus-Christ, la parfaite icône du Père qui restaure l'image de Dieu en l'homme.

e) « Imago Dei » et « imago Christi ».

[52] « En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. Adam, en effet, le premier homme, était la figure de celui qui devait venir, le Christ Seigneur. Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation. Il n'est donc pas surprenant que les vérités ci-dessus trouvent en lui leur source et atteignent en lui leur point culminant[57]. » Ce fameux passage de la Constitution pastorale de Vatican II sur l'église dans le monde de ce temps offre une bonne conclusion à notre résumé des principaux éléments de la théologie de l'*imago Dei*. Car c'est Jésus-Christ qui révèle à l'homme la plénitude de son être dans sa nature originelle, dans sa consommation finale et dans sa réalité présente.

[53] C'est dans le Christ que se trouvent les origines de l'homme, car l'homme est créé « par lui et pour lui[58] » ; « le Verbe [est] la vie [...] et la lumière qui éclaire tout homme, venant dans le monde[59]. » Il est bien vrai que l'homme est créé à partir de rien (*ex nihilo*), mais on peut aussi dire qu'il est créé à partir de la plénitude (*ex plenitudine*) du Christ lui-même qui est tout à la fois le créateur, le médiateur et la fin de l'homme. Le Père nous a destinés à être ses fils et ses filles et « à être conformés à l'image de son Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères[60]. » Ainsi, ce que signifie le fait d'être créé à l'*imago Dei* ne nous est pleinement révélé que dans l'*imago Christi*. En lui, nous découvrons la réceptivité totale envers le Père qui devrait caractériser notre propre existence, l'ouverture à autrui dans une attitude de service qui devrait caractériser nos relations avec nos frères et sœurs dans le Christ, enfin la miséricorde et l'amour pour les autres que le Christ, en tant qu'image du Père, manifeste en notre faveur.

[54] Tout comme les origines de l'homme, sa finalité se découvre dans le Christ. Les êtres humains sont orientés vers le Royaume du Christ comme vers un avenir absolu, la consommation de l'existence humaine. Puisque « tout a été créé par lui et pour lui[61] », c'est en lui que toutes choses trouvent leur orientation et leur destination. Dieu veut que le Christ soit la plénitude de l'homme : cette volonté divine trouvera sa réalisation dans l'eschatologie. Le Saint-Esprit accomplira l'ultime configuration des personnes humaines au Christ lors de la résurrection des morts, mais les êtres humains participent déjà ici-bas, dans le temps et dans l'histoire, à cette ressemblance eschatologique au Christ. Par l'incarnation, la résurrection et la pentecôte, l'*eschaton* est déjà là ; elles l'inaugurent et l'introduisent dans le monde des hommes, ainsi qu'elles en anticipent la réalisation finale. Le Saint-Esprit œuvre mystérieusement dans tous les êtres humains de bonne volonté, dans les sociétés et dans le cosmos, pour transfigurer et diviniser les êtres humains. De plus, le Saint-Esprit agit par tous

les sacrements, particulièrement l'Eucharistie qui est une anticipation du banquet céleste, la plénitude de la communion dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

[55] La condition existentielle présente du genre humain, dont le sens plénier ne réside également que dans le Christ, se situe entre les origines de l'homme et son avenir absolu. Nous avons vu que c'est le Christ (dans son incarnation, sa mort et sa résurrection) qui restaure l'image de Dieu dans l'homme en lui redonnant sa forme propre. « Par lui, Dieu s'est plu à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix[62]. » Au cœur de son existence pécheresse, l'homme est pardonné et, par la grâce du Saint-Esprit, il sait qu'il est sauvé et justifié par le Christ. Les êtres humains croissent dans leur ressemblance au Christ et coopèrent avec le Saint-Esprit qui, spécialement par les sacrements, les modèle à l'image du Christ. En ce sens, l'existence quotidienne de l'homme se définit comme une dynamique pour être toujours davantage conformé à l'image du Christ et pour consacrer sa vie au combat en vue de la victoire finale du Christ dans le monde.

3. À l'image de Dieu : intendants du monde créé visible

[56] Le premier grand thème de la théologie de l'*imago Dei* concerne la participation à la vie de la communion divine. Créés à l'image de Dieu, comme nous l'avons vu, les humains sont des êtres qui partagent le monde avec d'autres êtres corporels mais ils s'en distinguent par leur intellect, leur amour et leur liberté : en vertu de leur nature même, ils sont ordonnés à la communion interpersonnelle. Le principal mode de cette communion est l'union procréatrice de l'homme et de la femme qui reflète la communion créatrice de l'amour trinitaire. La défiguration de l'*imago Dei* par le péché, avec ses inévitables conséquences qui perturbent la vie personnelle et interpersonnelle, est vaincue par la passion, la mort et la résurrection du Christ. La grâce salvifique de la participation au mystère pascal reconfigure l'*imago Dei* suivant le modèle de l'*imago Christi*.

[57] Dans ce chapitre, nous allons considérer le deuxième thème principal de la théologie de l'*imago Dei*. Créés à l'image de Dieu pour prendre part à la communion de l'amour trinitaire, les êtres humains occupent une place unique dans l'univers, conformément au plan de Dieu : ils jouissent du privilège de participer au gouvernement divin du monde créé visible. Ce privilège leur est accordé par le Créateur qui permet aux créatures faites à son image de participer à son œuvre, à son projet d'amour et de salut, à vrai dire de participer à sa propre Seigneurie sur l'univers. Puisque le rôle souverain de l'homme est une participation au gouvernement divin du monde créé, nous en parlons ici comme d'une forme d'intendance.

[58] Selon la Constitution *Gaudium et spes*, « l'homme, créé à l'image de Dieu, a en effet reçu la mission de soumettre la terre et tout ce qu'elle contient, de gouverner le cosmos en sainteté et justice et, en reconnaissant Dieu comme Créateur de toutes choses, de lui référer son être ainsi que l'univers : en sorte que, tout étant soumis à l'homme, le nom même de Dieu soit glorifié par toute la terre[63]. » Cette notion de gouvernement ou de souveraineté de l'homme exerce un rôle important dans la théologie chrétienne. Dieu fait de l'homme son intendant à la manière du maître dans les paraboles de l'évangile[64]. La seule créature que Dieu a expressément voulue pour elle-même occupe une place unique au sommet de la création visible[65].

[59] Pour décrire ce rôle spécial, la théologie chrétienne emploie des images tant domestiques que royales. D'un côté, par les images royales, elle dit que les êtres humains sont appelés à « gouverner » dans le sens d'« exercer une ascendance », à la manière d'un roi, sur tout le monde créé visible. Mais comme Jésus le rappelle à ses disciples, le sens profond de cette royauté est celui du service : ce n'est qu'en acceptant volontairement de souffrir comme une victime sacrificielle que le Christ devient Roi de l'univers, avec la Croix pour trône. De l'autre côté, lorsque la théologie chrétienne emploie des images domestiques,

elle parle de l'homme comme du régisseur d'un domaine à qui Dieu a confié le soin de tous ses biens[66]. L'homme peut déployer toutes les ressources de la création visible au moyen de son ingéniosité ; il exerce cette souveraineté participée sur la création visible par la science, la technologie et l'art.

[60] L'homme découvre au-dessus de lui, et pourtant dans l'intime de sa propre conscience, l'existence d'une loi que la tradition nomme la « loi naturelle ». Cette loi est d'origine divine ; la conscience qu'en a l'homme est elle-même une participation à la loi divine. Elle réfère l'homme à la véritable origine de l'univers aussi bien qu'à sa propre origine[67]. Cette loi naturelle amène la créature rationnelle à rechercher la vérité et le bien dans la souveraineté qu'elle exerce sur l'univers. Créé à l'image de Dieu, l'homme n'exerce cette souveraineté sur la création visible qu'en vertu du privilège que Dieu lui a conféré. Il imite le gouvernement divin mais il ne peut pas le remplacer. La Bible nous met en garde contre le péché qui consiste à usurper le rôle de Dieu. Gouverner la création visible en rompant les liens avec la loi la plus haute, la loi divine, est pour les êtres humains un grave échec moral. Les hommes agissent à la place du maître comme ses intendants[68] ayant la liberté nécessaire pour développer les dons qui leur ont été confiés et pour le faire avec une certaine hardiesse d'inventivité.

[61] L'intendant doit rendre compte de son service et le maître divin jugera ses actions. La légitimité morale et l'efficacité des moyens employés par l'intendant fournissent les critères de ce jugement. Ni la science ni la technologie ne sont des fins en soi ; ce qui est techniquement possible n'est pas nécessairement raisonnable ou éthique. La science et la technologie doivent être mises au service du dessein de Dieu sur la création entière et sur toutes les créatures. Ce dessein donne sens à l'univers aussi bien qu'aux entreprises humaines. L'intendance humaine du monde créé est précisément une intendance exercée par mode de participation à la souveraineté de Dieu ; elle est toujours subordonnée à cette souveraineté divine. Les êtres humains exercent cette intendance en progressant dans la connaissance scientifique de l'univers, en prenant un soin responsable du monde naturel (y compris des animaux et de l'environnement) et en préservant leur propre intégrité biologique.

a) Science et service de la connaissance.

[62] L'effort déployé pour comprendre l'univers a marqué la culture humaine à chaque époque et dans presque chaque société. Dans la perspective de la foi chrétienne, cet effort constitue précisément l'un des domaines de l'intendance que les êtres humains exercent conformément au plan de Dieu. Sans adopter un concordisme discrédité, les chrétiens ont la responsabilité de situer la compréhension scientifique moderne de l'univers dans le contexte de la théologie de la création. La place des êtres humains dans l'histoire de notre univers en évolution, telle que les sciences modernes en rendent compte, ne peut être saisie dans sa pleine réalité qu'à la lumière de la foi : c'est l'histoire personnelle de l'engagement du Dieu Un et Trine envers des personnes créées.

[63] D'après la théorie scientifique largement acceptée, l'univers apparut il y a quinze milliards d'années dans une explosion appelée le « Big Bang ». Depuis lors, il n'a cessé de s'étendre et de se refroidir. Plus tard émergèrent progressivement les conditions nécessaires à la formation d'atomes, plus tard encore la condensation des galaxies et des étoiles et, environ dix milliards d'années plus tard, la formation de planètes. Dans notre système solaire et sur la terre (formée il y a environ quatre milliards et demi d'années), les conditions furent favorables à l'émergence de la vie. Bien que les scientifiques ne présentent guère de consensus sur la manière d'expliquer l'origine de la première vie microscopique, ils s'accordent généralement pour reconnaître que le premier organisme apparut sur notre planète il y a environ trois milliards et demi à quatre milliards d'années. Puisque l'on a démontré que tous les organismes vivants de la terre sont génétiquement reliés, il est

pratiquement certain que tous les organismes vivants descendent de ce premier organisme. Des preuves convergentes établies par de nombreuses études scientifiques en physique et en biologie fournissent un appui toujours plus important à une théorie de l'évolution pour rendre compte du développement et de la diversification de la vie sur terre ; des divergences demeurent cependant au sujet du rythme et des mécanismes de l'évolution. Bien que l'histoire des origines de l'homme soit complexe et sujette à des révisions, l'anthropologie physique et la biologie moléculaire convergent pour situer de manière convaincante l'origine de l'espèce humaine en Afrique, il y a environ cent cinquante mille ans, dans une population humanoïde de lignage génétique commun. Quelle qu'en soit l'explication, le facteur décisif des origines de l'être humain fut l'augmentation continue de la taille du cerveau, culminant dans le cerveau de l'*homo sapiens*. Avec le développement du cerveau humain, la nature et le rythme de l'évolution se sont constamment modifiés ; et avec l'apparition des facteurs proprement humains de la conscience, de l'intentionnalité, de la liberté et de la créativité, l'évolution biologique prit la forme d'une évolution sociale et culturelle.

[64] Le pape Jean-Paul II a affirmé il y a quelques années que « de nouvelles connaissances conduisent à reconnaître dans la théorie de l'évolution plus qu'une hypothèse. Il est en effet remarquable que cette théorie se soit progressivement imposée à l'esprit des chercheurs, à la suite d'une série de découvertes faites dans diverses disciplines du savoir[69] ». Dans la continuité de l'enseignement de ses prédécesseurs du vingtième siècle sur l'évolution (spécialement de l'encyclique *Humani generis* du pape Pie XII), le message du Saint-Père reconnaît qu'il y a « des théories de l'évolution » et qu'« il existe des lectures matérialistes et réductionnistes, et des lectures spiritualistes » incompatibles avec la foi catholique[70]. Il apparaît ainsi que le message du pape Jean-Paul II ne peut pas être compris comme une approbation générale de toutes les théories de l'évolution, notamment de celles qui proviennent du néo-darwinisme et qui nient explicitement toute causalité effective de la providence divine dans le développement de la vie dans l'univers. Considérant principalement l'évolution en tant qu'elle « touche la conception de l'homme », le message de Jean-Paul II critique spécialement les théories matérialistes des origines de l'être humain et il insiste sur l'importance de la philosophie et de la théologie pour une compréhension adéquate du « saut ontologique » que constitue l'apparition de l'être humain, qui ne peut pas être expliqué en termes purement scientifiques. L'intérêt de l'église pour l'évolution se concentre ainsi particulièrement sur « la conception de l'homme » qui, en tant que créé à l'image de Dieu, « ne saurait être subordonné comme un pur moyen ou un pur instrument ni à l'espèce ni à la société[71] ». En tant que personne créée à l'image de Dieu, il est capable de former des relations de communion avec d'autres personnes et avec le Dieu Un et Trine, tout comme il est capable d'exercer un gouvernement et une intendance de l'univers créé. Ces remarques montrent que les théories de l'évolution et les théories sur l'origine de l'univers revêtent un intérêt théologique particulier lorsqu'elles touchent aux doctrines de la création *ex nihilo* et de la création de l'homme à l'image de Dieu.

[65] Nous avons vu que les personnes humaines sont créées à l'image de Dieu pour participer à la nature divine[72] et prendre ainsi part à la communion de la vie trinitaire et au gouvernement divin du monde créé visible. Au cœur de l'acte divin de création se trouve le dessein divin de faire entrer des personnes créées dans la communion des personnes incréées de la bienheureuse Trinité, par participation adoptive dans le Christ. De plus, l'ascendance commune et l'unité naturelle du genre humain sont le fondement de l'unité de grâce des personnes humaines rachetées par le nouvel Adam, dans la communion ecclésiale de personnes humaines unies les unes aux autres et unies au Dieu incréé, Père, Fils et Saint-Esprit. Le don de la vie naturelle est la base du don de la vie de la grâce. Il s'ensuit que, là où la vérité centrale concerne une personne agissant librement, il est impossible de parler d'une nécessité ou d'une obligation de créer ; et en fin de compte, il est inapproprié de parler du Créateur comme d'une force, d'une énergie ou d'un simple fondement. La création *ex nihilo* est l'action d'un agent transcendant *personnel* qui agit librement et intentionnellement en vue

des objectifs intégraux que comporte un engagement personnel. Dans la tradition catholique, la doctrine de l'origine des êtres humains explicite la vérité révélée d'une telle conception fondamentalement relationnelle ou personnaliste de Dieu et de la nature humaine. La doctrine de la création exclut le panthéisme et l'émanatisme. À sa racine, une telle exclusion peut être interprétée comme une manière de préserver cette vérité révélée. La doctrine de la création immédiate et spéciale de chaque âme humaine ne se limite pas à exprimer la discontinuité ontologique entre la matière et l'esprit : elle pose aussi le fondement d'une intimité divine qui embrasse chaque personne humaine dès le premier instant de son existence.

[66] La doctrine de la *creatio ex nihilo* affirme ainsi clairement le caractère véritablement personnel de la création et son rapport à une créature personnelle, façonnée comme *imago Dei*, qui n'est pas établie en relation à un vague principe, à une force ou à une énergie, mais à un Créateur personnel. Les doctrines de l'*imago Dei* et de la *creatio ex nihilo* nous enseignent que l'univers existant est le cadre d'un drame *radicalement personnel* dans lequel le Créateur Un et Trine appelle hors du néant ceux qu'il convoque ensuite dans l'amour. Tel est le sens profond des paroles de la Constitution *Gaudium et spes* (n° 24) : l'homme est « la seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même ». Créés à l'image de Dieu, les êtres humains assument une fonction d'intendance responsable dans l'univers physique. Le genre humain, guidé par la providence divine et reconnaissant le caractère sacré du monde créé visible, donne une forme renouvelée à l'ordre naturel et devient un agent de l'évolution même de l'univers. En exerçant leur intendance dans le domaine de la connaissance, les théologiens ont la responsabilité de préciser la place des découvertes scientifiques modernes dans la vision chrétienne de l'univers créé.

[67] S'agissant de la *creatio ex nihilo*, les théologiens peuvent remarquer que la théorie du Big Bang ne contredit pas cette doctrine, dans la mesure où l'on peut dire que l'idée d'un commencement absolu n'est pas scientifiquement inadmissible. Étant donné que la théorie du Big Bang n'exclut pas la possibilité d'une étape antérieure de la matière, on peut observer que cette théorie n'apporte qu'un appui *indirect* à la doctrine de la *creatio ex nihilo* qui, comme telle, ne peut être connue que par la foi.

[68] En ce qui concerne l'évolution des conditions favorables à l'émergence de la vie, la tradition catholique affirme que, en tant que cause universelle transcendante, Dieu est non seulement la cause de l'*existence* mais aussi la cause des *causes*. L'agir de Dieu ne remplace pas ou ne supprime pas l'activité des causes créées mais il leur donne d'agir selon leur nature et de produire néanmoins les fins que lui-même a en vue. En voulant librement créer et conserver l'univers, Dieu veut mouvoir et soutenir en acte toutes les causes secondes dont l'activité contribue au déploiement de l'ordre naturel qu'il a l'intention de produire. Par l'activité des causes naturelles, Dieu fait surgir les conditions requises pour l'émergence et la conservation des organismes vivants, ainsi que pour leur reproduction et leur différenciation. Bien que le degré de finalité effective ou d'intention empiriquement observable dans ces développements fasse l'objet d'un débat scientifique, celles-ci ont *de facto* favorisé l'émergence et le développement de la vie. Les théologiens catholiques peuvent trouver dans un tel raisonnement un appui en faveur de l'affirmation contenue dans la foi en la création et en la providence divines. Dans son dessein providentiel de création, le Dieu Un et Trine n'avait pas seulement l'intention d'aménager un lieu pour les êtres humains dans l'univers, mais aussi et ultimement de leur préparer une place dans sa propre vie trinitaire. En outre, opérant en tant que causes véritables, quoique secondes, les êtres humains contribuent à donner une forme renouvelée à l'univers et à le transformer.

[69] Le débat scientifique actuel sur les mécanismes à l'œuvre dans l'évolution requiert un commentaire théologique dans la mesure où ce débat comporte parfois une méprise au sujet de la nature de la causalité divine. De nombreux scientifiques néo-darwiniens, ainsi que

certaines de leurs critiques, ont posé le raisonnement suivant : si l'évolution est un processus radicalement contingent et de type matérialiste, entraîné par une sélection naturelle et une variation génétique soumise au hasard, la causalité de la providence divine ne peut aucunement y trouver place. Un groupe croissant de critiques scientifiques du néo-darwinisme fait valoir des signes probants en faveur d'un dessein (par exemple, la complexité spécifique montrée par certaines structures biologiques) qui, d'après eux, ne peut pas être exprimé en termes de processus purement contingent et que les néo-darwiniens ont ignoré ou mal interprété. Le point central de ce vif désaccord actuel engage l'observation scientifique et le procédé de généralisation concernant la question suivante : les données disponibles offrent-elles un appui pour inférer un dessein ou le hasard ? La théologie ne peut trancher. Mais il importe de noter que, selon la compréhension catholique de la causalité divine, une réelle contingence dans l'ordre créé n'est pas incompatible avec la providence divine qui vise une fin. La causalité divine et la causalité créée diffèrent radicalement l'une de l'autre, non seulement en degré mais bien en nature. Ainsi, même le résultat d'un processus naturel réellement contingent peut néanmoins faire partie du plan providentiel de Dieu sur la création. Saint Thomas d'Aquin expliquait : « L'effet de la providence divine n'est pas uniquement qu'une chose se produise d'une façon quelconque, mais qu'elle se produise soit de façon contingente soit de façon nécessaire. Et c'est pourquoi l'effet qui a été disposé par la providence divine pour se produire infailliblement et nécessairement, se produit infailliblement et nécessairement ; et l'effet se produit de façon contingente lorsque le plan de la providence a disposé qu'il se produirait de façon contingente[73]. » Dans la perspective catholique, les néo-darwiniens, pour qui la variation génétique aléatoire et la sélection naturelle prouvent que le processus d'évolution est absolument non guidé, s'égarer au-delà de ce que la science peut démontrer. En effet, la causalité divine peut intervenir dans un processus qui est *à la fois* contingent *et* guidé. Un mécanisme d'évolution contingent ne peut être contingent que parce que Dieu l'a établi ainsi. Un processus d'évolution non guidé, c'est-à-dire un processus qui échapperait au domaine de la providence divine, ne peut simplement pas exister, parce que « la causalité de Dieu, qui est l'agent premier, s'étend à tous les étants, non seulement quant à leurs principes spécifiques mais aussi quant à leurs principes individuels [...]. Il est donc nécessaire que toutes les choses, en tant qu'elles participent à l'existence, soient soumises, dans cette mesure même, à la providence divine[74]. »

[70] En ce qui concerne la création immédiate de l'âme humaine, la théologie catholique affirme qu'il y a des actions particulières de Dieu produisant des effets qui transcendent la capacité des causes créées agissant selon leur nature. Faire appel à la causalité divine pour rendre compte d'un saut proprement *causal*, distinct d'une simple lacune *explicative*, ce n'est pas recourir à l'opération divine pour combler les « trous » des connaissances scientifiques humaines (et introduire ainsi le prétendu « Dieu bouche-trou »). Les structures du monde peuvent être considérées comme ouvertes à une action divine, non contrariante, qui cause directement des événements dans le monde. La théologie catholique affirme que l'émergence des premiers membres de l'espèce humaine (qu'il s'agisse d'individus ou de populations) constitue un événement qui ne peut pas s'expliquer de manière purement naturelle et qu'il est approprié d'attribuer à une intervention divine. Agissant indirectement à travers des chaînes causales qui sont à l'œuvre depuis le début de l'histoire du cosmos, Dieu a préparé le chemin vers ce que le pape Jean-Paul II a appelé « un saut ontologique », « le moment du passage au spirituel[75] ». Si la science peut étudier ces chaînes causales, il revient à la théologie de rendre compte de la création spéciale de l'âme humaine en la situant à l'intérieur du plan universel du Dieu Un et Trine : partager la vie trinitaire avec des personnes humaines créées *ex nihilo* à l'image et à la ressemblance de Dieu et qui, en son nom et conformément à son dessein, exercent une intendance et une souveraineté créatives sur l'univers physique.

b) Responsabilité à l'égard du monde créé.

[71] Les avancées scientifiques et technologiques toujours plus rapides des cent cinquante dernières années ont créé une situation radicalement nouvelle pour tous les êtres vivants de notre planète. Avec l'abondance des biens matériels, avec des conditions de vie plus élevées, une meilleure santé et une espérance de vie plus longue, sont arrivés la pollution de l'air et des eaux, le gaspillage industriel toxique, l'exploitation et parfois la destruction d'habitats naturels fragiles. Dans ces circonstances, les êtres humains ont développé une conscience plus aigüe du fait qu'ils sont organiquement liés aux autres êtres vivants. On considère maintenant la nature comme une biosphère dans laquelle tous les êtres vivants forment un réseau de vie complexe et soigneusement organisé. De plus, on reconnaît aujourd'hui que les ressources naturelles ne sont pas inépuisables et que la capacité de la nature à se remettre des dommages causés par l'incessante exploitation de ses ressources est limitée.

[72] Un aspect malheureux de cette nouvelle conscience écologique est que certains ont accusé le christianisme d'être en partie responsable de la crise de l'environnement, pour la raison que le christianisme a exalté le rôle qu'ont les êtres humains, créés à l'image de Dieu, de gouverner la création visible. Quelques critiques vont jusqu'à prétendre que la tradition chrétienne manque des ressources nécessaires pour proposer une saine éthique écologique parce qu'elle considère l'homme comme essentiellement supérieur au reste du monde naturel ; d'après ces critiques, il faudra se tourner vers les religions asiatiques et traditionnelles pour développer l'éthique écologique dont le monde a besoin.

[73] Mais cette critique provient d'une profonde méconnaissance de la théologie chrétienne de la création et de l'*imago Dei*. En parlant de la nécessité d'une « conversion écologique », le pape Jean-Paul II faisait remarquer : « La seigneurie de l'homme n'est pas absolue mais "ministérielle" [...]. C'est la mission, non pas d'un maître absolu et sans appel, mais d'un intendant du Royaume de Dieu[76]. » La méconnaissance de cet enseignement peut avoir amené certains à agir avec un mépris téméraire de l'environnement naturel mais, dans l'enseignement chrétien au sujet de la création et de l'*imago Dei*, il n'y a pas d'encouragement à un développement effréné ni à un possible épuisement des ressources terrestres. Les remarques du pape Jean-Paul II reflètent le souci croissant du Magistère concernant la crise écologique, souci qui s'enracine dans une longue tradition d'enseignement que l'on trouve dans les encycliques sociales des pontificats modernes. Dans la perspective de cet enseignement, la crise écologique est un problème humain et social, lié au non-respect des droits de l'homme et à l'inégalité de l'accès aux ressources terrestres. Le pape Jean-Paul II a résumé cette tradition de l'enseignement social en écrivant : « à côté du problème de la consommation, *la question de l'écologie*, qui lui est étroitement connexe, inspire autant d'inquiétude. L'homme, saisi par le désir d'avoir et de jouir plus que par celui d'être et de croître, consomme d'une manière excessive et désordonnée les ressources de la terre et sa vie même. à l'origine de la destruction insensée du milieu naturel, il y a une erreur anthropologique, malheureusement répandue à notre époque. L'homme, qui découvre sa capacité de transformer et en un sens de créer le monde par son travail, oublie que cela s'accomplit toujours à partir du premier don originel des choses fait par Dieu[77]. »

[74] La théologie chrétienne de la création contribue directement à la résolution de la crise écologique en affirmant cette vérité fondamentale : la création visible est elle-même un don divin, le « don originel » qui établit un « espace » de communion personnelle. À vrai dire, nous pourrions affirmer qu'une théologie proprement chrétienne de l'écologie est une application de la théologie de la création. En remarquant que le terme « écologie » combine les deux mots grecs *oikos* (maison) et *logos* (parole), on peut concevoir l'environnement physique de l'existence humaine comme une sorte de « maison » pour la vie humaine. étant donné que la vie intime de la bienheureuse Trinité est une vie de communion, l'acte divin de création est la production gratuite de partenaires avec qui partager cette communion. En ce sens, on peut dire que la communion divine s'est maintenant donné une « maison » dans le

cosmos créé. Pour cette raison, nous pouvons parler du cosmos comme d'un lieu de communion personnelle.

[75] La christologie et l'eschatologie réunies apportent un éclairage qui rend cette vérité encore plus profondément manifeste. Dans l'union hypostatique de la personne du Fils avec une nature humaine, Dieu vient dans le monde et assume la corporéité qu'il a lui-même créée. Dans l'incarnation, par le Fils unique-engendré que la Vierge a conçu par la puissance du Saint-Esprit, le Dieu Un et Trine établit la possibilité d'une communion personnelle intime avec les êtres humains. Puisque Dieu, dans sa gracieuse bonté, veut élever les personnes créées pour qu'elles participent à sa vie dans un dialogue, il est pour ainsi dire descendu au niveau des créatures. Certains théologiens parlent de cette condescendance divine comme d'une sorte d'« hominisation » par laquelle Dieu, dans sa liberté, rend notre divinisation possible. Dieu manifeste sa gloire dans le cosmos non seulement par des actes théophaniques mais aussi en assumant sa corporéité. Dans cette perspective christologique, l'« hominisation » de Dieu est un acte de solidarité, non seulement avec les personnes créées, mais avec tout l'univers créé et sa destinée historique. En outre, dans la perspective de l'eschatologie, on peut considérer la seconde venue du Christ comme l'événement de l'inhabitation physique de Dieu dans l'univers achevé, événement qui portera le plan originel de la création à sa consommation.

[76] Loin d'encourager un mépris inconsidérément anthropocentrique de l'environnement naturel, la théologie de l'*imago Dei* affirme la collaboration cruciale de l'homme pour réaliser cette inhabitation divine impérissable dans l'univers achevé. Selon le dessein de Dieu, les êtres humains sont les intendants de cette transformation qu'attend toute la création. Non seulement les êtres humains mais encore l'ensemble du monde créé visible sont appelés à participer à la vie divine. « Nous le savons en effet, toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement ; et non pas elle seule : nous-mêmes qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons nous aussi intérieurement dans l'attente de la rédemption de notre corps[78]. » Dans la perspective chrétienne, notre responsabilité éthique envers l'environnement naturel (notre existence « hébergée » dans la « maison » de notre environnement) s'enracine ainsi dans une profonde compréhension théologique du monde créé visible et de notre place au sein de ce monde.

[77] En référence à cette responsabilité, le pape Jean-Paul II écrivait dans un important passage de sa Lettre encyclique *Evangelium vitae* : « Appelé à cultiver et à garder le jardin du monde (voir Gn 2, 15), l'homme a une responsabilité propre à l'égard du *milieu de vie*, c'est-à-dire de la création que Dieu a placée au service de la dignité personnelle de l'homme, de sa vie, et cela, non seulement pour le présent, mais aussi pour les générations futures. C'est la *question de l'écologie* – depuis la préservation des “habitats” naturels des différentes espèces d'animaux et des diverses formes de vie jusqu'à l'“écologie humaine” proprement dite – qui trouve dans cette page biblique une claire et forte inspiration éthique pour que les solutions soient respectueuses du grand bien qu'est la vie, toute vie. [...] Dans le cadre de la nature visible, nous sommes soumis à des lois non seulement biologiques mais aussi morales, que l'on ne peut transgresser impunément[79]. »

[78] Enfin, nous devons dire que la théologie ne pourra pas nous offrir une recette technique pour la résolution de la crise écologique. Mais, comme nous l'avons vu, elle peut nous aider à voir notre environnement naturel comme Dieu le voit, comme l'espace d'une communion personnelle dans lequel les êtres humains, créés à l'image de Dieu, doivent rechercher la communion les uns avec les autres ainsi que la perfection finale de l'univers visible.

[79] Cette responsabilité s'étend au monde animal. Les animaux sont des créatures de Dieu et, selon les écritures, Dieu les entoure de son soin providentiel[80]. Les êtres humains doivent les accueillir avec gratitude et, adoptant une attitude eucharistique envers chaque élément de la création, rendre grâce à Dieu pour les animaux. Par leur existence même, les

animaux bénissent Dieu et lui rendent gloire : « Vous tous, les oiseaux dans le ciel, bénissez le Seigneur ; vous tous, fauves et troupeaux, bénissez le Seigneur : à lui, haute gloire, louange éternelle[81] ! » De plus, l'harmonie que l'homme doit établir ou restaurer dans la création tout entière inclut cette relation avec les animaux. Quand le Christ viendra dans sa gloire, il « récapitulera » la création tout entière dans un accomplissement eschatologique définitif d'harmonie.

[80] Il y a cependant une différence ontologique entre les êtres humains et les animaux, parce que seul l'homme est créé à l'image de Dieu et parce que Dieu lui a confié la souveraineté sur le monde animal[82]. Reprenant l'enseignement de la tradition chrétienne sur le juste usage des animaux, le *Catéchisme de l'Église catholique* affirme : « Dieu a confié les animaux à la gérance de celui qu'il a créé à son image. Il est donc légitime de se servir des animaux pour la nourriture et la confection des vêtements. On peut les domestiquer pour qu'ils assistent l'homme dans ses travaux et dans ses loisirs[83]. » Ce passage rappelle aussi l'emploi légitime d'animaux pour l'expérimentation médicale et scientifique, mais en reconnaissant toujours qu'« il est contraire à la dignité humaine de faire souffrir inutilement les animaux et de gaspiller leurs vies[84] ». Ainsi, tout usage des animaux doit constamment être guidé par les principes déjà expliqués : la souveraineté humaine sur le règne animal est essentiellement une gérance pour laquelle les êtres humains doivent rendre compte à Dieu qui est le Seigneur de la création au sens le plus vrai.

c) Responsabilité à l'égard de l'intégrité biologique des êtres humains.

[81] La technologie moderne ainsi que les derniers développements de la biochimie et de la biologie moléculaire continuent de fournir à la médecine contemporaine de nouvelles possibilités de diagnostic et de thérapie. Ces techniques ne procurent pas seulement de nouveaux traitements plus efficaces contre les maladies, mais elles apportent également le potentiel de modifier l'homme lui-même. Le fait que ces technologies soient disponibles et praticables rend plus urgente et brûlante la question de savoir jusqu'où l'homme a le droit de se refaire lui-même. L'exercice d'une intendance responsable dans le domaine bioéthique requiert une profonde réflexion morale sur nombre de technologies qui peuvent affecter l'intégrité biologique des êtres humains. Nous ne pouvons ici que proposer quelques brèves indications sur les défis spécifiquement moraux posés par les nouvelles technologies, et présenter quelques-uns des principes qu'il faut appliquer pour l'exercice d'une intendance responsable de l'intégrité biologique des êtres humains créés à l'image de Dieu.

[82] Le droit de disposer totalement du corps impliquerait que la personne pourrait utiliser le corps comme un moyen pour une fin qu'elle a elle-même choisie, c'est-à-dire qu'elle pourrait en remplacer les parties, le modifier ou lui mettre un terme. Autrement dit, une personne pourrait déterminer la finalité ou la valeur téléologique du corps. Or le droit de disposer de quelque chose ne s'étend qu'à des objets qui n'ont qu'une valeur instrumentale ; il ne s'étend pas à des objets qui sont en eux-mêmes bons, c'est-à-dire qui sont en eux-mêmes des fins. Créée à l'image de Dieu, la personne humaine est elle-même un tel bien. La question qui se pose, spécialement en bioéthique, est de savoir si ce principe s'applique également aux différents niveaux que l'on peut distinguer dans la personne humaine : le niveau biologico-somatique, le niveau émotionnel et le niveau spirituel.

[83] Dans la pratique clinique courante, on admet généralement, sous une forme limitée, la possibilité de disposer du corps et de certaines fonctions mentales afin de préserver la vie, par exemple dans le cas de l'amputation de membres ou de retrait d'organes. Une telle pratique est permise par le principe de totalité et d'intégrité (aussi connu sous le nom de « principe thérapeutique »). Le sens de ce principe est que la personne humaine développe toutes ses fonctions physiques et mentales, qu'elle en prend soin et les préserve de telle manière que : (1) les fonctions inférieures ne soient jamais sacrifiées, sauf pour un meilleur fonctionnement de toute la personne, et en s'efforçant alors de compenser ce qui a été sacrifié ; (2) les

facultés fondamentales qui font partie de l'être humain à titre essentiel ne soient jamais sacrifiées, sauf lorsque cela est nécessaire pour lui sauver la vie.

[84] Les divers membres et organes dont l'ensemble constitue une unité physique sont, en tant que parties intégrantes, complètement assimilés au corps et subordonnés à ce corps. Mais des valeurs inférieures ne peuvent pas être purement et simplement sacrifiées en faveur de valeurs supérieures : c'est ensemble que ces valeurs constituent une unité organique ; elles dépendent mutuellement les unes des autres. Puisque le corps, en tant que partie intrinsèque de la personne humaine, est bon en lui-même, des facultés humaines fondamentales ne peuvent être sacrifiées que pour préserver la vie. Après tout, la vie est un bien fondamental qui engage la totalité de la personne humaine. Sans le bien fondamental qu'est la vie, les valeurs (par exemple la liberté) qui en soi sont plus hautes que la vie même, expirent aussi. Étant donné que l'homme a été créé à l'image de Dieu jusque dans sa corporéité, il n'a pas le droit de disposer totalement de sa propre nature biologique. Ni Dieu lui-même ni l'être créé à son image ne peuvent être l'objet d'un agir humain arbitraire.

[85] Pour appliquer le principe de totalité et d'intégrité, il faut que les conditions suivantes soient remplies : (1) il doit s'agir d'une intervention sur une partie du corps qui est soit affectée, soit la cause directe d'un problème qui menace la vie ; (2) il doit ne pas y avoir d'autre solution pour préserver la vie ; (3) les chances de succès doivent être proportionnées aux dommages que l'intervention peut causer ; (4) le patient doit donner son consentement à l'intervention. Les dommages non intentionnels et les effets secondaires de l'intervention peuvent se justifier sur la base du principe du double effet.

[86] Certains ont tenté d'interpréter cette hiérarchie des valeurs dans le but de permettre le sacrifice de fonctions inférieures, comme la capacité de procréer, au nom de valeurs plus hautes comme la préservation de la santé mentale et l'amélioration des relations avec autrui ; dans ce cas la faculté reproductrice est sacrifiée pour préserver des éléments qui certes peuvent être essentiels à la personne comme à un tout qui *fonctionne*, mais qui ne sont pas essentiels à la personne considérée comme un tout *vivant*. En réalité, la personne comme un tout qui fonctionne est véritablement violée par la perte de la faculté reproductrice, et à un moment où la menace pour sa santé mentale n'est pas imminente et pourrait être évitée par d'autres moyens. En outre, cette interprétation du principe de totalité suggère la possibilité de sacrifier une partie du corps à des intérêts sociaux. Sur la base du même raisonnement, la stérilisation pour des motifs eugéniques pourrait être justifiée au nom de l'intérêt de l'état.

[87] La vie humaine est le fruit de l'amour conjugal (le don mutuel, total, définitif et exclusif d'un homme et d'une femme, l'un à l'autre) qui reflète le don mutuel d'amour des trois personnes divines dont la fécondité se montre dans la création ; il reflète aussi le don du Christ à son église dont la fécondité apparaît dans la nouvelle naissance de l'homme. Le don total de l'être humain engage à la fois son esprit et son corps ; cela constitue le fondement de l'inséparabilité des deux sens de l'acte conjugal qui, premièrement, est l'authentique expression de l'amour conjugal au plan physique et, deuxièmement, atteint sa pleine réalisation par la procréation durant la période fertile de la femme [85].

[88] Le don mutuel de l'homme et de la femme au plan de l'intimité sexuelle est rendu incomplet par la contraception ou la stérilisation. En outre, si l'on utilise une technique qui n'aide pas l'acte conjugal à atteindre son but mais qui le remplace, et si la conception s'effectue alors par l'intervention d'un tiers, dans ce cas l'enfant ne provient pas de l'acte conjugal qui est l'expression authentique du don mutuel des parents.

[89] Dans le cas du clonage, c'est-à-dire de la production d'individus génétiquement identiques par clivage embryonnaire ou par transplantation nucléaire, l'enfant est produit de manière asexuelle et ne peut aucunement être considéré comme le fruit d'un don mutuel d'amour. Le clonage, d'autant plus s'il concerne la production d'un grand nombre d'êtres

humains à partir d'une seule personne, constitue une violation de l'identité de la personne. Comme nous l'avons vu, la communauté humaine doit aussi être conçue comme une image du Dieu Un et Trine : dans sa variété, elle exprime quelque chose des relations des trois personnes divines en leur singularité, relations qui, dans une même nature, caractérisent leurs distinctions mutuelles.

[90] Pratiquée dans un but thérapeutique pour l'homme, la technique génique sur la lignée germinale pourrait être acceptable en soi, mais elle ne l'est pas pour la raison suivante : il est difficile d'imaginer comment on pourrait la mettre en œuvre sans courir des risques disproportionnés, spécialement dans la première étape expérimentale (des risques tels qu'une immense perte d'embryons et de fréquents résultats malheureux), et sans faire usage de techniques de reproduction. Un moyen possible serait l'usage de la thérapie génique sur les cellules souches qui produisent le sperme d'un homme : celui-ci pourrait alors engendrer une progéniture saine avec sa propre semence par le moyen de l'acte conjugal.

[91] Les techniques d'amélioration génétique ont pour but d'optimiser certaines caractéristiques spécifiques. On pourrait invoquer l'idée de l'homme comme « cocréateur » avec Dieu pour tenter de justifier la gestion de l'évolution humaine par les moyens d'un tel génie génétique. Mais cela impliquerait que l'homme ait tous les droits de disposer de sa propre nature biologique. Changer l'identité génétique de l'homme en tant que personne humaine par la production d'un être infra-humain est radicalement immoral. Le recours à la modification génétique pour produire un surhomme ou un être doté de facultés spirituelles essentiellement nouvelles est impensable, puisque le principe de la vie spirituelle de l'homme (le principe qui informe la matière pour en faire le corps d'une personne humaine) n'est pas produit par des mains humaines et n'est pas sujet à la manipulation génétique. L'unicité de chaque personne humaine, en partie constituée par ses caractéristiques biogénétiques et développée par l'alimentation et la croissance, lui appartient intrinsèquement et ne peut pas être instrumentalisée dans le but d'améliorer certaines de ces caractéristiques. Un homme ne peut vraiment faire de progrès qu'en réalisant plus complètement l'image de Dieu en lui, en s'unissant au Christ et en l'imitant. Dans tous les cas, de telles modifications violeraient la liberté des personnes à venir qui n'auraient pris aucune part aux décisions ayant déterminé leur structure corporelle et leurs caractéristiques de manière importante et probablement irréversible. La thérapie génique, pratiquée dans le but de soulager des maladies congénitales telles que le syndrome de Down, affecterait certainement l'identité de la personne concernée au plan de son apparence et de ses dons mentaux, mais cette modification aiderait l'individu à donner pleine expression à son identité réelle qui est bloquée par un gène défectueux.

[92] Les interventions thérapeutiques servent à restaurer les fonctions physiques, mentales et spirituelles ; elles placent la personne au centre et respectent pleinement la finalité des différents niveaux qui se trouvent en l'homme, en rapport à ceux de la personne. Ayant un caractère thérapeutique, la médecine qui sert l'homme et son corps comme des fins en soi respecte l'image de Dieu en eux. Suivant le principe de proportionnalité, les thérapies extraordinaires visant à prolonger la vie doivent être entreprises lorsqu'il y a une juste proportion entre les résultats positifs procurés par ces thérapies et les éventuels dommages qu'elles peuvent causer au patient. On peut abandonner la thérapie lorsque cette proportion fait défaut, même si cela hâte la mort. Le fait de hâter la mort dans une thérapie palliative par l'administration d'analgésiques est un effet indirect qui, comme tous les effets secondaires en médecine, peut relever du principe du double effet, pour autant que le dosage soit adapté à la suppression des symptômes douloureux et non pas à une interruption active de la vie.

[93] Disposer de la mort est en réalité la manière la plus radicale de disposer de la vie. Dans le suicide assisté, l'euthanasie directe et l'avortement direct, quelque tragiques et complexes que soient les situations personnelles, la vie physique est sacrifiée pour une finalité que l'on a soi-même choisie. L'instrumentalisation de l'embryon dans des expérimentations non

thérapeutiques pratiquées sur des embryons, tout comme dans des diagnostics préimplantatoires, fait partie de la même catégorie.

[94] Notre statut ontologique de créatures faites à l'image de Dieu impose certaines limites à notre capacité de disposer de nous-mêmes. La souveraineté dont nous jouissons n'est pas illimitée : nous exerçons une certaine souveraineté participée sur le monde créé et, au terme, nous devons rendre compte de notre intendance au Seigneur de l'univers. L'homme est créé à l'image de Dieu mais il n'est pas Dieu.

Conclusion

[95] Tout au long de nos réflexions, le thème de l'*imago Dei* a montré sa force systématique pour éclairer de nombreuses vérités de la foi chrétienne. Il permet de développer une conception relationnelle et vraiment personnelle des êtres humains. C'est précisément cette relation avec Dieu qui définit les êtres humains et qui fonde leurs relations avec les autres créatures. Cependant, comme nous l'avons vu, le mystère de l'être humain ne s'éclaire pleinement qu'à la lumière du Christ qui est la parfaite image du Père et qui, par le Saint-Esprit, nous fait entrer dans la participation au mystère du Dieu Un et Trine. C'est au sein de cette communion d'amour que le mystère de tout être, embrassé par Dieu, reçoit son sens plénier. Tout à la fois sublime et humble, cette conception de l'être humain comme image de Dieu constitue une charte des relations humaines avec le monde créé et la base sur laquelle on peut évaluer la légitimité du progrès scientifique et technique ayant un impact direct sur la vie humaine et sur l'environnement. Dans ces domaines, de même que les personnes humaines sont appelées à témoigner de leur participation à la créativité divine, elles doivent aussi reconnaître leur condition de créatures à qui Dieu a confié une précieuse responsabilité d'intendance de l'univers physique.

* Le thème de « l'homme créé à l'image de Dieu » a été soumis à l'étude de la Commission théologique internationale. La préparation de cette étude a été confiée à une sous-commission composée des membres suivants : R.P. Joseph Augustine Di Noia, o.p. ; S. Exc. Mgr Jean-Louis Brugues, o.p. ; Mgr Anton Strukelj ; R.P. Tanios Bou Mansour, o.l.m. ; Rév. Adolphe Gesché ; S. Exc. Mgr Willem Jacobus Eijk ; R.P. Fadel Sidarouss, s.j. ; R.P. Shun'ichi Takayanagi, s.j. Les discussions sur ce texte se sont déroulées lors de plusieurs réunions de la sous-commission, ainsi que durant les sessions plénières de la Commission théologique internationale qui se sont tenues à Rome de 2000 à 2002. Le présent texte a été approuvé *in forma specifica* par vote écrit de la Commission théologique internationale. Il a été ensuite soumis à son président, S. Ém. le cardinal Joseph Ratzinger, préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, qui en a autorisé la publication le 23 juillet 2004.

La langue originale de ce document est l'anglais. Sa traduction française a été effectuée par Camila Gross Nacheff et Gilles Emery. Le titre original de ce document (*Communion and stewardship*) reprend l'expression « *communio et ministratio* » de la Constitution dogmatique *Lumen gentium* (n° 4). La traduction adéquate du mot anglais *stewardship* n'est pas aisée : dans le titre du document, ce terme a été traduit par « service » ; dans la suite, *stewardship* est généralement traduit par « intendance » (mais parfois aussi, suivant les contextes, par « service » ou « gérance »), et *steward* par « intendant ».

[1] Voir Ex 20, 3-4.

[2] Voir Gn 1, 26-27 ; 5, 1-3 ; 9, 6.

[3] Voir Gn 2, 15.

[4] Gn 1, 27.

[5] 2 Co 4, 4 ; Col 1, 15 ; He 1, 3.

[6] Rm 8, 29.

[7] Rm 8, 23.

- [8] Col 3, 10.
- [9] 2 Co 3, 18 - 4, 6.
- [10] 1 Co 12, 13.
- [11] Ga 3, 26-28.
- [12] Ga 3, 27 ; Rm 13, 14.
- [13] Voir Ex 20, 2-3 ; Dt 27, 15.
- [14] Saint Irénée, *Adversus Haereses*, V, 6, 1 ; V, 8, 1 ; V, 16, 2 (SC 153, p. 72-81 ; p. 92-97 ; p. 216-217).
- [15] Tertullien, *Traité du baptême*, V, 6-7 (SC 35, p. 74).
- [16] Saint Augustin, *Confessions*, I, 1, 1 (CCSL 27, p. 1).
- [17] Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Ia, q. 93, a. 4 : « *Uno quidem modo [...] in ipsa natura [...]. Alio modo [...] imago per conformitatem gratiae. Tertio modo [...] imago secundum similitudinem gloriae.* »
- [18] Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Ia, q. 93, a. 4 et a. 7.
- [19] Saint Bonaventure, *In II Sent.*, dist. 16, a. 2, q. 3.
- [20] Maître Eckhart, *Die deutschen Werke*, J. Quint (éd.), t. 1, Stuttgart, 1958, p. 5, lignes 5-7. [L'édition originale anglaise ajoute la référence : « Quint 5, 6, 9s ».]
- [21] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 12.
- [22] Col 1, 15 ; Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 10.
- [23] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 22.
- [24] *Ibid.*, n° 41.
- [25] Rm 8, 29.
- [26] Rm 8, 23.
- [27] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 22.
- [28] Voir 2 Co 3, 18.
- [29] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n°^{os} 22 et 24.
- [30] *Ibid.*, n° 34.
- [31] *Ibid.*, n° 24.
- [32] Gn 9, 4 ; Lv 24, 17-18 ; Pr 8, 35.
- [33] Gn 2, 7 ; Lv 17, 10.
- [34] Lv 4, 11 ; 26, 29.
- [35] 2 Co 12, 7.
- [36] Rm 8, 6.
- [37] Voir le concile de Vienne (DS 902) et le concile de Latran V (DS 1440).
- [38] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 22.
- [39] Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio* (22 novembre 1981), n° 11 ; *La Documentation catholique* 79 (1982), p. 4.
- [40] Gn 1, 27 ; voir Gn 5, 1-2.
- [41] *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2332.
- [42] Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio*, n° 22 ; *La Documentation catholique* 79 (1982), p. 8.
- [43] Jn 2, 1-11.
- [44] Voir Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 24.
- [45] *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2331 ; voir Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio*, n° 11 ; *La Documentation catholique* 79 (1982), p. 4.
- [46] Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Église, n° 11 ; voir la Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 48.
- [47] Voir Rm 8, 18-19.
- [48] Voir 1 Jn 3, 17.
- [49] Rm 7, 14-15.

- [50] Voir Rm 5, 12 s.
- [51] Rm 8, 21.
- [52] Voir 1 Co 15, 47-49 ; 2 Co 5, 2 ; Rm 5, 6 s.
- [53] 2 Co 5, 17.
- [54] Voir Ep 6, 10-20.
- [55] 2 Co 3, 6.
- [56] Rm 13, 10.
- [57] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 22.
- [58] Col 1, 16.
- [59] Jn 1, 3-4.9.
- [60] Rm 8, 29.
- [61] Col 1, 16.
- [62] Col 1, 20.
- [63] Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, n° 34.
- [64] Voir Lc 19, 12.
- [65] Gn 1, 26 ; 2, 20 ; Ps 8, 6-7 ; Sg 9, 2-3.
- [66] Voir Mt 24, 45.
- [67] Voir Jean-Paul II, Lettre encyclique *Veritatis splendor*, n°^{OS} 12, 40 et 42-45 ; *La Documentation catholique* 90 (1993), p. 905 et 915-917.
- [68] Voir Mt 25, 14-30.
- [69] Jean-Paul II, *Message* du 22 octobre 1996 aux membres de l'Assemblée plénière de l'Académie pontificale des sciences ; *La Documentation catholique* 93 (1996), p. 951-953, ici p. 952.
- [70] *Ibid.*
- [71] *Ibid.*
- [72] Voir 2 P 1, 3-4.
- [73] Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae, Ia*, q. 22, a. 4, ad 1.
- [74] Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologiae, Ia*, q. 22, a. 2.
- [75] Jean-Paul II, *Message* du 22 octobre 1996 aux membres de l'Assemblée plénière de l'Académie pontificale des sciences ; *La Documentation catholique* 93 (1996), p. 953.
- [76] Jean-Paul II, *Audience générale* du 17 janvier 2001, n° 3 ; *La Documentation catholique* 98 (2001), p. 114.
- [77] Jean-Paul II, Lettre encyclique *Centesimus annus*, n° 37 ; *La Documentation catholique* 88 (1991), p. 537.
- [78] Rm 8, 22-23.
- [79] Jean-Paul II, Lettre encyclique *Evangelium vitae*, n° 42 ; *La Documentation catholique* 92 (1995), p. 373.
- [80] Mt 6, 26.
- [81] Dn 3, 80-81.
- [82] Gn 1, 26.28 ; Gn 2, 19-20.
- [83] *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2417.
- [84] *Ibid.*, n° 2418.
- [85] Paul VI, Lettre encyclique *Humanae vitae* sur le mariage et la régulation des naissances, n° 12 ; *La Documentation catholique* 65 (1968), col. 1447. Jean-Paul II, Exhortation apostolique *Familiaris consortio*, n° 32 ; *La Documentation catholique* 79 (1982), p. 12.

