

Bernard SESBOÜÉ, *L'homme, merveille de Dieu. Essai d'anthropologie christologique*, Salvator, Paris 2015, 368 p., ISBN 978-2-7067-1214-2, € 23.

Le jésuite Bernard Sesboüé, professeur émérite du Centre Sèvres à Paris et théologien connu notamment pour ses travaux en christologie et en histoire des dogmes, propose un essai d'anthropologie christologique intitulé « L'homme, merveille de Dieu » en écho au *Psaume* « Qu'est donc l'homme pour que tu penses à lui ? » (Ps 8,5) cité en exergue du livre. Dès l'introduction (9-24), l'A. situe son « anthropologie théologique, et plus particulièrement christologique » (9) par rapport aux autres disciplines anthropologiques dont la médecine, l'histoire, l'anthropologie physique, culturelle et

sociale, psychologique, sexuelle et religieuse ainsi que l'anthropologie philosophique qui s'intéresse à « l'homme en tant que tout, [...] son identité ultime » (13). Mais contrairement à la démarche philosophique, celle théologique « pose d'entrée de jeu, à la lumière de la révélation chrétienne, la question de la relation de l'homme à Dieu » (15). Pour honorer cette perspective, l'A. reprend les traités théologiques classiques concernant l'homme dans une trilogie unifiée (dans la ligne de la plupart des publications en anthropologie théologique) : l'homme créé, l'homme pécheur, l'homme restauré et sauvé. Comme clé herméneutique de l'essai est à considérer une phrase de *Gaudium et Spes* : « Ce que la révélation divine nous découvre ainsi, notre propre expérience le confirme » (GS 13, § 1). Dans la corrélation entre expérience humaine et révélation chrétienne, l'auteur se réfère en particulier à Karl Rahner et son analyse de l'expérience transcendantale de l'homme telle qu'elle est développée dans son *Traité fondamental de la foi*. Mais dans l'élaboration concrète, contrairement à des auteurs comme Tillich, Pannenberg ou justement Rahner qui considèrent d'abord la situation de l'homme pour découvrir ensuite les ouvertures sur la foi chrétienne, l'auteur se propose de faire le chemin inverse, descendant. Ainsi sa méthode consiste à « parler de l'homme à la lumière de la révélation biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament, réfléchi dans la tradition de l'Église » (20).

La première partie, consacrée à « L'homme créé » (25-146), commence avec un chapitre (27-38) sur le genre littéraire *sapientiel* (Paul Beauchamp) des trois premiers chapitres de la *Genèse* et le caractère transcendant de l'origine et de la fin de l'homme qui marque l'histoire surnaturelle par rapport à l'histoire humaine et naturelle. Le deuxième chapitre sur « Le paradoxe chrétien de l'homme » (39-61) propose une reprise des deux récits étiologiques de création qui manifestent l'émerveillement pour Dieu comme créateur du ciel et de la terre, et de l'homme en particulier. Le caractère étiologique du récit ne consent pas de théologie du paradis terrestre, mais permet d'interpréter la création de l'homme en vue de la vision de Dieu, autrement dit la vocation à être en communion avec lui n'est pas un surplus, mais fait essentiellement partie de son être. Etant donné le principe aristotélicien qu'un désir naturel d'une personne humaine ne peut être vain et doit correspondre à sa capacité naturelle, on est alors confronté au paradoxe que le *désir naturel de Dieu* peut se réaliser seulement par *grâce* qui par définition est *surnaturelle*. Pour l'exprimer d'une autre manière, le *désir nécessaire* peut être comblé seulement par un don *gratuit*. Le troisième chapitre « La pensée du Christ, l'homme à venir » (63-76) s'inscrit dans la redécouverte du christocentrisme ancien et propose une relecture des passages les plus importants du *Nou-*

*veau Testament* (He 1, Cor 15, Eph 1, Col 1, Jn 1) : « Ainsi la création a pour fin et pour sommet le mystère de l'homme, mais cet homme est en définitive le second Adam, dont le premier était la figure (Rm 5,14), le Christ Jésus » (69). La question du motif de l'Incarnation (non pas dans la formulation hypothétique) permet à Sesboüé de présenter ce qu'il considère être les deux aspects indissociables du salut : « la déification et la libération du péché. Indépendamment de tout péché, l'homme est devant Dieu dans un besoin radical de salut, pour parvenir à la fin que Dieu lui a proposée » (75). Le quatrième chapitre présente « La gestion patristique du paradoxe. L'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu » (77-95), c'est-à-dire le défi pour les Pères de penser ensemble l'image comme donnée (Gn 1,26s. 5,3) et encore à réaliser (Rm 8,29, Col 3,10 et aussi 1Jn 3,2). Dans le schème oriental (de manière exemplaire avec Irénée, Origène et Grégoire de Nysse) le problème est résolu par la distinction entre image (naturelle) et ressemblance (par grâce), alors que dans le schème occidental (notamment avec Augustin) l'image est à chercher dans la dialectique entre l'être *capax Dei* et le devenir *particeps Dei*. Le cinquième chapitre aborde « Le traitement médiéval et moderne du paradoxe : nature et surnaturel » (97-118). L'auteur interprète la discussion médiévale autour du rapport entre nature et surnaturel à travers les découvertes de Henri de Lubac (l'auteur cite surtout *Le Mystère du Surnaturel* publié une quinzaine d'années après les tensions de 1950). Il faut éviter le double piège d'une double finalité naturelle et surnaturelle de l'homme ainsi que la position dans la réalité du concept abstrait de nature pure. Mais si on veut éviter le dualisme et l'irréalisme, on est de nouveau acculé au paradoxe initial : « ce qui est le plus essentiel en l'homme, sa finalité divine, est l'objet d'un don gratuit d'amour ». (118) Dans le sixième chapitre « Les objections de la modernité » (119-146), l'auteur discute de manière critique plusieurs objections à l'anthropologie théologique dans le monde contemporain : 1) l'athéisme fait tomber *eo ipso* l'anthropologie en tant que théologique ; 2) le discours scientifique tend à se substituer au discours sur la création et plus particulièrement sur l'homini-sation ; 3) les théories du genre et l'homosexualité avec leur impact politique à tendance idéologique mettent en question la différence sexuelle et la réciprocité entre homme et femme ; 4) la situation de l'homme dans la nature devrait conduire à abandonner toute prétention à une supériorité humaine. L'auteur souligne que dans ces objections émerge de différentes manières le refus de la différence : entre homme et Dieu, entre homme et animal, entre homme et femme, évidemment avec le présupposé que la différence serait source d'oppression. Envisager les différences comme enrichissement n'apparaît même pas comme une possibilité.

La deuxième partie (147-259) sur l'homme pécheur est placée sous le signe de Pascal qui dans ses *Pensées* (434 éd. Brunschwig, 131 éd. Lafuma) évoque le péché originel comme un mystère qui heurte, mais qui permet de rendre compte de notre situation concrète. Si le péché des origines (*peccatum originans*) est irreprésentable à moins d'utiliser un langage figuré (celui de Gn 3 par exemple), nous avons cependant accès à notre situation pécheresse concrète (*peccatum originatum*). Plus encore, pour remonter au péché des origines, il faut partir du salut en Jésus Christ dont il est dit : « Celui qui n'avait pas connu le péché, [Dieu] l'a fait péché pour nous » (2Co 5,21). Le chapitre septième sur « La révélation biblique du péché » (163-181) propose une relecture du troisième chapitre de la *Genèse* et des autres histoires de péché dans la protohistoire (cf. Gn 1-11), puis une analyse de quelques récits pauliniens avec l'accent mis sur Rm 5, particulièrement influent dans l'élaboration de la doctrine du péché originel. Le huitième chapitre sur « Les Pères de l'Église devant le péché : Irénée et Augustin » (183-210) présente avec plus de détail la conception augustinienne du péché des origines comme péché d'orgueil et d'avarice, puis du péché originé et en particulier l'idée d'une corruption de la nature humaine dont la concupiscence est le signe. Un thème encore plus difficile est celui de la transmission, car il ne s'agit pas seulement de la transmission d'un déficit, mais encore d'une culpabilité. L'auteur fait remarquer qu'il semble nécessaire d'inclure dans cette vision une forme de ratification personnelle pour pouvoir parler de culpabilité. Le chapitre neuvième sur « Les Temps modernes : du dogme aux interprétations philosophiques » (211-236) offre d'abord une lecture du décret sur le péché originel du Concile de Trente (DH 1511-1515) en invitant à prendre en considération le contexte historique différent avec en particulier une lecture littérale de la *Genèse* unanimement acceptée. A la suite, Sesboüé présente – avec distance critique – quatre auteurs (Kant, Hegel, Marx et Freud) et leur manière d'intégrer les premiers chapitres de la *Genèse* dans un discours philosophique ou psychologique. Le chapitre dixième « Pour une anthropologie de la mort et du péché originel » (237-259) réfléchit d'abord sur l'aspiration contemporaine d'une vie « immortelle » sur la terre comme un rêve égocentré qui aurait pour conséquence l'injustice et le manque de renouvellement des générations. Dans la perspective chrétienne, la mort est considérée comme une conséquence du péché, même s'il ne s'agit pas de la mort purement et simplement physique, mais plutôt de la manière de la vivre (rupture plutôt que passage). L'auteur propose ensuite, dans la ligne de Rahner, d'ébaucher un discours sur le péché originel qui part d'une phénoménologie du mal (péché du monde) pour ensuite réfléchir sur la condition humaine

pécheresse (péché originé) et remonter (même si un certain nombre de théologiens ne serait pas d'accord) à l'origine (péché originant) tout en admettant que celui-ci est irréprésentable.

La troisième partie sur « L'annonce chrétienne du salut pour le bonheur de l'homme, ou l'homme sauvé » (261-354) commence avec une introduction à l'idée aujourd'hui difficile du salut développé à partir du désir humain de bonheur et entendu à la fois comme libération et comme divinisation (qui est aussi une véritable humanisation). Le chapitre onzième sur « L'anthropologie christologique de *Gaudium et Spes* » (273-294) introduit à l'anthropologie christologique, car le Concile « fait régulièrement intervenir la référence au Christ, en particulier dans le développement conclusif de chaque section de cette Constitution [*Gaudium et Spes*], afin de présenter celui-ci comme "l'Homme nouveau", l'Homme qui accomplit parfaitement tout le dessein de Dieu sur l'humanité et révèle définitivement la vocation de celle-ci en même temps qu'il accomplit son salut » (273). Le fait même que chacun des quatre chapitres de la première partie de *Gaudium et Spes* se conclut avec une référence explicite au Christ, montre que le Christ est la clé théologique qui permet d'aborder la question de l'être et de la vocation humains. Le chapitre douzième sur « Jésus-Christ l'homme sauvé et l'homme sauveur » (295-331) présente Jésus comme homme vrai qui révèle la vérité de l'homme. Dans cette perspective, toute la vie de Jésus – pas seulement son mystère pascal – est salvifique. Ainsi, une série de dialogues et de gestes concrets de Jésus sont passés en revue selon une interprétation sacramentelle, avançant jusqu'au scandale de la croix et à la résurrection. Le dernier chapitre « De l'Église à la vie bienheureuse » (333-354) interprète l'Église comme sacrement du salut des hommes se déployant entre la résurrection du Christ et la résurrection finale.

En conclusion, l'auteur reprend une expression de Karl Barth au sujet de « L'humanité de Dieu » (355-358). Dieu manifeste son « humanité » en s'adressant à nous comme à des amis et ainsi, « croire au Dieu de Jésus-Christ est la meilleure façon de croire en l'homme » (358). La foi en l'homme devient aujourd'hui – mais non pas dans une version prométhéenne et coupée de Dieu – particulièrement nécessaire.

Le genre littéraire d'un essai consent à l'auteur de s'adresser à un public plus large et par conséquent une certaine liberté dans l'approche, puisqu'il n'est pas obligé de proposer un *status quaestionis* du point de vue historique et du champ de l'anthropologie théologique contemporaine. En même temps, ce choix facilite l'intégration de quelques thèmes d'actualité de manière à susciter un questionnement en corrélant révélation chrétienne et expérience humaine de notre situa-

tion. Par ailleurs, l'auteur précise qu'il entend proposer un essai d'*anthropologie christologique*. A ce sujet, il reprend les thèmes christologiques habituellement traités en anthropologie théologique (le Christ comme image de Dieu par excellence, le motif de l'Incarnation, le salut en Jésus-Christ, etc.) et découvre une première réalisation d'une anthropologie christologique dans *Gaudium et Spes*, même si, étant donné la compétence christologique de l'auteur, on aurait pu s'attendre à une prise de position par rapport aux développements postconciliaires où il est volontiers question de christocentrisme (trinitaire).

CHRISTOF BETSCHAT, OCD