

Il faut éviter toute tentative de simplifier cette ambivalence en choisissant l'un des deux pôles : on ne peut censurer la fragilité et la limite naturelles, en exaltant uniquement la grandeur et la force, en s'en remettant peut-être aveuglément aux résultats de la recherche technologique et des découvertes scientifiques ; mais on ne doit pas non plus se résigner à toutes les limites et fragilités de la vie, en oubliant les potentialités inscrites dans notre nature intelligente et

spirituelle. La tâche même, confiée à chacun, de façonner avec responsabilité sa propre identité exige de ne pas simplifier l'humain.

2. Être une personne humaine, dotée d'une dignité infinie, n'est pas quelque chose que nous avons construit ou acquis, mais le fruit d'un don gratuit qui nous précède.[1] Et ce n'est pas un don simplement reçu dans le passé, mais quelque chose qui subsiste comme don en toute circonstance de notre existence, pour toujours, devenant une tâche intransmissible. S'approprier ce don, en donnant forme à sa propre identité, est l'aventure de la vie, une tâche à assumer en liberté et au sein des relations dans lesquelles nous nous connaissons nous-mêmes, les autres et la réalité, et ainsi pouvons apporter notre contribution originale et unique à l'histoire humaine, en répondant à notre vocation. Le don est accueilli à l'intérieur d'un « nous », d'une communauté à laquelle chaque personne appartient et dans laquelle elle grandit.

3. L'expérience religieuse et en particulier la foi chrétienne proposent d'habiter, sans simplifications, cette ambivalence entre grandeur et limite de l'humain, en la lisant à la lumière de la relation originaire et fondatrice avec Dieu. Dans le Psaume 8, s'adressant à Dieu dans un dialogue ardent, l'orant se demande : « qu'est-ce donc que l'homme pour que tu te souviennes de lui, le fils de l'homme pour que tu prennes soin de lui » (Ps 8,5). Il répond en notant la grandeur que Dieu lui a conférée dans sa création : « Oui, tu l'as fait un peu moindre qu'un dieu, tu l'as couronné de gloire et d'honneur. Tu lui as donné pouvoir sur les œuvres de tes mains, tu as tout mis sous ses pieds » (Ps 8,6-7).[2] Ce paradoxe reçoit une lumière définitive du mystère pascal de Jésus Christ, où la limite, la finitude et la caducité, mais aussi le désordre introduit par le péché, sont dépassés par l'œuvre de la grâce, avec le don de la filiation divine, qui nous rend participants de la vie du Ressuscité, selon le dessein du Père et grâce au renouvellement de toutes choses dans l'Esprit.

4. Le pape François a repris la question du Psaume 8, en soulignant la réponse de l'anthropologie biblique, centrée sur les éléments fondamentaux de la relation libre et responsable avec la création, avec les autres et avec Dieu. Mais il a ensuite constaté qu'« aujourd'hui nous nous rendons compte que les grands principes et les concepts fondamentaux de l'anthropologie sont assez souvent remis en question, y compris sur la base d'une plus grande conscience de la complexité de la condition humaine, et exigent un approfondissement ultérieur ».[3] Le pape Léon XIV a justifié le choix de son nom en rappelant que « aujourd'hui l'Église offre à tous son patrimoine de doctrine sociale pour répondre à une autre révolution industrielle et aux développements de l'intelligence artificielle, qui comportent de nouveaux défis pour la défense de la dignité humaine, de la justice et du travail ».[4]

5. La réflexion sur l'anthropologie à la lumière de la révélation est appelée à interpréter les conditions complexes d'un monde qui vit un changement si profond qu'on le qualifie d'« époque ». La compréhension de l'humain avait atteint dans l'histoire de la pensée (en particulier dans la tradition de l'Occident) des résultats bien établis. Il pouvait donc sembler que la réflexion ultérieure devait se concentrer sur l'éclaircissement de certains aspects particuliers de l'agir humain. Or aujourd'hui, on se découvre de nouveau engagé à explorer le mystère de l'être humain en tant que tel, dans son identité. Les défis actuels nous obligent à sortir des sécurités acquises et peuvent aussi susciter des craintes, souvent non infondées. La réflexion sur l'humain, dans divers domaines de la vie personnelle et sociale, semble s'aventurer au-delà de l'humain, en interrogeant la spécificité même de la nature humaine.

1. La méthode du document à l'occasion des 60 ans de *Gaudium et spes*

6. La raison éclairée par la foi doit établir une confrontation entre les nouveaux horizons anthropologiques et les exigences permanentes de la condition humaine : « Le discernement doit faire une distinction attentive entre les éléments compatibles avec l'Évangile et ceux qui lui sont contraires, entre les contributions positives et les aspects idéologiques, mais la plus grande compréhension du monde qui en résulte ne peut que pousser vers une appréciation plus pénétrante du Christ Seigneur et de l'Évangile, car le Christ est le Sauveur du monde ».[5]

7. Ce discernement se laisse inspirer par le 60e anniversaire de la « Constitution pastorale » *Gaudium et spes* (1965-2025), un anniversaire qui oriente le présent document vers une nouvelle réflexion liée à l'anthropologie personnelle et sociale proposée en elle et dans le Magistère ultérieur, qui en a reçu et développé l'enseignement. Il faut souligner la nature singulière de *Gaudium et spes*, une Constitution conciliaire ayant une valeur magistérielle spécifique, déployée dans l'engagement à considérer avec soin la condition de l'humanité dans le monde d'aujourd'hui. Pour la première fois dans l'histoire, un document de ce niveau propose de manière systématique une vision de l'être humain éclairée par le mystère du Christ. Dans son sillage, il s'agit donc de repenser aujourd'hui l'anthropologie chrétienne dans un dialogue ouvert et critique avec les instances les plus récentes des cultures et de l'expérience humaine. Précisément dans la référence à *Gaudium et spes*, le document place au centre l'être humain, celui « intégral, dans l'unité du corps et de l'âme, du cœur et de la conscience, de l'intelligence et de la volonté », [6] afin de promouvoir cet humanisme intégral et solidaire « capable d'animer un nouvel ordre social, économique et politique, fondé sur la dignité et la liberté de toute personne humaine, à réaliser dans la paix, la justice et la solidarité ».[7]

2. La structure du document : catégories porteuses

8. Pour accomplir de manière adéquate le discernement critique face à certains des scénarios les plus significatifs concernant l'avenir de l'humain, le document propose quatre catégories porteuses, présentes dans chacun des chapitres qui le composent. On commence par considérer la notion de développement, qui est à la base de nombreuses nouveautés technologiques et sociales en cours. L'exigence de garantir un développement humain intégral conduit ensuite à réfléchir à la catégorie de vocation, comme clé de compréhension anthropologique, qui renvoie à son tour à la question de l'identité humaine, tant au niveau personnel que social. Enfin, on approfondit la condition dramatique, c'est-à-dire historique et libre, qui caractérise l'identité humaine, comprise comme vocation, et son dialogue avec les nouveaux défis techno-scientifiques.

9. En réfléchissant sur le développement, on veut prendre acte, d'une part, de la condition historico-temporelle d'une humanité qui a grandi comme jamais auparavant dans son histoire, triplant sa population en 70 ans. D'autre part, cette orientation offre l'occasion d'un examen critique des conditions concrètes de la vie des personnes et des peuples dans ce progrès du XXIe siècle, marqué par la croissance exponentielle des ressources techno-scientifiques et par leur impact sur la vie de l'humanité. Le développement actuel oscille en effet dans une tension entre l'effort pour améliorer concrètement les conditions de vie des peuples et les rêves de réaliser jusqu'à une substitution de l'humain.

10. La seconde catégorie est celle de la vocation intégrale, reprise de *Gaudium et spes*, car, à partir de l'analyse des conditions concrètes de temps, d'espace et d'intersubjectivité qui caractérisent l'expérience humaine commune, l'anthropologie chrétienne apparaît constitutivement relationnelle et responsable, et comme telle responsable.

11. La troisième notion, celle d'identité, n'a pas été explicitement approfondie dans les documents précédents.[8] La question de l'identité humaine s'impose en effet comme un signe des temps précisément en raison des dimensions prises par le progrès technologique, qui semble aujourd'hui permettre des interventions sur la nature humaine jusqu'alors impensables, au point d'encourager la prétention des individus et des sociétés à une autodétermination absolue.[9]

12. Le quatrième mot-clé du document renvoie à la condition dramatique du processus de réalisation de l'identité humaine. Le parcours de sa découverte, de sa maturation et de son accomplissement est complexe : il passe par les circonstances historiques concrètes dans lesquelles chaque personne et chaque peuple doivent s'engager librement et s'exposent aussi à des risques, des chutes et des souffrances. La recherche humaine de l'identité n'est pas une question prédéfinie à appliquer de manière déductive. La révélation du Dieu trinitaire ouvre l'horizon d'une réciprocité asymétrique dans la rencontre des libertés divine et humaine (selon les catégories bibliques d'alliance et de sponsalité). Dans cette réciprocité, la liberté et l'amour de Dieu sont « ab-solus », c'est-à-dire originaires et inconditionnés ; la liberté humaine, au contraire, est suscitée et responsable, appelée à se décider pour le vrai bien, en conformité avec la volonté de Dieu. Chaque personne, en réalisant l'humanité que Dieu lui a donnée, représente quelque chose de nouveau et d'inductible. Son identité doit donc toujours être (re)découverte et mise en œuvre personnellement, grâce au dialogue avec le Dieu vivant, dans le contexte des diverses circonstances d'une humanité située, où l'on fait l'expérience de ces tensions que le pape François a appelées « tensions bipolaires ».[10]

3. Le focus du document : une confrontation avec les défis du trans- et du post-humanisme

13. La condition dramatique du processus historique d'humanisation – rachetée et portée à son accomplissement gratuit dans le Christ – se déploie dans la conscience que chaque être humain a de sa propre finitude dans l'inévitable rencontre avec l'infini.[11] Les êtres humains sont les seules créatures qui savent qu'elles sont finies et doivent donc affronter ce fait. Différentes options s'ouvrent ainsi devant chaque être humain : on peut tenter d'absolutiser la finitude ; on peut tenter de fuir la finitude dans un infini fictif ; on peut chercher à composer avec la finitude ; on peut habiter la tension entre finitude et infini, dans l'espérance d'un accomplissement reçu en don.

Ces quatre possibilités attestent, de diverses manières, que les êtres humains ne peuvent trouver leur satisfaction dans la condition finie, mais sont renvoyés à l'« autre de toute finitude », à l'« inconditionné ». Ils doivent au moins concevoir l'opposé du fini, même s'ils étaient convaincus que rien n'est réellement infini, inconditionné, absolu. Et précisément parce qu'ils sont conscients de leur finitude, les êtres humains désirent ardemment transcender tout ce qui est fini. Ils peuvent, naturellement, aussi désespérer en raison de leur finitude insurmontable. Toutefois, les diverses formes de désespoir se révèlent, si on les examine attentivement, comme des tentatives humaines de dépasser la tension entre finitude et infini, soit en fuyant la finitude, soit en l'absolutisant. Cette analyse, d'une part, rend conscients de

tensions qui appartiennent à l'expérience humaine de tous les temps ; d'autre part, elle invite à considérer quelles formes nouvelles elles prennent dans certains courants de pensée très influents dans les sociétés contemporaines, comme le transhumanisme et le posthumanisme.

14. Le transhumanisme et le posthumanisme, bien que corrélés et parfois considérés identiques (en raison de définitions encore assez fluides), représentent des perspectives différentes dans la compréhension de la nature humaine et de l'avenir de l'humanité.

Le transhumanisme est un mouvement philosophique animé par la conviction que l'être humain peut et doit employer les ressources de la science et de la technologie pour dépasser les limites physiques et biologiques de la condition humaine, en particulier le vieillissement et même la mort, façonnant ainsi sa propre évolution et maximisant son potentiel, jusqu'à reconfigurer l'être humain pour le rendre apte à aller au-delà. Avec son accent programmatique sur l'accroissement des capacités humaines individuelles, il développe une perspective nettement anthropocentrique, en souscrivant à une vision idéologique et naïvement acritique du progrès scientifique et technologique.[12]

Le transhumanisme imagine un avenir dans lequel les êtres humains perfectionneront la forme biologique actuelle qui qualifie la nature humaine, pour atteindre l'objectif d'une immortalité individuelle soutenue par la technologie. Dans la portée utopique de sa recherche d'une immortalité immanente, le transhumanisme peut être interprété comme l'expression existentielle d'une présomption à la fois naïve et arrogante.

15. Le posthumanisme entendu au sens strict critique l'humanisme traditionnel, en remettant en question la spécificité des êtres humains et l'existence d'une « forme humaine » qui, en tant que telle, mérite d'être gardée parce qu'elle porte un sens universellement valable. Il met donc l'accent sur l'« hybride » (cyborg), jusqu'à déconstruire le sujet humain, rendant totalement fluide la frontière entre l'humain et la machine,[13] et en rejetant l'anthropocentrisme qui reste caractéristique du transhumanisme.[14] En fin de compte, le posthumanisme au sens strict peut être compris comme une expression existentielle de fuite hors de la réalité, qui part d'une dévalorisation radicale de l'humain.

16. L'intelligence de la foi chrétienne pousse à chercher une synthèse des tensions profondes qui qualifient l'être humain, et qui, sous une forme inédite et provocante, sont aujourd'hui reproposées par le transhumanisme et le posthumanisme, dans le Christ Rédempteur, mort et ressuscité : sans créer d'alternatives ou d'oppositions entre elles ou en leur sein, comme cela arrive souvent dans les oppositions actuelles entre « identité donnée » et « identité construite », entre « nature » et « culture », entre « dimension communautaire/sociale » et « dimension individuelle/personnelle », entre appartenance à une « culture historique concrète » et appartenance à « l'humain universel ». Dans une vision spécifiquement chrétienne et théologique, la condition dramatique du processus historique d'humanisation, à partir de la polarité du fini et de l'infini, est en effet sauvée et portée à son accomplissement en Jésus Christ, et ne peut trouver de solution dans une quelconque forme de substitution ou de suppression de l'humain.

4. Discernement et dimension kérygmatisque de la théologie : la vocation intégrale de l'être humain

17. Le but du document n'est pas seulement d'offrir un discernement capable d'évaluer les conséquences anthropologiques des découvertes techno-scientifiques et les choix éthiques correspondants des personnes et des sociétés d'aujourd'hui. Il implique aussi une proposition prophétique à la lumière de l'Évangile.[15] La nature théorico-pratique de la théologie renferme l'annonce de la foi (kérygme) et l'éducation à une vision de l'humain, en dialogue avec les progrès des sciences, dans laquelle on puisse intégrer tout ce qui est bon (cf. 1 Th 5,21) et dépasser ce qui est au contraire limitant ou pénalisant par rapport à l'accomplissement définitif de chaque personne et de toute l'humanité.

18. Le document s'oriente donc positivement vers une proposition théologique et pastorale concernant la vie humaine entendue comme vocation. Le niveau le plus profond de toute expérience personnelle et sociale est celui d'être appelé par un (A)utre, dans la perspective d'un don qui précède et rend possible la réponse, selon une dynamique de co-responsabilité envers les autres et envers Dieu. C'est cette compréhension théorico-pratique de l'humain que la communauté ecclésiale désire offrir à tous.

19. En résumé, l'enjeu est la question de l'identité humaine, individuelle et collective, dans un monde en développement, à la lumière de la vocation dans le Christ, c'est-à-dire la réaffirmation de la « vocation intégrale de l'homme ».[16] Cette vocation est insérée dans le contexte d'un « anthropocentrisme situé », [17] c'est-à-dire d'une vision du monde qui, d'une part, soutient la valeur particulière et centrale de l'être humain au milieu du merveilleux concert de tous les êtres, et d'autre part reconnaît que la vie humaine est incompréhensible et insoutenable sans les autres créatures. À l'intérieur de ce monde, la vocation dans le Christ est première, elle précède et fonde la réponse du chrétien, afin que les illusions ou les déceptions du chemin ne démentent pas l'identité filiale à laquelle nous sommes appelés dans le Christ par le don de l'Esprit.

20. L'analyse phénoménologique et l'évaluation critique de la culture dans ses diverses dimensions s'éclaire grâce à l'espérance chrétienne, fondée sur la certitude de foi du destin bon de chaque personne en Jésus Christ, dans la plénitude de la vie ressuscitée. C'est l'horizon de toute transformation que la personne peut désirer pour elle-même et pour les autres dans le chemin historique de la famille humaine. Cette positivité du regard est soutenue en particulier par la figure de la Vierge Marie, dont la réponse à l'appel divin reflète toute la beauté de la vie dans le Christ, non refermée sur elle-même et sur ses propres projets, mais ouverte à la volonté fidèle du Seigneur de l'histoire et de toutes choses.

Chapitre I

LE DÉVELOPPEMENT : HUMANISME ET POSTHUMANISME

21. Commençons par l'analyse de la notion de « développement ». C'est une catégorie présente dans les débats sur les changements en cours et elle concerne des problèmes humains et sociaux très divers. Ce chapitre entend contextualiser les potentialités des diverses manières dont les sciences, la technique, les cultures conçoivent aujourd'hui le « développement » de la personne, des sociétés et du monde global. C'est une catégorie qui oriente vers l'avenir de l'humanité, que beaucoup sentent aujourd'hui en danger et pour la défense duquel on en appelle avec insistance à la contribution de tous les acteurs sociaux. C'est précisément pour

cela qu'émerge avec force, dans de nombreux contextes sociaux, culturels et politiques, une même question : vers où allons-nous comme humanité ? *Quo vadis, humanitas* ?[18]

22. Toute conception du « développement » implique une compréhension axiologique et anthropologique spécifique, selon laquelle elle juge ce qui est progrès ou régression, par rapport à un certain idéal. Pour faciliter le discernement de ces défis, commençons par une présentation synthétique de la doctrine magistérielle sur le « développement » depuis le Concile Vatican II. Dans les textes du magistère apparaît la préoccupation d'un « développement intégral » de l'humanité, qui respecte sa dignité et son identité authentique, ainsi que sa fin ultime, qui renvoie à un mystère de pleine communion avec le Dieu Trinité et entre nous. Cet équilibre peut être compromis par deux tentations : premièrement, le rêve d'accomplir, au moyen de la technologie, un saut évolutif qui transforme l'humain tel que nous le connaissons, en le renforçant par les prodiges de la science et de la technique, presque à la manière d'une auto-génération, permettant d'inventer et de « créer » soi-même au-delà des conditions et limitations de la nature humaine. Deuxièmement, de tels rêves se construisent sur une vision individualiste du sujet et de son destin et ne se fient qu'aux innovations scientifiques, en espérant qu'elles puissent améliorer le bien-être individuel, même si, en réalité, les retombées fortes des lois anonymes du marché et du profit conditionnent souvent négativement l'existence et l'avenir des personnes concrètes. Il en résulte une compromission de l'humain commun, des liens de fraternité d'une part, et en même temps de l'espace de la liberté réelle des personnes qui disposent de peu ou d'aucune possibilité.

23. L'accélération même déclenchée par les découvertes scientifiques et technologiques, favorisée par des conditions économiques et des configurations politiques favorables, demande de vérifier le sens et la direction de ce « développement », tant dans la comparaison avec d'autres catégories comme le « progrès » ou l'« évolution », plutôt que la « régression » ou le « déclin », que surtout quant à l'instance d'une amélioration de l'humain, jusqu'à arriver à la recherche d'un « surhomme ».[19] Il reste à se demander si ce rêve d'un passage vers une phase au-delà de l'humain ne conduira pas plutôt à une condition « déshumaine ». Même s'il faut reconnaître que ce désir « d'aller au-delà », de se dépasser et de dépasser la condition actuelle pour être pleinement humain, représente une tension constitutive de la nature humaine. Nous pouvons donc distinguer un sens positif du « dépassement », où l'on reconnaît l'ouverture de la nature humaine à l'au-delà, et un sens négatif, lorsque l'idée de dépassement implique la substitution ou la suppression de l'humain.

24. L'acception correcte de cet « aller au-delà » propre à l'humain se retrouve dans le « transhumaner » exprimé par Dante au premier chant du *Paradis*,[20] comme dans d'autres modalités de l'expérience de la « divinisation », effet de l'union intime avec Dieu par la grâce plutôt que produit de techniques humaines plus ou moins élaborées : « Ce n'est que grâce à cette rencontre, ou rencontre renouvelée, avec l'amour de Dieu, qui se transforme en heureuse amitié, que nous sommes rachetés de notre conscience isolée et de l'autoréférentialité. Nous parvenons à être pleinement humains lorsque nous sommes plus qu'humains, lorsque nous permettons à Dieu de nous conduire au-delà de nous-mêmes, afin d'atteindre notre être le plus vrai ».[21] À ce niveau du discours, on pourra mesurer la profonde distance qui existe entre le rêve de « devenir comme des dieux » (cf. Gn 3,4) de certains transhumanismes ou posthumanismes et le don de la « divinisation » entendue comme participation à la vie divine dans l'humanité transfigurée des fils de Dieu dans le Christ.[22]

1. Le discernement du Magistère sur développement et technologie

25. Le progrès comme développement historique confié à l'humanité. Recueillant l'exigence posée par Jean XXIII de lire les « signes des temps », [23] et prenant conscience de l'impact global des transformations technologiques qui influencent toute la société, la constitution pastorale *Gaudium et spes* du Concile Vatican II insérait le développement de la technique dans ce dynamisme de progrès par lequel l'humanité se réalise dans l'histoire : « Par son travail et son génie, l'homme a toujours cherché à développer sa vie ; mais aujourd'hui, spécialement avec l'aide de la science et de la technique, il a étendu et étend continuellement sa domination sur presque toute la nature ». [24] L'intensité du développement, grâce auquel l'être humain se procure par lui-même des choses qu'autrefois il considérait éloignées de ses possibilités, suscite toutefois des questions : « Devant cet immense effort, qui désormais envahit tout le genre humain, beaucoup d'interrogations surgissent parmi les hommes : quel est le sens et la valeur de l'activité humaine ? Comment doivent être utilisées ces réalités ? Vers quel but tendent les efforts individuels et collectifs ? ». [25]

26. L'exigence d'un « développement intégral ». Les questions sont reprises par Paul VI, qui reconnaît la précieuse contribution du progrès technologique comme nécessaire à la croissance économique et au développement humain. En même temps, il met en garde contre le risque que ce ne soit plus la personne humaine l'auteur du progrès : « Il ne suffit pas de promouvoir la technique pour que la terre devienne plus humaine à habiter. [...] L'économie et la technique n'ont de sens qu'en relation avec l'homme qu'elles doivent servir. Et l'homme n'est vraiment homme que dans la mesure où, maître de ses actions et juge de leur valeur, il devient lui-même l'auteur de son progrès, conformément à la nature que lui a donnée son Créateur et dont il assume librement les possibilités et les exigences ». [26]

De cette préoccupation découle un critère de fond : si la technologie fait partie de l'activité caractéristique de l'humain en voie de réalisation dans l'histoire, il faut veiller à garantir un « développement intégral et solidaire », c'est-à-dire le développement « de tout homme et de tout l'homme », [27] qui évite une exaltation de la technique comme forme dominante de vie, comme mode absorbant d'exister, sans que la question de son sens soit réellement posée. [28]

27. Développement technologique et développement moral : pour un humanisme intégral. Jean-Paul II, en explicitant la nécessité que le développement demeure centré sur la personne humaine et ne perde pas la dimension morale, recueille une inquiétude diffuse devant un développement technologique qui semble échapper au contrôle : « L'homme d'aujourd'hui semble être toujours menacé par ce qu'il produit, c'est-à-dire par le résultat du travail de ses mains et, plus encore, du travail de son intelligence ». [29] La question essentielle qui émerge concerne la qualité « humaine » d'un tel développement : « Ce progrès, dont l'auteur et le promoteur est l'homme, rend-il la vie humaine sur la terre, dans tous ses aspects, “plus humaine” ? La rend-il plus “digne de l'homme” ? ». [30] Ce qui garantit le développement technologique comme dynamisme positif, c'est l'attention à la dimension éthique du développement et donc l'attention à la personne, à sa dignité inaliénable et à sa responsabilité. La finalité du développement, en effet, ne peut être confiée à des lois ou mécanismes anonymes, régis seulement par les potentialités des innovations scientifiques et technologiques. Le développement doit toujours avoir un horizon personnel et social, proportionné au bien commun et à la fin ultime de la personne. [31]

28. Les potentialités de la technique et la tentation de se créer soi-même. Benoît XVI met en garde contre le rêve de « se créer soi-même », sans tenir compte du don qui nous précède : « Le développement de la personne se dégrade si elle prétend être l'unique productrice d'elle-même ». [32] De même, le développement des peuples dégénère si l'humanité pense pouvoir

se « recréer » en s'appuyant uniquement sur les prodiges de la technologie. En même temps, il accueille la valeur positive des progrès technologiques, qui correspondent d'ailleurs à une véritable vocation venant de Dieu.[33] C'est précisément de là que provient toutefois aussi l'ambivalence de la technique : « Le développement technologique peut induire l'idée de l'autosuffisance de la technique elle-même lorsque l'homme, s'interrogeant seulement sur le comment, ne considère pas les nombreux pourquoi par lesquels il est poussé à agir ».[34] Lorsque l'être humain cède à une vision purement fonctionnelle de la technique, il peut y voir l'instrument d'une liberté inconditionnée, qui lui permet de faire abstraction des limites que la vie et les choses portent en elles, rêvant d'une autonomie absolue qui l'autorise à créer ou recréer lui-même. Dans la réalité ne résonne plus le mystère de la création à respecter, mais tout est réduit au pur « fait », fruit du hasard ou de quelque nécessité, à exploiter selon les intérêts des puissances du moment.

29. Le pouvoir de la technocratie et la durabilité environnementale du développement. François dénonce les effets dévastateurs produits par des formes de « technocratie » dans lesquelles l'être humain « est nu et exposé devant son propre pouvoir qui continue de croître, sans avoir les instruments pour le contrôler ».[35] Ce qui manque, c'est une éthique suffisamment solide, une culture et une spiritualité qui lui donnent réellement une limite et le contiennent dans une lucide maîtrise de soi. À l'origine de cette situation problématique se trouve la tendance à définir la méthodologie et les objectifs de la technoscience selon un paradigme de pouvoir, qui conditionne la vie des personnes et le fonctionnement de la société. Dans ce paradigme technocratique apparaît une conception du sujet qui possède l'objet dans une logique de domination et de transformation à son usage et à sa consommation. C'est comme si le sujet se trouvait face à une réalité informe, entièrement disponible à sa manipulation. L'intervention de l'être humain sur la nature ne se limite plus à accompagner et à favoriser les possibilités offertes par les choses elles-mêmes : « Désormais, ce qui intéresse, c'est d'extraire tout ce qui est possible des choses par l'imposition de la main humaine, qui tend à ignorer ou à oublier la réalité même de ce qu'elle a devant elle. C'est pourquoi l'être humain et les choses ont cessé de se donner amicalement la main, devenant au contraire des adversaires. De là, on passe facilement à l'idée d'une croissance infinie ou illimitée ».[36] Cette préoccupation pour les dérives possibles s'accompagne cependant de l'émerveillement devant la beauté des résultats du développement technologique : « La technoscience [...] est aussi capable de produire du beau et de faire accomplir à l'être humain, immergé dans le monde matériel, le "saut" dans le domaine de la beauté. Peut-on nier la beauté d'un avion, ou de certains gratte-ciel ? ».[37]

30. À plusieurs reprises, Léon XIV a exprimé une position d'ouverture critique envers les potentialités de la technologie, en soulignant l'importance de promouvoir un modèle de développement technologique au service de la personne et du bien commun et en mettant en garde contre les conséquences « nuisibles » d'un progrès incontrôlé. Prenant acte du défi constitué par un « nouvel humanisme numérique », envahissant et irréversible, il invite à savoir l'habiter de manière juste : « La science et la technique influencent notre manière d'être et de nous tenir dans le monde, jusqu'à toucher la compréhension de nous-mêmes, notre rapport aux autres et notre rapport à Dieu. Mais rien de ce qui vient de l'homme et de son génie ne doit être plié jusqu'à mortifier la dignité de l'autre. [...] Face aux changements culturels, au cours de l'histoire, l'Église n'est jamais restée passive ; elle a toujours cherché à éclairer chaque époque avec la lumière et l'espérance du Christ, à discerner le bien du mal, ce qui de bon naissait et ce qui avait besoin d'être changé, transformé, purifié ».[38]

2. Quelques conséquences anthropologiques du développement technologique récent

31. Le discernement magistériel concernant le développement et ses ambivalences reconnaît d'abord la valeur positive des innovations technologiques qui, bien utilisées, constituent une grande ressource pour l'humanité dans de nombreux aspects de la civilisation et de la culture. Il semble donc à beaucoup qu'il suffirait de distinguer entre applications bonnes et positives et applications nocives et dangereuses, en supposant que la technologie ne soit qu'un instrument entre nos mains. Mais, comme l'avertit le pape Léon XIV, l'accélération récente du développement technologique dans certains domaines particuliers comme la communication, la gestion des données et l'intelligence artificielle, les biotechnologies et la robotique, rend le discernement plus complexe et plus délicat : « L'humanité se trouve à une croisée des chemins devant l'immense potentiel généré par la révolution numérique guidée par l'Intelligence Artificielle. L'impact de cette révolution est d'une vaste portée, transformant des domaines comme l'éducation, le travail, l'art, les soins de santé, l'administration, le domaine militaire et la communication. Ce changement d'époque exige responsabilité et discernement afin d'assurer que l'IA soit développée et utilisée pour le bien commun, en construisant des ponts de dialogue et en promouvant la fraternité, et en garantissant qu'elle serve les intérêts de l'humanité dans son ensemble. [...] Par conséquent, le développement de ces progrès technologiques doit aller de pair avec le respect des valeurs humaines et sociales, la capacité de juger avec une conscience paisible et la croissance de la responsabilité humaine. Ce n'est pas un hasard si cette époque de profonde innovation a poussé beaucoup à réfléchir à ce que signifie être humain et au rôle de l'humanité dans le monde ».[39]

32. Le rapport aux outils technologiques est complexe, car la relation entre l'outil technologique et le sujet qui l'utilise présente une circularité qui implique un conditionnement réciproque. Celui qui utilise l'outil technologique est, dans une certaine mesure, conditionné par les possibilités que l'outil met à disposition et peut imaginer autrement l'organisation de sa vie. Par exemple, la construction d'autoroutes et de voies à grande vitesse favorise une distribution du travail qui s'étend sur des espaces plus vastes et permet des déplacements rapides qui favorisent échanges, contacts, activités sur des distances auparavant impensables. Cela comporte une mobilité accrue et une organisation différente de la vie professionnelle et familiale. Ce dynamisme devient plus impactant sur le sujet si l'on passe des outils technologiques, qui augmentent la vitesse de déplacement (voiture, train, avion), aux « technologies intellectuelles », qui entendent augmenter la connaissance, c'est-à-dire ce que et comment nous pensons (technologie numérique, réseaux sociaux, intelligence artificielle).

33. Puisqu'il s'agit d'outils plus liés à notre compréhension de nous-mêmes, utilisés pour s'exprimer dans diverses formes de communication sociale, pour façonner les identités personnelles ou collectives, pour cultiver des relations avec autrui, il en découle une transformation plus intime. La technologie numérique n'est plus seulement un instrument, mais constitue un véritable environnement de vie, avec sa manière de structurer les activités humaines et les relations. Ce développement technologique a de fortes répercussions sur l'autocompréhension du sujet, inscrites dans les nouvelles potentialités cognitives et communicatives. L'ère numérique inaugure un nouvel horizon de sens dans lequel nous nous pensons et communiquons. Elle change aussi la notion de ce qui est universel, qui renvoie moins à l'idée d'une nature commune qu'à ce qui est partagé dans la connexion globale.[40]

Prenons en considération certaines implications anthropologiques qui se profilent en relation avec les phénomènes émergents, en les analysant à partir des quatre relations fondamentales dans lesquelles s'exprime la personne humaine : avec l'environnement, avec les autres, avec soi et avec Dieu.[41]

2.1. La relation avec l'environnement naturel

34. La relation avec l'environnement est modifiée par la réalité synthétique, c'est-à-dire l'artificiel, qui envahit les domaines vitaux, de l'alimentation (conservation des aliments, organismes génétiquement modifiés) à l'habitat (urbanisation) jusqu'aux transformations du corps (biotechnologies). L'expansion du monde artificiel, avec des matériaux absents de la nature comme le plastique, l'acier, le béton, rend plus fluide et indéterminé le rapport à la nature et à ses lois, et peut créer l'illusion que seule la liberté de l'être humain, fondée sur le pouvoir de transformation de la technique, offre un rapport juste au monde réel.[42] Ainsi, le rapport même entre nature et culture se transforme et devient plus complexe : ce ne sont plus la nature avec ses lois et ses limites qui régulent et orientent le développement, entendu comme tension à dépasser des conditions de vie défavorables, mais plutôt les potentialités technologiques, avec leurs ressources « sans limites ». Dans cette direction s'affirme souvent une mentalité guidée par des logiques économiques de profit maximum, selon lesquelles la nature doit être corrigée, modifiée et transformée en vue d'une productivité toujours plus grande. S'intensifie alors sans mesure l'exploitation des ressources de la terre, en promouvant par exemple des choix de déboisement de vastes zones pour la culture intensive, qui finissent par appauvrir la terre. Il en résulte la conséquence tragique de la « dette écologique », surtout entre le Nord et le Sud ».[43] Une logique analogue guide les projets d'urbanisation sauvage et abusive, qui défigurent des écosystèmes entiers, ainsi que les politiques d'extraction de matériaux nécessaires aux produits technologiques, qui polluent des zones naturelles entières.[44] En résumé, l'artificiel relativise ce qui est « naturel » comme référence normative pour l'agir humain, provoquant, dans de vastes régions de la terre, surtout dans le Sud du monde, des phénomènes d'appauvrissement de l'environnement naturel dépouillé et des situations d'appauvrissement de l'existence de populations entières, créant des situations de grande injustice sociale.[45]

2.2. La relation avec les autres dans le monde numérique

35. La relation avec les autres a été révolutionnée à l'ère numérique à travers les transformations radicales de la communication (médias de masse) et de l'information (big data). Elles ont atteint des niveaux d'universalité, d'immédiateté et d'implication sans précédent, augmentant la conscience diffuse d'appartenir à une seule grande famille humaine. Mais souvent un sujet « en réseau » peut se sentir comme un point insignifiant au sein d'un flux d'informations ingouvernable et donc déstabilisant, qui pousse à élaborer sa propre identité au sein de liens virtuels (contacts) sans temps ni lieu. Cette immense masse de données, dans laquelle nous sommes immergés, toujours révisables et donc fluides, intensifie la perception de la complexité du réel, générant des phénomènes d'anxiété, d'insécurité et de peur.

36. Dans ce contexte de complexité croissante, les progrès de l'intelligence artificielle offrent précisément une procédure de gestion des données, organisées sur une base statistique, et d'élaboration de solutions efficaces, fondées sur des algorithmes, qui ne sont pas toujours contrôlables par la personne, et parfois même pas par les entreprises ou les États (les algorithmes de certains systèmes n'ont été communiqués à aucune autorité publique). Les

finalités du développement sont gérées par le système lui-même. Émerge ainsi le pouvoir de l'intelligence artificielle, avec sa capacité de gérer une énorme quantité de données, en identifiant des corrélations et en proposant des décisions fondées sur des inférences indisponibles au calcul humain.

37. L'IA désigne en fait un vaste champ de recherches et d'applications ayant diverses implications sur la vie des personnes, tant au niveau du travail que dans la vie familiale et sociale.[46] Sans entrer dans l'analyse des différentes formes d'IA, il est utile de préciser la distinction entre l'IA au sens strict, avec ses multiples applications, et l'IA générale (IAG).[47] Cette distinction met en évidence deux manières différentes de concevoir l'intelligence artificielle et d'imaginer sa signification et son usage. L'IA au sens strict offre un traitement rapide de grandes quantités de données au moyen d'algorithmes qui exécutent des opérations complexes d'analyse et de calcul des probabilités, y compris des systèmes d'intelligence artificielle qui génèrent de façon autonome des données d'entraînement et perfectionnent leurs propres processus internes. Les formes d'usage sont répandues dans des contextes civils (individuels et d'entreprise) et militaires dans de nombreuses parties du monde.[48]

38. L'IAG désigne une technologie future, envahissante, capable de remplacer tous les aspects computationnels et opérationnels de l'intelligence humaine grâce à une très grande vitesse de calcul, rendue disponible par le développement futur de processeurs quantiques. Là où les aspects spécifiques de l'intelligence humaine seraient consciemment affaiblis ou abandonnés, l'IAG pourrait engendrer des conséquences profondes, risquant d'échapper au contrôle de la raison humaine. Certains supposent alors que l'on demandera à l'IA de gérer les problèmes générés par elle-même, selon une dynamique qui deviendrait irréversible. Ce cercle vicieux est présenté par certains comme un processus quasi nécessaire, comme dans les processus naturels, un destin qui porterait à l'extrême ce que l'être humain aurait lui-même causé à l'origine.

39. Dans le domaine de l'anthropologie fondamentale, il faut se demander si l'on peut considérer comme exhaustive la compréhension de l'être humain comme *homo faber* et comme *homo technologicus* soutenu, tant au niveau individuel que collectif, par une IA qui sature et détermine de manière subtile chaque aspect de la vie. Il en résulte un monde « hyperconnecté », avec une accélération croissante des dynamiques économiques, politiques, sociales ou militaires, qui risquent de devenir incontrôlables et donc ingouvernables. Dans un tel monde, l'agir humain lui-même devient un matériau à analyser et à modéliser selon des finalités de pouvoir ou de marché pas toujours transparentes. Le contrôle social et le risque de manipulation augmentent.

40. Au niveau applicatif, l'IA au sens strict pose des problèmes sur la fiabilité des données et sur les critères selon lesquels les programmeurs les élaborent pour les mettre à disposition. On ne sait pas quels préjugés ou systèmes de pouvoir conditionnent le travail. En particulier, de sérieux doutes surgissent concernant les processus décisionnels automatisés, fondés sur l'IA, dans des domaines délicats de la vie humaine : lorsqu'il faut décider de fournir ou non des soins médicaux, d'accorder des prêts ou des hypothèques, de garantir des assurances, ou encore d'instruire des affaires pénales au tribunal, d'évaluer la conduite des détenus et les récidives possibles en vue de réductions de peine, ou dans les choix d'attaque militaire ou les interventions des forces de l'ordre.[49]

41. Quant à l'IAG, il existe une course intense pour combler toujours davantage l'écart entre l'auto-amélioration des systèmes d'IA et l'atteinte d'une IAG. Même si l'objectif est encore lointain, il est poursuivi avec beaucoup de détermination, mais parfois sans la prudence née de la sage reconnaissance que le bien comporte toujours une limite et une proportion adéquates. Qu'il s'agisse d'un rêve lointain ou d'une innovation proche, cette forme d'IA générale stimule la recherche d'une compréhension plus profonde de la nature de l'intelligence humaine, de sa singularité parmi les êtres vivants, de son irremplaçabilité, surtout en relation avec la responsabilité morale et son ouverture intrinsèque à la transcendance. Un type de savoir et de calcul qui se passerait d'une intelligence vécue dans un corps et située, ainsi que d'un type de connaissance relationnelle transmise de génération en génération par des processus éducatifs joués sur l'identité et sur le sens à donner à son destin et à son rôle dans le monde, constitue une menace pour le vrai bien de l'humanité. Et pourtant, c'est sur ce type de connaissance sans corps, ni limites, ni liens, ni sens moral que se fondent les rêves du transhumanisme, qui en vient aussi, dans le posthumanisme, à imaginer un saut évolutif. Cette imagination remet fortement en avant la question de la fin ultime du progrès technologique.[50]

42. Dans ce contexte, on comprend comment la communication interpersonnelle a subi de profondes mutations dans la société de la communication de masse (radio, télévision, internet, réseaux sociaux), surtout ces derniers temps. Les avantages ne manquent pas dans ce développement techno-scientifique, comme par exemple une citoyenneté active ou une information plus directe et participative au niveau social et politique. Mais souvent se créent des contacts sans liens, des rapports fonctionnels sans solidarité réelle, dans un marché infini de nouvelles et de données personnelles, pas toujours vérifiables et très souvent manipulées. Il n'y a pas toujours une communication en pleine transparence. L'omniprésence des moyens de communication sociale, devenus si indispensables qu'il est impensable l'existence de la famille humaine sans eux, impose une vigilance accrue sur les conditionnements culturels et économiques. Il ne s'agit pas de moyens neutres : « Souvent, de telles perspectives, qui mettent l'accent sur la nature strictement technique des médias, favorisent de fait leur subordination au calcul économique, au dessein de dominer les marchés et, non en dernier lieu, au désir d'imposer des paramètres culturels fonctionnels à des projets de pouvoir idéologique et politique ».[51] Leur influence sur la dimension éthico-culturelle de la mondialisation interpelle l'anthropologie.[52]

43. Dans de nombreux milieux de l'infosphère, on perçoit une insistance pour se faire reconnaître, en partageant en permanence pensées et émotions en ligne, qui doivent être « reconnues par d'autres ». Tout en répondant à une juste exigence humaine de reconnaissance, ce phénomène excessif est un symptôme d'incertitude identitaire.[53] Précisément parce qu'elle doit « s'inventer » sans instances objectives extérieures (nature, valeurs culturelles, rôles sociaux, coutume partagée), l'identité est plus faible : elle invoque la reconnaissance mais doit la négocier, l'attirer, la conquérir, parfois en criant ou en falsifiant la réalité. Le moi d'aujourd'hui se débat dans l'espérance d'être reconnu par quelqu'un, et pourtant il le fait souvent en affirmant ses droits individuels contre l'autre, en défiant l'autre. Cela augmente les conflits sociaux, qui deviennent souvent des conflits identitaires. La crise actuelle des démocraties occidentales ne se comprend pas sans rendre compte de cette difficulté croissante à reconnaître ensemble ce qui nous est commun comme êtres humains. Ce contexte ouvre un chemin aux leaders politiques qui prennent d'importantes décisions fondées uniquement sur leur volonté.

44. Un domaine social délicat et symptomatique des possibles implications éthiques et culturelles des réseaux sociaux est celui du monde de l'enfance et de la jeunesse : « Internet et les réseaux sociaux ont créé une nouvelle manière de communiquer et d'établir des liens, et "ils sont une place où les jeunes passent beaucoup de temps et se rencontrent facilement" ».[54] Positivement, ces moyens offrent de nouvelles opportunités de dialogue, sont souvent une source d'information indépendante, qui protège les personnes les plus vulnérables et dénonce des violations des droits humains. Mais ils présentent aussi des limites et de sérieux risques : « L'environnement numérique est aussi un territoire de solitude, de manipulation, d'exploitation et de violence, jusqu'au cas extrême du dark web. [...] De nouvelles formes de violence se diffusent à travers les réseaux sociaux, par exemple le cyberharcèlement ; le web est aussi un canal de diffusion de la pornographie et d'exploitation des personnes à des fins sexuelles ou via les jeux d'argent ».[55]

45. Les nouvelles formes de communication sociale ont un fort impact sur le débat politique, car, si d'un côté on peut expérimenter des modalités de démocratie directe où chaque citoyen peut exprimer et faire connaître son opinion, de l'autre on peut générer de fortes polarisations entre groupes pensant différemment et se confrontant de manière conflictuelle et violente, se traitant en ennemis uniquement parce qu'ils pensent autrement. L'échange social lui-même subit une « tribalisation » qui fragmente la société en groupes d'opinion homogénéisés par les « like ». Le débat politique risque de ne plus se fonder sur des arguments partagés, mais sur des camps opposés dans une logique de pouvoir poussée par des groupes de pression. Il manque assez souvent ce « dialogue social » qui construit patiemment le consensus par le bas, à partir d'un monde commun et de liens solidaires : « Ces circuits fermés facilitent la diffusion d'informations et de fausses nouvelles, attisant préjugés et haine. La prolifération des fake news est l'expression d'une culture qui a perdu le sens de la vérité et plie les faits à des intérêts particuliers ».[56]

2.3. La compréhension de soi : conscience et corporéité

46. La révolution de l'information (« infosphère ») change la manière d'exercer la connaissance : il ne s'agit plus d'élaborer des théories pour interpréter les données et trouver des solutions aux problèmes, mais plutôt d'établir des corrélations entre les données et de calculer le pourcentage de réussite. Le risque est qu'ainsi on tende à dépasser le savoir critique, tandis que la délégation de certaines opérations comme le calcul, le raisonnement, la traduction, pourrait diminuer l'agilité mentale et la créativité de l'individu. Mais le danger majeur est celui de réduire l'horizon de la connaissance humaine, en le limitant à ces formes de savoir qui correspondent à ce que l'IA peut élaborer, avec de fortes répercussions sur l'environnement éducatif (écoles et universités).[57] Des questions de sens et des questions éthiques peuvent être exclues comme non pertinentes, ainsi que des questions philosophiques (ontologiques) et théologiques. Ainsi, l'IA pourrait décider de fait ce qu'il est permis de savoir, reléguant les autres questions au domaine subjectif ou à des questions de goût. La conscience de soi peut elle-même être considérée comme une série d'informations à transférer sur des supports numériques plus résistants que la chair humaine et à organiser selon des algorithmes, tandis que la perception sensorielle est renforcée par la révolution numérique (cyborg, neurosciences, internet), qui met à disposition images, sons et situations en direct, créant des émotions fortes dans un système de communication immédiate et donc sans médiations de sens permettant de comprendre et d'argumenter.

47. Avec le développement des biotechnologies, des neurosciences et la cartographie de l'ADN, unis aux progrès du domaine pharmacologique et de la robotique (cyborg), change

aussi la perception du corps et de sa signification. Il faut apprécier les gains évidents pour la santé et le bien-être de nombreuses couches de la population : campagnes de prévention, diagnostics précoces, calcul des risques de diverses thérapies ou des effets secondaires des médicaments sur les organismes ont fortement amélioré les possibilités d'intervention médicale et donc la santé publique. Mais on ne peut ignorer les tendances qui réduisent le corps à un matériau biologique à renforcer, transformer, remodeler à volonté, avec le rêve d'atteindre des conditions d'existence capables d'éviter la douleur, le vieillissement et la mort. Surtout en Occident, les progrès de la chirurgie esthétique, unis à la pharmacologie (traitements hormonaux, substances qui augmentent les émotions ou la concentration), offrent des instruments qui changent fortement le rapport à sa propre corporéité et donc à la réalité et aux autres. Il en découle un « culte du corps » diffus, qui tend à la recherche frénétique d'une silhouette parfaite, toujours en forme, jeune et belle. Une fois modifié, souvent avec une frénésie incessante, le corps devient un corps-objet dans lequel la personne-sujet se regarde, créant un rapport tel que la personne n'est plus son corps mais « possède » un corps, à partir duquel elle cherche une identité « empruntée ». Dans cette dynamique, il n'est plus nécessaire d'accepter son corps pour réaliser son identité. On peut le transformer selon les goûts du moment. Se crée une situation curieuse : le corps idéal est exalté, recherché et cultivé, tandis que le corps réel n'est pas vraiment aimé, puisqu'il est source de limites, de fatigues, de vieillissement. On désire un corps parfait, tout en rêvant de fuir son propre corps concret et ses limites.[58]

2.4. La relation avec Dieu

48. Les technologies numériques offrent de nombreuses opportunités aux religions qui mobilisent les ressources de la communication digitale au service de leur mission. Le réseau est aujourd'hui un « lieu » où l'on peut trouver beaucoup de propositions positives de vie religieuse et de vie chrétienne, qui facilitent connaissance et information d'une manière inimaginable jusqu'à peu. Il suffirait d'évoquer combien la communication religieuse a « explosé » durant la pandémie de Covid-19.[59] D'autre part, il y a le risque qu'une grande variété de religions numériques remplissent le réseau comme un gigantesque « marché religieux », offrant un choix à la carte selon des intérêts individuels. Il s'agit d'offres religieuses sans liens réels ni appartenance communautaire, plus proches des goûts émotionnels des individus que d'une expérience partagée. On peut aussi douter du caractère authentiquement ecclésial de certaines communications chrétiennes sur les réseaux sociaux, surtout lorsqu'elles sont utilisées pour alimenter des polémiques, créer des divisions et même détruire la bonne réputation d'autrui. En outre, certaines de ces nouvelles pratiques spirituelles en ligne finissent par produire une métamorphose de la manière de croire, car la technologie numérique exerce une forte emprise sur l'imaginaire religieux. Souvent, le résultat est un nouveau paradigme qui redéfinit les identités religieuses : la technologie fonctionne elle-même comme guide spirituel et médiatrice du sacré. En effet, des fidèles de diverses religions et des chercheurs spirituels placent souvent une confiance indiscriminée dans les moteurs de recherche en ligne, rendant superflues les médiations humaines du sacré, remplacées par le numérique. Les cas extrêmes vont jusqu'aux demandes de bénédictions et d'exorcismes virtuels, au spiritisme numérique et aux « fausses religions » tridimensionnelles.

49. Cette confiance dans un monde gouverné par les machines, qui non seulement facilite la mise à disposition des ressources religieuses mais aussi la réception directe de propositions de sens de la vie et d'accès au divin par la technologie numérique, n'est pas loin de la logique transhumaniste et posthumaniste : la religion digitale se présente comme si elle avait même le pouvoir de créer un « Dieu à sa propre image et ressemblance » à proposer à une humanité qui

place une confiance totale dans la technologie. Le « Dieu vivant » peut être remplacé par un « Dieu virtuel », avec la prétention de « sauver » l'humanité sur la base de performances technologiques mises au service des aspirations spirituelles de l'être humain.[60]

50. En résumé, ces transformations influencent le rapport au Mystère de l'origine et de la fin ultime de la vie humaine. Lorsque l'être humain réduit la nature créée (personne, cosmos) à une matière à transformer, il ne manifeste plus la gloire du Créateur, mais se substitue à Lui. Il en va de même lorsque la tâche de donner sens à l'existence et d'indiquer la fin ultime s'identifie à la mise en œuvre des potentialités technologiques. Dans ce contexte, les traditions religieuses et spirituelles ont encore à offrir quelque chose d'essentiel et d'irremplaçable concernant la sagesse de vivre en relation avec Dieu.[61]

3. L'impact culturel des révolutions technologiques : pour un discernement critique

51. L'impact de la transformation anthropologique liée au développement scientifique et technologique laisse déjà des traces dans l'imaginaire social de la culture de masse, mais atteint son expression la plus forte dans les mouvements du transhumanisme et du posthumanisme. L'étude des mythes élaborés par la culture de masse concernant l'avenir de l'humanité (science-fiction, dystopies) et l'analyse critique des principes fondateurs des mouvements transhumaniste et posthumaniste mettent en évidence la signification et la portée des mutations anthropologiques en cours.

52. L'imaginaire social, qui s'exprime au cinéma, dans les fictions et les séries télévisées mais aussi dans les romans, les créations artistiques et la musique, révèle une perception aiguë des espoirs et des risques liés à de possibles mondes futurs. Le cinéma a imaginé des scénarios possibles liés à des épidémies et à des catastrophes planétaires bien avant d'avoir à traverser la pandémie de Covid-19. Les dystopies ont inspiré nombre de films et de romans parmi les plus importants déjà au XXe siècle, exerçant une influence significative sur ces formes de culture populaire. Ces créations artistiques véhiculent la perception de l'inévitabilité d'un processus de développement technologique qui aura des impacts importants sur la vie des personnes et sur le destin de l'humanité, avec la conscience des risques associés. Il s'ensuit souvent une peur des inconnues accompagnant une évolution des machines ou des dispositifs technologiques non contrôlable et qui pourrait conduire à constituer des subjectivités autonomes tant dans la détermination du futur que dans la domination de la planète.

53. Les films et les romans de science-fiction aident à prendre conscience de nombreuses questions difficiles concernant l'identité et le destin de l'humain ainsi mis en jeu. Ils interrogent la valeur possible des affections et les liens possibles ; ou encore les puissances fortes qui guideront le progrès. Ils imaginent des scénarios sombres où s'imposeront de nouvelles formes d'exploitation des plus faibles, peut-être réduits à du « matériel humain » pour des expérimentations dangereuses. La structuration sociale suscite aussi des inquiétudes : sera-t-elle élitiste et inégale, uniformisante et ennemie des libertés individuelles, ou ouverte et pluraliste, démocratique et participative ; y aura-t-il une oligarchie technocratique dominatrice ou une meilleure organisation politique fondée sur la dignité humaine et le bien commun. Enfin, on s'inquiète de l'impact environnemental du progrès : quelle pollution, quelles ressources énergétiques seront disponibles et à quel prix ; quelle sera la qualité de vie. À travers ces interrogations, très répandues, apparaît une forte ambivalence entre une confiance indiscutée dans la technologie et ses capacités d'auto-correction, d'un côté, et de l'autre une

défiance quant à son usage correct, avec le soupçon que des intérêts cachés de quelque lobby de pouvoir puissent mener à des issues dévastatrices.

54. Ce sont aujourd'hui précisément les mouvements du transhumanisme et du posthumanisme qui fournissent le cadre conceptuel et narratif où cet imaginaire sur l'avenir de l'humanité émerge avec le plus de force. Ces deux formes d'interprétation et de projet culturel, plus ou moins idéologiques, des potentialités de la technologie stimulent l'imaginaire collectif avec la prétention d'une plus grande rigueur théorique, qui offrirait une prévision réaliste de l'avenir de l'humanité. Il s'agit en fin de compte de la proposition d'une nouvelle vision de la réalité qui comporte une nouvelle anthropologie. On peut les considérer comme des « systèmes » de pensée qui promeuvent une croisade en faveur de la science et de ses progrès, à la lumière du slogan : « tout ce que la technologie peut faire, on doit le faire pour améliorer la condition humaine ». Il s'agirait ainsi de préparer une phase nouvelle, inédite, de l'histoire humaine.

55. Sur l'arrière-plan de la proposition de ces mouvements se devine l'adoption, sans limites ni précautions, du concept de *human enhancement* : une notion d'abord biomédicale, très présente dans le domaine des biotechnologies. On peut la définir comme l'ensemble des technologies biomédicales, génétiques, pharmacologiques et cybernétiques visant à améliorer les capacités physiques, cognitives ou sensorielles de l'être humain au-delà des niveaux considérés comme normaux ou moyens. Ses domaines d'application sont : l'introduction de prothèses avancées pour augmenter les performances corporelles ou mentales, y compris par des dispositifs technologiques et électroniques insérés dans le corps humain ; l'emploi de techniques de fécondation humaine artificielle ; l'usage de médicaments qui améliorent les capacités physiques et cognitives dans le sport, le travail physique ou mental, l'activité militaire. Or c'est précisément la proposition du *human enhancement* qui pousse à engager une réflexion critique sur le transhumanisme dans la mesure où elle invite à poser la question : « jusqu'à quel point est-il licite d'augmenter les conditions de vie, d'améliorer le rendement, de dépasser la limite, en gardant pour fin le bien de l'être humain ? ». Déjà au niveau du *human enhancement*, apparaît en effet la constatation que, pour être authentiquement humain, tout désir d'amélioration de la condition humaine doit maintenir un équilibre entre le techniquement possible et ce qui est humainement sensé.

56. À partir des réflexions précédentes, on saisit l'importance de mettre au centre la question anthropologique, en se demandant non pas tant comment aller « au-delà des limites de l'humain », mais plutôt ce qui rend notre existence « authentiquement humaine ». À la lumière de cette question anthropologique de fond, il est possible d'élaborer certains critères pour un discernement critique de l'anthropologie sous-jacente à ces mouvements philosophiques et culturels.

57. Un premier élément problématique est le jugement négatif sur la condition humaine telle qu'elle est, et en définitive sur son identité. Il en découle le rêve de la réinventer, un rêve motivé par l'insatisfaction envers ce qui est donné tel quel, avec ses limites et défauts. Il faut toutefois se demander si le « ressentiment » envers la vie réelle est une bonne base de départ pour le progrès, ou plutôt une tentation de rébellion ou de fuite hors de la réalité. Il ne s'agit pas ici de la lutte nécessaire pour changer des conditions et structures injustes, mais du refus de la nature des choses et de soi-même. En particulier, il faut mettre en garde contre une perception fondamentalement négative de la corporéité, qui peut être vue davantage comme un obstacle que comme une partie intégrante de l'identité humaine.

58. Le second aspect, lié au premier, est le rêve d'un perfectionnisme individualiste et élitaire. Il semble que tout être humain concret ne puisse exister ou être accepté qu'à condition de « devenir plus parfait ».[62] À tel point qu'on devrait se demander si la condition humaine actuelle a encore droit d'exister ou si les êtres humains particuliers sont devenus « superflus ». Certaines théorisations hypertechnologiques semblent contester le principe de fond hérité de l'humanisme : « agis de manière que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur la terre. Agis de manière que les effets de ton action ne soient pas destructeurs de la possibilité future d'une telle vie ».[63] Ce principe peut même être considéré comme une limitation inutile et nuisible au progrès technologique.

59. Un troisième facteur est l'impact social de cette vision de l'humain. Elle peut en effet en venir à affirmer la séparation entre une forme d'humanité supérieure, dotée d'instruments qui l'augmentent jusqu'à l'immortalité, et une humanité primitive, prétechnologique et finalement destinée à l'extinction. Il n'est pas évident sur quelle base sera déterminée la condition différente à laquelle l'humanité peut parvenir : richesse, culture, héritage, témérité dans l'expérimentation ou l'auto-invention. On ne comprend pas non plus qui devrait assumer le pouvoir de décision. Dans cette perspective, les liens entre les personnes risquent de disparaître, tout comme l'appartenance à un peuple et à une culture à partir desquels évaluer le bien commun. De plus, si l'on considère que beaucoup de structures sociales et politiques naissent du partage des besoins et de l'organisation d'institutions et de liens capables d'affronter ces défis (hôpitaux, écoles, prisons et centres de rééducation), on peut imaginer la difficulté des transhumanistes et posthumanistes à dire ce qu'il adviendra du monde social et politique dans lequel nous vivons. Les transformations ne sont plus liées à la reconnaissance mutuelle dans une logique de fraternité et de solidarité, et les conséquences négatives s'en répercutent d'abord sur l'idée de famille. On ne parle plus de procréation comme communication de la vie, et l'on ne manifeste pas d'intérêt pour les nouvelles naissances. On n'en traite que dans la logique de la programmation de la vie d'autres « petits d'humains », rendus parfaits au niveau génétique. Mais des thèmes comme la générativité de l'amour conjugal ou le soutien affectif des familles finissent par disparaître de l'horizon.

60. Enfin, il ne faut pas oublier le regard généralement négatif sur l'expérience religieuse. Elle est présentée assez souvent comme une position résignée et fataliste, qui sacralise la condition humaine actuelle par des dogmes et des préceptes qui inhibent la recherche et le progrès. Les « visions sacralisantes » qui soulignent la valeur du corps ou de la nature comme expressions de la création de Dieu empêcheraient la libre recherche. L'idée que la vie biologique est un don, à traiter avec soin, impliquerait l'interdiction de certaines expérimentations et mutations amélioratrices, bloquant le progrès. Il n'est plus clair ce qu'on entend par identité personnelle lorsque l'on réduit la personne à un faisceau de sensations ou à des projets optimisés, à une sorte d'expérience subjective augmentée et à une compétence cognitive accrue, tandis que le corporel est réduit à un matériau biologique imparfait ou en tout cas à augmenter.

61. L'anthropologie chrétienne peut identifier dans ces tendances philosophiques et culturelles actuelles de nombreux traits de cette mentalité que François a décrite comme une forme de « néo-gnosticisme ». Il s'agit de modes de pensée et d'attitudes à comprendre dans un sens analogue aux formes anciennes de gnosticisme. Une telle approche, en considérant l'humain et son salut, cherche à le libérer de toute dépendance et de toute limite, en le séparant du corps, du cosmos, de la communauté et de l'histoire.[64] Elle « présente un salut purement intérieur, enfermé dans le subjectivisme. [...] On prétend ainsi libérer la personne du corps et du cosmos matériel, dans lesquels on ne découvre plus les traces de la main providentielle du

Créateur, mais où l'on ne voit qu'une réalité dépourvue de sens, étrangère à l'identité ultime de la personne, et manipulable selon les intérêts de l'homme ».[65]

62. La mentalité que l'on peut reconnaître dans les mouvements transhumaniste et posthumaniste perd de fait l'intégralité de l'être humain et en particulier son identité et sa vocation selon le dessein de Dieu, en exaltant certaines dimensions au détriment d'autres. La question anthropologique de fond se pose donc clairement : s'agit-il d'une proposition qui transforme ou déforme l'humain quant à son essence ? Parviendra-t-on à un humain exceptionnel ou à des formes d'exception par rapport à l'humain authentique ? Selon la vision chrétienne, l'être humain est défini par une forme spécifique qui en garantit l'unité et l'intégrité, tant en référence à son identité que quant à l'agir par lequel il devient lui-même, et quant à la fin ultime où il trouve son accomplissement. Au niveau de l'individu, c'est l'âme immortelle qui donne forme, c'est-à-dire qui unifie et organise la matière dans un corps vivant, conférant à l'être humain une transcendance que le posthumanisme et le transhumanisme ne peuvent ni atteindre ni dépasser. Ce qui unifie et guide le développement personnel ne provient toutefois pas seulement de la nature et du cosmos, mais se réalise aussi à partir des relations, dans lesquelles l'identité personnelle est anticipée par les attentes des autres, et de manière originaire et fondatrice par le dialogue libre avec Dieu. C'est pourquoi Paul peut recommander : « ne vous conformez pas à ce monde, mais laissez-vous transformer en renouvelant votre manière de penser » (Rm 12,2), « jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous » (Ga 4,19 ; cf. aussi Ph 3,10-11 et Ph 2,6-11). La forme de l'humain trouve dans le Christ, mort et ressuscité, sa mesure et son accomplissement, et ouvre à un humanisme intégral où chaque personne est rendue capable de se réaliser au-delà d'elle-même, en vertu du don sans mesure de l'Esprit Saint. Commencée dans notre existence terrestre, cette participation à la « vie éternelle » dans le Christ s'accomplit, comme le professe la foi de l'Église, « dans la résurrection de la chair et la vie du monde à venir ».

L'Assomption au ciel de la Bienheureuse Vierge Marie, en corps et en âme, est un signe que nous sommes tous appelés à participer comme personnes humaines à part entière à la gloire du Christ à la droite de Dieu le Père.

Chapitre II

LA VIE COMME VOCATION : LA PERSONNE HUMAINE ACTEUR DANS L'HISTOIRE

63. La perspective d'une transformation anthropologique de marque transhumaniste, tout comme les rêves du posthumanisme, peuvent paraître une exagération éloignée de la condition réelle de l'humanité, une possibilité lointaine. En effet, la pandémie de Covid-19 a fortement réduit la confiance dans un progrès technologique illimité, et l'on a compris que l'humanité a besoin avant tout d'une solidarité qui prenne soin de tous et grâce à laquelle chaque peuple puisse vivre en paix. Et pourtant, les instances de progrès du transhumanisme, surtout lorsqu'elles encouragent des poussées vers le posthumanisme, exerçant un fort impact sur l'imaginaire commun, risquent d'agir comme une sorte de distraction de masse par rapport aux problèmes les plus urgents de l'humanité, détournant ressources et énergies des luttes quotidiennes pour le bien possible d'une grande partie de l'humanité souffrante, d'un côté, et favorisant de l'autre des distorsions dans la perception des conditions réelles de l'expérience.

64. Il est donc nécessaire de rappeler certaines dimensions fondamentales de l'expérience humaine, qui se trouvent compromises ou mises dans l'ombre par une certaine idée du progrès technologique. Nous nous attardons d'abord sur deux dimensions constitutives : la dimension historique de l'expérience humaine, qui demande de savoir habiter le temps et l'espace, et la dimension intersubjective, qui met en jeu le sens d'appartenance à une famille, à une communauté, à un peuple et à l'humanité entière, où nous sommes « frères tous ». Nous terminerons le chapitre en insérant ces dimensions de l'expérience humaine dans la proposition d'ensemble de la vie comme vocation intégrale, en ligne avec les indications récentes du magistère conciliaire et pontifical.

1. La dimension historique de l'expérience humaine : le temps et l'espace

65. Plaçons-nous d'abord dans le contexte de la dimension historico-temporelle constitutive de l'expérience humaine. La conscience historique est un facteur fondamental de la construction de l'identité tant de la personne que d'un peuple, saisies dans leur différence mais aussi dans leur connexion. L'être humain est un sujet historique et culturel, capable de transformer la nature, de cultiver son humanité et de donner un sens à l'histoire. La notion d'histoire comme processus temporel en marche vers un avenir promis et espéré est un héritage précieux du judaïsme et du christianisme. À la lumière de la révélation, la théologie chrétienne a réfléchi sur la signification anthropologique et salvifique du temps personnel et de l'histoire de l'humanité. La conscience historique est un élément constitutif de la foi chrétienne, qui rencontre le Dieu qui sauve dans un chemin historique de peuple. Pour cette raison, la révélation montre aussi la valeur mystérieuse et indélébile du présent, compris comme moment privilégié et irrépérable de l'anticipation de l'éternel dans le temps. En même temps, elle devient une critique des divers réductionnismes sur le temps, le présent et la mémoire, ainsi que sur l'eschatologie.

66. Les peuples sont des sujets de cultures et d'histoires particulières, gravitant plus ou moins dans l'histoire mondiale.[66] C'est pourquoi la famille humaine, sujet de l'histoire universelle, se présente comme une unité plurielle étendue dans l'espace et le temps. L'histoire a un sens parce que les événements sont des signes qui incarnent des significations et des valeurs par lesquels les personnes se réalisent et s'expriment. Cette structure symbolique ou « sacramentelle » des événements historiques invite à en chercher le sens non seulement en considérant leur origine ou leurs causes proches, mais aussi la fin ultime. Ainsi l'histoire se réalise en processus qui transforment les conditions de l'expérience et deviennent des événements publics aux effets plus généraux. Or les processus historiques connaissent aujourd'hui une accélération et une universalisation évidentes :[67] la collectivité humaine court vers un destin commun, où s'accomplit une interdépendance toujours plus grande entre histoires nationales et histoire mondiale. Cet entrelacement demande d'articuler correctement la valeur des cultures locales, avec leurs processus et leurs temps, et le sens de la fraternité universelle.[68]

1.1. Vivre le temps avec un sain sens historique

67. Pour les êtres humains, l'histoire est une dimension indispensable de leur être et de leur agir. Ils assument le temps par une intériorité intelligente et spirituelle, composant les dimensions de l'écoulement du temps dans la distension de l'âme et arrivant ainsi à faire l'expérience de la réalité.[69] La mémoire, entendue comme reprise du passé dans le présent, ainsi que l'horizon d'une espérance pour toujours, ouvert sur l'avenir, donnent le contexte

pour découvrir le sens de la vie et pour un élan de l'initiative humaine qui élargisse les horizons de l'agir.

68. Une première retombée du développement technologique récent concerne justement l'expérience du temps.[70] On observe aujourd'hui une perte du sens de l'histoire et une réduction de l'expérience à l'instant fugace, avec une concentration ambiguë sur l'aujourd'hui. La culture numérique tend à dissoudre la « culture anamnétique » de l'histoire et à transformer la culture vivante de la mémoire et de l'espérance en une culture postmoderne d'un présent fermé sur lui-même.

L'organisation de l'information en réseau est intéressée à recueillir et organiser d'immenses quantités de données selon le calcul des probabilités, plutôt que de se consacrer à la recherche d'hypothèses de compréhension ou d'explication. Même la question du fondement de l'expérience, de la cause explicative ou d'un sens fondateur est désormais tenue pour dépassée par l'analyse des connexions entre les données. À la place des souvenirs vivants et des traditions forgées par les souvenirs survient le traitement des données disponibles au moyen de l'informatisation, données qui peuvent ensuite être rappelées à tout moment. Mais l'ordinateur ne se souvient pas et se limite à stocker des données. Cela peut avoir pour conséquence de liquider la conscience du temps et de transposer les différents temps dans l'espace d'une contemporanéité indéfinie, conduisant à ce qui a été décrit comme une « spatialisation du monde ». Par la technologie, on peut présumer dépasser la puissance du temps (fugace et pourtant ouvert sur l'éternel) et rendre contemporains tous les temps. Mais un présent qui ne connaît plus de passé n'a plus non plus d'avenir. Et l'absence d'une fin ouvrant sur l'éternité devient un « mauvais infini ».

69. La confiance dans la capacité de chaque personne à interpréter et façonner le monde s'en trouve affaiblie, un monde qui échappe à la compréhension pratique et au contrôle social, le laissant entre les mains de bureaucraties gigantesques et surchargées d'informations grâce à des systèmes technologiques complexes, interdépendants et ingouvernables, par lesquels l'individu se sent souvent assiégé et menacé. La dépendance totale à ces systèmes complexes et sophistiqués, sur lesquels l'individu n'a pas de prise, crée des sentiments d'impuissance et pousse à se refermer dans des horizons de sens et de vie limités et protégés.[71] La réalité devient une connexion, par laquelle on entre dans un réseau de contacts et de rencontres qui exigent agilité, vitesse, réactions immédiates, plus que réflexivité et esprit critique. Dans ce scénario, les récits universels et les histoires fondées sur des choix durables intéressent moins que des identifications légères et pluridimensionnelles.

70. Il n'est pas étonnant que la culture (post)moderne tende à cultiver l'oubli de l'être, de la mémoire et de la destination éternelle. Dans un tel panorama, l'être humain est de moins en moins sa propre mémoire et de plus en plus son expérimentation illimitée.[72] Parmi les divers motifs de cette « amnésie culturelle », on peut mentionner celui présent dans le récit biblique : l'être humain dans la prospérité oublie son Dieu et l'histoire vécue avec Lui (cf. Jg 2,10 ; Dt 4,23.30 ; Lc 12,31-21), négligeant le commandement divin qui l'engage à prendre soin du pauvre et du marginalisé. Il faut ajouter l'impact de la mentalité scientiste, qui imagine la science comme solution possible à tout problème, capable de guérir les blessures et donc de libérer de la douleur du souvenir. Un troisième facteur est la résignation à sa propre fragilité limitée, privée de grandes espérances, qui devient une exhortation simplement à « aller de l'avant » sans critère, comme si l'important était uniquement d'avancer, de progresser même sans but précis : la conscience émancipatrice tire du passé un souvenir minimal comme stimulant pour aller au-delà, sans désirer un aboutissement, ni immanent ni plus encore

transcendant. De plus, cette forme d'amnésie laisse place à des reconstructions idéologiques du passé ou à des formes de révisionnisme et de négationnisme visant à légitimer des jeux de pouvoir ou à justifier des conflits douloureux. En réalité, on ne peut construire un avenir sans une mémoire solide de l'histoire dont nous venons et qui nous a engendrés, ni sans une espérance pour toujours.

71. Ces situations sont aussi le fruit d'une économie mondialisée, qui favorise un modèle culturel unique et massifié, où s'affirment des puissances fortes qui protègent leurs intérêts au détriment des cultures plus faibles. Il en résulte la perte du sens intégral de l'histoire.[73] Prévalent alors des dynamiques d'homologation dans ce que nous pourrions appeler de fausses cultures du « consumérisme », du « gaspillage », des « murs », de « l'isolement et du retrait » ou même la diffusion d'une culture « vide, tendue vers l'immédiat et privée d'un projet commun ».[74] Ces fausses cultures sont à l'œuvre aussi bien dans les populismes qui défigurent le terme « peuple » en l'enfermant dans une logique de fermeture, que dans les « visions libérales individualistes » qui refusent la catégorie même de peuple et la valorisation positive des liens communautaires et culturels qu'elle contient.[75] Le résultat de ces formes culturelles, dans le contexte d'une contemporanéité mondialisée du monde numérique, est un désarroi accru. Face à ces fausses cultures, l'Évangile se présente comme une sorte de contre-culture, non pas au sens où l'inspiration évangélique imposerait une culture hégémonique unique, mais au sens où elle valorise et promeut toutes les cultures, ou les dimensions de celles-ci, qui sont authentiquement humaines.

72. Pour faire face à cette expérience d'accélération horizontale du temps historique, il faut retrouver l'origine et la fin ultime de l'histoire, en tant qu'expérimentables dans le présent, afin d'en comprendre le véritable sens. La rencontre entre le temps des êtres humains et l'éternité de Dieu en Jésus Christ offre gratuitement un sens de l'histoire qui correspond profondément aux attentes de l'expérience humaine du temps, sans rien retirer à l'entrecroisement des trois dimensions de l'expérience passée, de l'initiative présente et de l'attente future, dans l'horizon de l'éternel qui les qualifie.

73. L'expérience chrétienne du temps offre les coordonnées d'un salut qui advient dans l'histoire, en ce qu'elle place la plénitude des temps dans un contexte historique spécifique, dans un présent chargé d'éternité, grâce à l'incarnation du Fils de Dieu (cf. Ga 4,4-6). Elle ouvre ainsi les processus historiques à l'attente d'un accomplissement promis, qui réalise les exigences du cœur humain de tous les temps de manière inimaginable (cf. Ap 21-22).[76] Il correspond à une exigence de la conscience historique des peuples de parvenir à lire les événements dans une trame plus globale et significative, capable de comprendre les événements historiques dans l'unité d'un processus universel doté de sens, tout en respectant les histoires particulières, en saisissant l'unité dans la différence du multiple. L'accomplissement eschatologique promis en Jésus Christ n'enlève en rien la valeur des événements historiques concrets du présent, mais en éclaire le sens, réactivant le caractère prometteur de l'expérience et, avec lui, l'attente active d'un monde nouveau.[77] Cela est possible parce que la fin de l'histoire ne coïncide pas avec son terme, mais renvoie à un but final qui transcende de l'intérieur les événements historiques et les oriente vers un accomplissement nouveau vers lequel tout converge.

74. L'histoire du salut ne se présente pas simplement comme enfermée dans une histoire particulière autonome, à côté de l'histoire universelle, car l'action salvifique concrète de Dieu dans l'histoire s'articule avec les mouvements culturels des peuples dans une unité qui maintient la distinction : « La présence et l'activité de l'Esprit ne touchent pas seulement les

individus, mais la société et l'histoire, les peuples, les cultures, les religions. L'Esprit, en effet, est à l'origine des nobles idéaux et des initiatives de bien de l'humanité en marche : "Par une admirable providence il dirige le cours des temps et renouvelle la face de la terre" ».[78] La relation entre Dieu et son peuple, mais aussi avec l'humanité et toute la création, se réalise par les dons de l'Esprit et de la Parole, lesquels ne tombent pas simplement d'en haut, mais germent au sein de l'humain qui les accueille et les fait fructifier de manière responsable (cf. Is 55,10-11 ; Mt 25,14-30). Le divin ouvre ainsi à l'humain l'espace de sa propre réalisation, en le refondant dans une communion nouvelle et surprenante, qui n'annule ni n'absorbe l'humain, mais le soutient dans sa réalisation historique. L'unification en Christ des processus historiques n'enlève pas de consistance aux histoires et cultures locales et n'uniformise pas les richesses différentes en les aplatissant sur les intérêts de quelques-uns ou sur les lois du marché ou la logique communicative du monde numérique global.

75. C'est l'expérience, pleine de joie, que Marie exprime dans le cantique du *Magnificat* (cf. Lc 1,46-55). Cette prière manifeste la conscience de Marie : en elle, en tant que Mère du Christ, est présente toute l'économie du salut, dans laquelle l'éternel s'unit d'une manière nouvelle au temps.[79] Le *Magnificat* fait résonner, dans l'expérience personnelle de Marie, celle de tout le peuple de Dieu dans l'histoire du salut.[80] Nous y découvrons un autre type d'expérience du temps, visité par la grâce de Dieu, où l'obéissance de Marie à l'annonce de l'Ange ouvre une plénitude de grâce qui a dilaté son présent (« Le Puissant fit pour moi de grandes choses ») vers un avenir positif (« Désormais toutes les générations me diront bienheureuse »), dans le souvenir conscient de l'action salvifique de Dieu et de son style (« D'âge en âge sa miséricorde pour ceux qui le craignent. Il déploie la force de son bras. [...] Il élève les humbles... »).[81]

1.2. Habiter l'espace : de l'espace propre aux « seuils »

76. L'être humain habite l'espace de différentes manières : il est à la fois un « être domestique », qui vit dans une maison ; un « être politique », qui s'enracine et s'organise dans une ville et une patrie ; enfin un « être cosmopolite », situé dans le monde. La demeure humaine comprend ce triangle formé par la maison, comme domaine de la famille et de la nature ; la ville et le peuple/nation, comme espace de l'histoire et de la culture ; le monde entier, comme horizon d'appartenance à la nature humaine. Le local et le global sont des dimensions constitutives de l'expérience humaine, aujourd'hui transformée par les processus de mondialisation, comme on le voit par exemple dans les mégalo-pôles et la modification de la mobilité.[82]

77. Un phénomène significatif est l'organisation de l'espace urbain dans les mégalo-pôles. Nous vivons dans l'« Urban Age », un moment nouveau de l'histoire humaine. La formation d'énormes villes est un phénomène de notre temps, qui a commencé au milieu du XXe siècle. Depuis les premières années du XXIe siècle, plus de la moitié de la population mondiale habite dans les villes, marquant le passage du contexte rural au contexte urbain, typique de la culture médiatique et informatique actuelle. Le type de vie dans lequel se réalise l'humain a beaucoup changé dans ces « régions métropolitaines », comme les appelait Paul VI, qui unissent centres et périphéries en d'immenses agglomérations, avec de grands complexes suburbains souvent dépourvus de services essentiels.[83]

78. La modification actuelle de la mobilité a aussi des répercussions sur l'expérience humaine de l'espace. La possibilité déjà mentionnée de raccourcir les distances par des moyens plus rapides, en réorganisant l'espace de la vie (travail, maison, amitiés, école), ainsi que la

diffusion et la distribution des marchandises, avec la possibilité d'avoir toujours à disposition des produits venant de diverses parties du monde et de pays lointains, a entraîné une « déterritorialisation » de l'identité personnelle et des cultures. L'alimentation elle-même n'est plus liée à l'environnement naturel d'origine et à ses saisons. Ainsi, les coutumes, les modes de vie et les valeurs sont en tension constante entre une appartenance territoriale délimitée et une civilisation planétaire sans frontières. On est de plus en plus citoyen du monde. Une certaine culture globale, faite de valeurs, de biens et de marchandises indifférenciés et universels, qui sont à tous et à personne, détermine de plus en plus la manière de s'habiller, de manger, de se divertir, de célébrer la fête et le repos, selon les offres de l'industrie du loisir. Les lieux de rencontre et de transit où s'établissent des contacts sont de plus en plus des « non-lieux » anonymes et uniformes (gares, aéroports, grands centres commerciaux), expression d'un monde artificiel plus que d'environnements humains et culturels définis par une histoire et une identité précises.

79. Dans ce type d'espace, les personnes risquent de se mouvoir comme des nomades errant en quête de nouvelles expériences. On perd ainsi la figure du pèlerin, qui se met en route en sortant de sa maison et de ses biens, à la recherche de la vraie patrie où habiter, de la terre promise à laquelle Dieu l'appelle. Le pèlerin, de plus, ne perd pas le rapport à sa propre terre : « La solution ne réside pas dans une ouverture qui renonce à son trésor. De même qu'il n'y a pas de dialogue avec l'autre sans identité personnelle, de même il n'y a pas d'ouverture entre les peuples sans amour pour sa propre terre, pour ses caractéristiques culturelles ».[84]

80. L'organisation globale de l'espace, en elle-même, ne rend pas davantage hospitalier et ouvert à l'autre. Au contraire, elle conduit souvent à de fortes réactions identitaires, qui tendent à délimiter « l'espace propre » en créant des frontières infranchissables, établissant des séparations nettes entre « nous et vous », son monde et celui des autres. Le fait que le premier impact des théories « multiculturalistes » concerne précisément la perception de l'espace et de l'unité du monde habité mérite réflexion. On comprend les métaphores alternatives associées positivement à cette découverte : « élargir les espaces », « faire place à l'autre », « dilater les frontières » ; ou, à l'inverse : « défendre ses frontières », « ériger des barrières », « délimiter son espace propre ». L'imagination qui domine une grande part de la culture contemporaine est celle d'un moi ou d'un peuple placé au centre d'une « sphère du propre », par rapport à laquelle l'autre ou l'étranger apparaît comme une détermination secondaire, à la périphérie ou aux confins.

81. Dans la découverte de l'autre, du différent et même de l'étranger, il est aujourd'hui plus facile de réveiller la perception que « personne n'est maître chez soi », car l'altérité est avec nous dès le début, elle est avec nous « à la maison ». Cela signifie que l'autre n'est pas un dérivé du propre, mais co-originaire. Malheureusement, « ce qui est propre » est souvent délimité par des processus d'exclusion envers l'autre, c'est-à-dire en créant des frontières. Cela vaut pour la conscience de son propre moi comme pour celle des cultures. On ne doit donc pas oublier qu'à l'origine, il y a un humain commun qui est un entrelacement, un réseau où le propre et l'étranger, le moi et l'autre sont co-impliqués.[85] La difficulté à accepter cet entrelacement originaire dans une logique de rencontre et d'hospitalité doit faire réfléchir sur le fonctionnement de la mondialisation, qui semble ouvrir des espaces communs de rencontre, mais laisse en réalité croître des sentiments « d'invasion », révélant la perception de l'autre comme une menace.

82. La foi chrétienne déplace l'axe de l'expérience de l'espace : « Les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par un territoire, ni par la langue, ni par la manière de

s'habiller. En effet, ils n'habitent pas des villes particulières, n'emploient pas un langage étrange, et n'adoptent pas un genre de vie exceptionnel. [...] Ils résident dans des villes grecques comme barbares, selon le hasard, et, tout en suivant, dans la manière de se vêtir, de manger et dans le reste de la vie, les usages du pays, ils proposent une manière de vivre admirable et, de l'aveu de tous, incroyable. Ils habitent chacun dans leur patrie, mais comme des étrangers ; ils respectent et accomplissent tous les devoirs des citoyens, et supportent toutes les charges comme s'ils étaient étrangers ; toute terre étrangère est leur patrie, et pourtant toute patrie est pour eux une terre étrangère ».[86] Les chrétiens ne revendiquent pas un espace « propre », sinon en fonction du service de la mission et du culte, et de toute façon leur espace est déjà habité par une altérité radicale, celle de Dieu, qui peut aussi prendre, dans le Christ, la figure de l'étranger qui interpelle, remettant en question ce qui paraissait acquis et paisible.

83. Repenser « l'espace propre » implique une redéfinition des frontières comme des « seuils », c'est-à-dire des zones qui mettent en contact, des espaces de transition. Celui qui franchit le seuil d'une autre expérience humaine n'arrive pas simplement ailleurs, mais est appelé à « devenir un autre ». Personne ne peut dominer cette différence ni médiatiser entre les cultures depuis une position neutre. Le défi consiste donc à dilater les frontières pour s'exposer à l'appel de l'autre. En ce sens, la parabole du bon Samaritain (cf. Lc 10,1-15) offre un modèle inégalé de la culture du « se faire proche » et de la rencontre.[87]

84. La présence de Jésus Christ, en qui se rassemblent le principe, le centre et la fin de l'histoire (cf. Ap 22,13), ouvre l'espace de vie des peuples et des personnes, en le maintenant ouvert comme lieu hospitalier des différences, sans murs ni fermetures, et en régénérant le temps, qui vit d'un présent plein de signification salvifique (kairós), tout en étant encore en marche, ouvert à un accomplissement futur transcendant, qui réalisera la promesse inscrite dans l'origine.

2. Relations et sens d'appartenance : l'intersubjectivité

85. Dans ce contexte spatio-temporel se situe l'intersubjectivité, c'est-à-dire l'appartenance à une famille, à un peuple et à une tradition. Ces appartenances, où commence et se façonne dans l'histoire l'identité personnelle, constituent presque une digue contre le déferlement d'une mondialisation uniformisante, qui n'aide pas toujours à former des liens authentiques : « La société toujours plus mondialisée nous rend plus proches, mais ne nous rend pas frères ».[88] Parler d'intersubjectivité signifie souligner que la vie humaine implique dès le départ un horizon communautaire : la vie de l'individu doit être située dans un ensemble de relations qui forment une communauté. Ces relations, constitutives de l'identité personnelle, sont structurées dans la famille, dans un peuple avec ses traditions, et dans l'appartenance plus vaste à l'humain commun.

86. La famille est le lieu originaire de l'intersubjectivité précisément parce qu'elle est le lieu du don et de l'accueil du miracle de la vie, qui se réalise à chaque nouvelle naissance. L'intersubjectivité jaillit justement là où la vie est donnée, non produite, et encore moins autoproduite. À l'origine de toute vie, il y a un don inattendu, dans une expérience de passivité originaire : nous nous sommes trouvés dans l'existence, précédés et accueillis par le désir d'autrui. La culture dominante aujourd'hui n'est pas suffisamment attentive au fait que « l'on naît », et le transhumanisme, et plus encore le posthumanisme, oublie que l'être humain est d'abord fils et donc enfant, qui se découvre engendré et donné à lui-même dans l'aventure merveilleuse d'être et de grandir.

87. La famille comme communauté originaire trouve dans l'enfant, et précisément dans sa réception de lui-même et sa prise de conscience de soi dans le don souriant des parents, une réalisation particulièrement significative de l'existence humaine qu'aucun transhumanisme ni posthumanisme ne peut oublier. La vie comme plénitude d'être et promesse trouve son point de réalisation dans l'enfant en tant que fils.[89] En effet, l'articulation de l'humain dans l'amour entre l'homme et la femme, et surtout l'unité de l'homme et de la femme dans la fécondité de l'enfant, montre la transparence de l'être comme don de Dieu. Dans l'enfant, se manifeste un reflet de l'origine, avec son cortège d'émerveillement et de plénitude, de confiance et de béatitude, de don et de gratitude. C'est ce nœud de liens et de sentiments qui constitue l'entrelacement du commencement, le miroir de l'origine où est gardée la vérité filiale. L'être humain comme fils est le corrélat anthropologique de l'être comme don et amour, son attestation splendide. C'est précisément cette plénitude de l'être dans la simplicité du regard de l'enfant qui est le secret de sa capacité intuitive, mais aussi rationnelle, d'unifier le réel dans ses dimensions de nécessité et de liberté, d'esprit et de nature, dans l'étreinte de l'amour.

88. L'enfant est signe de l'humain filial compris comme demeurer dans une plénitude : précisément parce qu'il n'est pas jeté dans l'existence, mais accueilli et entouré de soins parentaux, l'enfant n'a pas à se conquérir dans un effort de développement continu, mais se reçoit dans la gratitude. L'enfant n'est pas un vide à remplir, mais une plénitude donnée et promise, à accompagner dans l'aventure de donner forme à l'existence par les expériences de la vie. L'identité filiale est objet d'une reconnaissance médiée par les soins familiaux dans la maison : dans cet espace de vie, la passivité du venir de quelque part est la condition de la liberté d'agir, et la dépendance à l'amour est la condition de l'autonomie. C'est pourquoi la raison se développe chez l'enfant sur l'arrière-plan d'une unité originaire du réel, comme articulation de l'être, du bien et du beau. La pensée a une racine affective dans son origine. Cette condition est à retrouver, et non à dépasser, dans un échange où l'enfant se reçoit de l'amour des parents et où ceux-ci redécouvrent avec lui leur être fils.

89. Le désir de renforcer l'humain devra donc se concentrer moins sur la programmation d'un transhumain allant au-delà de l'état d'enfant, et chercher plutôt à garantir à chaque famille les conditions sociales et économiques pour accueillir et accompagner ce miracle du commencement, dans un contexte favorable à la naissance et à la croissance des enfants.

90. En second lieu, il faut préciser la valeur humaine de l'appartenance à un peuple, avec sa tradition, et aussi la valeur théologique de l'appartenance au Peuple de Dieu dans l'histoire. La catégorie de « peuple », dans ce double sens séculier et religieux, prend un poids significatif comme sujet du développement pleinement humain. « Peuple » est une catégorie historique, qui identifie un sujet communautaire sur un territoire déterminé, constitué dans le temps par des processus d'intégration et en référence à une culture.[90] L'appartenance à un peuple est une réalité humaine complexe, faite de participation existentielle et affective.[91] Elle se réalise dans le partage d'une culture, c'est-à-dire d'un ensemble de valeurs, de pratiques, de coutumes et d'habitudes, qui permet aux personnes de se reconnaître, d'habiter normalement un environnement aussi géographique commun, avec une langue et une histoire particulières. Faire partie d'un peuple signifie habiter ensemble l'espace comme domaine de relations. Chaque personne se réalise dans un ensemble de relations à l'intérieur d'une condition située, qui façonne les mentalités et la manière de se percevoir. Il n'y a pas d'identité sans appartenance, même vécue de façon critique, à un peuple.

91. Nous retrouvons ainsi la valeur de la terre comme lieu symbolique d'une culture et d'une identité de peuple. Une telle expérience s'oppose à la vision globaliste qui annule les différences et les identités liées à un contexte particulier. Le lien au lieu se propose comme une occasion de réaliser la rencontre entre personnes, où se construit l'amitié sociale, en partant non d'idées abstraites, mais de milieux de vie et de valeurs partagées sur le territoire (maison, travail, fête). Cette vie d'un peuple à l'identité située se découvre précisément au contact d'autres peuples, appelée à l'échange, dans la créativité, avec des cultures différentes et dans un processus dynamique, souvent conflictuel, à assumer et à transformer en un échange réciproque de dons. Il n'y a pas d'ouverture entre les peuples sans amour pour sa propre terre, pour son propre peuple et sa propre culture.[92]

92. Dans l'appartenance à un peuple, il faut éviter le double risque : chercher les facteurs d'unification seulement dans l'ethnie, la langue ou la défense du territoire compris comme espace fermé et excluant, ou dissoudre l'identité du peuple dans une culture cosmopolite anonyme et mondialisée, exposée aux lois du marché et de la finance, sans souci de protéger le bien commun de la société. Le lien fondamental est représenté par la culture, c'est-à-dire par un certain mode de vie, qui inclut la référence à des valeurs partagées et donc orientées vers une unité dans la diversité, qui permet d'aller au-delà des conflits et fait marcher vers des liens de fraternité ouverts à tous.

93. Dans ce dynamisme de recherche de l'unité de chaque peuple en dialogue avec les autres peuples, se situe le chemin historique du peuple de Dieu qu'est l'Église, peuple de Dieu dans lequel s'exprime historiquement le Corps du Christ.[93] En tant que tel, le peuple de Dieu ne se fonde pas sur des dynamiques territoriales, sociologiques ou institutionnelles, mais sur la foi entendue comme lit du sens religieux, existentiel et culturel. Il promeut donc la culture de la rencontre, puisque l'Église n'est pas séparable du chemin de l'humanité. Elle accompagne l'histoire des peuples en maintenant la tension vers la communion universelle dans le Christ, médiateur d'une vie nouvelle, plus forte que le mal et la mort, mais aussi que les conflits et les divisions. Cette tension vers la communion n'efface pas les différences, mais les maintient ouvertes à un projet unitaire plus grand. C'est ce qui arriva lors de l'événement de la Pentecôte (cf. Ac 2,1-13), où la descente de l'Esprit fait des Apôtres une unité plurielle, capable de parler toutes les langues, un « Peuple de peuples » (cf. Ac 15,14-18). L'Esprit de Dieu agit dans les différentes cultures et histoires des peuples par une œuvre universalisante mais non uniformisante : « [Tu] as racheté pour Dieu, par ton sang, des hommes de toute tribu, langue, peuple et nation » (Ap 5,9 ; cf. aussi 7,9 ; 11,9 ; 13,7 ; 14,6).

94. L'insertion du peuple de Dieu dans les parcours historiques des différents peuples met en évidence le défi consistant à composer les histoires particulières des peuples et le développement global de l'humanité. On prend conscience que, d'une part, le bien commun des différents peuples ne peut être protégé uniquement par des stratégies politiques locales, peut-être régies par des logiques d'isolement et de fermeture. Il est plutôt nécessaire que les projets locaux convergent et s'harmonisent avec les dynamiques globales, qui dépassent les frontières des différents pays. Mais cette composition exige également la médiation d'institutions internationales suffisamment autorisées et justes, capables de concilier le bien de chaque peuple et le bien commun de l'humanité tout entière, afin d'assurer une protection efficace de ce que l'on appelle aujourd'hui les « biens communs » (la terre, l'eau et l'air). C'est précisément dans la crise liée à la pandémie de Covid-19 que nous avons expérimenté ce que signifie désormais « être tous dans la même barque », engagés dans une lutte commune pour le bien de tous.

95. Il est nécessaire de mener un travail permanent de discernement critique sur les choix historiques et politiques concernant la famille humaine, du point de vue de la responsabilité assumée par les divers organismes des organisations internationales, ainsi que par l'Église avec sa doctrine sociale, afin d'éclairer la question des sujets habilités à décider du bien commun et du destin de tous. En particulier, le système économique et le système monétaire mondial nécessitent, d'une part, la responsabilité des institutions financières, qui doivent être attentives à l'économie réelle plutôt qu'aux seules logiques de profit ; d'autre part, ils ne doivent pas perdre une approche éthique, sensible à la dignité de la personne, au bien commun vécu dans la solidarité et au bien-être des sociétés, surtout les plus fragiles.

96. Il est indispensable de valoriser l'unité de la « famille humaine », en marche dans l'histoire, dans la référence présente et eschatologique au Christ total, en qui se révèle pleinement la fin et la direction du chemin : la communion de l'amour trinitaire, accomplissement de la rédemption de la famille humaine. Il s'agit d'un chemin qui se réalise selon un rythme pascal, où se manifeste, au pied de la Croix, ce qui habite le cœur humain, tandis qu'il est libéré de tout ce qui fait obstacle à la communion avec Dieu, avec la création et avec les frères et sœurs. C'est précisément dans la référence au Christ crucifié et ressuscité que l'on peut comprendre quelle est la grâce du temps qui nous est donné, la manière la plus juste d'habiter l'espace et de vivre la qualité des relations dans lesquelles on devient soi-même et l'appartenance dans laquelle se trouve le sens authentique de la vie.

97. Face à tout triomphalisme d'inspiration transhumaniste ou au pessimisme radical du posthumanisme, la référence au mystère de la Croix attire notre attention sur l'histoire du point de vue des victimes. Le véritable pathos de l'histoire ne consiste pas seulement dans les grandes conquêtes de l'humanité, mais aussi dans les souffrances silencieuses de tant de personnes au fil des générations et partout dans le monde. L'histoire est faite d'action et de passion, et cette attention à la dimension de la souffrance rend concrète la vision chrétienne de l'histoire, qui ne peut être réduite à un processus anonyme et inexorable de développement orienté vers un progrès immanent, risquant de passer sur les cadavres des vaincus et d'abandonner les faibles. Il ne peut y avoir d'accomplissement humain de l'histoire sans justice pour les victimes, ni de sens du processus historique qui ne tienne compte des exigences des plus faibles. Il en va du sens véritable et décisif de la justice. En Christ, nous sommes autorisés à regarder avec espérance le destin qui nous attend, sans oublier les victimes de l'histoire, mais en recueillant leur cri.

98. En Jésus crucifié, Dieu assume tout le poids et toute la provocation de la souffrance innocente, renvoyant à l'espérance d'une justice pleine, liée à la foi dans la vie éternelle. La foi en Christ offre une espérance qui se manifeste dès maintenant dans la vie, la transformant, et qui affronte la mort en la transcendant. L'Église, comme communion des saints, qui unit ceux qui se trouvent déjà pleinement dans le Royaume de Dieu et ceux qui sont encore pèlerins sur cette terre, est une communauté qui transcende la mort sans abandonner l'histoire et qui offre une espérance universelle répondant à la soif de justice parfaite et de vie éternelle.

3. Vocation intégrale à la réalisation dans l'amour

99. L'existence personnelle est placée dans une histoire, dans un temps et dans un espace précis, et elle s'éveille à la conscience d'elle-même au sein de relations qui expriment une appartenance qui la précède et la fonde. Elle retrouve ainsi sa signification originelle comme appel à la vie :

« Cela nous renvoie à une vérité élémentaire et fondamentale que nous devons aujourd'hui

redécouvrir dans toute sa beauté : la vie de l'être humain est vocation. Ne l'oublions pas : la dimension anthropologique qui sous-tend tout appel dans la communauté concerne une caractéristique essentielle de l'être humain comme tel : l'homme lui-même est vocation. »

100. L'existence de chaque être humain est comprise adéquatement lorsqu'on la reconnaît comme le fruit de l'amour créateur du Père, selon la dynamique d'un appel à la vie et au bonheur. Chaque être humain vient à la vie parce qu'il a été pensé et voulu par Dieu, qui l'a aimé avant même de le former dans le sein maternel (cf. Jr 1,5 ; Is 49,1.5 ; Ga 1,15). Cette vocation divine explique à la racine le mystère de la vie humaine, car il s'agit d'un mystère de prédilection et de gratuité absolue. C'est pourquoi l'être humain, bien que fini, ne peut être enfermé dans la seule dimension créaturelle, et aucune définition ne peut le saisir ni l'épuiser totalement. L'amour éternel du Père exclut que l'existence des personnes soit le fruit de la nécessité ou du hasard : chaque existence humaine possède en elle-même une valeur infinie. Dans cette perspective, on comprend que l'être humain ne peut être soumis à aucune mesure exclusivement politique, économique ou sociale qui diminuerait sa dignité infinie.

101. La perception que la vie est un don de Dieu suscite chez les personnes une attitude de gratitude, par laquelle elles répondent à l'appel en accueillant « l'invitation à faire partie d'une histoire d'amour ». L'amour divin qui a créé les êtres humains fait que personne ne doit se sentir « superflu » dans le monde, puisqu'il est appelé à répondre selon un projet pensé par Dieu pour lui. La vie comme vocation, entendue au sens large, appartient à tout être humain et découle du simple fait d'exister comme fils ou fille. En tant qu'expression de la pensée providentielle du Créateur, le projet divin s'adresse à chaque vivant selon diverses réalisations. Le chrétien reconnaît être appelé « au service missionnaire envers les autres » au point de pouvoir dire de lui-même : « Je suis une mission ». L'être humain, précisément parce qu'il est appelé, est un véritable interlocuteur de Dieu : il ne se limite pas à recevoir passivement le don, mais, en vertu de ce don, il devient acteur libre, capable d'offrir un accroissement de bien non seulement aux autres êtres humains mais aussi à l'économie divine elle-même.

102. La vie comprise comme vocation se révèle existentiellement dans la prière. Augustin était bien conscient que la vocation implique un appel qui précède l'être humain, l'interpelle et lui donne un avenir :

« Ne néglige pas maintenant mon invocation. Tu m'as précédé avant que je t'invoque, multipliant tes appels de diverses manières pour que je t'entende de loin et que je me retourne, appelé par toi pour t'invoquer. »

Prier est une attitude qui qualifie l'humanité. Sous ses diverses formes de louange, d'intercession, de reconnaissance et d'action de grâce, la prière s'enracine dans un geste profond de demande confiante et constante à Dieu, qui nous fait être et nous accompagne et guide notre chemin de vie. Dans les religions abrahamiques en particulier, elle exprime le rapport personnel avec Dieu auquel on s'adresse comme à un « Tu » :

« la prière la plus populaire, directe comme un trait vers le Cœur du Christ, dit simplement : "J'ai confiance en toi". »

Dans la prière chrétienne, cette relation se réalise comme participation à la relation du Fils Jésus avec son Père dans l'Esprit Saint. Voilà l'expression d'une attitude humaine qui s'abandonne au-delà d'elle-même sans devoir ni se dissoudre ni se fabriquer elle-même. Il n'est pas étonnant que l'on trouve rarement une référence à la prière dans les différents manifestes transhumanistes, et encore moins posthumanistes.

103. Aujourd'hui, surtout en Occident, on favorise souvent une « culture de la non-vocation », qui sous-tend en réalité aussi les défis anthropologiques contemporains. En particulier, en ce qui concerne l'éducation des jeunes, il n'est pas difficile de constater que la compréhension de leur vie manque souvent d'ouverture vers un sens ultime, tant comme orientation que comme relations constitutives. On ne sait pas et on ne reconnaît pas que l'on est appelé. La planification de l'avenir se limite à une logique qui réduit le futur, au mieux, au choix d'une profession, à la sécurité économique ou à la satisfaction de certains besoins :
« Ce sont des choix sans aucune ouverture au mystère et au transcendant, et peut-être aussi avec peu de responsabilité envers la vie, la sienne et celle des autres, la vie reçue en don et appelée à être transmise. »

Le modèle anthropologique dominant semble être celui de la « personne sans vocation », dont l'effet sur la perception de la vie est celui de se sentir perdu dans le drame d'une existence qui ne trouve pas de sens et qui est sans espérance pour l'avenir. C'est l'invitation à une « vie comme vocation » qui peut ouvrir un horizon dépassant la prétention de trouver un « projet de vie » éphémère, entièrement auto-fondé et programmé par l'individu, et qui reflète paradoxalement l'homologation à la mentalité dominante.

104. La proposition de la vie comme vocation peut et doit susciter positivement une « culture de la vocation », comme compréhension adéquate du processus de maturation de l'identité des personnes et des peuples. Pour les plus jeunes en particulier, la culture de la vocation ouvre une possibilité réaliste, parce qu'elle est enracinée dans l'appel de Dieu, de suivre un chemin « fait de liberté, d'enthousiasme, de créativité et d'horizons nouveaux, tout en cultivant en même temps les racines qui nourrissent et soutiennent ».

Dans les contextes favorables à l'éducation vocationnelle, l'attitude d'émotion devant les dons reçus réapparaît plus facilement, suscitant le sens de la responsabilité et du don gratuit de soi en faveur des autres, surtout des plus nécessiteux.

105. Nous retrouvons dans ces pensées l'attitude intérieure de Marie : reconnaissante pour le regard de Dieu posé sur elle, confiant dans la foi ses peurs et ses troubles, embrassant courageusement l'appel, elle a fait de sa vie un chant éternel de louange au Seigneur. Dans la figure de Marie se trouve une réalisation éminente de la vie comme vocation, comprise comme un processus propre à des personnes uniques et libres, à vivre dans la gratitude et l'abandon plutôt que comme un projet d'auto-réalisation.

Marie a accompli ce processus personnellement, affrontant ses questions et ses difficultés alors qu'elle était très jeune. Elle savait regarder avec le cœur et dialoguer avec les expériences qu'elle gardait, les méditant dans le temps.

Chapitre III

Le DON DE LA VIE ET DE LA COMMUNION

FACE AUX SCÉNARIOS SUR L'AVENIR DE L'HUMAIN

106. Redécouvrir la vie comme vocation signifie répondre à un don qui appelle à façonner sa propre identité, en assumant la tâche de devenir soi-même et de transformer la société et le monde selon le dessein de Dieu. Il ne s'agit pas simplement de faire des projets, de programmer l'avenir, de trouver un travail pour gagner sa vie et améliorer le monde. La

question sérieuse de la vie, comprise comme vocation, est de réaliser sa propre identité personnelle comme un don pour les autres.

107. Nous nous concentrons maintenant sur la catégorie de l'« identité » humaine. Elle a été définie classiquement à travers les catégories de « substance/nature » et de « personne », pour indiquer ce qui demeure identique à soi-même dans le temps et assure la base de la dignité ontologique et morale de tout être humain.

Sur cette base, notre préoccupation sera plus précisément d'offrir un discernement sur les phénomènes actuellement en cours et leur impact sur l'avenir de l'humanité. Comment, dans cette saison culturelle et sociale, peut-on discerner une « identité humaine authentique » ? Quels sont les critères pour ce discernement ?

On veut souligner en particulier la double caractéristique de l'identité humaine : elle implique un don mais aussi une tâche, qui demande de tenir ensemble différentes dimensions afin de valoriser la position singulière de l'être humain dans le cosmos.

1. L'identité personnelle : un don et une tâche

108. Les défis issus des progrès des biotechnologies, de la robotique et de l'intelligence artificielle, mais aussi de l'imaginaire culturel diffus, remettent en question l'expérience élémentaire que l'être humain fait de lui-même dans le concret, c'est-à-dire cette expérience dans laquelle il façonne son identité.

Et pourtant, la réponse à des questions comme :

« Qui suis-je et qui sommes-nous ? Qui veux-je être et qui voulons-nous être ? Que veux-je faire de moi et que voulons-nous faire de nous comme famille humaine ? »

fait partie constitutive de l'expérience de toute personne, engagée à se donner une identité dans une histoire dynamique, singulière et concrète, et dans un ensemble de relations constitutives auxquelles elle est appelée à correspondre.

1.1 La tâche de devenir soi-même : don, amour, liberté

109. À l'origine de ce chemin se trouve un don qui allume dans le cœur la recherche du bonheur, c'est-à-dire de la vie en plénitude. Le don reconnu et accueilli devient la tâche dans laquelle chacun se découvre confié à lui-même.

Aucun être humain ne peut être heureux s'il ne sait pas qui il est. On ne peut vouloir quelque chose, même le bonheur, si l'on ne découvre pas qu'on est autorisé à vouloir soi-même sans condition en vertu d'une reconnaissance reçue :

« Notre dignité nous est conférée, elle n'est ni revendiquée ni méritée. Chaque être humain est aimé et voulu par Dieu pour lui-même et est donc inviolable dans sa dignité. »

Ainsi, la personne humaine, lorsqu'elle cherche à façonner son identité, doit avoir conscience de sa « dignité éminente [...] supérieure à toutes choses et dont les droits et devoirs sont universels et inviolables ».

Cette dignité se fonde sur la création à l'image et à la ressemblance de Dieu, qui est ultimement l'image du Fils, lequel, dans son incarnation, a partagé notre nature et l'a élevée à

l'union avec la vie divine, et dans sa résurrection a inscrit notre nature dans un destin de vie éternelle en communion avec la Trinité.

110. L'atmosphère la plus adaptée pour faire mûrir sa propre identité est celle de l'amour, à commencer par la famille, qui est à l'origine de notre existence. En effet, de nombreuses pauvretés, même matérielles, trouvent leur racine dans « l'isolement, dans le fait de ne pas être aimé ou dans la difficulté d'aimer ».

Selon la dynamique de la réciprocité asymétrique entre le don et la réponse qui façonnent notre identité, assumer sa propre vie signifie reconnaître que l'on est confié à soi-même (auto-possession) par un don non demandé et qui doit être reconnu, accepté et voulu comme un bien pour soi.

Cette reconnaissance du don qui précède n'est pas seulement une question de pure raison : elle implique une dynamique affective. On s'aime soi-même parce qu'on est voulu et aimé, et parce qu'on se sent voulu et aimé.

Ce processus est possible lorsque l'on est placé en relation avec une réalité pleine de sens et de promesse, riche de significations positives à découvrir dans l'émerveillement.

Le monde n'est pas un ensemble de choses à exploiter et d'objets à manipuler, mais une demeure à habiter, dans laquelle chacun peut trouver sa place. Il n'est pas rare que même le refus de l'amour de Dieu, déterminé par divers facteurs (psychologiques, relationnels, culturels) qui rendent difficile la perception du don originel, compromette les processus d'identification personnelle. L'amour reçu et accueilli est la force motrice de tout processus d'acceptation de soi et de croissance, et il trouve son origine en Dieu lui-même, amour éternel.

111. La réalisation de cette identité, dans sa consistance ontologique, est confiée à la liberté : « Bien que chaque être humain possède une dignité inaliénable et intrinsèque dès le début de son existence comme un don irrévocable, il dépend de sa décision libre et responsable de l'exprimer et de la manifester pleinement ou de l'obscurcir. [...] L'image de Dieu est confiée à la liberté de l'être humain. »

Une personne qui renonce à la recherche du vrai et du bien peut en venir à penser qu'elle n'a pas d'identité à garder et à construire à travers des choix véritablement libres et conscients. Si l'on considère en outre toutes les dimensions individuelles et sociales de l'être humain situé dans l'histoire, il en découle que

« le juste exercice de la liberté personnelle exige des conditions précises d'ordre économique, social, juridique, politique et culturel. [...] La liberté réelle et historique a toujours besoin d'être "libérée". »

L'enseignement de saint Paul nous interpelle à ce sujet :

« C'est pour la liberté que le Christ nous a libérés ! Tenez donc ferme et ne vous laissez pas de nouveau imposer le joug de l'esclavage [...] Vous, frères, vous avez été appelés à la liberté » (Ga 5,1.13).

1.2 La complexité de l'identité

112. Il ne s'agit cependant pas d'un parcours simple. L'identité est complexe, car elle est constituée de diverses dimensions. Les êtres humains savent que leurs identités, si elles sont d'une part individuelles et intransmissibles, sont d'autre part relationnelles, façonnées par les communautés d'appartenance et par les circonstances de la vie.

Ainsi l'identité est toujours quelque chose de reçu et, en même temps, quelque chose d'actualisé et développé par chacun. Aucune créature humaine n'entre dans l'existence déjà définie et parfaite : nous devons apprendre qui nous sommes, aussi bien enfants qu'adultes. Nous apprenons à accepter le don de nous-mêmes, surtout en assumant la tâche de former notre identité, impliquée dans ce don, et de la redécouvrir à chaque nouvelle étape de la vie.

113. Le processus d'identification se réalise à différents niveaux, naturels et culturels. Plus une société est complexe — en termes de classes, de professions, d'intérêts communs ou de religions — plus la formation de l'identité sera complexe, car elle se construit à partir du chevauchement de différentes sources d'identification.

Dans l'histoire, les êtres humains ont développé et enrichi leur identité en établissant de nouvelles relations : notamment en contractant mariage (cf. Gn 2,24), en formant de nouvelles familles, par des migrations vers d'autres lieux, en apprenant de nouvelles langues et modes d'expression, ou en adoptant de nouvelles coutumes et manières de vivre.

Notre nature, précisément parce qu'elle est humaine, nous permet de réaliser une grande variété de manières de penser, de ressentir, de vivre et de nous identifier. Mais cela implique aussi la possibilité de se tromper : notre capacité à nous donner une identité ou à la réimaginer n'est pas infaillible et reste exposée au danger de confusion dans l'identification de notre réalité.

114. Les différents facteurs qui constituent l'identité doivent être considérés dans leur unité. La recherche de l'identité est toujours accompagnée de l'exigence d'unité, de totalité et de synthèse qui harmonise les éléments, en évitant dispersion et fragmentation.

En ce sens, la recherche de sa propre identité se joue dans le « cœur », c'est-à-dire dans ce centre de la personne capable d'unir les fragments. Le mot « cœur » ne peut être expliqué de manière exhaustive par la biologie, la psychologie, l'anthropologie ou d'autres sciences. C'est l'un de ces mots originaires qui indiquent une réalité concernant l'être humain tout entier, comme personne corporelle et spirituelle.

Parce qu'il nous conduit au centre intime de notre personne, le cœur nous permet de nous reconnaître dans notre totalité et non seulement dans un aspect isolé. Il est également capable d'unifier et d'harmoniser notre histoire personnelle, qui peut sembler fragmentée en mille morceaux mais où tout peut trouver un sens.

Dans le cœur se trouve le juste rapport au monde, et c'est pourquoi on dit que lorsque l'on saisit une réalité avec le cœur, on peut la connaître mieux et plus pleinement.

Enfin, le cœur rend possible la construction de liens authentiques, car une relation qui n'est pas vécue avec le cœur est incapable de dépasser la fragmentation de l'individualisme. Si les relations n'impliquent pas le cœur, on arrive à la « perte du désir », parce que l'autre disparaît de l'horizon et que l'on se replie sur soi-même avec ses besoins, incapable de relations saines. Par conséquent, nous devenons également incapables d'accueillir Dieu.

115. Pour nous chrétiens, parmi les nombreux éléments qui constituent l'identité humaine, l'un se distingue comme un véritable principe formel capable d'ordonner les autres aspects : il s'agit du don d'être non seulement créatures ou serviteurs de Dieu, mais appelés à être fils et filles du Père, à la louange de sa gloire et pour le bien de toute la création (cf. Rm 8,20-23).

C'est l'Esprit de Dieu qui atteste cela en nous en criant « Abba / Père » (cf. Ga 4,6 ; Rm 8,15) et en nous conformant au Christ, de sorte que nous participions à son identité divine de Fils du Père (cf. 2 P 1,4).

L'identité filiale est la détermination ultime et radicale de notre identité. Celui qui est marqué dans son cœur par l'Esprit Saint trouve dans cette identité de fils le point de référence pour tous les autres aspects de son identité.

Cette identité, confiée à notre liberté, apparaît comme un acte totalisant qui pénètre au plus profond du cœur, de sorte que la personne parvient à la conscience définitive de sa propre unicité dans la distinction d'avec tous les autres.

C'est aussi un acte intégrateur, capable d'harmoniser les différentes dimensions dans le don de soi. La réponse à l'appel divin apparaît unique, irremplaçable, personnelle et toujours nouvelle.

2. Le don de la vie et de la communion face au transhumanisme et au posthumanisme

116. La complexité des processus de formation de l'identité personnelle rend possibles les malentendus dans lesquels prolifèrent les rêves et les illusions du transhumanisme et du posthumanisme. En effet, le chemin vers l'identité de chacun ne se réalise ni comme un mécanisme garanti ni comme une évolution naturelle.

La personne se découvre appelée à répondre d'elle-même et de ses actions, dans lesquelles elle exprime qui elle est et qui elle veut être. Elle se réalise dans une histoire singulière et irréductible, qui ne peut être dissoute dans une masse anonyme dépourvue d'originalité.

La recherche et la formation de sa propre identité apportent toujours quelque chose de nouveau, aussi bien par rapport aux conditions naturelles que par rapport à la culture dans laquelle on vit. Cette identité ne peut pas se jouer dans une affirmation arbitraire et absolue de soi, sans héritage à s'approprier ni conditions naturelles à interpréter ; mais elle ne peut pas non plus se réduire à correspondre aux attentes des autres, à des formes culturelles et à des rôles sociaux préétablis.

Il ne s'agit pas d'enfiler un uniforme prêt à porter, mais de coudre un vêtement sur mesure qui exprime son originalité et le nom unique que Dieu connaît et nous a confié, car chacun de nous est un être original et irremplaçable, appelé à apporter une contribution unique.

2.1 Façonner son identité à partir du corps reçu comme don

117. Au commencement se trouve la relation avec son propre corps : il faut reconnaître que « le corps de l'homme participe à la dignité d'« image de Dieu » [...] C'est dans le corps, en effet, que chaque personne se reconnaît engendrée par d'autres ».

On comprend alors l'urgence de l'avertissement invitant à respecter l'ordre de l'expérience humaine fondamentale :

« Nous sommes appelés à garder notre humanité, et cela signifie avant tout l'accepter et la respecter telle qu'elle a été créée. »

Il s'agit d'un véritable choix « écologique » :

« Apprendre à accueillir son propre corps, à en prendre soin et à respecter ses significations est essentiel pour une véritable écologie humaine. »

Aujourd'hui en particulier, l'un des plus grands défis de la culture au niveau de l'identité personnelle est l'acceptation du corps sexué comme un don et non comme une prison qui empêcherait d'être vraiment soi-même, ni comme un simple matériau biologique à modifier.

118. Dans ce contexte, la réflexion théologique sur le handicap peut également avoir une valeur importante pour défendre la dignité infinie de chaque personne, en embrassant sa condition particulière.

La voix des personnes handicapées constitue une contestation radicale de la « culture du déchet » qui résonne dans certains raisonnements transhumanistes ou posthumanistes.

Nous sommes ici sur un terrain très délicat, mais significatif pour la question de l'identité biologique et naturelle, qui mériterait une réflexion beaucoup plus approfondie. D'une manière générale, il faut rappeler le sens décisif de la dépendance et de la vulnérabilité comme éléments constitutifs de toute expérience humaine.

Même si les handicaps congénitaux ne sont pas directement voulus par Dieu, la condition de handicap devrait être explorée — avec toutes ses particularités — comme une manifestation de ces dimensions de finitude et de contingence qui ne doivent pas être vues seulement comme négatives dans la formation de l'identité.

En réalité, la condition de handicap maintient fortement l'identité personnelle ancrée dans la réalité corporelle et spirituelle donnée, au point d'apparaître comme un élément inévitable de l'identité de la personne handicapée.

Dans le contexte de la personne tout entière et de son histoire, le handicap peut aussi devenir une occasion de bien, de sagesse et de beauté. Nous sommes loin des rêves du transhumanisme et du posthumanisme qui voudraient fuir la base naturelle de l'existence, et en particulier les limites du corps, pour atteindre leur identité.

2.2 Être un don pour les autres

119. L'identité qui s'affirme dans le don de soi est au centre des relations interpersonnelles dans lesquelles la personne se réalise :

« La créature humaine, en tant que nature spirituelle, se réalise dans les relations interpersonnelles. Plus elle les vit de manière authentique, plus son identité personnelle mûrit également. »

Ce n'est pas en s'isolant que l'homme se valorise, mais en se mettant en relation avec les autres et avec Dieu.

Ces relations deviennent significatives pour l'identité si elles ne sont pas vécues dans une logique égoïste et fermée, car l'être humain parvient à lui-même avec l'autre et en relation avec les autres.

120. Le mystère de la personne humaine inclut en effet son appel à la communion sociale.

La constitution conciliaire *Gaudium et spes* a affirmé que
« l'homme, seule créature sur terre que Dieu ait voulue pour elle-même, ne peut se trouver pleinement que par le don sincère de lui-même ».

Le magistère pontifical insiste sur l'importance pour la personne de se réaliser dans un dynamisme de transcendance, une sorte d'« extase » dans le don de soi :
« Un être humain [...] ne parvient à reconnaître pleinement sa vérité que dans la rencontre avec les autres [...]. »

Cela explique pourquoi personne ne peut expérimenter la valeur de la vie sans des visages concrets à aimer.

Aucune personne ne peut atteindre sa plénitude en s'isolant, mais seulement dans l'amour qui se réalise dans l'ouverture et la capacité d'accueillir les autres, en établissant des liens solides.

121. L'identité authentique exige une expérience réelle de l'altérité.

Dans cette direction, il est nécessaire de construire des liens solides à travers le dialogue social, entendu comme la capacité d'écouter l'autre en tant qu'autre, c'est-à-dire pour les raisons qui le rendent irréductible et différent.

Cela implique la capacité habituelle de reconnaître à l'autre le droit d'être lui-même et d'être différent.

À partir de cette reconnaissance devenue culture, il devient possible de donner naissance à un pacte social.

Sans cette reconnaissance, apparaissent des manières subtiles de faire perdre à l'autre toute signification, de le rendre insignifiant, de ne lui reconnaître aucune valeur dans la société.

C'est dans ce contexte de dialogue que se réalise une identité qui n'exclut pas, mais qui est solide et capable de reconnaître et de proposer à tous l'expérience humaine fondamentale.

122. La religion, entendue comme relation au sacré et surtout au mystère de Dieu, rappelle la transcendance du don de la vie en maintenant ouvert l'horizon du mystère de l'origine et de la fin.

Elle permet de dépasser la tentation de programmer l'humain selon notre mesure et nos critères.

« Dieu est le garant du véritable développement de l'homme, car en l'ayant créé à son image, il fonde sa dignité transcendante et nourrit son aspiration constitutive à “être davantage”. »

L'homme n'est pas un atome perdu dans un univers accidentel, mais une créature de Dieu à laquelle il a voulu donner une âme immortelle et qu'il a aimée depuis toujours.

Lui seul peut décider qui naît et qui meurt.

Ce regard sur l'origine ouvre un horizon infini sur la destinée de la personne, créée à l'image et à la ressemblance de Dieu et destinée à participer à sa plénitude de vie.

Une vision transcendante de la personne et de son destin est nécessaire pour soutenir, avec les motivations justes, toute la valeur de chaque vie humaine.

123. La foi en Jésus Christ offre un regard qui élargit la perspective sur les faits contingents de l'histoire, avec la question concrète de l'origine de tout et de la fin ultime :
« Parce que Dieu prononce le plus grand “oui” à l'homme, l'homme ne peut s'empêcher de s'ouvrir à la vocation divine pour réaliser son développement. La vérité du développement consiste dans son intégralité : s'il ne concerne pas tout l'homme et tous les hommes, le développement n'est pas un vrai développement. »

Face à ce puissant « oui » du Seigneur Créateur, qui pourrait s'arroger le droit de dire « non » à une vie humaine et d'arrêter cette histoire personnelle qui vient de s'ouvrir ?

124. Nous retrouvons de manière paradigmatique la correspondance entre le « oui » de Dieu et la coopération de la créature humaine dans l'Annonciation à Marie (cf. Lc 1,26-38). Dans le récit évangélique apparaît une relation personnelle et intime dans laquelle Dieu et Marie — représentant toutes les créatures — sont des interlocuteurs libres.

Marie se montre, dans sa réponse à Dieu, comme une « personne théologale » dans un dialogue originel avec Dieu. Elle répond à la parole de Dieu par un « oui » tout aussi total et sans réserve, dans lequel elle se dépouille d'elle-même pour Dieu, réalisant ainsi la véritable possession d'elle-même.

En Marie se manifeste de façon exemplaire l'ouverture à l'accomplissement transcendant offert par Dieu en Jésus Christ, vers lequel tend la dignité même de la personne humaine. Ce destin n'est pas un don extérieur à l'expérience humaine : au contraire, il correspond d'une manière surabondante au dynamisme inscrit dans le développement de l'être humain et du cosmos et il perfectionne la réalité naturelle dans laquelle nous vivons.

3. La position singulière de l'être humain dans le cosmos

125. L'identité personnelle de l'être humain implique aussi sa position singulière dans le cosmos par rapport aux autres créatures :

« L'homme ne se trompe pas lorsqu'il se reconnaît supérieur aux choses corporelles et se considère plus qu'une simple parcelle de la nature ou un élément anonyme de la cité humaine. En effet, dans son intériorité il dépasse l'univers des choses : c'est dans ces profondeurs qu'il revient quand il fait retour en lui-même, là où l'attend ce Dieu qui scrute les cœurs. »

Les tentatives récentes de réduire la nature humaine par des approches matérialistes ou par un naturalisme biologique restent paradoxalement un comportement humain : même lorsqu'il

rêve de dépasser sa nature humaine ou de s'abaisser au niveau des animaux, l'être humain agit toujours en tant qu'être humain.

La personne humaine, en tant qu'être spirituel appelé à une relation directe et immédiate avec Dieu, ne peut jamais légitimement être réduite à la catégorie d'objet, ni réduire les autres à des objets de possession.

Dans le chemin vers sa propre identité, il est fondamental que chaque personne reconnaisse cette position singulière dans le cosmos et dans la famille humaine.

126. Cela ne signifie pas que les autres êtres vivants doivent être considérés comme de simples objets de domination ou d'exploitation. Une telle logique aurait des conséquences graves pour la société, en renforçant l'idolâtrie des plus forts et en produisant inégalités, injustices et violences pour l'humanité et pour la planète.

Selon la Sainte Écriture, les autres créatures méritent un regard positif, digne de protection et de respect, en particulier les animaux en tant qu'êtres vivants et sensibles.

L'être humain, bien qu'il soit au centre de la création, ne peut se comprendre lui-même que s'il se découvre situé dans le contexte des autres créatures et uni à elles.

Il faut toutefois éviter les excès de certaines sociétés avancées, surtout en Occident, qui tendent à considérer certains animaux, notamment domestiques, presque comme des personnes.

Il faut éviter les tentations opposées d'« humaniser les animaux » et de « réduire les êtres humains à des animaux ».

127. Dans la perspective théologique, la doctrine de la création comme action d'un Dieu personnel et transcendant et la compréhension de l'être humain comme image de Dieu nous enseignent que l'univers existant est « le théâtre d'un événement radicalement personnel » dans lequel agit le Créateur.

Nous sommes invités à reconnaître « le caractère sacré de la création visible », où les êtres humains assument le rôle d'administrateurs responsables de l'univers physique.

Ils font partie de la réalité créée et ont la capacité de donner une forme nouvelle à l'ordre naturel, devenant ainsi des agents dans l'évolution de l'univers, mais toujours dans le respect de ses lois propres.

De cette administration du monde reçu comme don, ils devront rendre compte à Celui qui le leur a confié.

Chapitre IV

L'HUMANITÉ AFFIRMÉE, SAUVÉE ET ÉLEVÉE

128. Ce dont la famille humaine a besoin — et chaque personne qui cherche sa véritable identité — n'est pas un saut évolutif qui dépasserait la condition actuelle, mais plutôt une relation salvifique qui rende sensée et belle l'aventure de se réaliser pleinement.

Nous parlons donc d'une humanité sauvée, c'est-à-dire respectée comme don de Dieu et non remplacée.

Le salut en Christ est un « dépassement plein » en ce sens qu'il réalise un processus d'assomption, de purification et de recréation de l'humain.

Il ne s'agit pas avant tout d'accélérer le développement vers de nouvelles formes de vie, mais de soutenir le chemin des peuples et des personnes en offrant une finalité et un sens qui permettent à chacun de réaliser sa vocation.

Les rêves du transhumanisme et du posthumanisme prétendent simplifier les tensions qui traversent l'expérience humaine, mais ce projet se révèle finalement déshumanisant.

129. L'aventure de l'identité humaine, personnelle et sociale, possède un caractère inévitablement dramatique.

Par cette catégorie, on veut rappeler la nature libre du processus par lequel chacun devient lui-même à travers les circonstances concrètes de l'histoire — avec toutes les souffrances, les péchés et les échecs — sans jamais être définitivement achevé dans l'histoire.

Ce dynamisme se manifeste dans certaines « tensions » ou « oppositions polaires », propres à la condition créaturelle mais qui, à cause du péché originel, sont vécues de manière désordonnée et ont besoin de rédemption.

L'annonce chrétienne du salut propose une manière pleinement humaine de vivre ces polarités, grâce à la grâce qui guérit et élève.

1. Les « tensions polaires » de la condition créaturelle

130. La condition humaine apparaît marquée par des tensions ou polarités irréductibles, dont chaque personne et l'humanité entière sont appelées à découvrir le sens afin de les harmoniser d'une manière qui fasse croître la vie dans toutes ses potentialités.

Les « tensions polaires » sont constitutives de l'expérience humaine commune. En elles, la personne découvre son être comme un mystère ouvert au Mystère de Dieu.

Si nous voulons comprendre les ressources et les difficultés du chemin qui mène à devenir soi-même, il faut prendre conscience de ces polarités caractéristiques de la condition créaturelle.

131. Les oppositions polaires constituent la forme du vivant concret dans chaque être humain et dans la communauté. La vie humaine elle-même est structurée sous forme d'oppositions.

Ces tensions traversent tous les niveaux de la réalité et prennent différentes expressions dans la recherche de l'unité dans le concret vivant.

Dans la polarité, l'opposition renvoie à un plan supérieur qui maintient la tension. Les limites sont intégrées, non niées. Les oppositions aident à comprendre que la réalité complète se réalise seulement dans le concret vivant, qui opère une synthèse en grandissant et en harmonisant les déterminations opposées.

132. Ces polarités ne doivent pas être interprétées selon une logique dualiste, mais comme une « unité des deux ».

Elles ne peuvent pas être simplifiées par la réduction d'un terme, ni dans une logique moniste de l'identité, ni dans une logique dialectique des opposés.

Les polarités dépassent les dualismes et les monismes qui prétendent capturer le mystère de l'être humain et montrent la valeur irremplaçable de la différence.

Les pôles opposés ne s'annulent pas et aucun pôle ne détruit l'autre.

Pour les vivre correctement, il faut une autre logique capable de saisir le rythme intérieur de la réalité d'une manière plus fidèle aux données et plus harmonieuse.

Nous sommes renvoyés au rythme même de la vie trinitaire qui se reflète dans la création : la relation entre deux ne se ferme pas sur elle-même mais s'ouvre à l'accomplissement dans un troisième terme, toujours dépassant et inépuisable.

133. À travers les oppositions polaires demeure intact le don originel qui précède et fonde toute chose.

Elles doivent être assumées à la lumière du caractère prometteur qui découle de ce don.

Plus que comme des « données », les polarités doivent être interprétées comme des « dons ».

C'est précisément en Christ que se réalise l'assomption parfaite des polarités dans une unité qui maintient les différences et les harmonise dans une synthèse supérieure.

Cette capacité d'intégration unifiante, qui respecte la réalité dans sa concrétude, caractérise la manière de penser « et/et » propre à la mentalité catholique.

134. a) En ce qui concerne la tension entre le matériel et le spirituel, il faut rappeler que les êtres humains, créés à l'image de Dieu, sont des êtres physiques qui partagent le monde avec d'autres êtres vivants.

Cela signifie que la corporéité est essentielle pour l'identité de la personne, mais aussi que le monde matériel crée les conditions de l'engagement des personnes les unes envers les autres.

L'anthropologie biblique exclut le dualisme corps-esprit : la personne est « unité de corps et d'âme ».

135. En ce qui concerne le rapport entre la nature spirituelle de l'être humain et la matière en évolution, il est important de souligner que la personne humaine ne peut être expliquée seulement comme le résultat de l'évolution de la matière.

Chaque être humain possède une identité personnelle capable d'entrer en dialogue avec les autres et avec Dieu lui-même.

L'apparition d'un être personnel dans l'univers matériel suppose une action directe de Dieu.

136. b) Il faut ensuite considérer la tension entre l'homme et la femme.

Le fruit le plus beau de la différence sexuelle est la reconnaissance de l'autre et la réciprocité qui naît de la rencontre entre l'homme et la femme.

La différence entre l'homme et la femme n'est pas destinée à la domination ou à la confrontation mais à la communion et à la génération.

137. c) Il existe également la tension entre l'individu et la communauté.

L'être humain est une personne unique mais aussi un être social. Il est appelé à vivre sa dimension sociale au sein de groupes familiaux, religieux, civils et professionnels.

138. d) Enfin, il faut rappeler la tension entre le fini et l'infini.

La personne se sent appelée à affirmer son identité dans la tension vers une plénitude infinie, même si elle est limitée par la contingence et la finitude.

Saint Augustin l'exprime dans cette célèbre phrase :

« Tu nous as faits pour toi, Seigneur, et notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose en toi. »

2. L'expérience humaine dans le drame du péché et de la grâce

139. Les tensions polaires stimulent le développement dynamique de l'être humain. Cependant, la liberté humaine est marquée par le péché originel.

Elle se manifeste donc comme une liberté blessée, exposée à des réalisations partielles et désordonnées.

140. À la racine de la condition déchue se trouve la rupture des relations qui constituent l'identité humaine authentique.

En refusant de se soumettre à Dieu, l'homme brise aussi son équilibre intérieur et ses relations avec les autres et avec la création.

141. La première conséquence de cette rupture est le désordre entre la dimension corporelle et la dimension spirituelle de l'être humain.

La perte du sens symbolique des choses — réduites à des objets manipulables pour le profit — est également à l'origine de la crise écologique actuelle.

142. Les relations interpersonnelles sont également blessées.

La relation entre l'homme et la femme, entre les frères et entre les peuples est marquée par le conflit, la rivalité et la violence.

2.2 Le salut à travers l'humanité du Christ

143. L'initiative libre de Dieu qui vient au secours de l'humanité se manifeste dans l'histoire du salut.

Dieu révèle son identité en relation avec les hommes : il est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

Jésus révèle pleinement le mystère de Dieu Père, Fils et Esprit Saint.

144. Jésus Christ s'identifie à tout ce qui signifie être véritablement humain.

Il naît dans un peuple concret, le peuple juif, reçoit la vie de Marie et grandit dans une famille humaine.

145. Son don total pour nous se manifeste dans son corps livré et son sang versé sur la croix.

Dans sa résurrection, il se présente vivant et glorieux et offre à l'humanité le don de l'Esprit Saint.

Comme l'affirme le pape Léon XIV :

« Le Christ est ressuscité. Il est vraiment ressuscité ! [...] C'est un don de savoir reconnaître la certitude de Pâques dans chaque épreuve de la vie. »

146. La rencontre avec l'humanité de Jésus éclaire notre propre humanité et révèle le sens véritable de notre liberté.

Suivre le Christ implique le passage par la Croix, un chemin qui purifie l'existence humaine et conduit à la justice et à la charité.

147. Le mystère de l'amour du Christ offre une vision nouvelle de la réalité.

Les aspirations profondes de l'humanité trouvent leur accomplissement dans la communion avec Dieu.

La véritable humanisation atteint son sommet dans la divinisation gratuite.

3. La nouvelle humanité dans l'Esprit de Jésus Christ

148. « Le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. »

Dans le Christ se révèle le projet de Dieu sur l'humanité : devenir fils dans le Fils.

149. L'accomplissement de ce projet divin atteindra son sommet lorsque Dieu sera « tout en tous ».

Le Christ est le nouvel Adam.

150. En Christ, les croyants sont transformés « de gloire en gloire » par l'action de l'Esprit.

La nouveauté du Christ dépasse toute idée de « trans » ou de « post » humanité.

Le Christ est la dernière parole de Dieu.

151. La vie chrétienne comme vocation consiste à être configuré au Christ jusqu'à avoir ses sentiments et son esprit.

152-155. Dans la vie « en Christ », les polarités humaines trouvent leur accomplissement :

- fini et infini
- corps et âme
- homme et femme
- individu et communauté

Toutes ces tensions trouvent leur harmonie dans la communion trinitaire.

156-158. Cette transformation se réalise dans la vie de l'Église, à travers :

- la Parole de Dieu
- les sacrements
- l'Eucharistie
- le pardon et la réconciliation

L'Eucharistie est l'expression la plus haute de la communion humaine et divine.

Conclusion

Le don de la divinisation comme véritable humanisation

159. La question « Quo vadis, humanitas ? » demeure centrale.

Le développement scientifique et technologique doit être accompagné d'une responsabilité morale capable d'orienter le progrès vers le bien de l'humanité.

160. La vie comme vocation est la clé pour comprendre l'identité humaine personnelle et sociale.

L'être humain est appelé :

- à se recevoir comme un don
- à accueillir la différence
- à devenir un don pour les autres
- à reconnaître la transcendance divine.

161-162. La foi chrétienne propose un dépassement authentique de l'humain : la divinisation par la grâce, et non l'auto-divinisation transhumaniste.

1. La Mère pleinement humaine

163. Marie Immaculée et élevée au ciel apparaît comme la figure exemplaire d'un être humain pleinement accompli.

En elle, les tensions humaines trouvent leur unité :

- esprit et corps
- vocation personnelle et mission
- appartenance au peuple et ouverture universelle.

Marie a accueilli sa vie comme vocation et a réalisé son identité dans le dessein d'amour de Dieu pour l'humanité.

2. Le défi des pauvres

164. Le développement technologique peut accroître les injustices s'il n'est pas orienté vers le bien commun.

Les plus pauvres risquent de devenir des « déchets » de la société.

Les chrétiens sont appelés à les regarder avec les yeux du Christ qui dit à chacun :

« Je t'ai aimé. »

Comme l'enseigne le pape Léon XIV, l'amour du Christ révèle la dignité de chaque être humain et appelle les croyants à se faire proches des pauvres.

[1] Cf. Dicastère pour la Doctrine de la Foi, Déclaration *Dignitas infinita*, 2 avril 2024, 6 et 11.

[2] Le Psaume 144 pose la même question, en mettant toutefois en évidence la fragilité de l'être humain : « Seigneur, qu'est-ce que l'homme pour que tu en prennes souci ? le fils de l'homme, pour que tu penses à lui ? L'homme est comme un souffle, ses jours comme une ombre qui passe » (Ps 144, 3-4). Job s'interroge lui aussi sur le sens de l'intérêt de Dieu pour l'être humain : « Qu'est-ce que l'homme pour que tu le considères grand, et que tu tournes vers lui ton attention ? » (Jb 7,17).

[3] François, Discours aux participants à la Plénière du Conseil pontifical de la Culture, 18 novembre 2017. Voir aussi le document de la Commission biblique pontificale, *Qu'est-ce que l'homme ?* (Ps 8,5). Un itinéraire d'anthropologie biblique, 2019, 8, qui prend précisément le Psaume 8 comme base de la réflexion anthropologique biblique.

[4] Léon XIV, Discours au Collège des cardinaux, 10 mai 2025.

[5] Commission Théologique Internationale, *La théologie aujourd'hui : perspectives, principes et critères*, 2012, 55.

[6] Concile œcuménique Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965, 3.

[7] Conseil pontifical Justice et Paix, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, 19.

[8] Dans les documents à contenu anthropologique de la Commission Théologique Internationale, le terme « identité » apparaît, mais ce n'est pas l'un des plus fréquents. Il est

employé aussi dans un sens non spécifiquement anthropologique, mais christologique ou trinitaire, et parfois dans un sens générique.

[9] Sur la notion de nature humaine — également en relation avec celle de personne — voir : Commission Théologique Internationale, *À la recherche d'une éthique universelle : nouveau regard sur la loi naturelle*, 2009, 64-66 ; Id., *La liberté religieuse pour le bien de tous*, 2019, 32-39. Il s'agit d'une notion complexe, qui désigne le principe de l'identité ontologique spécifique d'un sujet, c'est-à-dire son « essence », définie par un ensemble de caractéristiques stables. Ce n'est toutefois pas quelque chose de fixe et de statique, puisqu'il s'agit d'un principe interne dynamique qui oriente le sujet vers sa réalisation par des activités spécifiques, dans une interrelation complexe, d'abord avec Dieu dans le Christ, puis avec les autres personnes et avec toute la réalité.

[10] Cf. François, Exhortation apostolique *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, 221.

[11] Pour cette caractérisation de la condition existentielle, voir : S. Kierkegaard, *The Sickness Unto Death*, éd. et trad. Howard V. Hong et Edna H. Hong (Kierkegaard's Writings, XIX), Princeton 1980, « Despair as Defined by Finitude/Infinitude », 29-35 ; Id., *The Concept of Anxiety*, éd. et trad. avec introduction et notes par Reidar Thomte en collaboration avec Albert B. Anderson (Kierkegaard's Writings, VIII), Princeton 1980, « V. Anxiety as Saving through Faith », 155-162.

[12] Cf. N. Bostrom, « Transhumanist Values » : *Journal of Philosophical Research* 30/Supplement (2005) 3-14, 4. Sur le transhumanisme, on peut indiquer plus largement : S. Young, *Designer Evolution: A Transhumanist Manifesto*, Amherst (NY) 2005 ; *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, éd. Max More et Natasha Vita-More, New York/Londres 2013 ; Y. N. Harari, *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*, New York 2017 ; R. Kurzweil, *The Singularity Is Nearer: When We Merge with AI*, New York 2024. Voir le site de Humanity Plus : <https://www.humanityplus.org> [consultation en ligne le 19.08.2025].

[13] Sur le posthumanisme, nous signalons : R. Braidotti, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Cambridge 2002 ; *The Posthuman*, Cambridge 2013 ; C. Wolfe, *What is Posthumanism?*, Minneapolis 2009 ; M. Rosendahl Thomsen et J. Warnberg (dir.), *The Bloomsbury Handbook of Posthumanism*, Londres/New York 2020 ; F. Ferrando, *The Art of Being Posthuman: Who Are We in the 21st Century?*, Cambridge 2024.

[14] Même si, dans certaines versions, le transhumanisme apparaît orienté vers un « idéal posthumain », jusqu'à se confondre avec le posthumanisme. Dans la *Transhumanist FAQ* paradigmatique de N. Bostrom (<https://nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf> [consultation en ligne le 19.08.2025]) on peut trouver l'articulation d'un « idéal posthumain ».

[15] Cf. François, Constitution apostolique *Veritatis gaudium*, 27 décembre 2017, Proème.

[16] Concile œcuménique Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965, 11.

[17] François, Exhortation apostolique *Laudate Deum*, 4 octobre 2023, 67, qui cite l'encyclique *Laudato si'*, 24 mai 2015, 89. Cf. Concile œcuménique Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965, 2 et 57.

[18] Déjà l'assemblée conciliaire se posait des questions sur l'avenir de l'humain : Concile œcuménique Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965, 11.

[19] Cf. Dicastère pour la Doctrine de la Foi – Dicastère pour la Culture et l'Éducation, Note *Antiqua et Nova*, 28 janvier 2025, note 9.

[20] D. Alighieri, *La Divine Comédie. Paradis*, Chant I, 70 : « *Transumanar significar per verba non si porria; però l'esempio basti a cui esperienza grazia serba* », que l'on pourrait traduire : « le dépassement de l'humain [réserve à celui qui entre en communion avec Dieu dans le Paradis] ne peut s'exprimer par des mots, mais seulement en donner une idée par l'exemple à celui à qui la grâce accordera un jour d'en faire l'expérience ».

[21] François, Exhortation apostolique *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, 8.

[22] La tradition patristique et scolastique est riche d'affirmations qui proclament la divinisation du chrétien, sa communion avec le Fils, avec l'Esprit et avec le Père, le fait que le fidèle demeure en Dieu et Dieu en lui. L'axiome : « Dieu s'est fait ce que nous sommes afin que nous devenions ce qu'Il est », même avec des nuances diverses, est un patrimoine commun de cette tradition. Parmi d'autres : Irénée, *Adv. Haer.* V praef : SC 153, 14 : « En suivant l'unique maître solide et véridique, le Verbe de Dieu, Jésus Christ notre Seigneur, celui qui, par la surabondance de son amour, est devenu ce que nous sommes, afin de nous rendre capables d'être ce qu'Il est lui-même » ; Tertullien, *Adv. Marc.* II, 27, 7 : SC 368, 164.166 : « Dieu s'est fait homme afin que l'homme soit instruit à agir divinement. Dieu agissait d'égal à égal avec l'homme, pour que l'homme puisse agir d'égal à égal avec Dieu. Dieu a été trouvé petit, afin que l'homme devienne très grand » ; Cyprien, *Quod idola* 11 : CSEL 3/1, 28 : « Le Christ a voulu être ce qu'est l'homme, afin que l'homme aussi puisse être ce qu'est le Christ » ; Athanase, *De Incarnatione* 54, 3 : SC 199, 458 : « En effet, le Fils de Dieu s'est fait homme pour nous faire Dieu » ; Thomas d'Aquin, *Officium de festo corporis Christi*, Aux Matines, Au premier Nocturne, Lecture 1 : *Opera omnia*, t. 29 (Paris 1876), p. 336 : « Le Fils unique [...] Fils de Dieu, voulant que nous participions à sa divinité, a assumé notre nature, afin que, fait homme, il fasse les hommes dieux ». Pour une présentation synthétique du sens chrétien de la « divinisation » et de sa réalisation, voir : Commission Théologique Internationale, *Théologie, christologie, anthropologie*, I, E, 1-5.

[23] Jean XXIII, Encyclique *Pacem in terris*, 11 avril 1963, 21 ss. Cf. aussi : Concile œcuménique Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965, 4 et 44.

[24] Concile œcuménique Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965, 33.

[25] Ibid.

[26] Paul VI, Encyclique *Populorum progressio*, 26 mars 1967, 34.

[27] Ibid., 14.

[28] Cf. Paul VI, Lettre apostolique *Octogesima adveniens*, 14 mai 1971, 29.

[29] Jean-Paul II, Encyclique *Redemptor hominis*, 4 mars 1979, 15.

[30] Ibid.

[31] En particulier, sur l'éthique de la technologie, voir : Jean-Paul II, Encyclique *Sollicitudo rei socialis*, 30 décembre 1987, IV, 27-34.

[32] Benoît XVI, Encyclique *Caritas in veritate*, 29 juin 2009, 68.

[33] Cf. Ibid., 16-17.

[34] Ibid., 70.

[35] François, Encyclique *Laudato si'*, 24 mai 2015, 105.

[36] Ibid., 106.

[37] Ibid., 103.

[38] Léon XIV, Salutation aux influenceurs et missionnaires numériques, 29 juillet 2025.

[39] Léon XIV, Message à l'occasion du sommet *AI for Good*, 10 juillet 2025.

[40] Cf. A. Barba-Kay, *A Web of Our Own Making: The Nature of Digital Formation*, Cambridge 2023.

[41] L'impact anthropologique des nouvelles technologies, et en particulier de la technologie numérique, avait déjà été analysé par un groupe de chercheurs mandatés par la Direction générale de la Communication de la Commission européenne. Les résultats se trouvent dans l'ouvrage *The Onlife Manifesto. Being human in a Hyperconnected Era*, 2009 (<https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-319-04093-6>) [consultation en ligne le 19.08.2025].

[42] Cf. François, Encyclique *Laudato si'*, 24 mai 2015, 115.

[43] François, Encyclique *Laudato si'*, 24 mai 2015, 51, où la polarité Nord-Sud n'a pas immédiatement un sens géographique, mais indique une distinction socioéconomique qui traverse différentes situations de pauvreté : cf. Léon XIV, Exhortation apostolique *Dilexi te*, 4 octobre 2025, 11-12.

[44] Cf. K. Crawford, *Atlas of AI: Power, Politics, and the Planetary Costs of Artificial Intelligence*, New Haven/Londres 2021.

[45] On peut trouver certains critères de discernement dans le *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, 461-487.

[46] Voir le travail interdisciplinaire de M. J. Gaudet et al. (éd.), *AI Research Group of the Centre for Digital Culture of the Dicastery for Culture and Education of the Holy See, Encountering Artificial Intelligence: Ethical and Anthropological Investigations*, vol. 1 (Eugene, OR 2024).

[47] Cf. François, Message pour la LVII^e Journée mondiale de la Paix « Intelligence artificielle et paix », 1^{er} janvier 2024, 2. Cf. Dicastère pour la Doctrine de la Foi – Dicastère pour la Culture et l'Éducation, Note *Antiqua et Nova*, 28 janvier 2025, 7-12.

[48] Cf. Dicastère pour la Doctrine de la Foi – Dicastère pour la Culture et l'Éducation, Note *Antiqua et Nova*, 28 janvier 2025, 49-103.

[49] Cf. Léon XIV, Message aux participants à la deuxième conférence annuelle sur « Intelligence artificielle, éthique et gouvernance d'entreprise », 17 juin 2025.

[50] Cf. Dicastère pour la Doctrine de la Foi – Dicastère pour la Culture et l'Éducation, Note *Antiqua et Nova*, 28 janvier 2025, 38.

[51] Benoît XVI, Encyclique *Caritas in veritate*, 29 juin 2009, 73.

[52] Cf. Dicastère pour la Doctrine de la Foi – Dicastère pour la Culture et l'Éducation, Note *Antiqua et Nova*, 28 janvier 2025, 85-89.

[53] Plusieurs représentants de la culture contemporaine s'en sont occupés : cf. E. Erikson, *Jeunesse et crise d'identité*, Rome 1995.

[54] François, Exhortation apostolique post-synodale *Christus vivit*, 25 mars 2019, 87. Cf. aussi : Académie pontificale des Sciences, *Final Statement of the Workshop on Risks and Opportunities of AI for Children. A Common Commitment for Safeguarding Children*, 24 mars 2025.

[55] François, Exhortation apostolique post-synodale *Christus vivit*, 25 mars 2019, 88.

[56] Ibid., 89 ; cf. François, Encyclique *Fratelli tutti*, 3 octobre 2020, 199-202 ; Dicastère pour la Doctrine de la Foi – Dicastère pour la Culture et l'Éducation, Note *Antiqua et Nova*, 28 janvier 2025, 77-84.

[57] On peut consulter diverses études récentes du MIT, par exemple : N. Kosmyna et al., « *Your Brain on ChatGPT: Accumulation of Cognitive Debt when Using an AI Assistant for Essay Writing Task* » : <https://www.media.mit.edu/publications/your-brain-on-chatgpt/> [consultation en ligne le 19.08.2025].

[58] Cf. Benoît XVI, Encyclique *Caritas in veritate*, 29 juin 2009, 74 ; François, Exhortation apostolique post-synodale *Christus vivit*, 25 mars 2019, 82.

[59] Cf. T. Berger, *@ Worship: Liturgical Practices in Digital Worlds* (Liturgy, Worship, and Society Series), New York/Londres 2019.

[60] Cf. Dicastère pour la Doctrine de la Foi – Dicastère pour la Culture et l'Éducation, Note *Antiqua et Nova*, 28 janvier 2025, 104-107.

[61] Cf. François, Encyclique *Laudato si'*, 24 mai 2015, 85, 199-201, 222.

[62] Dans la *Somme théologique* I, q. 25, a. 6, ad 3 et ad 4, Thomas rejette l'idée que Dieu aurait dû créer le meilleur monde possible, en soutenant que le monde créé par Dieu est celui

qui est « le plus perfectible » grâce au don de la grâce, et en particulier par la grâce de l'union de l'infini divin avec le fini dans l'union hypostatique.

[63] H. Jonas, *Le Principe responsabilité*, Turin 2009 (éd. orig. 1979), p. 54.

[64] Cf. François, Exhortation apostolique *Gaudete et exsultate*, 19 mars 2018, 36-39 ; voir aussi : Constitution apostolique *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, 94.

[65] Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Lettre *Placuit Deo*, 22 février 2018, 3, où sont précisées à la fois les ressemblances et les différences entre les formes de gnosticisme de l'Antiquité et ces tendances de la pensée moderne et postmoderne.

[66] La notion de « peuple » ne se superpose pas à celle de « nation », qui renvoie à un sens plus politique et juridique, même si les deux ne s'excluent pas. Sur l'acception proposée ici, voir : François, Encyclique *Fratelli tutti*, 3 octobre 2020, 157-158 : « Pour affirmer que la société est plus que la simple somme des individus, le terme “peuple” est nécessaire. La réalité est qu'il existe des phénomènes sociaux qui structurent les majorités, qu'il existe des méga-tendances et des aspirations communautaires ; en outre, on peut penser à des objectifs communs au-delà des différences, pour mettre en œuvre ensemble un projet partagé ; enfin, il est très difficile de projeter quelque chose de grand à long terme si l'on n'arrive pas à en faire un rêve collectif. Tout cela s'exprime dans le substantif “peuple” et dans l'adjectif “populaire”. » Cf. aussi ci-dessous les paragraphes 90-92.

[67] Cf. Concile œcuménique Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965, 5.

[68] Cf. François, Encyclique *Fratelli tutti*, 3 octobre 2020, 9-17. Voir aussi les numéros 151-153, où le pape François situe les réalités régionales entre les réalités locales et la dimension universelle.

[69] De manière paradigmatique : Augustin, *Les Confessions*, XI, 14.31.41. Cf. P. Ricoeur, *Temps et récit I-III*, Paris 1983-1985.

[70] Domine une perception diffuse de « manque de temps », où le temps se consomme mais ne se vit pas : Z. Bauman, *Je consomme donc je suis*, Rome-Bari 2009 ; Id., *L'éthique dans un monde de consommateurs*, Rome-Bari 2010. Sur la perte du sens de l'histoire et de la mémoire : J.-B. Metz, *Sur le concept de la nouvelle théologie politique 1967-1997*, Brescia 1998.

[71] Cf. par exemple : C. Lasch, *Le Moi assiégé. Essai sur l'érosion de la personnalité*, Milan 1985.

[72] Cf. François, Encyclique *Lumen fidei*, 29 juin 2013, 25, qui souligne : « Dans la culture contemporaine, on tend souvent à n'accepter comme vérité que celle de la technologie : n'est vrai que ce que l'homme réussit à construire et à mesurer avec sa science, vrai parce que cela fonctionne, et ainsi cela rend la vie plus confortable et plus facile. »

[73] Cf. François, Encyclique *Fratelli tutti*, 3 octobre 2020, 13.

[74] Ibid., 17 ; aussi 188, 27, 30, 36.

[75] Cf. Ibid., 160 et 163.

[76] Cf. Jean-Paul II, Encyclique *Fides et ratio*, 14 septembre 1998, 12.

[77] Cf. Concile œcuménique Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965, 38-39.

[78] Jean-Paul II, Encyclique *Redemptoris missio*, 7 décembre 1990, 28.

[79] Cf. Jean-Paul II, Encyclique *Redemptoris Mater*, 25 mars 1987, 36.

[80] Benoît XVI, Exhortation apostolique post-synodale *Verbum Domini*, 30 septembre 2010, 30.

[81] Cf. François, Encyclique *Dilexit nos*, 24 octobre 2024, 19.

[82] Cf. Synode des évêques, XVI^e Assemblée générale ordinaire du Synode des évêques – II^e session : Document final. *Pour une Église synodale : communion, participation et mission*, 26 octobre 2024, 111-113.

[83] Cf. Paul VI, Lettre apostolique *Octogesima adveniens*, 14 mai 1971, 8-12.

[84] François, Encyclique *Fratelli tutti*, 3 octobre 2020, 143.

[85] Cf. P. Ricoeur, *Lectures 1. Autour du politique*, Paris 1991 ; et aussi B. Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Francfort-sur-le-Main 1997.

[86] *Lettre à Diognète* 5, 1.

[87] Cf. François, Encyclique *Fratelli tutti*, 3 octobre 2020, 77-86.

[88] François, Encyclique *Fratelli tutti*, 3 octobre 2020, 12 ; cf. Benoît XVI, Encyclique *Deus caritas est*, 25 décembre 2005, 19.

[89] Parmi les auteurs ayant travaillé dans cette perspective, on peut mentionner les philosophes G. Siewerth, *Metaphysik der Kindheit*, Einsiedeln 1962 ; F. Ulrich, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit*, Einsiedeln 1970. En théologie, l'essai de K. Rahner, « *Gedenken zu einer Theologie der Kindheit* » : *Schriften zur Theologie*, VII, 313-329, est bien connu.

[90] Sur le rapport entre communauté politique et peuple, cf. *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, 385. Sur la richesse symbolique du peuple, voir : R. Guardini, *Dostoïevski. Le monde religieux*, Brescia 1951, p. 15.

[91] Cf. François, Exhortation apostolique *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, 268, où est souligné le « goût spirituel » de l'appartenance à un peuple et la participation au « regard de Jésus [qui] s'élargit et se tourne, plein d'affection et d'ardeur, vers tout son peuple ».

[92] Cf. François, Encyclique *Fratelli tutti*, 3 octobre 2020, 144-145.

[93] Sur la valeur de l'expérience du peuple de Dieu, cf. *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, 377-383. Quant à la « théologie du peuple », voir : L. Gera, *La religion du peuple*, Bologne 2015 (éd. orig. 1977).

[94] Sur l'importance de la communauté internationale, cf. *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, 428-450.

[95] Cf. Congrégation pour la Doctrine de la Foi – Dicastère pour le Service du Développement humain intégral, *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones*, 6 janvier 2018, 18-33.

[96] Cf. Benoît XVI, Encyclique *Spe salvi*, 30 novembre 2007, 43.

[97] François, Discours aux participants au Congrès international « Homme-femme image de Dieu. Pour une anthropologie des vocations », 1er mars 2024. Cf. aussi François, Exhortation apostolique post-synodale *Christus vivit*, 25 mars 2019, 248-277.

[98] Cf. Commission Théologique Internationale, *À la recherche d'une éthique universelle : nouveau regard sur la loi naturelle*, 2009, 66. Id., *Communion et service. La personne humaine créée à l'image de Dieu*, 2004, 7.

[99] Cf. Dicastère pour la Doctrine de la Foi, Déclaration *Dignitas infinita*, 2 avril 2024, 1.

[100] François, Exhortation apostolique post-synodale *Christus vivit*, 25 mars 2019, 252. Il ne manque pas d'auteurs contemporains proposant une phénoménologie de l'appel et de la réponse, du don, comme voie vers une anthropologie renouvelée qui prenne aussi en charge la dimension religieuse intrinsèque de l'humain : J.-L. Chrétien, *L'appel et la réponse*, Paris 1992 ; J.-L. Marion, *Étant donné*, Paris 1998 ; Id., *À vrai dire : une conversation*, Paris 2021.

[101] Cf. Œuvre pontificale des vocations ecclésiastiques, *Nouvelles vocations pour une nouvelle Europe*, 8 décembre 1997, 13.

[102] François, Exhortation apostolique post-synodale *Christus vivit*, 25 mars 2019, 253.

[103] François, Exhortation apostolique *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, 254.

[104] Augustin, *Les Confessions*, XIII, I, 1.

[105] François, Encyclique *Dilexit nos*, 24 octobre 2024, 90.

[106] Œuvre pontificale des vocations ecclésiastiques, *Nouvelles vocations pour une nouvelle Europe*, 8 décembre 1997, 11c ; cf. aussi 12-13.

[107] François, Exhortation apostolique post-synodale *Christus vivit*, 25 mars 2019, 184.

[108] Cf. François, Message pour la 57e Journée mondiale de prière pour les vocations, 3 mai 2020.

[109] Cf. François, Encyclique *Dilexit nos*, 24 octobre 2024, 19.

[110] « En exerçant sa liberté pour cultiver les richesses de sa nature, la personne humaine se construit dans le temps. Même si, à cause de diverses limites ou conditions, elle n'est pas en mesure de mettre en œuvre ces capacités, la personne subsiste toujours comme "substance individuelle" avec toute sa dignité inaliénable » : Dicastère pour la Doctrine de la Foi, Déclaration *Dignitas infinita*, 2 avril 2024, 9. Le texte précise le fondement ontologique de la dignité de la personne humaine en reprenant la définition classique de la personne entendue comme substance individuelle de nature rationnelle. En outre, sur la personne humaine, son unicité, sa liberté, sa dignité et son ouverture à la transcendance, voir : *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, 124-148 ; Commission Théologique Internationale, *La liberté religieuse pour le bien de tous*, 2019, 29-42.

[111] Parmi les auteurs les plus attentifs à cette problématique contemporaine : E. Morin, *La Méthode 5 : l'identité humaine*, Milan 2002 ; Z. Bauman, *Entretien sur l'identité*, Rome-Bari 2007.

[112] Dicastère pour la Doctrine de la Foi, Déclaration *Dignitas infinita*, 2 avril 2024, 11.

[113] Concile œcuménique Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965, 26.

[114] Cf. Dicastère pour la Doctrine de la Foi, Déclaration *Dignitas infinita*, 2 avril 2024, 17-21.

[115] Benoît XVI, Encyclique *Caritas in veritate*, 29 juin 2009, 53.

[116] Sur la valeur du rapport intergénérationnel, voir : François, Exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia*, 19 mars 2016, 193. La liberté des jeunes est plus fragile lorsqu'elle est vide, privée d'une mémoire affectivement marquée : François, Exhortation apostolique post-synodale *Christus vivit*, 25 mars 2019, 181.

[117] Cf. Benoît XVI, Encyclique *Caritas in veritate*, 29 juin 2009, 1.

[118] Dicastère pour la Doctrine de la Foi, Déclaration *Dignitas infinita*, 2 avril 2024, 22.

[119] Ibid., 31.

[120] Cf. Congrégation pour la Doctrine de la Foi – Dicastère pour le Service du Développement humain intégral, *Oeconomicae et pecuniariae quaestiones*, 6 janvier 2018, 10.

[121] Cf. François, Encyclique *Dilexit nos*, 24 octobre 2024, 15-19.

[122] Cf. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I-II, q. 110, a. 3 ; q. 112, a. 1.

[123] Cf. Concile œcuménique Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, 13.

[124] Dans la réflexion philosophico-théologique d'Edith Stein, la « vocation » divine (*Berufung*) est le critère le plus profond d'individuation de l'être humain personnel ; cf. *Endliches Sein und Ewiges Sein*, Fribourg-Bâle-Vienne 2025 (chap. VIII). P. Ricoeur, *Soi-*

même comme un autre, Paris 1990, met en lumière les dynamiques de l'identité narrative de la personne, qui implique la capacité de comprendre et d'exprimer l'image de soi reçue dans les relations que l'on a, et que l'on s'approprie au fil d'une histoire.

[125] Cf. Benoît XVI, Encyclique *Caritas in veritate*, 29 juin 2009, 68.

[126] Dicastère pour la Doctrine de la Foi, Déclaration *Dignitas infinita*, 2 avril 2024, 60.

[127] François, Exhortation apostolique post-synodale *Amoris laetitia*, 19 mars 2016, 56.

[128] François, Encyclique *Laudato si'*, 24 mai 2015, 155.

[129] Comme le souligne *Dignitas infinita*, « il en découle que toute intervention de changement de sexe, en règle générale, risque de menacer la dignité unique que la personne a reçue dès le moment de la conception. Cela ne signifie pas exclure la possibilité qu'une personne atteinte d'anomalies des organes génitaux, déjà évidentes à la naissance ou qui se développent ensuite, puisse choisir de recevoir une assistance médicale afin de résoudre ces anomalies. Dans ce cas, l'intervention ne constituerait pas un changement de sexe au sens ici entendu » : Dicastère pour la Doctrine de la Foi, Déclaration *Dignitas infinita*, 2 avril 2024, 60.

[130] Cf. A. MacIntyre, *Dependent Rational Animals. Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago 1999 (chap. 1).

[131] Benoît XVI, Encyclique *Caritas in veritate*, 29 juin 2009, 53.

[132] Concile œcuménique Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965, 24.

[133] François, Encyclique *Fratelli tutti*, 3 octobre 2020, 87.

[134] Cf. Ibid., 111 ; aussi 95.

[135] Ibid., 218.

[136] Benoît XVI, Encyclique *Caritas in veritate*, 29 juin 2009, 29.

[137] Cf. Ibid., 11. Voir aussi le *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, 130.

[138] Benoît XVI, Encyclique *Caritas in veritate*, 29 juin 2009, 18.

[139] Cf. Jean-Paul II, Encyclique *Redemptoris Mater*, 25 mars 1987, 30-31.

[140] Cf. Dicastère pour la Doctrine de la Foi, Déclaration *Dignitas infinita*, 2 avril 2024, 20.

[141] Cf. François, Encyclique *Laudato si'*, 24 mai 2015, 79 et 83.

[142] Concile œcuménique Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965, 14.

[143] Cf. François, Encyclique *Laudato si'*, 24 mai 2015, 81. Dicastère pour la Doctrine de la Foi, Déclaration *Dignitas infinita*, 2 avril 2024, 9. Voir aussi Commission Théologique Internationale, *La liberté religieuse pour le bien de tous*, 2019, 42.

[144] Cf. François, Encyclique *Laudato si'*, 24 mai 2015, 82.

[145] Cf. Id., Exhortation apostolique *Laudate Deum*, 4 octobre 2023, 67.

[146] Sur le rapport entre l'être humain et les animaux dans une perspective biblique, cf. Commission biblique pontificale, *Qu'est-ce que l'homme ?* (Ps 8,5). Un itinéraire d'anthropologie biblique, 2019, p. 139 ss.

[147] Commission Théologique Internationale, *Communion et service. La personne humaine créée à l'image de Dieu*, 2004, 66.

[148] François, Exhortation apostolique *Laudate Deum*, 4 octobre 2023, 26-27.

[149] Voir, de manière paradigmatique, R. Guardini, *Der Gegensatz: Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten* (Romano Guardini Werke), Mayence 2025.

[150] Cf. J. Bergoglio – Pape François, *Nei tuoi occhi è la mia parola. Omelie e discorsi di Buenos Aires 1999-2013*, Milan 2016, XIX. Il en découle le principe selon lequel « l'unité est supérieure au conflit » (Exhortation apostolique *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, 228) : la résolution des conflits renvoie à un plan supérieur qui conserve en lui les virtualités positives des polarités en tension.

[151] Pour la description de ces polarités anthropologiques, nous nous inspirons de : Commission Théologique Internationale, *Communion et service. La personne humaine créée à l'image de Dieu*, 2004, 25-51.

[152] Concile œcuménique Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965, 14 ; cf. Commission Théologique Internationale, *Communion et service. La personne humaine créée à l'image de Dieu*, 2004, 26-30. Alors qu'en théologie a existé une longue et dominante tradition interprétant cette « unité du corps et de l'âme » selon les lignes d'un modèle hylémorphique aristotélicien, relu à la lumière de la Révélation (par exemple : Thomas d'Aquin, *Somme théologique* I, q. 76), modèle qui se reflète aussi dans le Magistère (du concile de Vienne au concile Vatican II), on signale également un modèle tripartite plus ancien — corps, âme, esprit — qui possède lui aussi de solides fondements. Voir : H. de Lubac, *Théologie dans l'histoire : I. Lumière du Christ*, Paris 1990, 113-199. Les deux modèles, en réalité, ne s'excluent pas mais se complètent, enrichissant l'anthropologie chrétienne d'accents divers, grâce au renvoi constitutif au rapport avec Dieu (auquel renvoient à la fois le concept d'âme et celui d'esprit), laissant pressentir que la polarité matériel/spirituel trouve son harmonie à un troisième niveau, supérieur : celui, précisément, du rapport à Dieu (cf. ce qui est précisé au n. 132).

[153] François, Encyclique *Dilexit nos*, 24 octobre 2024, 21.

[154] Id., Encyclique *Laudato si'*, 24 mai 2015, 81. Tout être humain est une personne qui intègre et dépasse sa dimension biologique, génétique et corporelle : « Lorsque de l'union conjugale des deux naît un nouvel homme, celui-ci apporte avec lui dans le monde une image

et une ressemblance particulières de Dieu lui-même : dans la biologie de la génération est inscrite la généalogie de la personne », Jean-Paul II, Lettre aux familles « *Gratissimam sane* », 2 février 1994, 9.

[155] Jean-Paul II, Message aux participants à la Plénière de l'Académie pontificale des Sciences, 22 octobre 1996, 5.

[156] Cf. Commission Théologique Internationale, *Communio et service. La personne humaine créée à l'image de Dieu*, 2004, 64.

[157] François, Audience générale, 22 avril 2015. L'émerveillement d'Adam devant la femme signifie que la reconnaissance d'Ève comme « partie de lui » n'implique ni possession ni dépendance, mais un don inattendu et gratuit qui vient de Dieu seul, tout en touchant profondément l'identité de l'homme. Tel est le sens de l'altérité dans la réciprocité.

[158] François, Audience générale, 15 avril 2015.

[159] Cf. Jean-Paul II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, 15 août 1988, 6. Id., Lettre aux familles « *Gratissimam sane* », 2 février 1994, 8.

[160] Cette polarité se traduit, dans son exercice, par d'autres « tensions » importantes inhérentes aux phénomènes sociaux ; cf. François, Exhortation apostolique *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, 221-237.

[161] Cf. *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, 130.

[162] Augustin, *Les Confessions* I, 1, 1.

[163] D. Alighieri, *La Divine Comédie. Enfer*, Chant XXVI, 118-120.

[164] Sur le caractère historique de la rédemption, voir : Commission biblique pontificale, *Qu'est-ce que l'homme ?* (Ps 8,5). Un itinéraire d'anthropologie biblique, 2019, 11 et chap. IV.

[165] Jean-Paul II, Exhortation apostolique post-synodale *Reconciliatio et paenitentia*, 2 décembre 1984, 15. Cf. Commission biblique pontificale, *Qu'est-ce que l'homme ?* (Ps 8,5). Un itinéraire d'anthropologie biblique, 2019, p. 295 ss.

[166] Commission biblique pontificale, *Qu'est-ce que l'homme ?* (Ps 8,5). Un itinéraire d'anthropologie biblique, 2019, 12.

[167] Pour Dieu, le commandement est un « don » (Dt 5, 22 ; 9, 20 ; 10, 4 ; Ne 9, 14), tandis que pour l'être humain il prend le plus souvent l'aspect d'une « épreuve » (Gn 22, 1 ; Ex 15, 25 ; 16, 4). Concrètement, l'individu perçoit rarement immédiatement la « bonté » de ce qui est prescrit ; il manifeste donc sa foi s'il obéit, sans comprendre (pleinement) le bien de ce qui lui est prescrit (cf. Commission biblique pontificale, *Qu'est-ce que l'homme ?* (Ps 8,5). Un itinéraire d'anthropologie biblique, 2019, 273).

[168] Dicastère pour la Doctrine de la Foi, Déclaration *Dignitas infinita*, 2 avril 2024, 18.

[169] Concile œcuménique Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965, 14.

[170] Cf. *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, 451-452.

[171] Jean-Paul II, Exhortation apostolique post-synodale *Reconciliatio et paenitentia*, 2 décembre 1984, 15. Sur la « prolifération du mal » à la suite de la transgression en Éden, voir : Commission biblique pontificale, *Qu'est-ce que l'homme ?* (Ps 8,5). Un itinéraire d'anthropologie biblique, 2019, p. 302 ss. ; sur les conséquences de la transgression, voir : Ibid., 319-324.

[172] Cf. Commission biblique pontificale, *Qu'est-ce que l'homme ?* (Ps 8,5). Un itinéraire d'anthropologie biblique, 2019, 240-241.

[173] Sur l'Esprit Saint comme « personne-amour » et « personne-don », voir : Jean-Paul II, Encyclique *Dominum et Vivificantem*, 18 mai 1986, 10 ; cf. aussi : Augustin, *De Trinitate* V, 11.12 ; VI, 5.7 ; Thomas, *Somme théologique* I, q. 38, a. 2.

[174] Cf. *Dei Filius*, chap. II : DH 3004 ss.

[175] Cf. Augustin, *De Trinitate* VII, 6, 12 : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance (Gn 1,26) [...] Il ne faut pas l'entendre comme si des dieux avaient fait l'homme, ou comme s'ils l'avaient fait à l'image et à la ressemblance de dieux, mais comme si c'étaient le Père, le Fils et l'Esprit Saint qui le faisaient, donc à l'image du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, afin que l'homme existe comme image de Dieu. Or Dieu est Trinité. Mais puisque cette image de Dieu n'était pas entièrement égale à son modèle, puisqu'elle n'est pas née de Dieu mais a été créée par Lui, pour signifier qu'elle est une image, il dit qu'elle est "à l'image de..." », c'est-à-dire une image qui n'atteint pas le modèle par l'égalité, mais s'en approche par une certaine ressemblance. En effet, on ne s'approche pas de Dieu en franchissant des distances spatiales, mais par la ressemblance, et c'est par la dissemblance qu'on s'éloigne de Lui... C'est en raison, comme nous l'avons vu, d'une ressemblance imparfaite que l'homme est dit à l'image, et qu'on ajoute "notre", afin que l'homme soit image de la Trinité ; non pas égal à la Trinité, comme le Fils l'est au Père, mais s'en rapprochant par une certaine ressemblance, comme nous l'avons dit, à la manière dont des êtres éloignés sont proches non par contact spatial, mais par imitation. C'est ce que veulent signifier les paroles suivantes : "Transformez-vous en renouvelant votre esprit" (Rm 12,2), et l'Apôtre dit aussi à ses destinataires : "Soyez donc imitateurs de Dieu, comme des enfants bien-aimés" (Ep 5,1). C'est en effet à l'homme nouveau qu'il est dit : "Il se renouvelle en vue de la connaissance, selon l'image de Celui qui l'a créé" (Col 3,10) » ; cf. aussi *De civitate Dei* XI, 2 ; XXI, 15-16.

[176] « C'est seulement en Jésus que se manifeste pleinement le projet de Dieu sur l'être humain : Il est l'homme définitif selon Dieu », Benoît XVI, Audience générale, 9 janvier 2013.

[177] Léon XIV, Discours aux participants au jubilé des Églises orientales, 14 mai 2025.

[178] Commission Théologique Internationale, *Théologie, Christologie, Anthropologie*, 1981, 4.2.3.

[179] Ibid., 4.3.

[180] Ibid., 4.2.2. L'*intellectus fidei* de la divinisation, en tant qu'« au-delà » plein et définitif de la vie humaine, est au centre de la réflexion théologique moderne. De grands théologiens du XIXe siècle s'y sont déjà consacrés, tels A. Rosmini, *Antropologia soprannaturale* (Œuvres d'Antonio Rosmini 39/40), Rome 1983, et M. J. Scheeben, *Handbuch der Katholischen Dogmatik* III/4, Fribourg 1961, §§ 146-180. Le thème de la divinisation a aussi suscité l'intérêt du dialogue œcuménique, avec des points prometteurs de convergence, comme il ressort des documents du dialogue avec l'Église orthodoxe : *The Mystery of the Church and of the Eucharist in the Light of the Mystery of the Holy Trinity* (1982) et *Faith, Sacraments and the Unity of the Church* (1987).

[181] Concile œcuménique Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965, 22.

[182] Cf. Irénée, *Adversus Haereses* IV, 38, 3-4 : « Ainsi, à travers cet ordre, ces rythmes et ce mouvement, l'homme créé et façonné devient à l'image et à la ressemblance du Dieu increé : le Père décide avec bienveillance et commande (Gn 1,26), le Fils exécute et façonne (Gn 2,7), l'Esprit nourrit et fait croître (Gn 1,28), et l'homme, peu à peu, progresse et s'élève vers la perfection, c'est-à-dire qu'il s'approche de l'Increé ; car seul l'Increé est parfait, et c'est Dieu. Il fallait en effet que l'homme d'abord fût créé, puis, après avoir été créé, qu'il grandît ; après avoir grandi, qu'il devînt adulte ; après être devenu adulte, qu'il se multipliât ; après s'être multiplié, qu'il devînt fort ; après être devenu fort, qu'il fût glorifié ; et après avoir été glorifié, qu'il vît son Seigneur. Car c'est Dieu qui doit être vu, et la vision de Dieu procure l'incorruptibilité, et l'incorruptibilité rend proche de Dieu (Sg 6,19) » ; voir aussi : IV, 11, 4 ; 12, 3 ; 37, 7 ; 39, 1.

[183] Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, 460. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, q. 43, a. 5.

[184] Cf. Concile œcuménique Vatican II, Constitution dogmatique *Dei Verbum*, 18 novembre 1965, 3-4.

[185] Concile œcuménique Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965, 22.

[186] D'une importance toujours actuelle pour lire les signes des temps « dans le Christ » et discerner de manière critique cet « esprit » qui opère dans la séparation d'avec le Christ et qui peut inspirer les visions du transhumanisme et du posthumanisme : H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Paris 2014.

[187] Cf. Concile œcuménique Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965, 12 ; Jean-Paul II, Lettre apostolique *Mulieris dignitatem*, 15 août 1988, 7.

[188] Benoît XVI, Encyclique *Caritas in veritate*, 29 juin 2009, 53.

[189] Cf. François, Encyclique *Fratelli tutti*, 3 octobre 2020, 272.

[190] Cf. Concile œcuménique Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965, 24 ; Commission Théologique Internationale, *Communion et service. La personne humaine créée à l'image de Dieu*, 2004, 40-42.

[191] Cf. Concile œcuménique Vatican II, Constitution dogmatique *Lumen gentium*, 21 novembre 1964, 3 ; *Catéchisme de l'Église catholique*, 774-776.

[192] Cf. Benoît XVI, Exhortation apostolique post-synodale *Sacramentum caritatis*, 22 février 2007, 12.

[193] Cf. Concile œcuménique Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965, 39. François, Encyclique *Laudato si'*, 24 mai 2015, 236.

[194] Cf. François, Encyclique *Laudato si'*, 24 mai 2015, 237.

[195] Cf. Ambroise, *Exameron IX*, 76 ; *Explanatio Ps. 39*, 24 ; *De institutione virginis* 104.

[196] Cf. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I-II, q. 112, a. 1.

[197] Cf. Concile œcuménique Vatican II, Constitution pastorale *Gaudium et spes*, 7 décembre 1965, 39 et 45. François, Encyclique *Dilexit nos*, 24 octobre 2024, 209.

[198] Cf. Concile œcuménique Vatican II, Constitution *Sacrosanctum concilium*, 4 décembre 1963, 103.

[199] Léon XIV, Exhortation apostolique *Dilexit te*, 4 octobre 2025, 2.

[200] *Ibid.*, 3.