

Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses



sì sì no no

« Que votre OUI soit OUI, que votre NON soit NON, tout le reste vient du Malin »

(Mt 5, 37)

Année XLII n° 314 (504)

Mensuel - Nouvelle Série

Septembre 2008

Le numéro 3€

« L'HERMÉNEUTIQUE DE LA RUPTURE » DE JOSEPH RATZINGER

INTRODUCTION

Le Pontife actuel, Benoît XVI, dans un discours prononcé devant la Curie le 22 décembre 2005, a invité tous les catholiques à interpréter le Concile œcuménique Vatican II à la lumière d'une « herméneutique de la continuité » et non « de la rupture » avec l'enseignement précédent.

Nous nous demandons si le terme « herméneutique », typique de la pensée moderne, est le mieux adapté pour exprimer l'interprétation de la doctrine multiséculaire de l'Église. Mais ce n'est pas de cela que nous souhaitons parler ici. Nous assimilons donc le terme d'« herméneutique » à celui d'« interprétation », en général, en faisant abstraction de la connotation spéculative inhérente au premier terme, et qui penche vers une conception *subjective* de l'interprétation elle-même.

Selon Benoît XVI, les catholiques doivent donc interpréter la doctrine proposée par le concile non dogmatique mais innovateur Vatican II comme si elle était en tout point en parfaite continuité avec la doctrine du Magistère précédent. Ils doivent toujours avoir à l'esprit le fait que le Concile « n'a pas voulu changer et n'a de fait pas changé la doctrine en question, mais a bien plutôt entendu la développer, la formuler de manière plus adéquate et en approfondir l'intelligence ». C'est ce qu'énonce en effet la première des Réponses à des questions concernant certains aspects de la doctrine sur l'Église, publiée par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi le 9 août 2007. Cette affirmation péremptoire est étayée par des citations *ad hoc*, extraites de la célèbre *Allocutio* d'ouverture du Concile Vatican II prononcée par Jean XXIII le 11 octobre 1962, d'allocutions conciliaires de Paul VI, et du débat conciliaire. De ce débat sont rapportées des déclarations d'orthodoxie doctrinale à l'égard de certains textes concernant l'élaboration de la « doctrine sur l'Église », discutés par de nombreux Pères conciliaires; déclarations émises à l'époque par l'ambigu Secrétaire pour l'unité des Chrétiens, présidé par le cardinal Bea¹.

Pour ne parler ici que de la célèbre Allocution d'ouverture du Concile, les citations de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi ignorent tous les passages dans lesquels le Pape propose un ensei-

gnement *totalemment nouveau* par rapport à la Tradition de l'Église et même *opposé* à celle-ci :

1. La doctrine de toujours devait désormais être enseignée selon les exigences de notre temps et donc (dans la version italienne, utilisée ensuite par le Pontife lui-même, puisqu'elle correspondait à ce qu'il avait personnellement écrit dans le manuscrit original de l'allocution) « étudiée et exposée à travers les formes de l'enquête et de la formation littéraire de la pensée contemporaine »;

2. Cela était possible parce que l'on devait tenir compte de la distinction entre « l'ancienne substance du *depositum fidei* et la formulation de sa forme »;

3. L'Église ne se trouvait plus dans la nécessité de devoir condamner les erreurs du Siècle parce que désormais les hommes « semblent enclins à les condamner par eux-mêmes »;

4. Le but ultime et essentiel du Concile devait être celui de réaliser « l'unité du genre humain » comme « fondement nécessaire pour que la Cité terrestre se compose à la ressemblance de la Cité céleste »².

Nous ne voulons pas nous arrêter ici sur le problème de la cohérence à attribuer aux déclarations officielles défendant l'orthodoxie de Vatican II. Nous voulons contraire proposer à nos lecteurs les considérations suivantes.

La doctrine avec laquelle l'enseignement de Vatican II serait en harmonie est évidemment celle de l'Église de toujours : la doctrine que Jean XXIII, dans l'allocution, appelait respectueusement « *doctrina certa et immutabilis, cui fidele obsequium est praestandum* ». Mais précisément, dans cette doctrine multiséculaire et même bimillénaire de l'Église, dont on suppose toujours qu'elle est assistée par l'Esprit Saint dans son Magistère universel et constant, le consultant ou expert conciliaire Joseph Ratzinger, à l'instar de

2. Les notions exprimées aux points 1 et 3 avaient déjà été jugées comme erronées par Pie XII et Pie IX (cf. DS 3881-3882 et DS 2861), tandis que le millénarisme qui imprégnait la vision évoquée au point 4 avait été condamné par l'Église dès le Moyen-Âge. La distinction douteuse entre « substance » et « formulation de la forme » de la doctrine était totalement nouvelle, dans l'enseignement magistériel, et d'origine non catholique mais protestante. Et néanmoins, les *Responsa* la citent à l'appui de l'orthodoxie de l'Allocution de Jean XXIII, comme si cette distinction avait toujours été partie intégrante de l'enseignement de l'Église !

LE VIII^e CONGRÈS

de

SÌ SÌ NO NO - COURRIER DE ROME
« L'Église aujourd'hui:
rupture ou continuité? »

se tiendra à Paris les 2, 3 et 4 janvier 2009

tous les innovateurs de l'époque, décelait une rupture avec l'enseignement de l'Église primitive, celle des Pères; rupture à laquelle Vatican II aurait finalement remédié, après tant de siècles, par exemple à propos de la notion de la collégialité épiscopale. Que reste-t-il de l'expert conciliaire d'autrefois chez l'actuel Pontife, Benoît XVI? Nous voulons dire : son « herméneutique » est-elle restée sur la même ligne que celle du consultant Joseph Ratzinger, théologien personnel du cardinal rénovateur Frings, à l'époque archevêque de Cologne? Si elle semble avoir subi des changements (chez le cardinal Ratzinger, préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi) en ce qui concerne la notion de la collégialité, il nous semble toutefois retrouver cette herméneutique dans l'exposition de la notion du salut telle qu'elle apparaît dans les articles 13 et suivants de l'Encyclique *Spe Salvi*, dans lesquels on attribue à de Lubac le mérite d'en avoir rétabli le sens (supposé) original, celui d'un salut « communautaire » ou collectif.

Dans ces conditions, lorsque le Pape exige de nous une « herméneutique de la continuité » à l'égard des textes de Vatican II, n'est-il pas légitime que nous demandions tout d'abord à quelle continuité Sa Sainteté se réfère exactement, puisque de fait son herméneutique personnelle ne considère pas l'enseignement préconciliaire en harmonie avec celui des Pères sur certains points essentiels de la doctrine catholique?

Ceci posé, exposons à présent notre argumentation.

1. L'EXPERT CONCILIAIRE JOSEPH RATZINGER INTERPRÉTAIT L'ENSEIGNEMENT DE L'ÉGLISE À LA LUMIÈRE D'UNE « HERMÉNEUTIQUE DE LA RUPTURE »

En décembre 1965, concomitamment à la fin

1. *Congregatio pro doctrina fidei, Responsa ad questiones de aliquibus sententiis ad doctrinam de Ecclesia pertinentibus.*

du Concile Vatican II, fut publié en sept langues un imposant ouvrage (dont peu sans doute gardent aujourd'hui le souvenir) d'« études et commentaires autour de la Constitution dogmatique *Lumen Gentium* ». Cinquante-sept spécialistes y collaborèrent, dont le Gotha de la théologie progressiste de l'époque : Daniélou, Chenu, Congar, de Lubac, Grillmeier, Smulders, Rahner, Semmelroth, De Smedt et compagnie, y compris également quelques spécialistes protestants et un membre de l'« Église orthodoxe ». Le jeune Joseph Ratzinger y participa aussi, car étant « professeur de dogmatique et d'histoire des dogmes à la Faculté de Théologie catholique de Münster », il appartenait indubitablement à ce Gotha, bien que de façon plus discrète, entre autres à cause de son jeune âge.

Le titre de sa contribution à l'ouvrage était le suivant : *La collégialité épiscopale : explication théologique du texte conciliaire*. Nous souhaiterions mettre en lumière un aspect particulier de cette intervention, celui qui fait apparaître une interprétation selon une « herméneutique de la rupture »³.

1.1 La thèse du professeur Ratzinger

Après avoir relevé que, selon *Lumen Gentium* (LG), le pouvoir de juridiction de l'évêque ne trouvait plus son origine dans la seule institution canonique par le Pape, mais dans l'acte même de consécration de l'évêque, modifiant ainsi le schéma traditionnel suivant lequel « la collégialité [épiscopale] était complètement séparée de la réalité sacramentelle [de la Consécration de l'évêque] et transférée sur le plan de la seule réalité juridique », parce qu'« attribuée aux évêques par le Pape » et non inhérente à la consécration, le professeur Ratzinger poursuivait ainsi : « Tant la notion de sacrement que celle de juridiction entrent [avec LG] dans une nouvelle lumière, ou plutôt : toutes les deux réapparaissent dans la lumière originelle de la théologie patristique, qui avait été temporairement obscurcie par les développements modernes⁴. »

À l'appui de cette affirmation, l'auteur citait en note un passage d'un article de Mgr Parente : « Ceci a été particulièrement mis en évidence par Mgr l'archevêque Parente dans un important article publié dans le journal "L'Avvenire d'Italia" du 21/01/1965 : "Ce fut une influence excessive du Droit sur la Théologie [écrivait Mgr Parente] qui peu à peu conduisit à concevoir le pouvoir de juridiction comme distinct du pouvoir d'Ordre, en soutenant que le premier vient à l'évêque d'une concession extrinsèque du Pape, tandis que le second viendrait de la consécration elle-même. Le Concile revient à la conception primitive"⁵. »

Il y aurait donc eu un « obscurcissement de la théologie patristique » par les « développements modernes », qui auraient entraîné une prédominance non justifiée « du droit sur la théologie ». Il s'agissait, comme chacun peut le voir, de notions exprimées dans un langage assez hermétique pour le commun des croyants, typique du style de la *nouvelle théologie*. Mais la suite de l'essai du futur cardinal et Pontife nous apprendait que le principal responsable de cette conception trop « juridique » de la figure de l'évêque était saint Thomas, que notre auteur citait expressément en note⁶. « Trop

juridique », car elle aurait fait dépendre l'existence de la juridiction épiscopale non du « sacrement » (de l'Ordination) mais d'une concession pontificale supérieure à celui-ci et indépendante de lui, à n'envisager par conséquent qu'en termes de rapport juridique (de droit canonique) entre le Pape qui l'accordait et l'évêque qui la recevait.

Nous ne suivrons pas ici les raisonnements de l'auteur (dont la terminologie n'est pas facile à pénétrer) pour démontrer la validité de son affirmation et de celle de Mgr Parente. Cette affirmation nous semble totalement inacceptable, tout d'abord parce que contraire au point de vue de l'enseignement traditionnel multiséculaire du Magistère, qui ne peut pas s'être trompé sur une question qui implique le dogme car elle est inhérente au Primat et à la constitution divine de l'Église ; enseignement fondé sur l'opinion d'une grande majorité de théologiens de doctrine orthodoxe. Le point que nous voudrions mettre en relief est autre : c'est le fait que l'on puisse soutenir que l'enseignement de l'Église, au moins à partir de l'époque de saint Thomas, c'est-à-dire pendant presque sept siècles ait pu « obscurcir la lumière originelle de la théologie patristique », qui plus est sur des aspects fondamentaux de la foi ; que l'on puisse laisser entendre, de fait, que pendant tous ces siècles, des Papes, des évêques et des théologiens parfaitement orthodoxes n'aient pas compris l'enseignement des Pères ! Comme si, pendant tout ce temps, le Magistère n'avait pas été assisté par le Saint-Esprit, qui aurait donc permis que se produise une rupture entre l'enseignement des Pères et celui de la Hiérarchie, rupture qui aurait été finalement résolue par le Concile pastoral Vatican II, présenté par Jean XXIII et par tous les novateurs comme une nouvelle Pentecôte, comme le début de l'époque de l'Église de l'Esprit, dont le devoir (cf. l'Allocution citée plus haut) consistait en l'unification du genre humain pour réaliser le Royaume de Dieu sur terre !

À la vérité, le professeur Ratzinger n'attaquait pas directement l'enseignement du Magistère. Il ne l'aurait pas pu. Sa façon de s'exprimer indiquait qu'il s'agissait plutôt d'une question concernant une simple opinion théologique, dont on avait fini par se débarrasser avec le Concile. Toutefois, il était obligé d'admettre que cette opinion était partagée par les Papes, en rappelant la doctrine antérieure, rigoureusement exposée dans le schéma préparatoire initial de la constitution conciliaire sur l'Église, celui qui avait été élaboré sous la conduite du cardinal Ottaviani, et de Mgr Trempe, présenté en 1962 au début du Concile, supprimé ensuite par les coups de main des progressistes, soutenus par Jean XXIII, et remplacé par le schéma qui allait devenir la constitution *Lumen Gentium* :

« En ce qui concerne l'appartenance au collège des évêques, le schéma de 1962 avait déclaré que "suo iure", étaient membres de ce collège les évêques résidentiels qui vivaient en paix avec le siège apostolique. Il apparaissait ainsi que l'unique et véritable racine de la collégialité était la juridiction épiscopale sur un diocèse déterminé. Par conséquent, la collégialité était complètement séparée de la réalité sacramentelle, et transférée sur le plan de la seule réalité juridique ; puisque dans l'actuelle pratique de l'Église latine la juridiction est en attribuée par le Pape aux évêques, il était naturel de conclure en considérant le collège des évêques comme une pure création du droit pontifical ». Pour illustrer cette situation, l'auteur citait en note un passage de *Mystici Corporis* (1943) de la façon suivante : « Cf. la célèbre observation de Pie XII dans l'Enc. *Mystici Corporis*, DS 3804 : "episcopi... non plane sui iuris

sunt, sed sub debita Romani Pontificis auctoritate positi, quamvis ordinaria iurisdictionis potestate fruuntur, immediate sibi ab eodem Pontifice Summo impertita"⁷. »

1.2 La doctrine de l'Église sur la collégialité : Vatican I, Léon XIII, Pie XII

En réalité, dans l'Encyclique *Mystici Corporis*, après avoir expliqué que les évêques sont « les membres les plus éminents de l'Église universelle », qu'ils sont unis au Pape par « un lien véritablement singulier », qu'« en ce qui concerne son propre diocèse, chacun, en vrai Pasteur, fait paître et gouverne au nom du Christ le troupeau qui lui est assigné », comme l'avait réaffirmé Vatican I (cf. *infra*, note 11), Pie XII précisait : « Pourtant, dans leur gouvernement, ils ne sont pas pleinement indépendants, mais ils sont soumis à l'autorité légitime du Pontife de Rome, et s'ils jouissent du pouvoir ordinaire de juridiction, ce pouvoir leur est immédiatement communiqué par le Souverain Pontife⁸. »

La « célèbre observation » de Pie XII ne devait donc pas être comprise comme une simple « observation », comme s'il s'était agi d'une opinion personnelle de ce Pape. Il s'agissait au contraire de la doctrine officielle de l'Église, déjà exposée (sur ce point) de façon plus large par Léon XIII, le 29 juin 1896, dans sa fameuse Encyclique *Satis cognitum* sur l'unité de l'Église, qui elle aussi se fondait sur l'enseignement précédent : parmi les plus proche, celui de Vatican I. Léon XIII, en s'arrêtant longuement sur le sens du Primat, mentionnait à plusieurs reprises le rôle des évêques. Ceux-ci, dispersés dans le monde catholique, constituent un « ordo », qui n'est pas compris par le Pape – notons-le – comme un collège au sens juridique propre, doté, toujours avec le Pape à sa tête, de pouvoir de juridiction sur toute l'Église, comme voudra le représenter *Lumen Gentium* dans son fameux article 29⁹. Les évêques, dispersés dans le monde catholique, constituent un « collège » au sens seulement spirituel, moral, à moins qu'ils ne soient réunis en Concile œcuménique par le Pape, sous son autorité et par mandat de ce dernier, devenant ainsi *pro tempore* un sujet unitaire même du point de vue juridique. Le Pape exerce son gouvernement sur eux. Leur pouvoir de gouvernement et d'enseignement est individuel et limité à leur diocèse. Seul le Pape a *uti singulus* pouvoir de juridiction sur toute l'Église. « De même qu'il est nécessaire – enseignait Léon XIII – que l'autorité de Pierre se perpétue chez l'évêque de Rome, de même les évêques, en tant que successeurs des apôtres, héritent de leur extraordinaire pouvoir, et donc l'ordre épiscopal touche nécessairement l'intime constitution de l'Église. Bien qu'ils n'aient pas une suprême, pleine et universelle autorité, ils ne doivent pas néanmoins être considérés comme de simples "vicaires" des évêques de Rome, puisqu'ils ont un pouvoir propre, et que c'est en vérité qu'on les appelle prélats "ordinaires" des peuples qu'ils dirigent¹⁰. » Toutefois, poursuivait le Pontife, « le pouvoir de l'évêque de Rome est suprême, universel et indépendant, alors que celui des évêques est contenu entre certaines limites [celles du diocèse], et n'est pas du tout indépendant ». Et

7. RATZINGER, *op. cit.* Pour le passage de l'Encyclique de Pie XII, voir DS 3804.

8. PIE XII, Encyclique *Mystici Corporis*.

9. « D'autre part, l'ordre des évêques, qui succède au collège des Apôtres dans le magistère et le gouvernement pastoral, en qui même se perpétue le corps apostolique, uni à son Chef le Pontife romain, et jamais sans ce Chef, est également sujet du pouvoir suprême et plénier sur toute l'Église, pouvoir qui ne peut être exercé qu'avec le consentement du Pontife Romain » (*Lumen Gentium*, art. 22).

10. DS, 3307.

3. *L'Église de Vatican II. Études et commentaires autour de la Constitution dogmatique « Lumen Gentium »*. Ouvrage collectif dirigé par Guilherme Baraúna, OFM.

4. RATZINGER, *op. cit.*

5. *Op. cit.*

6. Textes cités : Saint Thomas, *In IV Sent.*, d. 24, q. 3, a. 2, q. 1a2 (*Somme théologique*, Suppl. q. 40, a. 5) ; *Somme théologique* 3, q. 82, a. 1 ad. 4.

Léon XIII insérait ici, précisément, un passage de ce texte de saint Thomas que le professeur Ratzinger et Mgr Parente auraient au contraire désapprouvé. « Il n'est pas convenable que deux soient établis sur le même troupeau avec des pouvoirs égaux ; mais il est possible que deux, dont l'un est supérieur à l'autre [comme l'est le Pape par rapport à l'évêque et l'évêque par rapport au curé], soient établis sur le même peuple ; ainsi au-dessus du même peuple se trouvent immédiatement et le curé, et l'évêque, et le Pape »¹¹.

Des principes doctrinaux établis depuis des siècles étaient au contraire présentés dans l'essai du prof. Ratzinger non pas comme un enseignement faisant autorité, mais comme de simples « observations » des Souverains Pontifes. Dans le but de justifier en quelque sorte le schéma herméneutique que l'on voulait superposer à la doctrine de l'Église, et pouvoir ainsi présenter les nouveautés de Vatican II comme un retour de la doctrine de l'Église à la théologie des Pères : retour et donc *renaissance*, sous le signe (supposé) de l'Esprit. Mais cela, sans compter d'autres considérations, ne signifie-t-il pas appliquer une *herméneutique de la rupture* à la doctrine de l'Église, absurdement accusée d'avoir navigué pendant des siècles dans l'obscurité, au sujet de la vraie nature de la collégialité épiscopale, par la faute de saint Thomas ?

En réalité, la pensée de saint Thomas saisit de façon limpide le point essentiel, dans le rapport entre les évêques et le Pape : « Il n'est pas convenable que deux soient établis sur le même troupeau avec des pouvoirs égaux ». C'est-à-dire : il ne peut pas y avoir de dualité dans le pouvoir suprême de juridiction sur l'Église. Le pouvoir d'enseigner et de gouverner à l'égard du troupeau tout entier ne peut être attribué au même titre à deux sujets distincts : le Pape d'un côté, le collège des évêques avec le Pape qui en est le chef, de l'autre. Le fait que l'on veuille attribuer ce pouvoir à un sujet qui est un collège toujours entendu avec son chef naturel, qui est le Pape, ne change pas la substance de la question, à partir du moment où le Pape jouit de la *Summa Potestas* sur l'Église tout entière non comme chef du collège des évêques, mais *uti singulus*, c'est-à-dire en tant que Souverain Pontife. Le pouvoir attribué au collège est, quant à sa titularité, juridiquement distinct de celui qui est exercé par le Pape, même s'il s'agit du même pouvoir, à savoir la *summa potestas*.

Le titulaire du pouvoir suprême de juridiction doit être un seul, si l'on ne veut pas que l'Église tout entière tombe dans l'anarchie. C'est aussi pour éviter cela que Notre-Seigneur a établi une hiérarchie entre Pierre et les apôtres, lorsqu'il a donné à Pierre seul le rôle de « confirmer ses frères [dans la foi] » (Lc 22, 32 : « *confirma fratres tuos* »), et lorsque, ressuscité, il a donné à Pierre, parce qu'il l'aimait plus que les autres disciples, le rôle de « paître ses agneaux, ses brebis » (Jn 21, 15ss) c'est-à-dire de gouverner le troupeau, car c'est ce que fait le berger qui prend soin du troupeau qui lui est confié. La conception dualiste (qui est celle introduite par l'art. 22 de LG) est aberrante à tous points de vue, même le point de vue purement logique, car elle attribue au

corps des évêques avec leur chef (au « collège » avec le « président » du collège) la titularité d'un pouvoir de juridiction qui est, dans la mesure où il s'exerce sur toute l'Église, en soi égal à celui du Pape, lequel toutefois jouit de pouvoirs, dont le pouvoir disciplinaire vis-à-vis des évêques, dont ces derniers sont évidemment privés. Et il en jouit précisément parce que lui revient *uti singulus* le pouvoir suprême de juridiction sur toute l'Église, évêques compris. L'attribution de la *summa potestas* au collège équivaut à reconnaître au collège (composé de sujets dotés de pouvoirs moins importants que ceux qui reviennent au Chef du collège) le même pouvoir suprême de juridiction attribué à un sujet hiérarchiquement supérieur tant au collège qu'aux évêques individuellement, sujet (le Pape) qui est aussi le Chef du collège. Un enchevêtrement inextricable.

2. DANS L'ENCYCLIQUE SPE SALVI RÉAPPARAÎT « L'HERMÉNEUTIQUE DE LA RUPTURE » À PROPOS DE LA NOTION DE SALUT

L'espérance chrétienne dans le salut a été « durement critiquée » par la pensée moderne – rappelle Benoît XVI – parce qu'« il s'agirait d'un pur individualisme, qui aurait abandonné le monde à sa misère et qui se serait réfugié dans un salut éternel uniquement privé », dont le symbole serait la vie monastique¹².

Il s'agit d'une critique manifestement infondée, fruit de l'incompréhension acrimonieuse de la pensée moderne à l'égard du Christianisme. Puisque notre religion – divinement révélée – pré-suppose que, malgré le péché originel, le libre arbitre existe et agit toujours en l'homme, ce qui rend chacun responsable de ses actions, le salut d'un homme ne peut pas se réaliser collectivement, c'est-à-dire par des absolutions ou des condamnations collectives ; il doit obligatoirement passer par le jugement *individuel*, au cours duquel la responsabilité doit être évaluée par Celui qui connaît parfaitement ce qui se trouve dans le cœur de chacun (*chacun*, car il n'y a pas de cœur collectif, pas plus qu'il n'existe de cerveau collectif ou d'âme collective).

Mais comment le Pape répond-il à cette accusation absurde ? En réaffirmant la notion traditionnelle de la morale chrétienne, de la responsabilité toujours et nécessairement individuelle de nos actes ? Cela ne semble pas être le cas. Ou bien en faisant remarquer que, dans tous les cas, ce salut promis par Notre-Seigneur à chacun de nous (s'il suit ses enseignements, en persévérant jusqu'à la fin) est impossible à atteindre si chacun de nous, par amour de Dieu, n'aime pas le prochain comme soi-même (Mt. 25, 31 ss) ? Que nous ne devons jamais oublier que la vraie vie chrétienne n'est telle que si elle réalise en soi le respect du prochain, qui ne doit jamais être haï, dont on ne doit jamais se venger, et pour le salut duquel nous devons toujours prier ? Que la vraie vie chrétienne met en œuvre les vertus civiles nécessaires à la réalisation de ce bien social qui est le bien commun¹³ ? Que la vie conventuelle d'obéissance, de

renoncement et de mortification, tellement méprisée par les modernes, consacrée à la prière et au service de Dieu, plaît immensément à Dieu et obtient de lui les grâces nécessaires au salut de beaucoup d'âmes, et même de l'aide pour les besoins matériels d'un grand nombre ?

Du reste, les fils du Siècle eux-mêmes savent très bien que cette accusation est absurde. Que voulons-nous dire par là ? Que les principales caractéristiques de l'éthique et de l'eschatologie chrétienne sont plutôt connues. Tout le monde sait que les bienheureux vont au paradis, où ils constituent une communauté, et qu'ils y vont après un jugement individuel, dit jugement particulier, qui a lieu immédiatement après la mort de chacun. Par conséquent, le sens authentique de l'accusation d'égoïsme et d'individualisme ne peut être que le suivant : le salut chrétien n'est pas communautaire au sens où l'entend la mentalité du Siècle, qui prétend un salut accordé à tous, à tout le genre humain en bloc, abstraction faite des fois religieuses et des œuvres de chacun ! Abstraction faite, en somme, de l'inévitable jugement final de Notre-Seigneur sur les intentions et les œuvres de chacun de nous !

2.1 L'Encyclique s'approche de l'« herméneutique de la rupture » de Lubac

Mais dans l'Encyclique, le Pape ne réaffirme aucun des arguments traditionnels en réponse aux critiques injustes, et il n'en dévoile pas le véritable objectif. Au contraire, il semble même les considérer comme substantiellement valables : « La science peut contribuer beaucoup à l'humanisation du monde et de l'humanité. Cependant, elle peut aussi détruire l'homme et le monde si elle n'est pas orientée par des forces qui se trouvent hors d'elle. D'autre part, nous devons aussi constater que le christianisme moderne, face aux succès de la science dans la structuration progressive du monde, ne s'était en grande partie concentré que sur l'individu et sur son salut. Par là, il a restreint l'horizon de son espérance et n'a même pas reconnu suffisamment la grandeur de sa tâche, même si ce qu'il a continué à faire pour la formation de l'homme et pour le soin des plus faibles et des personnes qui souffrent reste important »¹⁴. » La notion est répétée dans la dernière partie du document. « À l'époque moderne, la préoccupation du Jugement final s'estompe : la foi chrétienne est individualisée et elle est orientée surtout vers le salut personnel de l'âme. »

Mais quel christianisme, « à l'époque moderne », a orienté la foi « surtout vers le salut personnel de l'âme » ? Au Moyen Âge, on croyait peut-être à une idée « communautaire », plutôt que « personnelle », du salut ? Et que signifie, exactement, idée « communautaire » du salut ? Le Pape lui attribue-t-il un sens différent de celui que lui attribue le Siècle ?

Quoi qu'il en soit, comment le Pape défend-il ici le Christianisme ? En soutenant, sous l'autorité de Lubac, que la vraie notion chrétienne du salut est *communautaire*, raison pour laquelle c'est cette (supposée) authentique notion chrétienne du salut que l'on doit opposer à la notion erronée (utopiste révolutionnaire) de la pensée moderne contemporaine. À la notion d'un salut collectif du genre humain prôné par les utopies révolutionnaires de la pensée moderne, les catholiques devraient opposer une notion du salut collective ou communautaire au sens juste, qui serait le sens chrétien.

l'Incarnation] ». (PAOLO BREZZA, *Les origines du Christianisme*, ERI, Turin, 1967).

14. *Spe Salvi* (art. 25). Que signifie, ici, « formation de l'homme » ? Quel « homme » ?

11. LÉON XIII, *Satis cognitum* Le texte de SAINT THOMAS rappelé par le Pape est le suivant : in *IV Sent.* dist XVII, a. 4, ad q. 4, ad 3. Le Concile oecuménique Vatican I, en expliquant que le primat du Pontife romain n'entraînait aucune diminution du « pouvoir ordinaire et immédiat de la juridiction épiscopale », réaffirmerait que les évêques, successeurs des Apôtres en vertu de l'Esprit Saint, « comme de vrais pasteurs paissent et gouvernent le troupeau confié à chacun d'entre eux (*tamquam veri pastores assignatos sibi greges singuli singulos pascunt et regunt*) » (DS 3061).

12. BENOÎT XVI, *Spe salvi*, *Lettre encyclique sur l'espérance chrétienne*.

13. Même au temps des persécutions, l'Église n'a jamais nié la valeur de l'État, en tant que tel, bien compris. « Envers l'État romain, les apologistes furent presque tous explicites en offrant une loyale collaboration pour le bien général de la société, faisant remarquer que les biens dont souffrait l'Empire étaient surtout de nature éthique et que, par conséquent, une injection de vertus privées et familiales [comme celle prêchées et pratiquées par les chrétiens, à commencer par la saine vie de famille] profiterait à la vie publique ; en revanche ils étaient inflexibles dans leur refus du culte divin dû à l'empereur [parce qu'il les obligeait à violer le premier commandement et à entrer en contradiction avec le dogme de

« De Lubac, en se fondant sur la théologie des Pères dans toute son ampleur, a pu montrer que le salut a toujours été considéré comme une réalité communautaire. La *Lettre aux Hébreux* parle d'une "cité" (cf. 11, 10.16; 12, 22; 13, 14) et donc d'un salut communautaire. De manière cohérente, le péché est compris par les Pères comme destruction de l'unité du genre humain, comme fragmentation et division. Babel, le lieu de la confusion des langues et de la séparation, se révèle comme expression de ce qu'est fondamentalement le péché. Et ainsi, la "rédemption" apparaît vraiment comme le rétablissement de l'unité, où nous nous retrouvons de nouveau ensemble, dans une union qui se profile dans la communauté mondiale des croyants¹⁵. »

L'Encyclique s'aligne donc sur la conception personnelle qu'avait de Lubac du salut. Et c'est précisément pour cela que nous affirmons que l'on voit réapparaître dans l'Encyclique une « herméneutique de la rupture ».

La « rupture » se serait produite de cette façon : en faisant prévaloir – dans l'enseignement de l'Église – une conception « individualiste » (et égoïste) du salut contrairement à la conception originelle, qui aurait été au contraire « communautaire ». L'enseignement de l'Église (comme dans le cas de la collégialité) aurait donc dévié de la saine théologie des Pères, à laquelle il faut revenir, conformément aux enseignements de la théologie contemporaine, représentée par des personnalités comme de Lubac!

Nous avouons ne pas réussir à comprendre la notion d'un salut « communautaire », qui plus est opposée à une notion dite « individualiste » en tant qu'« orientée surtout vers le salut personnel de l'âme ». La façon dont s'exprime le Pape induit à penser qu'il y aurait deux façons de comprendre le salut chrétien : une bonne façon, « communautaire », et une mauvaise façon celle orientée vers le salut personnel. Deux façons, ou deux saluts? Deux façons, car il n'y peut y avoir qu'un seul salut.

Et, de nouveau, il nous faut nous demander : que signifie « salut communautaire ». Ce point est-il éclairci par la phrase de l'Encyclique qui, dans le sillage de de Lubac, renvoie à trois passages de la *Lettre aux Hébreux*? Le sens « communautaire » originel du salut serait-il attesté par le fait que la *Lettre aux Hébreux* nous montre la vie éternelle comme une « cité »? En réalité, il s'agit de la « Cité du Dieu vivant, de la Jérusalem céleste », comme l'explique Hébr. 12, 22, l'un des trois passages cités par le Pape. La « Jérusalem céleste », qui « descend du Ciel d'au-dessus de Dieu », et dont la vision transmise dans Ap. 21-22 est, comme chacun sait, le Royaume de Dieu. Et le Royaume de Dieu, cela aussi nous le savons, n'est autre que « le Royaume de mon Père » mentionné à plusieurs reprises par Notre-Seigneur, royaume dans lequel les justes resplendiront comme le soleil, tandis que les réprouvés seront jetés « dans la fournaise ardente », où ils brûleront pour l'éternité (Mt. 13, 43 et 42; 18, 18). Dans le Royaume de Dieu, que Jésus appelle aussi « maison (*oikia, domus*) de mon Père », il y a « de nombreuses demeures », préparées par Dieu pour les élus, et Notre-Seigneur annonce aux apôtres qu'il ira leur préparer « une place » dans ces « demeures » célestes (Jn 14, 1-2).

« Cité » au sens de « Jérusalem céleste », « Royaume » ou « Maison du Père » : dans ces images, la Révélation nous communique l'existence de cette réalité surnaturelle, constituée de la Sainte Trinité, qui s'offrira pour toujours en

récompense aux élus dans la vision béatifique. Et dans la « Maison du Père », l'âme des justes, après l'éventuelle période de purification au purgatoire, sera admise aussitôt après le jugement individuel, qui a lieu immédiatement après la mort du corps; et ce jugement sera confirmé à la résurrection des corps, au temps du jugement universel, qui réaffirmera le jugement individuel devant tous¹⁶.

Telle est la doctrine constante de l'Église. En elle, la perspective individuelle et la perspective « communautaire » (si nous voulons employer ce terme) s'intègrent parfaitement. Étant donné que le genre humain n'est pas constitué par un seul homme mais par un grand nombre d'hommes et de femmes, les élus iront par la force des choses constituer une « *societas* » ou « *consortium* » ou « *congregatio* » ou « *civitas* », dans laquelle se réalisera « une union pleine et parfaite », comme le disaient les Pères à ce propos, en employant une terminologie variée afin d'indiquer toujours la même vérité révélée, c'est-à-dire celle qui nous annonce et nous démontre l'existence d'une réalité surnaturelle, éternelle, préétablie par Dieu, qui un jour accueillera tous les Justes dans ses « nombreuses demeures »¹⁷.

La terminologie que nous venons de rappeler est utilisée par de Lubac pour en tirer l'idée qu'il y aurait toujours eu, dans l'Église, la foi en un salut social ou « communautaire », qu'il faut comprendre comme « condition » du salut individuel¹⁸. Mais un tel lien entre l'un et l'autre ne ressort aucunement des textes des Pères et des Docteurs rassemblés par le même de Lubac, textes qui se limitent à souligner, avec des accents parfois lyriques, l'aspect « communautaire » du Paradis, ainsi qu'il a été révélé par Notre-Seigneur. Rien de plus. Le fait que cet aspect « communautaire » soit compris comme « condition » de notre salut individuel est en réalité un ajout personnel de de Lubac, et révèle un trait typique de son néomodernisme.

Le fait est que, depuis les premiers temps de l'Église, la *societas* surnaturelle n'est pas la condition du salut individuel de ses membres, mais la conséquence logique de ce dernier : ce n'est qu'après s'être sauvée, en raison des mérites que Notre-Seigneur lui aura reconnus en la jugeant selon ses œuvres, tels qu'ils apparaîtront au « livre de la vie » (Ap. 20, 12), que l'âme de l'élu viendra faire partie du *consortium* de ceux qui se sont sauvés, des bienheureux. Dans la *Lettre de Barnabé*, qui date des premières décennies du deuxième siècle, nous lisons : « Il est donc bon d'apprendre les dispositions du Seigneur, telles qu'elles sont écrites, et de marcher en elles. En effet celui qui exécutera ces choses sera glorifié dans le royaume de Dieu; celui qui au contraire choisit celle-là (la voie des ténements, que l'auteur vient de décrire par le récit de tous ses péchés) périra avec ses œuvres. Pour cela il y a une résurrection, pour cela il y a une récompense¹⁹. »

16. Mt. 10, 33; 12, 36-37; 16, 27; 25, 31ss; Lc. 12, 17-21; 16, 19-31; 20, 45-47; 2 Cor. 5, 10; Hébr. 9, 27-28.

17. Cette « union pleine et parfaite » est une union avec Dieu, et elle n'exprime pas la réalisation finale (ou cosmique) de l'unité du genre humain en tant que tel : elle exprime l'unité de l'Église, qui est accomplie dans la vision béatifique.

18. HENRI DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*. Il s'agit du chap. III de la 1^{ère} partie de l'ouvrage, chapitre intitulé *Vie éternelle*.

19. *La lettre de Barnabé*, introduction, traduction [italienne] et notes de Omero Soffritti, Ed. Paoline, 1974. La vie éternelle est la « récompense » que recevra celui qui aura observé les « dispositions » divines, au cours de sa vie terrestre. Le salut individuel n'est conditionné par aucun salut « communautaire ».

À quoi bon, alors, dissenter sur une conception « communautaire » originelle du salut en opposition à une conception « individualiste » ultérieure, et qu'il faudrait réfuter? Cette opposition n'a en réalité aucun fondement, ni dans les textes ni dans la Tradition de l'Église. En outre cette opposition semble fumeuse car la notion de salut « communautaire » demeure obscure. À moins que l'on ne veuille reposer l'erreur millénariste, adaptée à la mentalité moderne, et introduire ainsi l'idée d'un salut collectif du genre humain, déjà racheté en bloc par l'Incarnation du Christ, salut qui (évidemment) ne passerait plus par le crible du jugement. Que l'exégèse de de Lubac, influencé par Blondel et Teilhard de Chardin, aille dans cette direction, il ne nous semble pas possible de le mettre en doute. En effet, quel est le schéma herméneutique qu'il prépare? Voyons-le rapidement, tel qu'il apparaît dans *Catholicisme*, l'œuvre de 1937 qui enquêtait sur « les aspects sociaux du dogme » et qui encourait justement les censures de l'autorité ecclésiastique de l'époque en raison des thèses hétérodoxes qu'il y pressait.

3. LE SCHEMA HERMENEUTIQUE DE DE LUBAC

De Lubac soutient donc que l'authentique espérance chrétienne a toujours consisté en une foi en un « salut social », en un « salut de la communauté, condition du salut des individus », en un salut « collectif et défini ». Il formule sa thèse entre autres pour répondre aux critiques de la pensée moderne qui, on l'a vu, voulait nier tout caractère « social » au christianisme. « Comment peut-on encore parler du caractère social d'une doctrine qui enseigne, avec la survivance de l'âme individuelle, sa rémunération immédiate et son accès, une fois les purifications nécessaires terminées, à la vision de l'Essence divine²⁰? »

Mais d'où sortirait-elle, cette foi en un salut qui serait surtout « social », « communautaire », « collectif », et même « condition du salut des individus »? De Lubac s'empare de saint Paul, qui, d'après lui, aurait prêché un « salut cosmique » et aurait même compris le Christ « comme un environnement, une atmosphère, un monde dans lequel l'homme et Dieu, l'homme et l'homme communiquent et s'unissent. Il est "Celui qui accomplit tout en tous" ». Mais quand donc l'Apôtre des Gentils a-t-il compris le Christ « comme un environnement, une atmosphère, un monde », presque à la manière d'un Éon gnostique? Quand a-t-il prêché un « salut cosmique » et donc « collectif », « condition du salut des individus »?

Ce n'est certainement pas là la façon dont l'Église a compris l'enseignement de saint Paul. Avec quelle autorité de Lubac nous propose-t-il un saint Paul panthéiste et presque gnostique?

3.1 De Lubac déforme saint Paul

L'attribution à saint Paul d'une notion « cosmique » du salut, incluant non seulement tous les hommes, mais aussi toute la création et donc aussi la nature, vient d'une évidente déformation de Rom. 8, 15ss, célèbre texte dans lequel l'Apôtre des Gentils nous explique la notion suivante : « Nous savons en effet que jusqu'à ce jour le monde tout entier gémit et souffre des douleurs de l'enfantement. Bien plus, nous aussi qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons au fond de nous-mêmes dans l'attente de l'adoption, de la délivrance de notre corps » (Rom. 8, 22-23). Le « monde tout entier » dont on parle ici (littéralement : « *pasa he ktisis, omnis creatura* ») n'est

20. DE LUBAC, *Catholicisme*. « C'était donc [la foi de l'Église primitive] l'espérance en un salut social. C'était l'espérance du salut de la communauté, condition du salut des individus ».

pas (Origène le remarquait déjà) la nature dans sa totalité (homme, animaux, plantes) mais « la créature rationnelle, qui comprend tant les hommes que les anges »²¹. Toutes les créatures, c'est-à-dire tous les hommes, même ceux qui ont « les prémices de l'Esprit », comme les chrétiens, souffrent spirituellement. Nous « gémissons », c'est-à-dire nous souffrons en ce monde « soumis à la vanité (ibid. 20), « dans l'attente de l'adoption, de la délivrance de notre corps ». De notre corps individuel, évidemment. Délivrance de quoi ? De « l'esclavage de la corruption » (ibid. 21) auquel est soumise toute créature (à cause du péché originel). Et cette délivrance ne peut être obtenue que par la vie éternelle qui nous a été promise par le Christ, et que nous « attendons avec patience », par foi sans la voir encore (ibid. 23-25). La « délivrance de notre corps » n'indique pas une « délivrance » de la nature en général, qui ne peut évidemment pas jouir des « prémices de l'Esprit » ; elle exprime au contraire la notion de notre salut individuel, qui ne nous délivre pas en corps mais délivre notre corps (notre = de chacun, selon le sens grammatical) de la corruption de la mort et le fait entrer dans la gloire de la vie éternelle, à la résurrection des morts²².

Et d'où de Lubac tire-t-il cette idée singulière que saint Paul aurait compris le Christ « comme un environnement, une atmosphère, un monde » ? De l'affirmation qu'il est « Celui qui accomplit tout en tous » ? L'auteur ne cite pas d'autres textes, et il ne donne aucune autre indication. Il s'agit toutefois d'un célèbre passage de la Lettre aux Éphésiens (Éph. 1, 23), dans le cadre de l'illustration paulinienne du primat de Notre-Seigneur sur tous les êtres vivants, au ciel et sur la terre, et la nature de l'Église comme Corps mystique du Christ. Référence un peu sommaire, donc que celle de de Lubac. Et complètement erronée, pourrions-nous ajouter, en ce qui concerne ce qu'il veut démontrer : le fait que la doctrine paulinienne du « Corps du Christ » contiendrait comme idée fondamentale celle d'un salut collectif du genre humain dans le cadre d'un salut « cosmique ».

Le fait est que le passage de saint Paul est cité par de Lubac de façon incomplète, en négligeant d'expliquer que le Christ « accomplit », c'est-à-dire « complète tout en tous » au moyen de l'Église qu'il a fondée, et non pas grâce à une être-monde ou environnement générique et panthéiste, dans lequel homme et divinité « s'unissent ». Le passage complet dit en effet : « Il [Dieu] a tout mis sous ses pieds [de Notre-Seigneur] et il l'a donné comme chef à toute l'Église, qui est son corps et la plénitude de celui qui n'est complètement parfait qu'en tous²³. » Et le Père a voulu que « toutes les choses » fussent placées sous la souveraineté du Fils, parce que le Père avait décidé *ab aeterno*, dans son insondable dessein, d'« instaurare omnia in Christo », quand arriverait « la plénitude des temps » qu'il avait établis (Éph. 1, 10). Le Christ qui « complète tout en tous » agit par conséquent en sa qualité de souverain de l'univers visible et invisible, de « premier-

né de toute création » (ante-genito, engendré avant toute créature, selon l'interprétation traditionnelle) puisque toutes les choses visibles et invisibles ont été créées « en Lui », « par Lui », « pour Lui » (Col. 1, 15 ss). C'est en vertu de cette « primauté en toutes choses » qu'il est le « chef du corps, c'est-à-dire de l'Église » (ibid.). L'Église est donc la « plénitude » (le *plérome*) du Christ, son corps, corps *mystique*, parce que comprenant tant la réalité visible que l'invisible.

Et dans cette « plénitude » qui est l'Église, nous ne retrouvons pas toute l'humanité en tant que telle, « l'homme » en général, mais seulement ceux qui, par la grâce de Dieu, se sont convertis au Christ. Ceux-ci obtiennent *individuellement* le salut précisément parce qu'ils appartiennent à l'Église et (toujours individuellement) persévèrent jusqu'à la fin dans les enseignements du Christ, soutenus par l'Église (par les apôtres, dans le cas de l'Église naissante), qui nous soutient dans cette persévérance, surtout par l'administration des sacrements, indispensables pour obtenir (toujours individuellement) l'aide déterminante de la grâce.

« Et vous [chrétiens de Colosse] qui étiez autrefois éloignés de lui et ses ennemis par vos pensées et vos mauvaises actions, maintenant il vous a réconciliés par la mort de son corps de chair, pour vous rendre saints, sans tache et irréprochables à ses yeux, si du moins vous demeurez fondés et fermement établis dans la foi et inébranlables dans l'espérance apportée par l'Évangile, que vous avez entendu, qui a été prêché à toute créature sous le ciel et dont moi, Paul, je suis devenu le ministre » (Col. 1, 21-23).

3.2 De Lubac remet en vogue des doctrines déjà condamnées

Pour développer complètement sa thèse hétérodoxe, de Lubac doit éclipser un autre dogme de foi : celui du jugement individuel qui a lieu immédiatement après la mort. Pour cela, il cherche à démontrer que l'idée d'un salut « communautaire », condition du salut individuel, peut être tirée de la doctrine selon laquelle l'âme individuelle ne serait pas jugée aussitôt après la mort, mais devrait attendre en quelque lieu intermédiaire jusqu'à jour du jugement universel. Cette doctrine fut professée par certains des Pères, autrefois, et reprise publiquement par le Pape Jean XXII dans les années 1331-1334, dans trois sermons et un opuscle. Mais il la retira en 1334, avec la bulle *Ne super his*, du 3 décembre 1334. Son successeur, Benoît XII, la condamna formellement comme erronée, dans la constitution apostolique *Benedictus Deus*, du 29 janvier 1336, qui commence par ces mots : « Par la présente Constitution, valide pour l'éternité, nous définissons avec autorité apostolique, etc. ».

De Lubac ne rend pas justice à Jean XXII, puisqu'il ne parle pas de son repentir. Il se contente de dire : « Le prédécesseur de Benoît XII sur le Siège de Pierre, Jean XXII, l'avait lui-même prêché avec chaleur [la doctrine en question] dans une série de sermons au peuple d'Avignon en 1331 et 1332, et soutenue encore dans les dernières années de sa longue vie, en particulier au Consistoire du 3 janvier 1334²⁴. » Cette façon de présenter les arguments, typique de de Lubac, induit en erreur : si l'on ne connaît pas les faits, on ne peut pas savoir, en lisant ce récit, que le Pape a ensuite publiquement reconnu le caractère

erroné de cette doctrine, et l'a complètement désavouée.

Mais de Lubac tient à rappeler que l'opinion professée (à tort) *pro tempore* par Jean XXII « avait en sa faveur une longue série de témoins, dont certains faisaient partie les plus grands noms de la tradition tant latine que grecque »²⁵. Mais si nous vérifions quelle est cette « longue série de témoins », que trouvons-nous ?

Qu'il ne s'est pas agi d'une opinion de l'Église, mais d'une opinion soutenue dans l'Église par quelques-uns, combattue par d'autres, qui ont fini par s'imposer, étant donné la cohérence manifeste de leur opinion avec les données de la Révélation.

L'opinion ensuite réprochée par la *Prima Sedes* a été soutenue, entre autres, par saint Augustin (mais de façon « hésitante », doit reconnaître de Lubac), par Origène (mais dans un passage ambigu, à cause de son fort symbolisme); par saint Athanase, par saint Ambroise (mais qui, doit préciser de Lubac en note, dans le commentaire de l'Évangile de saint Luc, 1, 10, n. 92, « croit que Pierre est déjà au ciel »), par saint Bernard et par quelques auteurs mineurs. L'opinion confirmée ensuite comme orthodoxe est au contraire soutenue par saint Grégoire le Grand, saint Isidore et des auteurs mineurs²⁶.

L'énumération des témoins les plus importants en faveur de cette doctrine (du moins dans l'Église latine) semble assez maigre, et qui plus est incertaine, étant donné les hésitations que l'on retrouve à son propos chez un saint Augustin et un saint Ambroise. De plus, chose bien plus importante, la *Prima Sedes* a résolu la question en définissant comme vérité de foi la doctrine du jugement individuel aussitôt après la mort, en tant que seule doctrine vraiment conforme aux Textes. Mais cela n'empêche pas du tout de Lubac de chercher à tirer « le bienfait caché » qui se trouverait dans cette doctrine erronée. « Même en faisant la mise au point qui s'impose, ne serait-il pas possible de conserver le bénéfice caché de cette doctrine ? Elle s'est égarée dans des rêves, qu'il faut laisser au passé. Mais si au-delà de ces rêves, son inspiration profonde était juste, il ne doit pas être impossible d'y trouver un enseignement encore actuel. Par exemple, n'y aurait-il pas moyen de prêter une plus grande attention à ce *consortium* que doit être la béatitude, selon les formules insistantes de la liturgie romaine²⁷ ? »

De Lubac cherche alors à enrôler aussi saint Thomas parmi les partisans d'un « salut communautaire ». Saint Thomas traduirait « dans son langage de docteur » l'idée de la béatitude éternelle comme *consortium*, tel qu'il ressort des anciennes formules liturgiques rapportées à la p. 113 n. 63 de *Catholicisme*. Mais, comme on l'a dit, ce terme, et d'autres semblables, n'indiquent pas autre chose que le royaume de Dieu, avec une terminologie propre à exprimer pour nous le fait qu'il inclura, dans une unité surnaturelle avec Dieu, toute cette partie du genre humain qui aura obtenu le salut, partie qui coïncidera avec l'Église catholique, y compris ceux qui lui appartiennent par le baptême de désir, implicite ou explicite. Donc : société, *consortium*, cité des bienheureux. C'est une terminologie à la signification symbolique manifeste, puisque l'*ubi consistam* de cette « cité » ou « société » est représenté par la très sainte Trinité dans toute son ineffable et glorieuse splendeur, et non par des liens de caractère sociétair ou social entre les bienheureux²⁸.

21. Le vocable *ktisis* est employé dans les Textes saints au sens de « création », « ensemble des choses créées », « créatures », au sens d'« hommes ».

22. Sur la fausse interprétation de ces textes de saint Paul, présente aussi dans la constitution *Gaudium et spes*, à l'art. 39, cf. PAOLO PASQUALUCCI, *L'altération de l'idée du surnaturel dans les textes de Vatican II*, in *Pour une restauration de l'Église*, Actes du IVème Congrès théologique de Si Si No No, 3-5 août 2005.

23. Éph. 1, 22-23. « Et omnia subjecit sub pedibus ejus : et ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam, quae est corpus ipsius, et plenitudo (plérome) eius, qui omnia in omnibus adimpletur ».

24. DE LUBAC, *op. cit.* Une note renvoie à une célèbre *Histoire littéraire de la France* (de 1914, t. 34, art. Jacques Duèze (Pape Jean XXII), pp. 551-627, pour qui voudrait connaître « tous les détails de cette histoire », sans toutefois daigner révéler au commun des lecteurs le détail retentissant de la rétractation publique de Jean XXII.

25. *Op. cit.*

26. *Op. cit.*

27. *Op. cit.*

28. Cela est exprimé, à notre avis, aussi par SAINT BONAVENTURE

Donc lorsque saint Thomas, cité par de Lubac, écrit que « la fin de toute créature raisonnable est d'arriver à la béatitude, qui ne peut consister en autre chose que le royaume de Dieu, qui à son tour n'est autre chose que la société ordonnée de ceux qui jouissent de la vision divine », devons-nous penser qu'il professe une conception « communautaire » du salut, présupposé du salut purement « individuel », parce qu'il emploie le terme « société ordonnée » en parlant des bienheureux ? Ce serait absurde. La « société ordonnée » est celle de la hiérarchie céleste, telle qu'elle apparaît dans la vision de la Cité céleste dont témoigne la Sainte Écriture.

3.3 L'émergence de « l'herméneutique de la rupture » chez de Lubac

Mais une doctrine erronée et condamnée formellement par l'Église peut-elle conserver un « bienfait caché » ? Peut-elle contenir une juste « inspiration profonde », qu'il faudrait récupérer pour « y trouver un enseignement encore actuel » ? Selon le *sensus fidei* et la *recta ratio*, c'est impossible. Mais pas d'après le *nouveau théologien* qu'était de Lubac. Et quelle aurait été « l'inspiration profonde » de cette erreur, à récupérer pour la traduire en un « enseignement encore actuel » ? Évidemment, celle de l'idée communautaire ou sociale du salut, de la béatitude comme *consortium*, compris à la manière de de Lubac, et non de la liturgie traditionnelle ni de saint Thomas.

« Si l'on a pu croire, à tort, que pour l'âme il n'y avait pas de vision béatifique avant la consommation de l'univers, n'est-ce pas parce que, au moins en partie, on croyait, à juste titre, qu'il n'y a pas de salut individuel sinon dans le salut de l'ensemble ? La perspective était d'abord sociale, et seulement ensuite individuelle²⁹. » Mais où sont les preuves de ce qui reste une pure *extrapolation*, selon laquelle la « perspective était d'abord sociale, et seulement ensuite individuelle » ? Comme on l'a vu, de l'existence d'une « perspective sociale » du salut, présupposé ou condition du salut individuel, de Lubac ne donne en réalité aucune démonstration. Comme il manque de preuves authentiques, *il imagine* alors que l'erreur de la vision béatifique reportée à la fin des temps est l'expression déformée d'une croyance qui aurait existé dans l'Église primitive, la croyance en le caractère éminemment « social » ou « communautaire » du salut.

Voilà donc comment est construite l'« herméneutique de la rupture ». On suppose (bien évidemment sans pouvoir la prouver) l'existence d'une foi qui aurait existé dans l'Église initiale et qui aurait ensuite été abandonnée, entre autres à cause de la condamnation d'une erreur liée à cette doctrine. On affirme que cette ancienne doctrine peut être objet d'un « enseignement encore actuel » parce qu'elle contient l'idée (qui serait la bonne) d'un salut surtout « social », « condition » du salut individuel, à opposer par conséquent à l'idée du caractère exclusivement individuel du salut, enseignée par le Magistère. De cette façon, la doctrine enseignée par le Magistère est présentée comme si elle était « en rupture » avec la doctrine plus ancienne abandonnée, qui contiendrait

TURE, *Breviloquium*, VII, 7, 8, paragraphe que de Lubac tente d'attribuer à la doctrine du salut « communautaire ».

29. *Op. cit.* Persévérant dans l'erreur, de Lubac soutient aussi que le Christianisme aurait hérité de la notion « sociale » de salut typique du Judaïsme, et que la figure du Serviteur de Jahvé dans le célèbre passage d'Isaïe, fait « également penser, d'ailleurs, à une collectivité », qui serait celle du « Christ total et complet ». Il s'agit, en réalité, du « Christ total et complet » teilhardien, qui serait en substance constitué par l'humanité, transfigurée en une perspective « cosmique ».

la notion authentique du salut. Il faut donc revenir aux origines, à la (supposée) foi de l'Église primitive.

Tel est le schéma caractéristique de l'« herméneutique de la rupture », professée par les novateurs.

Et pour quelle raison, est-on en droit de se demander ? Dans quel but chercher à troubler ainsi les eaux limpides de la doctrine de toujours, fondée avec certitude sur les Textes et sur la tradition de l'Église ? Autrement dit : que visait de Lubac, quelle était la fin dernière de toute cette « herméneutique » à la fois désinvolte et embrouillée ? Cette fin dernière, elle apparaît de façon assez claire dans *Catholicisme* : c'est la disparition de l'idée de jugement de la conception du salut. Du jugement, et donc de l'enfer. Le caractère « communautaire » du salut est étendu à tout le genre humain, au mépris de l'évidente vérité de foi qu'hors de l'Église catholique il n'y a pas de salut (sinon dans des cas *individuels* de baptême de désir, explicite ou implicite). L'obligation qui pèse sur l'Église (sa *mission*) de sauver le genre humain doit surtout tenir compte, dans la perspective de de Lubac, du fait que celui-ci, constituant en soi une unité, doit maintenir l'unité dans le salut. C'est pourquoi il ne réaffirme jamais que la conversion individuelle (*Mc* 16, 16) a toujours constitué la règle, pour l'Église, puisque toute conversion présuppose l'adhésion de notre libre arbitre, de la volonté de chacun.

Par de fumeuses argumentations, de Lubac propose en réalité la théorie des « chrétiens anonymes » (chapitre, VII de l'ouvrage) de façon à faire coïncider l'Église avec l'humanité (chap. VIII). Le devoir de l'Église serait de réaliser l'unité du genre humain. C'est en cela que consisterait le « salut », parfaitement « communautaire ». La délirante vision finale de de Lubac, dans laquelle se réaliserait le parfait « catholicisme », est celle d'un royaume de Dieu qui se résout dans l'éternité du monde, dans le triomphe cosmique de l'homme : « L'univers tout entier assumé par l'homme et solidaire de son destin - l'homme, dans la prodigieuse complexité de son histoire, à son tour assumé par l'Église - l'univers spirituellement par l'homme et l'homme consacré par l'Église ; l'Église enfin, univers spirituel et sacré, comme un grand vaisseau chargé de tous les fruits de la Terre, entrerait dans l'éternité³⁰. »

4. LA « THÉOLOGIE DU SALUT » DE *SPE SALVI* REPRODUIT CELLE DE DE LUBAC

Après avoir vu les traits essentiels de la très personnelle « théologie du salut communautaire » de de Lubac, revenons à *Spe Salvi*, qui la remet à l'honneur et semble la reproduire.

Nous avons vu, en effet, dans les passages cités au § 2.1 de cet essai, que l'Encyclique semble accepter le principe que ce « salut communautaire » exprime l'idée d'un salut étendu au genre humain tout entier ut sic, compris comme unité, sans jamais parler (au moins) d'une préliminaire conversion au Christ (c'est-à-dire au catholicisme) comme condition indispensable du salut lui-même.

4.1 Une notion obscure de péché

Une conception de ce genre a une influence sur

30. *Op. cit.* Tout *Catholicisme* est imprégné d'un esprit visionnaire, millénariste teilhardien. Il est presque superflu de rappeler que dans les textes de Vatican II, auxquels de Lubac put collaborer en tant qu'expert conciliaire grâce aux « ouvertures » de Jean XXIII, nous retrouvons cette conception millénariste de l'Église, en particulier dans *Lumen Gentium* (1, 2-4, 8, 9, 13, 36) et dans *Gaudium et spes* (2, 3, 11, 22, 24, 32, 33-39, 41-43, 82, 92, 93).

la notion de péché. Ce n'est pas sans raison que le document pontifical, dans les passages cités, affirme que pour les Pères, le péché est surtout « destruction de l'unité du genre humain », « fractionnement et division », raison pour laquelle c'est la tour de Babel qui nous montrerait « à la racine » ce qu'est le péché. Et pourquoi précisément l'épisode de la tour de Babel ? Parce qu'il montre la naissance « de la confusion des langues et de la séparation ». Il s'ensuit que la « rédemption », qui nous sauve du péché, en nous procurant le salut, « apparaît comme le rétablissement de l'unité », perdue à Babylone. Et cette unité « se profile dans la communauté mondiale des croyants ». Le Pape ne dit pas qu'elle se profile dans l'Église catholique. Il affirme qu'elle « se profile » dans la « communauté mondiale des croyants ». De quels « croyants » s'agit-il ? Dans tous les cas ils constituent une « communauté mondiale » qui se « profile ». Il semble permis d'en déduire que cette « communauté » est celle des « croyants » dans le sens de l'écuménisme actuellement dominant, la « communauté » de toutes les dénominations chrétiennes et, en perspective, de toutes les foies, de toute l'humanité.

Mais le raisonnement papal se fonde sur une notion du péché qui remonte justement à de Lubac, et non aux Pères de l'Église. Ou mieux, aux Pères comme les interprétait de Lubac.

« *“Ubi peccata, ibi multitudo”*. Fidèle à cette indication d'Origène, Maxime le Confesseur considère le péché originel comme une séparation, une fragmentation ; on pourrait dire, au sens péjoratif du mot, une individualisation. Tandis que Dieu agit sans cesse dans le monde pour faire tout concourir à l'unité, par ce péché, qui est l'œuvre de l'homme, “la nature fut brisée en mille morceaux”, et l'humanité, qui devait constituer un tout harmonieux, où le moi et le toi ne se seraient pas opposés, devint une fourmilière d'individus aux tendances violemment opposées. “Et à présent, conclut Maxime, nous nous déchirons les uns les autres comme des bêtes féroces...”. “Satan nous a dispersés”, disait de son côté Cyrille d'Alexandrie, pour expliquer la chute originelle et le besoin d'un Rédempteur³¹. »

Ces considérations des Pères, et quelques autres semblables, poursuit de Lubac, nous montreraient « le mal dans son essence intime, dont il est peut-être dommage que la théologie postérieure n'ait pas tiré un plus grand parti » ; le mal, et donc le péché, dans sa nature de « déchirement social ». La théologie s'est au contraire surtout concentrée sur le péché comme « déchirement interne », c'est-à-dire sur l'origine du péché « de l'intérieur de chaque nature individuelle ». Selon l'auteur, il

31. *Catholicisme*. Il s'agit du paragraphe intitulé *Péché et rédemption*, qui se trouve au chap. I de l'ouvrage. La suite du texte d'Origène (*In Ézech.*, hom. 9, n. 1), cité en note par de Lubac montre en réalité qu'Origène parle des *conséquences* du péché : « multiplicité [*multitudo* - d'opinions], schismes, hérésies, disputes. Là où domine la vertu, on a au contraire l'uniformité [*singularitas* - d'opinions], l'union, dont provient à tous les croyants un sentiment [*cor*] unique, une âme unique. Et pour parler encore plus clairement, la multiplicité [des opinions] est le commencement de tous les maux, tandis que les diminuer [en nombre] et les réduire à l'uniformité est cause de tous les biens... ». Il s'agit d'affirmations de caractère général sur la nécessité de l'union et de la concorde spirituelle entre croyants, auxquelles chacun peut certainement adhérer, mais qui n'identifient pas la nature *même* du péché à la *multiplicité*, à la division et à la dissolution de l'unité, comme voudrait le faire croire de Lubac. En ce qui concerne la « dispersion » mentionnée par un passage tiré de Cyrille d'Alexandrie, il semble évident qu'elle n'explique pas tant le péché originel que l'une de ses conséquences, qui fut précisément le bannissement du Paradis terrestre, par lequel commença la dispersion du genre humain sur la terre.

est temps de réunifier les deux perspectives. « Maintenons-nous dans la perspective unique : œuvre de restauration, la Rédemption nous apparaîtra par cela même comme le rétablissement de l'unité perdue. Rétablissement de l'unité surnaturelle de l'homme avec Dieu, mais aussi de l'unité des hommes entre eux³². » Ici le « rétablissement de l'unité perdue » par la Rédemption c'est-à-dire par Notre-Seigneur, est conçu sous le signe d'une double notion d'unité : celle de l'homme avec Dieu et celle des hommes entre eux. Et le contexte de *Catholicisme* nous montre que cela signifie une seule chose : la Rédemption a comme véritable but la reconstitution de l'unité originelle du genre humain, sans le soumettre à aucun jugement.

L'assonance avec ce qui est affirmé dans *Spe Salvi* nous semble assez évidente. Mais la vérité, c'est que les Pères ne voyaient pas l'essence du péché dans la « fragmentation et division », dans la destruction de l'unité du genre humain, qui en était au contraire une des conséquences : conséquence mortelle, puisque l'unité du genre humain n'allait plus se reconstituer. Non seulement dans la vie future, où les justes seront séparés pour l'éternité des damnés ; mais aussi dans la vie présente, qui est dominé par le Prince de ce monde, « père du mensonge » et « homicide depuis le commencement », ennemi de tout authentique esprit de concorde et de fraternité.

Il ne faut pas confondre la nature ou essence d'une chose (ici un acte de la volonté humaine) avec ses conséquences. Les apologistes et les Pères de l'Église ont toujours maintenu l'existence du libre arbitre en l'homme, d'où la polémique avec le fatalisme des stoïciens et des épicuriens. Ils voyaient l'essence du péché dans l'orgueil, qui dévoyait l'âme et influençait sa volonté, en la rendant mauvaise, ce qui poussait l'homme à s'éloigner de Dieu et de ses commandements pour suivre l'incitation du Tentateur. Par sa nature, l'action de pécher est individuelle comme la volonté libre et mauvaise qui la provoque. Comme l'écrit saint Athanase, le grand défenseur de la foi contre les Ariens, « quand l'âme s'éloigne de la contemplation du bien et de l'inclination qui la conduit à Dieu, elle se dévoie, se mettant dans une direction totalement opposée ». Il s'ensuit que « la malice et le péché de l'âme ont comme seule cause l'éloignement des réalités surnaturelles »³³. De façon plus approfondie mais concomitante, saint Augustin écrit : « Nos premiers parents commencèrent certainement à être mauvais à l'intérieur avant de tomber dans la désobéissance ouverte. Parce que l'on ne peut arriver à commettre un acte mauvais s'il n'y a pas d'abord la mauvaise volonté. Et qu'elle put être le principe de la mauvaise volonté sinon l'orgueil ? Nous lisons en effet que le principe de tout péché est l'orgueil [Eccl. 10, 15]. Et qu'est-ce que l'orgueil sinon le désir désordonné d'une grandeur perverse ? Et la grandeur perverse consiste à abandonner le principe auquel l'âme doit toujours adhérer, pour s'élever en quelque sorte elle-même en principe. Et l'âme finit par se complaire démesurément en elle-même quand elle se détache du bien immuable [Dieu] dans lequel elle doit se complaire plus qu'en elle-même. Mais ce détachement est voulu par elle, car si la volonté était restée ferme dans l'amour du bien suprême et immuable [Dieu] qui éclaire pour faire voir et enflamme pour faire aimer, elle ne s'en serait pas éloignée pour se plaire à elle-même et rester ainsi obscurcie et engour-

die. La femme n'aurait pas cru aux paroles du serpent et l'homme n'aurait pas préféré l'invitation de sa femme au commandement de Dieu »³⁴.

Le péché consiste donc en la volonté du sujet d'agir contre le Commandement, de violer un ordre établi par Dieu. L'élément subjectif (l'intention, la volonté) et l'élément objectif (le *vulnus*, la violation de l'ordre) se rencontrent. Mais il s'agit de la violation consciente d'un ordre moral, établi par Dieu. D'un ordre moral, et non de la violation de l'unité du genre humain³⁵. Cette unité constitue peut-être une donnée de fait, puisque nous avons tous été créés par Dieu, mais elle ne constitue pas une valeur, capable d'absorber en soit la notion même du péché, jusqu'à faire considérer que le but même de la Rédemption serait « le rétablissement de l'unité perdue », parce que le péché, « à la racine », aurait consisté en son « fractionnement », en la « division » des hommes.

Un tel point de vue, en plus d'être contradictoire en lui-même parce qu'il confond la nature du péché avec ses conséquences, apparaît aussi contraire au dogme de la foi. En effet, il est de foi qu'une partie de l'humanité ne se sauvera pas et ira par sa faute à la damnation éternelle (Mt. 13, 30 ; 24, 40-41 ; 25, 31ss ; Rom. 9, 15ss ; Ap. 20, 15). Cela démontre que Notre-Seigneur ne s'est pas incarné pour rétablir l'unité perdue originelle du genre humain. Il est venu au monde pour sauver les pécheurs, en les convertissant grâce à l'œuvre de l'Église fondée par lui, seule arche du salut, au sein de laquelle uniquement peut être réalisée cette unité qui fournit à chacun les instruments indispensables pour son salut personnel. Dans la Sainte Église, et non dans le genre humain. Le jour du jugement, le bon grain sera séparé de l'ivraie, et dans la vie éternelle les deux Cités se sépareront : l'humanité restera divisée pour toujours, entre élus et réprouvés, paradis et enfer.

Ces simples vérités de foi, qui semblent aujourd'hui oubliées, ou que l'on veut en tout cas toujours passer sous silence au nom du faux œcuménisme dominant, démontrent sans équivoque qu'attribuer à la Rédemption et donc à l'Église la fin de « rétablir l'unité du genre humain », en tant que tel, sans même le convertir au Christ, ne signifie pas autre chose que prôner une version mise à jour de l'utopie millénariste.

4.2 Une notion obscure du Jugement

Le fait que *Spe Salvi* dépende de l'hérméneutique de de Lubac est également confirmé, à notre avis, par le fait que dans l'Encyclique aussi, le jugement final et la division éternelle entre bienheureux et damnés disparaissent de fait.

En effet, comment l'Encyclique nous représente-t-elle le jugement ? Du jugement individuel, aussitôt après la mort, elle ne dit rien. Sur le jugement universel, elle s'exprime ainsi : « L'image du Jugement final est en premier lieu non pas une image terrifiante, mais une image d'espérance ; pour nous peut-être même l'image décisive de l'espérance. Mais n'est-ce pas aussi une image de crainte ? Je dirais : c'est une image qui appelle à la responsabilité. Une image, donc, de cette crainte dont saint Hilaire dit que chacune de nos craintes a sa place dans l'amour »³⁶.

Que cette explication du Jugement nous donne une claire notion de ce qu'il est, nous n'osons l'affirmer, sans vouloir offenser le saint Père, qui

du reste, plus qu'enseigner une doctrine certaine et immuable – la chose a été remarquée – semble vouloir proposer ses interprétations personnelles. Il semble vouloir éliminer du Jugement toute image « de crainte », en se servant même d'une référence à saint Hilaire qui, pour le commun des lecteurs, semble assez obscure. Quoi qu'il en soit, il semble que l'« image » que nous devons avoir du Jugement ne doit pas être une image de crainte, si le Jugement est « peut-être même l'image décisive de l'espérance ». Mais comment fait-on pour ne pas avoir une image « de crainte » du Jugement ? Même les saints craignaient le moment où ils allaient se trouver face à face avec Notre-Seigneur, juste après leur dernier soupir, pour lui rendre compte de toute leur vie. Et ceux qui meurent dans le péché, comment feront-ils pour ne pas avoir une image « de crainte » du Jugement ? Et combien de fois est-il arrivé que des personnes proches de la mort, surtout si elles étaient incroyantes, aient été assaillies par la terreur de la mort précisément parce qu'elles sentaient tout à coup – et il était tard pour y remédier – qu'elles allaient bientôt rencontrer ce Juge infailible qui allait décider pour toujours de leur destin ?

Mais en plus de l'espérance, le jugement est « une image qui appelle à la responsabilité ». On suppose qu'il s'agit de notre responsabilité. Et c'est pour cette raison qu'il serait « l'image décisive de l'espérance » ? De l'espérance en la salut, évidemment. L'Encyclique établit ici un lien entre « espérance » et « responsabilité », et elle l'établit à propos de l'image du jugement. Image ou notion ? Derrière l'image, il doit bien y avoir une notion, une idée. Et en effet, il y en a une, depuis toujours. Le jugement est l'acte par lequel une autorité, souveraine par rapport à celui qui est jugé, décide des biens matériels ou spirituels de ce dernier ou de sa vie. Le Jugement de Notre-Seigneur se distingue des jugements terrestres parce qu'il a lieu pour l'âme juste après la mort du corps et à la résurrection, qu'il est irrévocable, et que ses effets durent pour toujours. Sa sentence est juste par définition, irrévocable définitive, éternelle. Comment peut-on appeler à notre responsabilité ? Selon la logique inhérente à la notion même de jugement, en tant que responsabilité pour nos actions, si bien que l'éventuel jugement de condamnation ne peut s'attribuer qu'à nos fautes.

Mais cela ne semble pas être le sens du discours du Pape. Comme dans l'Encyclique on ne parle ni de péché ni de pécheurs au sens traditionnel, de même il n'est pas rappelé que c'est justement le fait d'imputer nos actions à nous-mêmes, en tant qu'êtres dotés de libre arbitre, qui nous rend responsables de leurs éventuelles conséquences négatives, y compris la condamnation éternelle. La notion de l'enfer est même très diminuée par le Pape, au point de la faire pratiquement disparaître. L'enfer ne serait même pas un lieu (surnaturel, s'entend), mais la façon d'être de certaines personnalités terribles de l'histoire en qui « tout est devenu mensonge », qui ont « vécu pour la haine et qui en elles-mêmes ont piétiné l'amour »³⁷. Mais de cette façon, l'enfer ne perd-il pas complètement sa dimension eschatologique. Qu'en reste-t-il ? Quel est alors le sens du discours du Pape ? Celui-ci veut nous donner l'image du jugement comme de « ce qui appelle à la responsabilité », sans toutefois indiquer comment cette responsabilité doit être comprise, étant donné que l'on ne parle plus du jugement de condamnation.

En réalité, il faut bien le dire, on n'arrive pas à

32. *Op. cit.*

33. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Contre les païens*, in Id., *Contre les païens et sur l'Incarnation du Verbe*, intr., tr. fr. et notes du P. Th. Camelot, o.p., Les éditions du Cerf, Paris, 1947, pp. 116-117.

34. SAINT AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, XIV, 13, 1.

35. Cf. HÉRIBERT JONE, *Précis de théologie morale catholique*, Salvator, Mulhouse, 1941, n. 96 : « Le péché est une transgression volontaire d'une loi divine ».

36. *Spe Salvi*, art. 44.

37. *Spe Salvi*, art. 45.

comprendre quelle est la logique qui sous-tend les notions utilisées ici dans l'Encyclique. Le Jugement (tout jugement) n'est ni image, ni responsabilité : c'est l'acte d'un juge qui applique une règle. Dans notre cas, c'est la sentence définitive d'un Souverain qui est la deuxième Personne de la très sainte Trinité³⁸. Quoi qu'il en soit, faire d'un jugement « l'image qui appelle à la responsabilité », cela semble pour le moins obscur.

4.3 Le seul jugement est celui du salut

Une fois disparu l'enfer comme lieu de l'éternelle damnation consécutive au jugement, que reste-t-il ? Seulement le Paradis, c'est-à-dire le salut « communautaire » du genre humain en tant que tel, après purification au purgatoire. L'Encyclique semble en effet proposer à la fin cette idée du salut.

Le Pape reprend le passage de 1Cor. 3, 12-15, considéré depuis toujours comme un des textes révélés qui démontrent l'existence du purgatoire. Dans ce texte, saint Paul (selon l'interprétation traditionnelle) affirme que les mauvais prédicateurs de l'Évangile, ceux qui recourent aux petits moyens du savoir humain, au « jour du Seigneur » (qui est le jour du Jugement), verront « brûler » leur « œuvre » (construite par leur mauvaise prédication), car celle-ci est composée de matériaux vils comme le bois, le foin, la paille ; tandis que l'œuvre construite avec des matériaux précieux résistera au crible. Toutefois ceux-là seront sauvés mais « à travers le feu », c'est-à-dire après avoir été purifiés dans le purgatoire. Le Pape interprète de façon plus étendue, en ce sens qu'il attribue le sens de ces péricopes à l'homme en général. « Dans ce texte, en tout cas, il devient évident que le sauvetage des hommes peut avoir des formes diverses ; que certaines choses édifiées peuvent brûler totalement ; que pour se sauver il faut traverser soi-même le "feu" afin de devenir définitivement capable de Dieu et de pouvoir prendre place à la table du banquet nuptial éternel³⁹. »

Le « feu » dont parle le texte, est-ce le feu purificateur du purgatoire ? Il devrait l'être. Toutefois, nous sommes étonnés d'apprendre que ce « feu » serait le Christ lui-même ! Le texte, en effet, poursuit : « Certains théologiens récents sont de l'avis que le feu qui brûle et en même temps sauve est le Christ lui-même, le Juge et Sauveur. La rencontre avec Lui est l'acte décisif du Jugement. Devant son regard s'évanouit toute fausseté. C'est la rencontre avec Lui qui, en nous brûlant, nous transforme et nous libère pour nous faire devenir vraiment nous-mêmes. Les choses édifiées durant la vie peuvent alors se révéler paille sèche, vantardise vide et s'écrouler⁴⁰. »

Le Pape semble adopter l'opinion de certains théologiens, dont il ne donne pas le nom, selon lesquels le « feu » dont parle saint Paul serait le Christ lui-même. Pas de purgatoire, donc ? Le « feu » est de toute façon le feu de la rencontre avec le Christ, qui « nous brûle », faisant s'évanouir toute fausseté, et nous faisant devenir « vraiment nous-mêmes ». Il s'agit alors d'un nouveau feu idéal. Et cette rencontre « est l'acte décisif du jugement ». Nous avons ici une nouvelle définition du jugement : c'est la rencontre avec le Christ. Définition insuffisante, nous semble-t-il, puisqu'on ne peut dire d'aucun jugement que son acte décisif soit constitué par la simple ren-

contre entre l'accusé et le juge. L'acte décisif d'un jugement reste la sentence, qui est l'aboutissement de ce que nous appelons « jugement ».

Mais, à part les insuffisances sur le plan de la logique, ce que le texte veut dire semble clair : le jugement est la rencontre finale avec le Christ qui, comme un feu libérateur, nous transforme et nous libère, en nous faisant devenir vraiment nous-mêmes. Le Christ qui nous « juge » ici ne rappelle-t-il pas le Christ à fond gnostique de l'art. 22 de *Gaudium et spes*, qui s'est incarné pour « révéler l'homme à lui-même » et pour manifester « sa très haute vocation » ? Il est clair qu'un « jugement » de ce genre ne condamnera jamais personne. On comprend alors pourquoi le Pape a dit, au début de son raisonnement, que le jugement « est l'image décisive de l'espérance ».

Et le fait que ce jugement ne soit pas et ne puisse pas être un jugement de condamnation apparaît de façon évidente, à notre avis, dans la suite du texte. Dans notre rencontre avec le Christ, il y a aussi de la « douleur » parce que « l'impur et le malsain de notre être nous apparaissent évidents ». Douleur, non pas parce qu'il y a une sentence irrévocable de condamnation à notre égard, mais douleur, parce que le regard du Christ nous dévoile nos impuretés. Et il ne nous condamne pas ? Mais c'est précisément dans cette « douleur », affirme le Pape, que « se trouve le salut ». Et comment ? Parce que le « regard » du Christ, « le battement de son cœur, nous guérissent grâce à une transformation assurément douloureuse, comme "par le feu" [le Pape reprend l'image de 1Cor. 3, 12-15] ». Cependant, « c'est une heureuse souffrance, dans laquelle le saint pouvoir de son amour nous pénètre comme une flamme, nous permettant à la fin d'être totalement nous-mêmes et par là totalement de Dieu »⁴¹.

L'interprétation la plus évidente de ce passage nous semble être la suivante : en nous libérant de nos impuretés par son regard qui pénètre en nous comme une flamme ardente, Notre-Seigneur, dans l'acte « décisif » du jugement, nous rend à nous-mêmes et par cela même nous permet d'être « totalement de Dieu » c'est-à-dire *salvés*. Pas de condamnation, donc.

Il nous permet d'être totalement nous-mêmes, il nous révèle à nous-mêmes, dans le sens d'une prise de possession de ce qui doit être considéré comme la nature originelle de l'homme, tel que Dieu l'avait créé, une fois notre impureté dissoute par la flamme ardente du « regard » du Christ ? C'est ce qu'il semble. Si telle est l'interprétation exacte, alors il faut dire que le Magistère actuel a mis définitivement entre parenthèses le dogme du péché originel.

Cette interprétation, qui exclut du Jugement la notion même de condamnation, est sans aucun doute la plus probable, et ceci nous semble confirmé par ce que le Pape ajoute tout de suite après : « Ainsi se rend évidente aussi la compénétration de la justice et de la grâce : notre façon de vivre n'est pas insignifiante, mais notre saleté ne nous tache pas éternellement, si du moins nous sommes demeurés tendus vers le Christ, vers la vérité et vers l'amour. En fin de compte, cette saleté a déjà été brûlée dans la Passion du Christ »⁴². La Passion de Notre-Seigneur, en « brûlant » notre saleté morale, nous a déjà *tous sauvés* ? Le salut a déjà été réalisé pour tous sur la Croix ? Introduit-on ici de fait l'erreur du salut *objectif*, déjà garanti par l'Incarnation et donc par la Croix, à tous, au genre humain dans sa totalité, puisqu'il constitue une unité ?

Cette inquiétante question nous semble justifiée par la teneur de tout le discours papal. Et le fait que l'Encyclique semble identifier la « brûlure » de notre âme sous le « regard » du Christ avec le purgatoire, à la doctrine duquel il renvoie en note, vient le confirmer. « Il est clair que la "durée" de cette brûlure qui transforme, nous ne pouvons la calculer avec les mesures chronométriques de ce monde. Le "moment" transformant de cette rencontre échappe au chronométrage terrestre – c'est le temps du cœur, le temps du "passage" à la communion avec Dieu dans le Corps du Christ (cf. CEC, n. 1030-1032)⁴³. »

Si le Jugement final est *le seul* qui purifie toutes les âmes de leur « saleté », nous permettant finalement d'« être totalement nous-mêmes et par là totalement de Dieu », nous permettant, comme on l'a dit, de nous sauver, cela signifie que le seul jugement final maintenu par l'Encyclique est celui qui sauve et non celui qui condamne. Cela signifie aussi que l'image même du Christ juge a disparu de l'enseignement de la Hiérarchie actuelle, et que la justice n'est plus considérée comme l'un des attributs essentiels de la divinité, usurpée par une miséricorde sentimentale et humanitaire, qui n'a que peu de rapport avec le Catholicisme.

Cette doctrine personnelle de Joseph Ratzinger sur les fins dernières, découlant de l'*herméneutique de la rupture* d'un de Lubac, ne conduit-elle pas à une *herméneutique en rupture* avec l'enseignement de l'Église de toujours, avec l'authentique Tradition de l'Église ?

Canonicus

43. *Ibid.* Les numéros du CEC indiqués concernent précisément "La Purification finale ou Purgatoire".

COURRIER DE ROME

Édition en Français du Périodique Romain
Si Si No No
Responsable :
Emmanuel du Chalard de Taveau
Adresse : B.P. 156 — 78001 Versailles Cedex
N° CPPAP : 0408 G 82978
Imprimé par
Imprimerie du Pays Fort
18260 Villegenon
Direction
Administration, Abonnement
Secrétariat
B.P. 156
78001 Versailles Cedex
E-mail : courrierderome@wanadoo.fr
Correspondance pour la Rédaction
B.P. 156 — 78001 Versailles Cedex

Abonnement

- **France** :
 - de soutien : 40 €, normal : 20 €,
 - ecclésiastique : 8 €
- Règlement à effectuer** :
 - soit par chèque bancaire ou à l'ordre du Courrier de Rome, payable en euros, en France,
 - soit par C.C.P. Courrier de Rome 1972-25 F Paris.
- **Suisse** :
 - de soutien : CHF 100, normal CHF 40
 - ecclésiastique : CHF 20
- Règlement** :
 - Union de Banques Suisses - Lion C / n° 891 247 01E
- **Étranger (hors Suisse)**
 - de soutien : 48 €,
 - normal : 24 €,
 - ecclésiastique : 9,50 €
- Règlement** :
IBAN : FR20 3004 1000 0101 9722 5F02 057
BIC : PSST FR PPP AR

38. P. JEAN-DOMINIQUE, O.P., *Spe Salvi à la lumière de la Tradition*, in *Le Chardonnet*, avril 2008, pp. 7-9 ; p. 9. Cet article met bien en relief le caractère personnel des enseignements proposés dans *Spe Salvi* : la confusion entre foi et espérance, entre naturel et surnaturel, les définitions particulières du Jugement, la mise de côté de l'idée de l'enfer.

39. *Spe Salvi*, art. 46.

40. *Spe Salvi*, art. 46.

41. *Spe Salvi*, art. 47.

42. *Ibid.*