



Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

Année XLIV n° 330 (520)

Mensuel - Nouvelle Série

Février 2010

Le numéro 3€

LA CHRISTOLOGIE ANTHROPOCENTRIQUE DU CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II

PAR PAOLO PASQUALUCCI

I. EST-IL PERMIS DE REDISCUER LES AMBIGUÏTÉS DE VATICAN II?

Il semble que beaucoup considèrent encore aujourd'hui qu'il est impossible ne serait-ce que de proposer une question de ce genre, pour la simple raison que l'enseignement du Concile Vatican II doit être tenu pour *dogmatique*. Parce qu'il a défini de nouveaux dogmes, ou simplement en tant que Concile œcuménique? Si ce n'est pour le premier motif, du moins pour le second, dit-on. En effet, deux constitutions de Vatican II se décernent le titre de « dogmatiques », mais la chose semble inexplicable dans la mesure où elles ne définissent pas de nouveaux dogmes, elles ne condamnent solennellement aucune erreur, et ne veulent pas expressément conférer un caractère dogmatique à leur enseignement global.

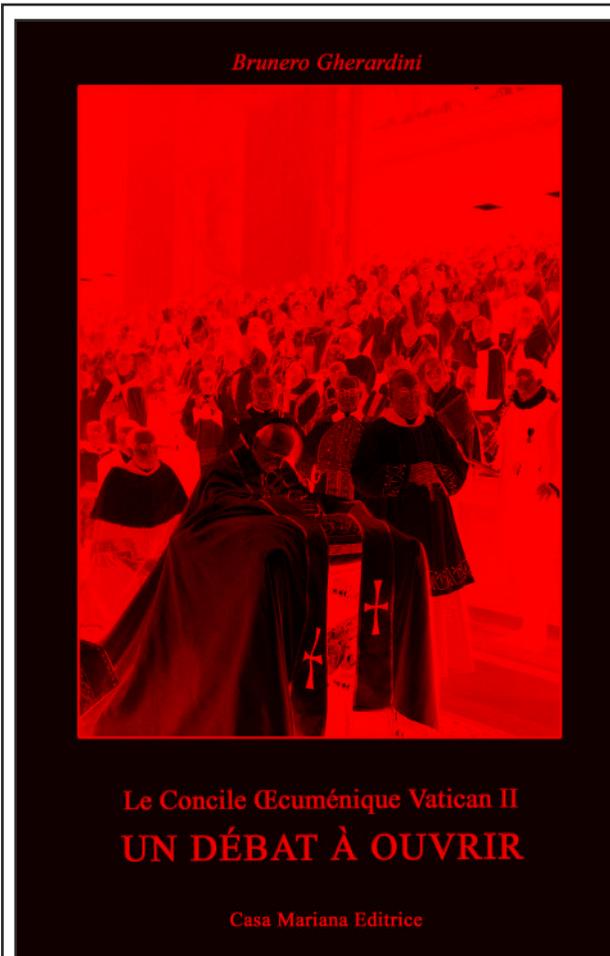
Reste donc le second motif. Mais l'enseignement d'un Concile œcuménique qui a voulu être déclaré seulement pastoral (*Nota prævia* de la Const. « dogmatique » *Lumen gentium*) peut-il avoir, pour nous croyants, la même autorité qu'un Concile expressément dogmatique, comme par exemple le Concile de Trente ou Vatican I? Sans oublier que ce Concile a voulu proposer une pastorale *inhabituelle*, qui visait expressément à « adapter » la doctrine, la pastorale, la praxis même de l'Église à la façon de sentir du monde moderne, promouvant pour cela une réforme radicale de toute l'Église militante, à commencer par la Liturgie?

Ce Concile est toujours apparu à beaucoup d'observateurs comme atypique, non pas tant parce qu'uniquement pastoral, mais surtout à cause de l'*intention* visée par sa pastorale. Et son caractère atypique semble confirmé par le fait qu'il est difficile (il me semble) de faire entrer son enseignement dans la catégorie traditionnelle (celle du *magistère extraordinaire*) que

le droit canonique applique à la doctrine des conciles œcuméniques, si bien que des sources autorisées ont dû décrire cette doctrine, d'une façon qui n'est pas du tout anodine, comme « magistère authentique non infaillible »¹.

Mon étude, dont j'ai l'honneur de proposer ici une rapide synthèse, examine la christologie

de Vatican II. Le Concile n'a consacré à la christologie aucun document spécifique. Toutefois, l'article 22 de la Constitution conciliaire *Gaudium et spes* sur l'Église et le monde contemporain, article dont le sujet est : « Le Christ, homme nouveau », résume la christologie toujours enseignée par l'Église, et insiste en particulier sur la signification qu'il faut



Dans ce livre Mgr. Gherardini étudie la question de la valeur du magistère du Concile et de son interprétation. Nos lecteurs y verront sans doute une manière différente d'aborder les problèmes doctrinaux, mais pour arriver pratiquement aux mêmes conclusions que bien de nos publications. Ce nouvel ouvrage a l'avantage d'ouvrir un débat au cœur de la Rome éternelle et donc de l'Église.

Table des matières

Préface, Prologue
Ch. I – Le concile œcuménique Vatican II
Ch. II – Valeur et limites du concile Vatican II
Ch. III – Pour une herméneutique de Vatican II
Ch. IV – Évaluation globale
Ch. V – La Tradition dans Vatican II
Ch. VI – Vatican II et la liturgie
Ch. VII – Le grand problème de la liberté religieuse
Ch. VIII – Œcuménisme ou syncrétisme?
Ch. IX – L'Église de la Constitution dogmatique *Lumen Gentium*
Épilogue
Supplique au Saint-Père

Brunero Gherardini, prêtre de Prato (Italie) est au service du Saint-Siège depuis 1960, notamment comme pro-

fesseur d'ecclésiologie et d'œcuménisme à l'Université pontificale de Latran jusqu'en 1995. Il est l'auteur d'une centaine d'ouvrages et de plusieurs centaines d'articles de revues, sur trois cercles de recherche concentriques : la Réforme du XVI^e siècle, l'ecclésiologie, la mariologie. Brunero Gherardini est actuellement chanoine de l'Archibasiliqve Vaticane et directeur de la revue internationale de théologie « Divinitas ».

Ce livre peut être commandé au prix de 15 € + 3 € de port à l'adresse :

Courrier de Rome, B.P. 156, 78001 Versailles Cedex

ou

courrierderome@wanadoo.fr

1. Sur l'absurdité théologique de vouloir considérer Vatican II comme dogmatique, voir les éclaircissements fondamentaux de B. GHERARDINI, *Concile Œcuménique Vatican II. Un débat à ouvrir*, en particulier les chap. 2 – Valeur et limites de Vatican II et 5 – La Tradition dans Vatican II.

attribuer à la *nature humaine* du Seigneur. Cette signification ne peut naturellement pas être envisagée en contradiction avec le dogme de la foi. Mais la notion d'Incarnation que l'on retire de l'art 22 GS a toujours paru remarquablement *ambiguë* à de nombreux interprètes. Dans mon étude, je cherche donc, dans la mesure de mes capacités, à dissiper cette ambiguïté, en approfondissant au maximum l'analyse philologique et grammaticale du texte, y compris des sources citées dans les notes.

II. UNE CONCEPTION DE L'INCARNATION NOUVELLE ET AMBIGUË

Dans l'article 22.2 de *Gaudium et spes*, il est affirmé que « par son Incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme » (*Ipsse enim, Filius Dei, incarnatione sua cum omni homine quadammodo Se univit*). Comment parvient-on à cette affirmation, qui frappe par sa nouveauté, ainsi que par une ambiguïté immédiate, causée à première vue par l'emploi de l'expression « en quelque sorte »? Si Notre-Seigneur s'est uni seulement « en quelque sorte », devons-nous comprendre cette union uniquement dans un sens symbolique, ou moral? Et si oui, est-ce que cela signifie que chacun de nous a été *en quelque sorte divinisé par l'Incarnation de Notre-Seigneur*? Mais même sans l'expression « en quelque sorte », l'idée même de l'Incarnation de Notre-Seigneur comme « union à tous les hommes » n'est pas du tout claire, puisque selon le dogme, nous savons qu'Il s'est uni (dans l'union hypostatique) *exclusivement* à la nature humaine d'un *seul homme*, dans un *individu unique*, un homme en chair et en os, dont l'existence historique a été largement prouvée. Comment se fait-il qu'un Concile vienne nous parler, de façon tout à fait atypique, de l'Incarnation comme d'une union de Notre-Seigneur « avec tous les hommes »? Qu'est-ce que cela signifie?

L'article 22 GS fait partie du chapitre 1 de cette Constitution, consacré à la « Dignité de la personne humaine » (article 12-22). L'article veut relier la dignité de la personne humaine à la divinité du Christ, qui constitue, nous le savons, le modèle de *l'homme nouveau* c'est-à-dire du chrétien, en tant que pécheur repentant qui se régénère en vivant selon l'enseignement du Christ (*Jn 3, 3-8*). Le sujet de l'article est en effet « *Le Christ, homme nouveau* ». Il s'agit d'une terminologie traditionnelle, que le texte conciliaire, en suivant la tradition, relie à l'Épître aux Romains, plus qu'à l'Évangile de saint Jean, au chapitre 5, où saint Paul énonce le dogme du péché originel, opposant le premier Adam (« figure de celui qui devait venir ») au Christ, qui est alors le « nouvel Adam », comme le répète l'article 22 GS, dans le premier paragraphe.

« *Reapse nonnisi in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit. Adam enim, primus homo, erat figura futuri [Rm 5, 14; Tert., De carnis resurr., 6] scilicet Christi Domini. Christus, novissimus Adam, in ipsa revelatione mysterii Patris eiusque amoris, hominem ipsi homini plene manifestat eique altissimam eius vocationem patefacit. Nil igi-*

tur mirum in Eo prædictas veritates suum invenire fontem atque attingere fastigium » (GS 22.1).

Le Concile affirme donc qu'en ce « nouvel Adam », le Christ, révélant le mystère du Père et de son amour pour l'homme, « manifeste pleinement l'homme à lui-même ». Ce faisant, « il lui découvre la sublimité de sa vocation ». Comprendre : « la sublimité de la vocation de l'homme ». Ceci posé, poursuit le texte, « la source » des « vérités ci-dessus » devient alors évidente. De quelles vérités s'agit-il? De celles qui se dégagent des paragraphes précédents du chapitre 1 de la Constitution, à partir de l'article 12. La première vérité est que l'homme a été « créé à l'image de Dieu » : pour cette raison, il possède sa « dignité » et sa « vocation ». La dignité de l'homme vient aussi de la « dignité de son intelligence et de sa sagesse », qui le conduisent « à chercher et à aimer le vrai » (article 5); de la dignité de sa « conscience morale » (article 16) et de la « grandeur de sa liberté » (article 17).

Cette véritable exaltation de la « dignité » et de la « grandeur » de l'homme est greffée par l'article 22.1 sur la doctrine traditionnelle du Christ comme nouvel Adam. Mais cette union est-elle permise? La question me paraît tout à fait légitime, car la célèbre phrase clé « le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation » ne vient pas de saint Paul, ni en tant que phrase, ni en tant que notion. Elle vient en revanche, légèrement modifiée, de *Catholicisme* de Lubac, qui la tire lui-même d'une interprétation erronée de Gal. 1, 15-16.

La phrase ci-dessus, on le sait, a déjà été efficacement critiquée par le cardinal Siri, dans *Getshémani*. Le cardinal accusait à juste titre Lubac de manipulation du texte saint, de vouloir supprimer la distinction entre la nature et le surnaturel, divinisant ainsi l'homme. La critique de Siri à Lubac est considérée comme parfaitement pertinente même par Johannes Dörmann, lequel soutenait que la formulation du texte de GS 22.1 remontait en dernière analyse à Henri de Lubac précisément². Cette idée de la « manifestation de l'homme à lui-même » au travers du Christ, non comme pécheur destiné à la réprobation éternelle s'il ne se rachète pas dans le Christ, mais au contraire comme porteur d'une dignité qui manifesterait « la sublimité de sa vocation » constitue une notion clé de l'article 22 et, à bien y regarder, également de toute la pastorale de Vatican II. C'est par cette idée que débute le discours qui finit par aboutir sur la notion particulière d'Incarnation dont nous avons parlé.

3. L'ARTICLE 24 GS CONSOLIDE L'ANTHROPOCENTRISME DE GS 22

L'orientation inhabituelle qui ressort de l'article 22 GS est plus compréhensible, je crois, à la lumière de la notion de l'homme tel qu'elle apparaît dans l'article 24 de cette

même Constitution. On peut dire que dans cet article, l'anthropocentrisme présent dans GS atteint sa plus haute expression. En effet, on y affirme que l'homme est la « seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même (*hominem, qui in terris sola creatura est quam Deus propter seipsam voluerit*) » (GS 24.4).

Sauf erreur, c'est Romano Amerio qui a saisi le caractère théologiquement impropre de ce passage sur l'homme. Amerio relie les articles 12 et 24 de GS. Dans le premier, il est affirmé que l'homme est « le centre et le sommet de tout ce qui existe sur la terre (*omnia quæ in terra sunt ad hominem tamquam ad centrum suum et culmen ordinanda sunt*) » (GS 12.1). Dire que le monde entier et même l'univers sont ordonnés à l'homme, répond Amerio, est une affirmation téméraire, non seulement à la lumière des découvertes de la science moderne, qui ont abattu les *mænia mundi* de Lucrèce, mais aussi à la lumière d'une grande partie de la pensée profane. En outre, affirmer que l'homme est « la seule créature que Dieu a voulue pour elle-même » s'oppose à ce qu'affirme la Bible et qui a toujours été retenu par la théologie orthodoxe : « *Universa propter semetipsum operatus est Dominus* » (*Prov. 16, 4*).

La doctrine correcte, toujours enseignée par l'Église à propos de la création, est que Dieu a voulu toutes choses pour sa gloire : dans la création Il se célèbre lui-même, et non pas l'homme. Comme le rappelle saint Thomas, souligne Amerio, « Dieu veut les choses finies en tant qu'Il se veut lui-même créateur des choses finies : “Sic igitur Deus vult se et alia : sed se *ut finem*, alia *ad finem*” (ST, I, q. 19, a. 2). Les choses finies qu'Il veut, Il les veut donc *pour lui-même* et non *pour elles-mêmes*, le fini ne pouvant pas être la fin de l'infini, ni la volonté divine être attirée et passive à l'égard du fini ». Dans la religion, « qui ordonne tout à Dieu et non à l'homme », la « centralité » de l'homme, si chère à l'esprit de l'homme contemporain, « n'a aucun fondement »³.

La phrase anthropocentrique de GS 24.4 me semble également contradictoire en elle-même. En effet si l'homme, à la différence de toutes les autres, est une créature que Dieu a créée « pour elle-même », et non « pour lui-même », cela signifie que cette créature possède une valeur qui justifie ou requiert sa création par Dieu. Mais ce n'est pas possible, si l'homme a été créé par Dieu à partir de rien. La valeur que l'homme possède en tant qu'homme, son *humanitas*, existe *uniquement* comme conséquence de la création, et a donc été voulue par Dieu lorsqu'Il a décidé de créer l'homme. L'*humanitas* de l'homme vient donc de Dieu et non de l'homme lui-même, comme si elle était une caractéristique indépendante de Dieu, qui aurait poussé Dieu à créer l'homme. L'homme a été voulu par Dieu avec son *humanitas*, pour la gloire de Dieu, comme tout ce qu'Il a créé. Le fait que

2. G. SIRI, *Getshémani*, 2^e éd., 1987. J. DÖRMANN, *Der theologische Weg Johannes Pauls II*, Sitta Verlag, Senden, 1990.

3. Pour toute l'argumentation d'AMERIO, voir *Iota Unum. Études des variations de l'Église catholique au XX^e siècle*, §§ 205-208 (chap. XXX).

l'homme occupe une position privilégiée parmi les créatures, parce que créé initialement à l'image et à la ressemblance de Dieu et destiné par Dieu à la vie éternelle, ne retire rien à cette vérité.

La proposition contenue dans GS 24.4 semble donc compléter et même aller au-delà de l'affirmation de GS 22.1. Tandis que l'anthropocentrisme à la Lubac de ce dernier article conduisait en substance à identifier l'homme à Dieu grâce à la façon particulière dont l'Incarnation était comprise, il semble que, dans GS 24.4, on veuille affirmer une autonomie de l'homme, sa valeur *intrinsèque*, qui le rend en soi digne de la création, laquelle reconnaîtrait la grandeur de l'homme!

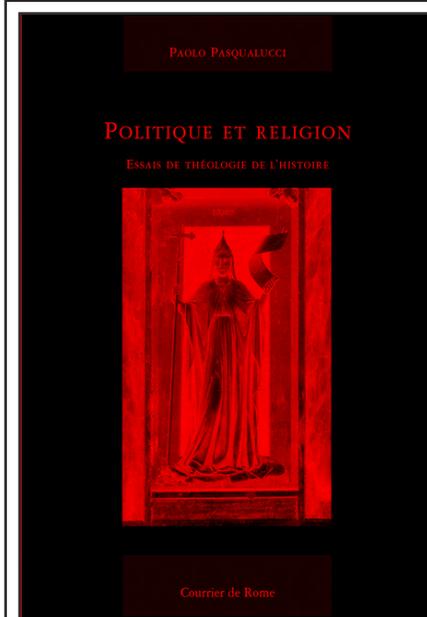
Face à cette exaltation démesurée de la dignité et de la grandeur de l'homme, poussée jusqu'à en déduire une prétendue valeur indépendante de l'acte divin de création; face à l'*humanisme* hyper-optimiste qui envahit non seulement toute la Constitution *Gaudium et spes* mais aussi tout Vatican II, depuis la célèbre Allocution d'ouverture de Jean XXIII jusqu'à celle de clôture de Paul VI, l'interprète doit se demander : comment tout cela s'accorde-t-il avec la notion de péché et avec le dogme du péché originel, que l'on doit toujours poser comme fondement de toute conception authentiquement chrétienne de l'homme?

4. UNE CONCEPTION RÉDUCTRICE DU PÉCHÉ

L'article GS 13 traite de la notion de péché. Il réaffirme certains de ses éléments traditionnels : pour résister au péché, l'homme a besoin de l'aide du Christ; le péché rompt un ordre établi par Dieu et altère l'harmonie (*ordinatio*) qui existe dans le rapport de l'homme avec lui-même, dans son rapport avec les autres, et dans sa relation à toute la création. L'article semble toutefois vouloir accorder une importance particulière aux conséquences *intérieures* qu'entraîne le péché pour chacun de nous, pour notre *psyché*, car après avoir affirmé qu'en péchant « l'homme est divisé en lui-même (*Ideo in se ipso divisus est homo*) », il en donne cette définition : « quant au péché, il amoindrit l'homme lui-même en l'empêchant d'atteindre sa plénitude » (*Peccatum autem minuit ipsum hominem, a plenitudine consequenda eum repellens*) » (GS 13.2).

On se serait attendu, dans un article d'une Constitution d'un Concile œcuménique voulant exprimer la notion de péché, à ce que ce texte affirme, en conformité avec l'enseignement traditionnel : « [le péché est aussi pour l'homme] un amoindrissement [de son humanité], qui l'empêche d'atteindre son salut ». Au contraire, le Concile, au lieu de parler de « salut », parle de « plénitude ». Que vient faire ici la « plénitude », et de quelle « plénitude » s'agit-il? Vraisemblablement de celle qui résulte de l'harmonie spirituelle de l'homme avec lui-même, avec la conscience qu'il a de lui-même; de l'homme conscient de la grande dignité qui lui appartiendrait par nature, parce que créé à l'image et à la ressemblance de Dieu.

Que le péché nous mette en contradiction avec nous-mêmes, en faisant prévaloir la fer-



précisément par la hiérarchie et par la théologie officielles, qui semblent être imprégnées de l'esprit du monde, ennemi du Christ.

Prix : 10 euros + 2 euros de port

nités sur l'humanitas, saint Paul l'affirmait déjà explicitement. Quand je pèche, « je ne sais pas ce que je fais : je ne fais pas ce que je veux, et je fais ce que je ne veux pas [...] Mais alors ce n'est plus moi qui le fais, c'est le péché qui habite en moi » (*Rom 7; 15, 17*). Il est vrai que « je prends plaisir à la loi de Dieu, selon l'homme intérieur; mais je vois dans mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de ma raison, et qui me rend captif de la loi du péché qui est dans mes membres » (*Rom 7, 21-23*). Même si en péchant, il ne fait pas ce que voudrait son âme rationnelle, mais (à cause du péché originel) ce que veulent « ses membres », le sujet reste bien conscient du sens de ce qu'il fait. Mais cette contradiction consciente avec lui-même n'a jamais constitué la signification essentielle du péché, du point de vue catholique. Ni du péché, ni de ses conséquences.

Seule la « justification » au moyen de la foi, précise l'Apôtre, nous procure « la paix avec Dieu », même au milieu des « tribulations » de notre existence. Mais il s'agit toujours d'une paix qui vient de Dieu parce qu'elle consiste essentiellement en notre espérance en la vie éternelle, qui est notre « glorification en Dieu » (*1 Cor 1, 29-30*). En Dieu, et non pas dans la plénitude de notre conscience, ou de notre « auto compréhension », comme on dit aujourd'hui. Le croyant *justifié*, qui résiste aux séductions du péché, grâce à l'aide divine, ne vit pas « dans la chair » mais « dans l'esprit, s'il est vrai que l'Esprit de Dieu habite en lui » (*Rom 8, 9*). Celui qui vit « selon les aspirations de l'esprit » est certainement plus heureux que celui qui vit « selon les aspirations de la chair, qui conduisent à la mort », à la perte (*ibid. 8, 5*). Mais ce bonheur intérieur ne résulte pas de la réalisation de la plénitude de la conscience de soi du sujet, il résulte de la présence de l'Esprit de Dieu dans l'âme du croyant. Il résulte, en définitive, de l'œuvre surnaturelle de la Grâce, et non de l'œuvre profane de notre conscience (autonome) de nous-mêmes. Il a donc un fondement surnaturel.

Et les conséquences essentielles du péché

Paolo Pasqualucci, professeur honoraire de Philosophie du Droit à l'Université de Pérouse, a jusqu'ici développé son œuvre surtout sur des thèmes concernant la philosophie du droit et la métaphysique. Nous rappellerons son ouvrage sur *Rousseau e Kant* (en deux volumes, chez Giuffrè, Milan, 1974 et 1976), ses études sur Hobbes (surtout son *Commento al Leviathan. La filosofia del diritto e dello Stato di Thomas Hobbes*, chez Marziacchi, Pérouse, 1994) et son *Introduzione alla metafisica dell'uno*, Antonio Pellicani, Roma, 1996, avec préface de Antimo Negri. Dans la présente étude l'auteur aborde un thème d'une brûlante actualité, le rapport entre politique et religion, en l'interprétant du point de vue d'une théologie de l'histoire conforme aux normes de la pensée catholique la plus orthodoxe et la plus traditionnelle, aujourd'hui non observée

sont elles aussi surnaturelles. Saint Paul les condense dans la célèbre et lapidaire sentence : « le salaire du péché, c'est la mort » (*Rom 6, 23*) c'est-à-dire la condamnation éternelle. Et cette vérité simple et claire, d'ordre surnaturel (parce qu'elle est révélée et parce qu'elle concerne notre vie après la mort), est-elle rappelée par le Concile? Celui-ci rappelle-t-il avec la clarté nécessaire qu'à cause du péché, l'humanité sera partagée à la fin des temps et *pour toujours* par Notre-Seigneur entre élus et réprouvés, et donc que la conséquence fondamentale du péché est d'exclure *pour toujours* les pécheurs de la vie éternelle?

Voilà pourquoi la conception du péché dans GS 13 est réductrice. Elle ne semble pas mettre suffisamment l'accent sur le fait que, pour la doctrine de l'Église, le péché est surtout l'offense faite à Dieu, la *violation consciente* d'un ordre constitué par Dieu avec les dix Commandements; violation qui comporte en soi la colère divine et la juste rétribution (ce « salaire » qui est l'enfer). Elle n'insiste pas non plus sur le fait que le péché nous empêche d'atteindre notre salut, la vie éternelle dans la vision béatifique, qui est une chose bien plus importante que la présumée « plénitude » intérieure, telle qu'elle se réaliserait dans la conscience de soi du sujet. À vrai dire, que nous importe notre « plénitude intérieure », qui serait en substance notre bonheur personnel? Quand la réalisons-nous dans notre vie terrestre, si ce n'est pendant de courts instants, et souvent au détriment du bonheur d'un autre? L'Apôtre nous prévient : « C'est quand ils [les hommes] diront : paix et sécurité, que subitement la catastrophe les saisira » (*1 Tess 5, 3*). Tel a toujours été l'enseignement du Christ et de son Église : ce qui compte, dans notre vie, c'est de faire en tout la volonté de Dieu, et non de rechercher une illusoire « plénitude » avec nous-mêmes! Et pour faire la volonté de Dieu, nous devons lutter chaque jour avec nous-mêmes et donc nous sentir presque toujours en contradiction avec nous-mêmes! Tel est le juste prix sur terre de la gloire future, de la vie éternelle, dont personne ne peut être assuré tant qu'il se trouve en ce monde.

5. UNE EXPOSITION TRÈS DISCUTABLE DU DOGME DU PÉCHÉ ORIGINEL

Dans le deuxième paragraphe de l'article 22, le texte explique pourquoi Notre-Seigneur, en sa qualité de *nouvel Adam*, « manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation ». Dans cette explication figure un passage qui fait référence au péché originel.

« « Image du Dieu invisible » [Col 1, 15; 2 Cor 4, 4], Il [le Christ] est l'Homme parfait qui a restauré dans la descendance d'Adam la ressemblance divine, altérée dès le premier péché (*Qui est « imago Dei invisibilis », Ipse est homo perfectus, qui Adæ filiis similitudinem divinam, inde a primo peccato deformata, restituit*) » (GS 22.2).

D'après Johannes Dörmann, la doctrine énoncée ici sur le péché originel ne peut même pas être définie comme catholique! Ce jugement très grave se trouve dans ses études sur la théologie de Jean-Paul II et dans un commentaire de la Déclaration *Dominus Iesus* du 6 août 2000.

La Déclaration – écrit Dörmann – s'appuyant sur la sainte Écriture et sur les Conciles de Nicée et de Chalcédoine, revendique correctement « la vérité traditionnelle de l'unité personnelle entre le Verbe éternel et Jésus de Nazareth », et repousse les conceptions théologiques hérétiques actuellement répandues, selon lesquelles la Révélation ne s'achèverait pas avec Jésus de Nazareth, mais comprendrait aussi les autres religions, ce qui attribuerait à tort au Christianisme un rôle seulement complémentaire dans le cadre d'un dessein plus large de salut.

Mais, continue le p. Dörmann, « le texte de Vatican II cité en justification par la Déclaration (*Gaudium et spes*, 22) n'enseigne pas la doctrine catholique. Le texte est cité ainsi (DJ, 10) : « le Concile Vatican II affirme que le Christ, “Nouvel Adam”, “image du Dieu invisible” (Col 1,15), est l'homme parfait qui a restauré dans la descendance d'Adam la ressemblance divine, altérée dès le premier péché”. Or – continue le prof. Dörmann – selon la doctrine de l'Église (C. de Tr., Sess. V, c. I ss; DS 787-793/1510-1515), la ressemblance surnaturelle n'a pas été simplement altérée par le premier péché : à cause de la faute originelle, elle a été perdue pour la descendance d'Adam. Si cette ressemblance avec Dieu, à la suite du premier péché, n'avait pas été perdue mais simplement altérée, alors la ressemblance avec Dieu serait demeurée en l'homme même après le péché originel, bien que de façon insuffisante. Mais cette doctrine n'est pas catholique; elle est seulement une variante de la théorie hétérodoxe selon laquelle la Grâce est donnée “a priori” à tous les hommes⁴. »

Mais pourquoi cette notion déformée du péché originel semblait-elle à notre auteur une « variante » de cette fausse doctrine? Parce que l'idée d'un salut *objectivement* déjà présent et permanent chez tous les hommes s'oppose frontalement à la doctrine du péché originel. Cette idée ne peut maintenir la doctrine du péché originel qu'en l'altérant, cherchant à soutenir que la *ressemblance surnaturelle* d'Adam avec Dieu n'a pas été perdue mais est toujours demeurée, étant seulement « déformée » par le péché. Si elle est toujours demeurée, elle constitue en chaque homme cette présence divine qui permet de penser à un salut déjà garanti à tous. En effet, comment peut-on condamner à la damnation éternelle un être dans lequel serait demeurée *ontologiquement* une ressemblance (surnaturelle) avec Dieu?

« Selon la doctrine catholique – continue Dörmann – la *similitudo Dei* a été perdue et l'*imago Dei* a été détériorée chez les fils d'Adam – donc chez tous les hommes – par le péché originel. C'est par l'application des fruits de la rédemption, dans le processus de justification, que la *similitudo Dei* (*gratia sanctificans*) qui avait été perdue est rendue à l'homme, et que l'*imago Dei*, détériorée, est restaurée (*gratia medicinalis*). Le texte conciliaire affirme au contraire que le Christ a rendu aux fils d'Adam la « ressemblance divine » (*similitudo*) « altérée » (*deformata*) par le premier péché. Ainsi, la ressemblance divine n'aurait pas été perdue avec le « premier péché », mais seulement « altérée » par celui-ci »⁵.

L'Incarnation et la mission du Christ feraient alors ressortir cette composante divine de l'homme, *restituant* pleinement à chacun de nous ce qu'il possédait seulement partiellement, parce que présent en nous de façon *déformée* à cause du péché originel. Cette théologie hétérodoxe semble aussi contraire au sens commun. On possède ou on ne possède pas une réalité surnaturelle comme la grâce sanctifiante répandue avec ses dons sur nos premiers parents, réalité qui constitue notre « ressemblance » avec Dieu. Insinuer que cette réalité se soit maintenue de façon « déformée » en nous semble dépourvu de sens. Qu'est-ce que cela signifie? Qu'en chaque homme est restée ontologiquement une moitié de grâce? Ou pire encore, une grâce « déformée », ou « altérée »? La notion même d'une « ressemblance altérée » avec Dieu semble incohérente et absurde. Rappelons quels sont les « dons surnaturels » perdus par nos premiers parents : la « sainteté » et la « justice ». À celles-ci doivent être ajoutés les « dons préternaturels », constituant le don de l'*intégrité*, dont la perte a soumis l'homme à la concupiscence, à la souffrance, à la mort⁶.

6. L'INCARNATION A-T-ELLE ÉLEVÉ « EN NOUS AUSSI » LA NATURE HUMAINE À UNE « DIGNITÉ SANS ÉGALE » ?

Après avoir établi la plateforme que constitue la nouvelle et très discutable représentation du dogme du péché originel, GS 22 poursuit en réaffirmant un lien intime entre la nature humaine du Christ et la dignité de notre propre nature humaine. Ce faisant, l'article se réfère, dans d'importantes notes de bas de page, à l'enseignement des Conciles œcuméniques de Constantinople II et III, et au Concile de Chalcédoine, qui condamnèrent les graves hérésies christologiques que nous savons. « *Cum in Eo natura humana assumpta, non perempta sit*, [suivent en note trois passages de ces Conciles] *eo ipso etiam in nobis as sublimem dignitatem evecta est, etc.* » (Gs 22.2).

Vatican II affirme donc que l'Incarnation, n'ayant pas « absorbé » * la nature humaine mais l'ayant « assumée », a élevé *par le fait même* « en nous aussi » la nature humaine à une « dignité sans égale ». Devons-nous considérer que ceci soit aussi la doctrine toujours enseignée par l'Église, puisque le texte conciliaire semble vouloir justifier ses affirmations sur la base de ce qui est enseigné par les trois Conciles œcuméniques de l'Antiquité qu'il cite en référence? En réalité, si l'on relit cet ancien (et dogmatique) magistère conciliaire, on s'aperçoit qu'il enseigne que l'Incarnation a bel et bien élevé la nature humaine, mais *en Notre Seigneur Jésus-Christ, en Celui qui s'est incarné, et non pas en nous-mêmes!* Et ce parce que seul Celui qui s'est incarné est l'homme parfait, sans péché! Il nous semble donc que le passage « *etiam in nos* », soutenu par « *eo ipso* », de GS 22, constitue une extraordinaire *nouveauté* pour les documents officiels du Magistère, car il semble vouloir étendre aux hommes pécheurs, *en tant que tels*, la dignité sublime de l'humanité parfaite du Christ, de Dieu qui s'est historiquement incarné en *un* homme.

7. LE MAGISTÈRE DES ANCIENS CONCILES ŒCUMÉNIQUES N'APPORTE AUCUN ARGUMENT AUX THÈSES DE GS 22

Que la nature humaine ait été en Jésus-Christ « assumée sans être absorbée » * et une vérité de foi réaffirmée au Concile de Chalcédoine (451) contre l'hérésie monophysite, qui niait ou diminuait la réalité de la nature humaine du Seigneur. Ce grand Concile, qui adopta la christologie orthodoxe admirablement exposée par le Pape Léon I^{er} (saint Léon le Grand) dans la lettre à l'évêque Flavien de Constantinople (c.d. *Tomus Leonis*), définit comme dogme de foi qu'en Notre-Seigneur, « le même parfait en divinité, et le même parfait en humanité, le même vraiment Dieu et vraiment homme (composé) d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père selon la divinité et le même consubstantiel à nous selon l'humanité, en tout semblable à nous sauf le péché [Hébr. 4, 15], [il faut

4. J. DÖRMANN, *Declaratio Dominus Iesus und die Religionen*, in « Theologisches Katolische Monatsschrift » (30) 11/12, nov-déc 2000. Sur le sujet, plus largement : ID, *Der theologische Weg Johannes Pauls II*, I, cit., pp. 80-95. Dans le sillage de Dörmann, voir les observations sur la doctrine du péché originel de GS 22 du PROF. HEINZ-LOTHAR BARTH, *Konzil. Soll die katolische Pastorale die*

Kirche an die Welt anpassen oder die Welt zur Kirche führen?, in *Kirchliche Umschau*, 12 (2009) 3, pp. 48-54; p. 51; n° 4, pp. 38-43.

5. *Der theologische Weg Johannes Paul II*, I, cit., pp. 82-83.

6. Pour un cadre systématique : Bartmann, *Précis de théologie dogmatique*, tr. Fr. du P. M. Gautier, Salvator, Mulhouse, 1951, I, § 80.

*. *N.d.T.* : « Absorbée » est le terme utilisé dans la traduction officielle publiée par les Éditions du Centurion, mais il est plus traditionnel de traduire *perempta* par « détruite » ou « supprimée ».

reconnaître] deux natures, sans confusion, sans changement, sans division et sans séparation, la différence des natures n'étant nullement supprimée à cause de l'union, la propriété de l'une et l'autre nature étant bien plutôt gardée et concourant à une seule personne et une seule hypostase [...] ⁷. »

La phrase de ce Concile rapportée en note dans GS 22 est : « *in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter* [Christum Dominum Notrum] *agnoscendum*. » Les passages des deux autres Conciles œcuméniques, postérieurs à celui de Chalcédoine, insistent sur les mêmes notions. Ces trois citations concordantes veulent rappeler l'absolue réalité et perfection de la nature humaine du Christ, qui ne se confond pas avec la nature divine, et demeure inchangée dans sa *subsistentia*. Elles rappellent également le fait que l'union hypostatique a lieu dans la personne divine du Christ sans toutefois provoquer un mélange des deux natures, qui créerait quelque chose de nouveau par rapport à celles-ci, c'est une union de deux natures qui conservent intégralement leur existence et leur caractère distinct, tout en se coordonnant dans une *circuminessio* particulière dans la personne divine du Christ, dans laquelle la divinité pénètre l'humanité sans que la réciproque soit vraie ⁸.

Ces citations montrent que Vatican II a voulu réaffirmer avec une force particulière l'Incarnation dans son aspect concrètement et complètement humain, sauvegardant dans le même temps la nécessaire et insurmontable *distinction* entre nature divine et nature humaine du Christ, telle qu'elle fut définie, de façon exhaustive, dans les dogmes définis et confirmés par trois Conciles œcuméniques. Toutefois, à partir de cette réexposition absolument correcte de la vérité de foi, le texte conciliaire développe ensuite, comme on l'a vu, la proposition singulière selon laquelle la nature humaine du Seigneur, « assumée » et non « absorbée » * dans l'union hypostatique, « *par le fait même* a été élevée en nous aussi à une dignité sans égale ». Cette proposition est-elle approfondissement du dogme, ou déviation par rapport à celui-ci ? Si nous analysons le contexte dans lequel se trouvent les trois citations des « anciens Conciles », trouvons-nous quelques allusions à cette élévation de la nature de chacun de nous à une « dignité sans égale » par l'œuvre de l'Incarnation *en tant que telle* ? À mon avis, nous n'en trouvons pas.

Le texte essentiel, pour notre thèse, reste celui du Concile de Chalcédoine, les deux autres textes réaffirmant en substance les notions déjà définies sur la base du *Tomus Leonis*. La profession de foi chalcédonienne déclare que Notre-Seigneur est consubstantiel non seulement au Père mais aussi « à nous selon l'humanité ». Cette vérité de foi signifie-t-elle que nous pouvons considérer que le Seigneur, par l'Incarnation, s'est uni « à tout homme », comme l'affirme GS 22.2 ? Pouvons-nous trouver ici un argument pour

Actes du VIII^e Congrès du Courrier de Rome

(janvier 2009)

Le discours du Pape Benoît XVI, du 22 décembre 2005 à la Curie Romaine, a suscité de nombreuses réactions au sujet de l'interprétation des textes de Vatican II. Un des points les plus retenus est la question de l'herméneutique de la discontinuité et de la rupture d'une part, et celle de l'herméneutique de la continuité et de la réforme d'autre part. Les intervenants de ce VIII^e congrès théologique ont voulu proposer une réflexion sur le concept d'herméneutique. Faut-il prendre ce concept comme un synonyme d'interprétation - comme une simple explication de texte -, ou dans le sens de la pensée contemporaine, c'est-à-dire dans une acception plus large qui conduit à une notion subjective de la vérité et de la compréhension qu'on peut en avoir ?

D'autres interventions portent sur certains textes du Concile Vatican II et s'interrogent sur la possibilité d'adopter une herméneutique de continuité, lorsque la doctrine exposée est difficilement conciliable avec la ligne du magistère antérieur ou n'a pas de fondement évident dans la Tradition. **Prix 20 € + 3 € de port.**



étendre la notion de l'Incarnation jusqu'à y inclure cette idée que l'Incarnation signifie l'union du Christ « en quelque sorte à tout homme », c'est-à-dire d'une façon mystérieuse à *chacun de nous* ? La consubstantialité du Fils à la nature humaine peut-elle alors signifier que le Christ et chaque homme sont identiques, c'est-à-dire que l'homme participerait de la même divinité que le Fils ?

La réponse est non. Puisque par l'Incarnation l'humanité du Christ était parfaite, il était juste de réaffirmer, contre les hérétiques qui le niaient, que le Fils de Dieu a été aussi « consubstantiel à nous selon l'humanité », de même qu'il est *ab aeterno* consubstantiel au Père selon la divinité. Mais cette « consubstantialité selon l'humanité » ne signifie pas, évidemment, qu'Il s'est uni, par l'Incarnation, à toute l'humanité (« à tout homme »). Elle signifie que le Verbe incarné a été *en lui-même* « vraiment homme, composé d'une âme raisonnable et d'un corps », de la même façon que tout autre homme. Il n'a pas été un simulacre d'homme, comme le prétendaient ceux qui diminuaient ou niaient sa nature humaine : Il a été, en tant qu'individu ayant historiquement existé, un vrai homme avec tous les attributs de la nature humaine, et donc de notre substance humaine (consubstantiel à nous). Semblable à nous en tout, hormis le péché, évidemment. Et en effet son humanité est parfaite, car elle est libre de la tache du péché.

L'humanité à laquelle le Christ est consubstantiel selon la *Definitio* dogmatique de Chalcédoine n'est donc pas le genre humain au sens physique, constitué de nous tous, considérés numériquement (« tout homme »). C'est une *qualité*, le *quid* qui fait que l'homme est homme (*humanitas, anthropotes*), que l'on retrouve en chaque homme, et qui *dans l'homme* Jésus de Nazareth était *parfaite*, puisqu'Il était Dieu incarné. Il n'est donc pas consubstantiel à l'humanité dans le sens de constituer « en quelque sorte » la substance de tout homme, comme si par l'Incarnation il s'était uni aussi à chacun de nous.

La preuve que ceci est le sens exact de la

signification dogmatique de Chalcédoine se trouve à mon avis dans le *Tomus Leonis*, qui en constitue le fondement théologique.

« Homme parfait, Il est donc né Dieu véritable, parfait dans sa Nature, parfait dans la nôtre, c'est-à-dire qu'Il la revêtit pour régénérer notre nature telle qu'elle était quand Dieu la créa dans le principe (*In integra ergo veri hominis perfecta que natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris nostra autem dicimus quæ in nobis ab initio creator condidit, et quæ reparanda suscepit*). »

Dans la manière concise de s'exprimer, typique du latin, saint Léon le Grand emploie le neutre pluriel du pronom relatif, sans le substantif : le Seigneur est né « *totus in suis* », littéralement « tout dans ses [choses] » c'est-à-dire complet dans ses prérogatives (ou caractéristiques, qualités, facultés) de vrai Dieu, et « *totus in nostris* », littéralement « tout dans nos [choses] », c'est-à-dire complet dans ses prérogatives (ou caractéristiques, qualités, facultés) de vrai homme. Mais comment doit-on comprendre cette perfection « in nostris », pour ne pas tomber dans l'erreur ? Quelles sont nos facultés au sens propre ? Ce sont celles que le Créateur « *ab initio* » a mises en nous. Or Il est venu pour les « régénérer » ; ou mieux, il les a « revêtues » *ad reparanda*, pour les « régénérer » au sens de les « renouveler ».

On voit immédiatement que la fin de l'Incarnation n'est pas du tout comprise par le Pape comme si elle consistait à révéler « la sublimité de sa vocation », consistant à réaliser une (supposée) « dignité sans égale ». Et pourquoi les facultés de l'homme devaient-elles être régénérées ? Parce qu'elles avaient été corrompues par le péché originel. Le Dieu créateur dont il est question dans le texte est évidemment Notre Seigneur Jésus-Christ lui-même, comme il résulte du commencement de l'Évangile de saint Jean et de *Col. 1, 15-20*. Il a « revêtu » ces facultés de l'homme que *Lui-même* avait créé, afin de les guérir de la corruption dans laquelle elles étaient tombées.

L'incarnation est-elle alors advenue pour nous restituer à l'état de perfection éternelle

7. DS, 148/301-302.

8. B. BARTMANN, I, § 92.

*. voir la *N.d.T.* précédente.

initiale, demeurée de façon « altérée » en nous? Non, parce qu'il s'agit d'une « reparatio », et non d'une « restitutio ». Le terme « reparatio » (comme nous le disent les dictionnaires) contient l'idée de corriger et renouveler. Les lexiques et les dictionnaires nous informent aussi que, dans le latin ecclésiastique, le Rédempteur était appelé *Reparator*. La « reparatio » par la Rédemption a lieu grâce au Christ, au moyen de l'Incarnation. Et elle peut avoir lieu en chacun de nous, non grâce à l'union supposée du Christ avec nous ex incarnatione, mais seulement par l'imitation du Christ par nous : imitation du Christ parfait et vrai Dieu, que nous pouvons seulement imiter dans notre combat pour notre sanctification quotidienne, avec l'aide de la Grâce, c'est-à-dire du Christ lui-même (« sans Moi vous ne pouvez rien faire » – *Jn* 15, 5). La « régénération » ou le « renouvellement » des facultés de l'homme, comme conséquence de l'Incarnation *en tant que telle*, n'a donc pas lieu en chaque homme mais *seulement en Jésus-Christ, en Celui qui s'incarne*. Il revêt en lui-même les éléments de la nature humaine qui avaient été créés par Lui, et non ceux (corrompus) ajoutés par le Démon, et Il nous montre comment doit être *l'homme nouveau*; qui est le vrai chrétien, dont les vertus sont celles pratiquées par le Christ Notre-Seigneur.

Le Pape continue en effet : « Il ne Se soumit point aux infirmités humaines, et Il vécut parmi nous sans participer à nos fautes. Il prit la forme de l'esclave, sans la souillure du péché; Il glorifia sa Nature humaine sans porter atteinte à sa Nature divine, car cette volonté qu'Il eut de Se rendre visible, Lui qui était invisible, et de Se faire mortel, Lui le Créateur et le souverain Maître de toutes choses, fut l'effet de sa Miséricorde et non point un abaissement de sa Toute-Puissance. »

Les « infirmités » humaines, par exemple l'esprit de vanité, l'orgueil et l'esprit de rébellion, conjugués à la superficialité du jugement, infirmités acceptées par Adam et Ève à cause de la faiblesse subite de leur volonté et de leur libre arbitre face à la tentation du Malin, ne pouvaient bien évidemment pas être « revêtues » par le Sauveur fait homme. C'est pourquoi, *uniquement en lui-même*, en se faisant homme, Il a « régénéré » la nature humaine dans sa perfection, *étant Lui-même sans péché*. Tout en prenant part à nos « infirmités humaines », il ne prit pas part à nos péchés. Prenant « la forme d'esclave », s'humiliant jusqu'à accepter la « mort sur la croix », il n'a pas abaissé ce qui est humain, mais l'a au contraire exalté (*humana augens*), sans diminuer ce qui était divin (*divina non minuens*). Et comment cette exaltation dans l'humiliation a-t-elle pu se réaliser? En se faisant obéissant à Dieu jusqu'à la mort, Il montra sa nature humaine dans son aspect le meilleur, qui est l'obéissance absolue à Dieu, cette obéissance qui avait précisément fait défaut à nos premiers parents. Dans cette obéissance, la nature humaine apparaissait « régénérée » dans sa pureté originelle, *mais « régénérée » dans le Christ, non en chacun de nous*.

Dans une autre lettre, saint Léon le Grand

réaffirme cette notion : « l'union n'a pas diminué les caractéristiques divines par les caractéristiques humaines, mais a élevé les caractéristiques humaines par les caractéristiques divines⁹. » *Élevé* en chaque homme, en chacun de nous? Non. Élevé dans la nature humaine qui était unie à la personne divine du Verbe. Saint Thomas expose la même notion, en tant que notion réaffirmant l'opinion traditionnelle de l'Église. « Il est plus noble pour un être d'exister dans un autre plus parfait que d'exister par soi. Et c'est pourquoi la nature humaine a plus de grandeur dans le Christ qu'en nous » (ST, III, q. 2, a. 2). L'élévation de la nature humaine à une grande dignité, que nous pouvons aussi qualifier de « sans égale », a lieu dans le Christ, mais cela ne signifie aucunement que cette élévation se transmet *eo ipso* « à nous aussi », comme l'affirme GS 22.2. Cela signifie, comme conclut remarquablement Bartmann, que « le Christ est *l'homme idéal*, non seulement du point de vue moral mais aussi du point de vue ontologique »¹⁰.

Si la dignité sans égale de la nature humaine du Christ se transmettait aussi à nous par le fait même de l'Incarnation, alors chacun de nous deviendrait comme tel l'homme ou la femme *idéale*! Au contraire, l'élévation apportée à la nature humaine par l'Incarnation peut se répercuter sur nous uniquement au sens moral, et non pas ontologique, c'est-à-dire d'autant plus que nous nous approchons du Christ comme modèle de vie dans l'œuvre de notre sanctification quotidienne. Et ce parce que la nature humaine du Christ est *parfaite*, car sans péché, alors que la nôtre est ontologiquement imparfaite, car corrompue par le péché originel et par le péché actuel.

Tel est donc l'enseignement constant de l'Église : par l'Incarnation, les facultés de l'homme ont bien été « élevées », mais par le Christ dans le Christ, notre modèle, le nouvel Adam, de qui nous vient la vie éternelle, et non en nous. Par le Christ, qui « voulut être l'un des mortels (*voluit esse mortalium*) » : par l'Incarnation, la deuxième personne de la très sainte Trinité « voulut être l'un de nous, et non être en nous tous ». Et ces facultés ont été élevées pour nous constituer un modèle, capable de nous guider dans la difficile œuvre de notre rédemption du péché. C'est la perfection de l'Incarnation qui régénère la nature humaine dans sa perfection, mais seulement dans le Christ. Si dans l'Incarnation, il s'était uni « à tout homme », la perfection se serait mélangée à l'imperfection, la corruption du péché à la divinité et à l'humanité pure du Christ, chose inconcevable.

Le fait que notre nature humaine soit soumise à la mort et au péché, et donc à la colère divine, est le résultat de l'œuvre du Démon, qui s'en vante, écrit saint Léon le Grand, parce qu'il a réussi à faire perdre à l'homme les *dons divins* que lui avait initialement prodigués le Créateur : « Le démon se glorifiait d'avoir trompé l'homme par sa ruse, de

l'avoir privé des Bienfaits de la Divinité (*divinis caruisse muneribus*), dépouillé de son immortalité et soumis à la mort (*et immortalitatis dote nudatum duram mortis subisse sententiam*). » Ce passage montre clairement que, pour le Pape, les « dons divins » ont été irrémédiablement perdus. L'homme en avait été « dépouillé ». Et cette foi n'était pas l'opinion personnelle de saint Léon le Grand, mais reflétait l'opinion constante de l'Église. Dans l'élaboration théologique impeccable qu'en fit le *Tomus Leoni*, cette foi acquit à Chalcedoine la valeur d'une définition dogmatique et donc de doctrine éternelle de l'Église.

8. DEVONS-NOUS CROIRE QUE PAR L'INCARNATION NOTRE-SEIGNEUR « S'EST EN QUELQUE SORTE UNI LUI-MÊME À TOUT HOMME » ?

La notion suivant laquelle l'Incarnation – par laquelle Notre-Seigneur a revêtu la nature humaine tout en maintenant sa nature divine – aurait en soi (*eo ipso*) élevé « en nous aussi » la nature humaine à une « dignité sans égale », n'est donc pas le résultat des définitions dogmatiques qui fondent la christologie orthodoxe. Mais c'est pourtant cette notion qui constitue l'axe autour duquel tourne tout l'article 22, et qui en constitue le pivot du point de vue doctrinal.

« [Parce qu'en lui la nature humaine a été assumée, non absorbée, par le fait même, cette nature a été élevée en nous aussi à une dignité sans égale]. *Ipse enim, Filius Dei, incarnatione sua cum omni homine quadammodo Se univit. Humanis manibus opus fecit, humana mente cogitavit, humana voluntate egit* [Constantinop. III], *humano corde dilexit. Natus de Maria Virginie, vere unus ex nostris factus est, in omnibus nobis similis excepto peccato* [Heb. 4, 15] » (GS 22.2).

Sur quelle démonstration repose l'affirmation contenue dans ce paragraphe? C'est l'affirmation ultime et finale d'un raisonnement qui veut expliquer pourquoi le Christ, « nouvel Adam », découvre à l'homme « la sublimité de sa vocation », par le fait de l'Incarnation. Pourquoi? Parce que l'Incarnation a élevé l'homme « à une dignité sans égale », et ce pour la simple raison que par l'Incarnation s'est réalisée « l'union du Christ avec tout homme ». Le fait que l'élévation à une « dignité sans égale » dépend de l'union (supposée) du Christ avec tout homme est démontré grammaticalement par la position du « enim », qui relie causalement dignité sans égale attribuée à l'homme et Incarnation comme union avec tout homme : « *Car* [...] le Fils de Dieu s'est [...] uni [...] etc. ».

Pouvons-nous dire que cette formulation du dogme christologique, qui apparaît ici pour la première fois dans l'histoire de l'Église, se limite à reposer *de façon actualisée* le dogme lui-même, sans modifications substantielles, ou bien qu'elle contient des changements importants, justifiant un examen approfondi de leur légitimité? À mon avis, nous nous trouvons dans le second cas. En effet, dans la proposition : « par son Incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme », la notion d'*union*

9. Ep. LIX, 3. Cit. in BARTMANN, I, § 90 (p. 378) : « per quam non minueret divina humanis sed augetur humana divinis. »

10. BARTMANN, I, cit., *ibid.*

hypostatique, typique de la théologie de l'Incarnation, est utilisée de façon totalement atypique. Et il ne s'agit pas d'une nouveauté sans importance, étant donné qu'elle étend la notion d'union hypostatique à l'humanité tout entière! Comment cette nouveauté peut-elle s'accorder avec la notion clé de toute la christologie orthodoxe, selon laquelle l'union hypostatique a eu lieu *uniquement* en la personne divine du Christ, c'est-à-dire dans cette unique personne divine qui a uni la divinité du Verbe et la nature humaine *en un seul homme*, l'individu qui a été historiquement Jésus de Nazareth, fils de Joseph et Marie selon le recensement impérial romain? Et donc non seulement en une seule personne, mais aussi en un seul individu et seulement en celui-ci?

Le terme « personne » est ici employé au sens individuel et concret, et non moral ou juridique; sens concret d'une substance individuelle, subsistant en elle-même, mais qui est divine. Cette personne unit la nature du Verbe et la nature humaine d'un seul homme et non de toute la multitude des hommes, puisque la nature humaine parfaite du Christ était celle de l'homme qui a vécu et a été connu comme Jésus, qui s'est manifesté en paroles et en actes comme le Messie, et qui est ressuscité des morts : vivant, mort et ressuscité toujours et uniquement comme *un seul homme*.

Nous le répétons, comment la nouveauté introduite par GS 22 peut-elle s'accorder avec la notion d'*union* qui est à la base du dogme? N'y a-t-il pas une différence de taille entre la conception de l'union hypostatique comme union des deux natures (humaine et divine) en une seule personne qui unit (d'une façon qui lui est particulière) un seul individu à la nature divine, et sa conception comme union « en quelque sorte à tout homme »? À la nouvelle formulation donnée par GS 22, nous devrions pouvoir appliquer la notion de base du dogme sans être contraints de relever la moindre contradiction. Mais ce n'est pas possible.

Selon le dogme, « unio fit in persona, non in natura »¹¹. Si nous appliquons cette notion à l'union (supposée) du Christ avec tout homme, la conséquence est la divinisation de l'homme! En effet si le Christ s'est uni à tout homme *par le fait même de l'Incarnation*, comme nous ne pouvons pas séparer dans l'union hypostatique qui la constitue la nature divine de la nature humaine, il s'ensuit que cette union qui a lieu dans l'union hypostatique se réaliserait *en tout homme*. Par conséquent, en la personne de chacun de nous se réaliserait l'équivalent ou la même chose que l'union de la nature divine et de la nature humaine qui se réalise en Notre Seigneur Jésus-Christ! Et l'homme serait ainsi *divinisé*, à la manière des panthéistes, chose inconcevable en soi, offensante pour Dieu et contraire à la foi. S'il était vrai que le Christ, par l'Incarnation elle-même, s'est uni à chaque homme, alors chaque homme serait en tant que tel uni au Christ, et chacun de nous devrait se considérer consubstantiel au Père, exactement comme le Christ!

Peut-on remédier à de telles conséquences aberrantes, qui sont toutefois cohérentes avec ce qui est affirmé par le texte conciliaire, en jouant sur le sens de l'adverbe *quadammodo*, comme s'il fallait considérer cette union « avec tout homme » uniquement dans un sens symbolique (cf. *supra*, § 2)? Mais de cette *union*, l'article 22 tire des conséquences théologiquement très importantes, bien que totalement nouvelles dans la pastorale de l'Église. En effet, nous avons vu que l'Incarnation en tant que telle provoquerait la « révélation » de la sublimité de la vocation de l'homme, la « restitution » de la « ressemblance » avec Dieu, qui aurait été seulement « altérée » par le péché originel, l'élévation « en nous aussi » de la nature humaine à « une dignité sans égale » : elle provoquerait tout cela précisément parce qu'elle aurait réalisé l'union du Fils avec tout homme!

Le *quadammodo* ne peut donc pas introduire une image seulement symbolique ou allégorique, ce qui serait d'ailleurs, comme nous l'avons déjà dit, dépourvu de sens. En tout cas, quelle que soit la signification à attribuer au *quadammodo*, sa présence semble, à bien y regarder, être sans importance. En effet, le Nouveau Catéchisme de l'Église Catholique cite deux fois GS 22.2 (aux articles 432 et 618), et dans le premier cas en omettant tout simplement cet adverbe. Celui-ci brille également par son absence dans le célèbre article 13 de l'Encyclique *Redemptor hominis* de Jean-Paul II, qui contient la profession de Vatican II : « Le Christ s'est uni à tout homme »¹².

Considérons enfin la description des caractéristiques de l'humanité du Seigneur, contenues dans la suite du passage de l'article 22.2 GS. Elles semblent vouloir constituer comme une preuve du fait que le Verbe se serait uni à tout homme. Notre-Seigneur, dans Sa vie terrestre, nous rappelle l'article, a utilisé l'intelligence, la volonté, les affections d'un homme, il a « travaillé avec des mains d'homme » (dans l'atelier de saint Joseph). Tout cela montre qu'« Il est vraiment devenu l'un de nous », bien évidemment dans le sens voulu par l'article, c'est-à-dire en tant que, par l'Incarnation, Il s'est uni à tout homme. Mais à partir du témoignage des caractéristiques parfaitement humaines de Notre-Seigneur, on ne voit pas comment il est possible d'affirmer qu'Il s'est en tant que tel uni à chacun de nous. En réalité, la *démonstration* donnée par les caractéristiques de la nature humaine du Seigneur n'est pas autre chose que la répétition de ce que la foi traditionnelle de l'Église a toujours considéré : « Il est vraiment devenu l'un de nous » parce qu'il était *en soi* l'un de nous, Il était comme nous (sauf pour le péché); Il pensait, voulait, aimait, se comportait comme l'un de nous, c'est-à-dire comme un *vrai homme*, à l'individualité spécifique, concrète, non comme un simulacre d'homme. La « démonstration » rapportée par le texte conciliaire n'introduit pas d'éléments nouveaux, qui permettent d'accepter la thèse extraordinaire d'une union hypostatique du

Verbe incarné *avec chacun de nous*.

9. LA RÉAPPARITION D'UNE ERREUR ANCIENNE DANS GS 22?

Dans les hérésies christologiques des premiers siècles, toutes rigoureusement individualisées et condamnées par le Magistère, les erreurs portaient en général sur le rapport entre nature humaine et nature divine *dans* le Christ. Ces hérésies finissaient par faire prévaloir arbitrairement l'une aux dépens de l'autre, de différentes façons, en fonction de la capacité à ergoter et de l'habileté dialectique des hérétiques, toutes deux souvent importantes. Dans le cas de l'article 22, on nous propose au contraire une erreur d'un genre différent. Elle consiste dans le fait d'élargir la notion d'union hypostatique, colonne du dogme de l'Incarnation, de façon à y inclure *eo ipso* chaque homme, et donc toute l'humanité, comme si cette notion pouvait s'appliquer à d'autres qu'au Christ!

Erreur doctrinale qui n'est toutefois pas complètement nouvelle, puisque saint Jean Damascène (mort en 749) la combattit pendant sa lutte contre l'hérésie iconoclaste, en précisant justement que l'Incarnation devait être rapportée à la seule personne individuelle et concrète du Christ : « Le Fils de Dieu n'a pas pris la nature humaine dans son universalité spécifique ; il ne l'a pas davantage assumée dans tous ses suppôts »¹³.

Saint Thomas introduit cette phrase du Damascène dans sa réfutation de la même erreur. Ses arguments principaux sont les suivants. La personne divine du Verbe ne s'est pas incarnée « in omnibus individuis » (elle n'a pas pu « s'unir à tout homme »). Si cela avait été le cas, la multiplicité des sujets intrinsèque à la nature humaine aurait disparu (*tolleretur multitudo suppositorum humanæ naturæ*), étant donné que la Personne divine constitue l'unique sujet de la nature humaine assumée par le Verbe incarné. (Dans le Verbe incarné, il y a en effet deux natures, mais il y a une seule personne, et donc un seul sujet unitaire en lui-même). De plus, la suprématie absolue du Fils de Dieu à l'égard de l'humanité en aurait été diminuée, puisque tous les hommes, ayant été assumés par le Verbe, auraient la même dignité que Lui (*essent tunc omnes homines æqualis dignitatis*). Et cela est inconcevable, puisque le Verbe est « l'aîné d'une multitude de frères » (*Rom 8, 29*) en ce qui concerne la nature humaine, de même qu'il est « le premier-né de toute créature » (*Col 1, 15*) selon la nature divine. En outre, il fallait qu'à une seule Personne divine incarnée corresponde une unique nature humaine assumée¹⁴.

Considérons les multiples conséquences négatives de l'extraordinaire doctrine de GS 22.2. D'un côté, elle conduit à diviniser l'homme, obscurcissant le dogme du péché originel, qui est de fait présenté de la façon

11. BARTMANN, I, § 89 (p. 373).

12. Sur l'article 13 de *Redemptor hominis*, voir l'exégèse critique de DÖRMANN, *op. cit.*, p. 83 ss.

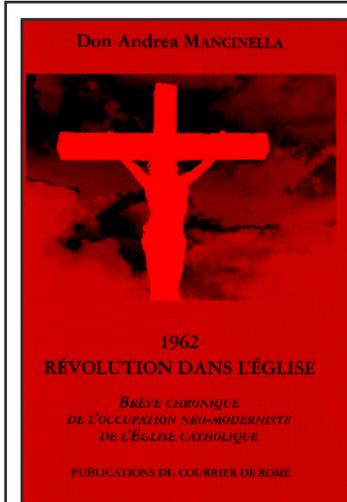
13. « Filius Dei non assumpsit humanam naturam quæ in specie consideratur : neque enim omnes hypostases eius assumpsit », cité par SAINT THOMAS, dans la *Somme Théologique*, III, q. 4, a. 5. 14. *ST*, III, q. 4, a. 5.

inadéquate que nous avons vue. De l'autre, elle rend incertain le dogme même de l'Incarnation, mélangeant le divin et l'humain, non seulement en Notre-Seigneur mais aussi en nous. Comment la parfaite humanité du Christ peut-elle être considérée comme unie *eo ipso* à notre humanité imparfaite et pécheresse? Et de même sa divinité? Comment notre humanité pécheresse peut-elle se considérer ontologiquement élevée au rang du Verbe? Cette union « impure » ainsi proclamée comporte un mélange qui confond la nature divine du Christ avec la nature humaine de l'homme qu'est chacun de nous, et la nature humaine du Christ (exaltée avec emphase par GS 22.2) avec l'humanité déchu de l'homme qu'est chacun de nous. Ce mélange conduit en définitive à confondre le Surnaturel et ce qui relève de la nature créée (et déchu). On peut y discerner, à mon avis, une *teinte panthéiste*, car cette « union » tend à identifier l'humain et le divin.

En effet, si le Seigneur s'est uni secrètement à tout homme, par le fait même d'être le Seigneur qui s'est incarné, alors tout homme participe ontologiquement de la nature divine du Christ, et la distinction entre notre nature, corrompue par le péché originel, et le Surnaturel disparaît de fait. Quel rôle devons-nous alors attribuer à la Grâce? Celle-ci ne présuppose-t-elle pas la chute de l'homme, l'imperfection (non pas totale mais néanmoins ontologique) de sa nature, que la Miséricorde divine daigne guérir, en nous donnant la possibilité du salut au moyen de l'Incarnation du Verbe et de Son œuvre rédemptrice? Mais si le Christ s'est déjà uni à nous, par le seul fait d'être le Christ, alors nous avons déjà tous été rachetés par le seul fait d'être des hommes, et le Christ lui-même ni l'Église n'ont plus rien à faire! Et en effet Vatican II, en suggérant une nouveauté comme celle exposée dans l'article 22 GS, a conduit à modifier le sens de la mission de l'Église, dont le *nouveau message* est à présent le suivant : les hommes contemporains doivent se rendre compte que, par l'Incarnation, le Christ s'est uni à chacun d'entre eux, l'élevant par là même à une dignité sans égale et lui confiant une très haute mission, indiquée par le Concile et reprise à son compte par la Hiérarchie comme son devoir spécifique. Cette mission consiste à réaliser la paix dans le monde, la fraternité universelle dans le dialogue qui ne vise pas à convertir mais à reprendre les positions de l'adversaire pour les dépasser dans une Communion universelle d'amour, une nouvelle Eglise, « œcuménique », rencontre solidaire de tous les peuples et de toutes les religions! ¹⁵

La « nouvelle doctrine » de l'Incarnation mine aussi, à mon avis, *le dogme de la prédestination à la Gloire*, qui appartient à l'infailibilité du magistère ordinaire. Elle le mine, même dans sa forme la plus modérée,

15. Sur l'inacceptable et monstrueuse promiscuité théologique qui caractérise « l'œcuménisme » actuel, voir B. GHERARDINI, *Quel accord entre le Christ et Bélier? Observations théologiques sur les problèmes, les équivoques et les compromis du dialogue interreligieux*, Fede & Cultura, Vérone, 2009.



de Mgr. Lefebvre, il décida de publier la synthèse de son étude et de la distribuer à tous les prêtres de son diocèse pour mieux leur montrer sa position de fidélité à la Rome éternelle. **Prix 14 € + 2 € de port**

celle de la prédestination conditionnelle (ad gloriam tantum, sed post et propter præviam meritam) ¹⁶. En effet, si par l'Incarnation le Verbe s'est uni à chacun de nous, comment peut-on affirmer qu'une partie de l'humanité ne se sauvera pas (par sa propre faute, et non parce que prédestinée à la damnation), étant donné que seuls certains d'entre nous ont été, de façon insondable, prédestinés par Dieu à la Gloire éternelle (Rom 9, 11 ss)? Si chacun de nous participe objectivement, par le seul fait d'être homme, de la nature divine (parce que le Verbe, en s'incarnant, se serait uni *eo ipso* à lui), comment est-il possible qu'il y ait parmi nous certains (et même *beaucoup* – Phil 3, 18-19) qui non seulement n'ont pas été prédestinés à la gloire éternelle, mais qui iront par leur faute à leur perte, bien qu'ils n'y aient pas été prédestinés?

Mais les remarques négatives ne s'arrêtent pas là. Si le Christ, nouvel Adam, « découvre l'homme à lui-même » par son Incarnation, en lui révélant la sublimité de sa vocation et sa dignité sans égale, et ainsi « révèle le mystère du Père et de son amour » (GS 22.1), cela signifie que la fin de l'Incarnation est la réalisation du « mystère de l'amour du Père » pour le genre humain. Mais cette fin, qui est celle de la Miséricorde divine, ne peut pas exprimer *toute la signification* de l'Incarnation. Il y a une autre fin, qui est supérieure. L'incarnation a lieu aussi parce que doit s'accomplir l'exigence de la justice divine, qui exige *réparation pour le péché d'Adam*. Cette réparation se perfectionne par la Croix, qui a une signification propitiatoire et expiatoire. Cela signifie que l'Incarnation a aussi pour fin de donner *satisfaction* à l'exigence de la justice divine. De cette fin, dans GS 22, il ne semble pas y avoir trace.

Le fait est que si l'on mine à la base le dogme christologique, c'est tout l'édifice doctrinal de la religion catholique qui s'effondre. C'est pourquoi, depuis les débuts du Christianisme, la Hiérarchie mais aussi les fidèles, dans la mesure de leur sensus fidei, réagissent toujours avec décision et ténacité aux graves hérésies christologiques qui se succédèrent à partir de la fin du premier siècle, quand, à

16. BARTMANN, II, § 121 et 122.

Cette étude, intitulée *1962-Révolution dans l'Église* et réalisée avant 2002, fut publiée de janvier 2007 à avril 2008 dans la revue *Courrier de Rome*.

La clarté du texte, accompagné d'un très grand nombre de citations et de faits, donne à cette étude toute sa valeur et met le lecteur devant la situation actuelle de l'Église d'une manière impressionnante et tout à fait objective.

Don Andrea Mancinella, prêtre du diocèse d'Albano Laziale (Roma), ordonné en 1983, en est l'auteur. Ce prêtre conscient que quelque chose n'allait pas dans l'Église a eu pour la première fois entre les mains la revue *Si Si No No*, cela l'a incité à faire des recherches et des études personnelles pour mieux comprendre la crise que traversait l'Église. Ensuite ayant constaté la désinformation générale du clergé pour ce qui concerne la crise actuelle et la position

cause des gnostiques, apparut pour la première fois le docétisme, qui niait la réalité du corps du Christ et considérait comme simple apparence Sa vie terrestre, et en particulier Ses souffrances (l'hérésie docétiste serait ensuite réapparue dans le Coran, 4 : 156).

Les Publications du Courrier de Rome peuvent être commandées par fax (0149628591) ou par mail courrierderome@wanadoo.fr. Paiement à réception de la commande. Frais d'envoi pour la France : jusqu'à 16 € ajouter 3 €, au-dessus de 16 € jusqu'à 40 € ajouter 5 €, de 40,01 à 100 € ajouter 6 €, au-dessus de 100 € franco de port.

COURRIER DE ROME

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

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. Courier de Rome 1972-25 F Paris.

• Suisse :

- de soutien : CHF 100, normal CHF 40

- ecclésiastique : CHF 20

Règlement :

- Union de Banques Suisses - Sion

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