



Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et réponses

Année L n° 392 (583)

MENSUEL - NOUVELLE SÉRIE

Décembre 2015

Le numéro 4 €

LA CHRISTOLOGIE ANTHROPOCENTRISTE DU CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II¹

1. Est-il permis de rediscuter les ambiguïtés de Vatican II ?

Il semble que pour beaucoup, il soit encore impossible aujourd'hui de poser une question de ce genre, pour la simple raison que l'enseignement du Concile Œcuménique Vatican II devrait être considéré comme *dogmatique*. Est-ce parce qu'il a défini de nouveaux dogmes, ou simplement en tant que Concile œcuménique ? Si ce n'est pas pour la première raison, c'est du moins pour la seconde, 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 aucun nouveau dogme, ne condamnent solennellement aucune erreur, et ne veulent pas conférer expressément de caractère dogmatique à leur enseignement dans son ensemble.

Reste donc la seconde raison. Mais l'enseignement d'un Concile œcuménique qui a voulu être déclaré seulement pastoral (*Nota prævia* en marge de la Const. « dogmatique » *Lumen gentium*) peut-il avoir pour nous croyants la même autorité que celle d'un Concile expressément dogmatique, comme par exemple le Concile de Trente, ou Vatican I ? Surtout si l'on considère qu'il s'agit d'un Concile qui a voulu proposer une pastorale *inhabituelle*, étant donné qu'elle visait expressément à « adapter » la doctrine, la pastorale, la praxis même de l'Église à la façon de sentir du monde moderne, en promouvant à cette fin une réforme radicale de toute l'Église

1. Article paru dans *Divinitas*, LIV, « Nova Series », 2, 2011, pp. 163-187.

SOMMAIRE

- La christologie anthropocentriste du Concile œcuménique Vatican II - *Pr Paolo Pasqualucci* - p.1.
- On écrit : « Dieu prioritairement miséricordieux » ; on lit « Dieu méchant » - *Corrado Gnerre* - p. 11.
- Le problème n'est pas l'Église « dans le monde »... mais l'Église « du monde » - *Corrado Gnerre* - p.12.

militante, à commencer par la liturgie ?

Pour beaucoup, ce Concile est toujours apparu complètement atypique, non pas tant parce qu'uniquement pastoral, qu'à cause de l'*intention* visée par sa pastorale. Et son caractère atypique semble confirmé par le fait que l'on a du mal (il me semble) à faire entrer son enseignement dans la catégorie traditionnelle (celle du *magistère extraordinaire*) que le droit canonique applique à la doctrine des conciles œcuméniques, tant il est vrai que des sources faisant autorité ont dû décrire cette doctrine, de façon anodine, comme « magistère authentique non infaillible »².

Mon étude, publiée prochainement, et dont je suis

2. Sur l'absurdité théologique de vouloir considérer Vatican II comme dogmatique, voir les précisions fondamentales de B. GHERARDINI, *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare* (Concile Œcuménique Vatican II. Un débat à ouvrir), Casa Mariana Ed., Frigento (AV), 2009, pp. 23-24. Voir aussi les chap. 2-*Valeur et limites de Vatican II* (pp. 47-65) et 5-*La Tradition dans Vatican II* (pp. 109-133), **version française éditée par le Courrier de Rome, www.courrierderome.org**.

COURRIER DE ROME

Administration, Abonnement, Secrétariat : B.P. 10156 - 78001 Versailles Cedex - N° CPPAP : 0714 G 82978

E mail : courrierderome@wanadoo.fr - **Site** : www.courrierderome.org

Les numéros du Courrier de Rome sont disponibles gratuitement en format pdf sur le site. Pour un numéro du Courrier de Rome imprimé en format A4 sur papier, commander sur le site ou écrire au secrétariat, prix 4 euros.

Pour acheter une publication du Courrier de Rome, commander par le site, par fax (0149628591) ou par le mail du Courrier de Rome. Paiement à réception de la commande.

Pour un abonnement en version papier du Courrier de Rome les tarifs sont les suivants :

- France : abonnement 30 € - ecclésiastique, 12 € - 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.
- Étranger : abonnement, 50 € - ecclésiastique : 15 € - Règlement : IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082 BIC : PSST FR PPP AR

honoré de pouvoir donner ici une rapide synthèse, examine la christologie de Vatican II. Le Concile n'a consacré à celle-ci aucun document spécifique. Toutefois l'art. 22 de la constitution conciliaire *Gaudium et spes* sur l'Église et le monde contemporain, article dont le sujet est « Le Christ, homme nouveau », récapitule la christologie toujours enseignée par l'Église, en insistant en particulier sur la signification qu'il faut attribuer à la *nature humaine* du Seigneur. Cette signification ne peut naturellement pas être conçue en contradiction avec le dogme de la foi. Mais la notion d'Incarnation que l'on retire de l'art. 22 GS est toujours apparue notablement *ambiguë* à de nombreux experts. Dans mon étude, je cherche donc, autant que cela m'est possible, à démêler cette ambiguïté, en approfondissant au maximum l'analyse philologico-grammaticale du texte, jusqu'à la vérification de tous les renvois aux sources citées en note.

2. Une conception de l'Incarnation nouvelle et ambiguë

Dans l'art. 22 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 » (*Ipse enim, Filius Dei, incarnatione sua cum omni homine quodammodo Se univit*). Comment arrive-t-on à une telle proposition, qui frappe par sa nouveauté, ainsi que par une ambiguïté certaine et immédiate, causée à première vue par l'utilisation 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, c'est-à-dire moral ? Et si oui, cela signifie-t-il que chacun de nous a été *en quelque sorte divinisé par l'Incarnation de Notre-Seigneur* ? Mais même sans l'incise, l'idée même d'Incarnation de Notre-Seigneur comme « union avec tout homme » est tout sauf claire, étant donné que, d'après le dogme, nous savons qu'Il s'est uni (dans l'union hypostatique) *exclusivement* à la nature humaine de *cet homme* que fut le juif *Jésus de Nazareth*. Sa divinité s'est donc unie (tout en restant indivisée et distincte) à la nature humaine d'*un seul homme*, en *un individu unique*, un homme en chair et en os, dont l'existence historique a été largement prouvée. Comment se fait-il que le Concile, d'une façon tout à fait atypique, vienne nous parler de l'Incarnation comme d'une union de Notre-Seigneur « avec tout homme » ? Qu'est-ce que cela signifie ?

L'art. 22 GS fait partie du chapitre I de cette constitution, consacré à la « Dignité de la personne humaine » (art. 12-22). L'article veut relier la dignité de la personne humaine à la divinité du Christ, qui constitue, comme 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 tout de même la Tradition, rapporte au chapitre V de l'épître aux Romains davantage qu'à l'Évangile de saint Jean, épître 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'art. 22 GS, au 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 igitur mirum in Eo praedictas veritates suum invenire fontem atque attingere fastigium.* » (GS 22.1).

Le Concile affirme donc qu'en ce « nouvel Adam » le Christ, en révélant le mystère du Père et de son amour pour l'homme, « manifeste pleinement l'homme à lui-même ». Le manifestant à lui-même, il « lui découvre la sublimité de sa vocation ». Comprendre : « la très haute vocation » de l'homme. Ceci établi, poursuit le texte, « la source » des « vérités exposées au sujet de l'homme » devient alors évidente. De quelles vérités s'agit-il ? De celles exposées dans les paragraphes précédents du chap. I de la constitution, à partir de l'art. 12. La première vérité est que l'homme a été « créé à l'image de Dieu » : pour cette raison, il possède sa « dignité et vocation ». La dignité de l'homme se manifeste aussi dans la « dignité de son intelligence et de sa sagesse », qui le conduisent « vers la recherche et l'amour du vrai et du bien » (art. 15) ; dans la dignité de sa « conscience morale » (art. 16) et dans la « grandeur de sa liberté » (art. 17).

Cette véritable exaltation de la « dignité » et de la « grandeur » de l'homme, l'art. 22.1 la greffe sur la doctrine traditionnelle du Christ comme « nouvel Adam ». Mais une telle union est-elle permise ? La question me semble tout à fait permise parce que 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, après avoir été légèrement modifiée, de *Catholicisme* du père de Lubac, qui lui-même la tire d'une interprétation déformée de *Gal.* 1, 15-16.

On le sait, la phrase ci-dessus a déjà été critiquée efficacement par le cardinal Siri, dans *Gethsemani*. Le cardinal accusait à juste titre Lubac de manipulation du texte saint, de vouloir supprimer la distinction entre la nature et le Surnaturel, en divinisant ainsi l'homme. La critique de Siri à Lubac est considérée comme très pertinente entre autres par Johannes Dörmann, qui soutenait que la formulation du texte de GS 22.1 remontait en dernière analyse précisément à Henri de Lubac³. Cette idée de la « manifestation de l'homme à lui-même » par le Christ, non comme pécheur destiné à la réprobation éternelle s'il n'est pas racheté par le Christ, mais au contraire comme porteur d'une dignité qui manifesterait « la sublimité de sa vocation », constitue une notion clé de l'art. 22 et, à bien y regarder, de toute la pastorale de Vatican II. Avec cette idée commence le discours qui finit par se conclure

3. G. SIRI, *Gethsemani*, 2^e éd., Edition Fraternità della Santissima Vergine Maria, Rome, 1987, pp. 55-56 ; J. DÖRMANN, *Der theologische Weg Johannes Pauls II*, Sitta Verlag, Senden, 1990, I, p. 922 ss., 112 ss.

avec la notion particulière d'Incarnation que l'on a vue.

3. L'art. 24 GS consolide l'anthropocentrisme de GS 22

L'orientation inhabituelle qui émerge de l'art. 22 GS est encore mieux clarifiée, je pense, à la lumière de la notion de l'homme telle qu'elle apparaît succinctement dans l'art. 24 de la même constitution conciliaire. Nous pouvons dire que, dans cet article, l'anthropocentrisme présent dans GS atteint son expression maximale. 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).

Si je ne m'abuse, c'est Romano Amerio qui a pointé le caractère théologiquement impropre de cette incise sur l'homme. Amerio relie les art. 12 et 24 de GS. Dans le premier, on affirme que « tout sur terre doit être ordonné à l'homme comme à son centre et à son sommet (*omnia quæ in terra sunt ad hominem tamquam ad centrum suum et culmen ordinanda sunt*) » (GS, 12.1). Que le monde tout entier et même l'univers soient ordonnés à l'homme, réplique Amerio, est une affirmation téméraire, non seulement à la lumière des découvertes de la science moderne, qui ont mis à mal les *mœnia mundi* de Lucrèce, mais aussi à la lumière d'une grande partie de la pensée profane elle-même. De plus, affirmer que l'homme « est la seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même » s'oppose à ce qui est affirmé par la Bible et qui a toujours été énoncé 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 créant les choses finies : "Sic igitur Deus vult se et alia : sed se *ut finem*, alia *ad finem*" (ST, I, q. 19, a. 2). Donc les choses finies qu'Il veut, Il les veut *pour lui-même*, non *pour elles-mêmes*, le fini ne pouvant pas être la fin de l'infini, et la divine volonté ne pouvant pas être attirée et passive par rapport au fini. » Dans la religion, « qui ordonne tout à Dieu et non à l'homme », la « centralité finalistique » de l'homme, si chère à l'esprit de l'homme contemporain, « n'a aucun fondement »⁴.

La phrase anthropocentriste de GS 24.4 me semble aussi contradictoire en elle-même. En effet si l'homme, à la différence de toutes les autres, est une créature créée par Dieu « pour elle-même », et non « pour Lui-même », cela signifie que cette créature possède une valeur telle qu'elle justifie ou demande sa création par Dieu. Mais cela 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 **seulement** en conséquence de la création, et donc il a été voulu par Dieu

quand 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 c'était une de ses caractéristiques, indépendante de Dieu, qui aurait poussé Dieu à le créer. 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 l'homme occupe une position privilégiée parmi les créatures parce qu'il a été créé initialement à l'image et à la ressemblance de Dieu, et qu'il est destiné par Dieu à la vie éternelle, n'enlève 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. Alors que l'anthropocentrisme façon Lubac de ce dernier article conduisait en substance à identifier l'homme à Dieu grâce à la façon particulière dont l'Incarnation était comprise, dans GS 24.4 il semble que l'on veut carrément affirmer une autonomie de l'homme, sa valeur *intrinsèque*, qui le rend en soi digne de la création, qui reconnaîtrait ainsi 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 valeur qui peut sembler indépendante de l'acte divin de création ; face à l'*humanisme* hyper optimiste qui envahit non seulement GS mais tout Vatican II, de la célèbre Allocution d'ouverture de Jean XXIII à celle de clôture de Paul VI, l'interprète doit se demander : comment tout cela s'accorde-t-il avec la notion du péché et avec le dogme du péché originel, qui doit toujours se poser comme fondement de toute conception authentiquement chrétienne de l'homme ?

4. Une conception réductrice du péché

L'art. 13 GS traite de la notion de péché. Il réaffirme certains éléments traditionnels de celle-ci : 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 tant dans le rapport de l'homme à lui-même que dans son rapport aux autres, et dans sa relation à toute la création. L'article semble toutefois vouloir donner un relief particulier aux conséquences *intérieures* que le péché entraîne 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 : « il amoindrit l'homme lui-même en l'empêchant d'atteindre sa plénitude (*Peccatum autem minuit ipse 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 le texte concerné énonce, en conformité avec l'enseignement traditionnel : « [le péché est aussi] une diminution [de son humanité] qui empêche l'homme d'atteindre son *salut*. » Au lieu de cela, le Concile remplace « salut » par « 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, en tant qu'il est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu.

4. Pour toute l'argumentation d'AMERIO, voir ID., *Iota Unum. Étude des variations de l'Église catholique au XX^e siècle*, NEL, (chap. XXX).

Que le péché nous mette en contradiction avec nous-mêmes, en faisant prévaloir la *ferinitas* sur l'*humanitas*, cela est affirmé explicitement déjà par saint Paul. Quand je pêche, « je ne sais pas ce que je fais, je ne fais pas ce que je veux [...] ». Ce n'est plus moi qui le fais, c'est le péché qui demeure en moi » (*Rom.* 7, 15-20). Il est vrai que « je me complais dans la loi de Dieu, mais je vois une autre loi dans mes membres, qui s'oppose à la loi de ma raison et qui me soumet à 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 est en train de faire. 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 le fait que nous nous « glorifions » de l'espérance en la vie éternelle, qui est notre « glorification dans le Seigneur » (1 *Cor.* 1, 29-30). En le Seigneur, et non en la plénitude de notre conscience, c'est-à-dire de notre « auto-compréhension », comme l'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 avec la pensée « tournée vers les choses de l'esprit » peut se dire assurément plus heureux que celui qui vit « avec la pensée tournée vers les choses 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, en définitive, de l'œuvre surnaturelle de la Grâce, et non pas de l'œuvre profane de notre conscience (autonome) de nous-mêmes. Ce bonheur a donc un fondement surnaturel.

Et les conséquences essentielles du péché sont elle aussi surnaturelles. Saint Paul les résume dans la célèbre et lapidaire sentence : « le salaire du péché, c'est la mort. » (*Rom.* 6, 23), c'est-à-dire la damnation éternelle. Et cette vérité simple et claire, d'ordre surnaturel (parce que révélée et parce qu'elle concerne notre vie après la mort), est-elle rappelée par le Concile ? Celui-ci rappellerait-il avec la clarté nécessaire qu'à cause du péché l'humanité sera partagée par Notre-Seigneur, à la fin des temps *et pour toujours*, entre élus et réprouvés, ce qui signifie que la conséquence fondamentale du péché est justement d'exclure *pour toujours* les pécheurs impénitents de la vie éternelle ?

Voilà pourquoi la conception du péché de GS 13 apparaîtrait *réductrice*. Elle ne semble pas mettre suffisamment en relief 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 » constitué par la seconde mort, l'enfer). Le péché nous empêche d'atteindre notre

salut, la vie éternelle dans la Vision Béatifique, qui est bien plus importante que cette présumée « plénitude » intérieure telle qu'elle se réaliserait dans la conscience de soi autonome du sujet. Disons la vérité : que nous importe notre « plénitude » intérieure, qui serait en substance notre bonheur personnel ? Quand l'obtenons-nous vraiment dans notre vie terrestre, si ce n'est par courts moments, et souvent au détriment du bonheur de quelqu'un d'autre ? L'Apôtre avertit avec raison : « 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 rechercher l'illusoire « plénitude » de nous-mêmes ! Et pour faire la volonté de Dieu nous devons lutter chaque jour contre nous-mêmes et donc nous sentir presque toujours en contradiction avec nous-mêmes ! Tel est le juste prix terrestre de la Gloire future, dont personne ne peut être certain tant qu'il se trouve en ce monde.

5. Une exposition très discutable du dogme du péché originel

Dans le second paragraphe de l'art. 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 ». « "Image du Dieu invisible" (*Col* 1, 15 ; 2 *Cor.* 4, 4), il [Jésus-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 deformatam, restituit*) » (GS 22, 2).

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

La *Déclaration* – écrit-il – en s'appuyant sur l'Écriture, 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 », repoussant les conceptions théologiques hérétiques actuellement répandues, selon lesquelles la Révélation ne s'arrêterait pas avec Jésus de Nazareth, mais comprendrait aussi les autres religions, attribuant donc à tort au Christianisme un rôle seulement complémentaire dans le cadre d'un plus large dessein de salut.

Mais, continue le professeur Dörmann, « le texte de Vatican II cité comme justification dans 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 professeur Dörmann – d'après la doctrine de l'Église (Trid., Sess. V, c. I et ss. ; DS 787-793/1510-1515), la ressemblance surnaturelle d'Adam avec Dieu 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 au contraire cette ressemblance avec Dieu, à la suite du premier péché n'a pas été perdue mais seulement "altérée", alors la ressemblance demeure en l'homme même après le péché originel, bien que de façon lacunaire. Mais cette doctrine n'est pas catholique ; elle n'est qu'une variante de la théorie hétérodoxe selon laquelle la Grâce est donnée "a priori" à tous les hommes⁵. »

Mais pourquoi cette notion déformée du péché originel semblait-elle, pour notre auteur, être une « variante » de cette doctrine erronée ? Parce que l'idée d'un salut *objectivement* déjà présent et demeurant dans tous les hommes s'oppose frontalement à la doctrine du péché originel. Celle-là ne peut maintenir celle-ci qu'en l'altérant, en tentant de soutenir que la *ressemblance surnaturelle* d'Adam avec Dieu n'a pas été perdue mais est toujours demeurée, étant seulement « altérée » par le péché. Si elle est toujours demeurée, elle constitue en chaque homme cette présence divine qui permet de penser à un salut garanti pour tous. En effet, comment peut-on vouer à la damnation éternelle un être dans lequel demeurerait *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 redonnée à l'homme, et que l'*imago Dei*, détériorée, est restaurée (*gratia medicinalis*). Le texte conciliaire dit au contraire que le Christ a rendu à tous les fils d'Adam la "ressemblance divine" (*similitudo*) "altérée" (*deformata*) par le premier péché. Ainsi la ressemblance divine n'aurait pas été perdue par le premier péché mais seulement "altérée" par celui-ci⁶. »

L'Incarnation et la mission du Christ feraient alors réapparaître cette composante divine en l'homme, *restituant* pleinement à chacun de nous ce que nous ne possédions que partiellement, car présent en nous de façon *altérée* à cause du péché originel. Cette théologie hétérodoxe semble aussi contraire au sens commun. Une réalité surnaturelle comme la grâce sanctifiante répandue avec ses dons sur nos premiers parents, réalité qui constitue notre « ressemblance » avec Dieu, soit nous la possédons, soit nous ne la possédons pas. Il semble dépourvu de sens d'insinuer qu'elle s'est maintenue en nous de façon « altérée ». Qu'est-ce que cela signifie ? Qu'en chaque homme est demeurée ontologiquement une moi-

tié de grâce ? Ou pire encore, une grâce « déformée » ou « altérée », quel que soit le qualificatif qu'on lui applique ? La notion même d'une « ressemblance altérée » avec Dieu apparaît incohérente et absurde. Rappelons quels sont les « dons surnaturels » perdus par nos premiers parents : la sainteté et la justice. À ces dernières 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 mort⁷.

6. L'Incarnation a-t-elle élevé « aussi en nous » la nature humaine à une « dignité sublime » ?

Après avoir établi la plateforme que constitue une représentation nouvelle et très discutable du dogme du péché originel, GS 22 poursuit en réaffirmant un lien étroit entre la nature humaine du Christ et la dignité de notre nature humaine. Ce faisant, la Constitution se réfère, dans d'importantes notes de bas de page, à l'enseignement des Conciles œcuméniques de Constantinople II et III, et du Concile de Chalcédoine, qui condamnèrent les graves hérésies christologiques que nous savons. « *Cum in Eo natura humana assumpta, non preempta sit*, [suivent en note trois passages de ces conciles] *eo ipso etiam in nobis ad 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 cela même* « en nous aussi » la nature humaine à une « dignité sans égale ». Devons-nous considérer qu'il s'agit là de la doctrine toujours enseignée par l'Église, étant donné que le texte conciliaire semble vouloir justifier ses affirmations sur la base de ce qui est enseigné par les trois Conciles œcuméniques de l'antiquité auxquels il se réfère ? En réalité, si l'on relit ce magistère conciliaire ancien (et dogmatique), on s'aperçoit que celui-ci enseigne bien que l'Incarnation a élevé la nature humaine, *mais pas en nous, en Notre-Seigneur Jésus-Christ, en Celui qui s'est incarné !* Et ce parce que seul Celui qui s'est incarné est l'homme parfait, sans péché ! Il nous semble donc que l'incise « *etiam in nobis* », soutenue par « *eo ipso* », de GS 22, constitue une extraordinaire *nouveauté* pour les documents officiels du Magistère, car elle semble vouloir étendre à nous aussi, hommes pécheurs, *en tant que tels*, la dignité sublime de l'humanité parfaite du Christ, Dieu historiquement incarné en *un* homme.

7. Le magistère des anciens Conciles œcuméniques ne fournit aucun fondement aux thèses de GS 22

Le fait qu'en Jésus-Christ, la nature humaine ait été « assumée sans être absorbée », est une vérité de foi connue et réaffirmée à 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

5. J. DÖRMANN, *Declaratio Dominus Jesus und die Religionen*, in « Theologisches Katholisches Monatsschrift » (30) 11/12, nov/déc. 2000, coll. 445-460. Sur ce point, plus largement : Id, *Der theologisches Weg Johannes Pauls II*, I, cit., pp. 80-95. Dans le sillage de Dörmann, voir les remarques précises sur la doctrine du péché originel de GS, 22 du PR HENIZ-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.

6. *Der theologisches Weg Johannes Pauls II*, I, cit., pp. 82-83.

7. Pour un cadre systématique : BARTMANN, *Précis de théologie dogmatique*, trad. fr. P. M. Gautier, Salvator, Mulhouse, 1951, I, § 60.

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 Jésus Christ, 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 (*Héb.* 4, 15) [il faut 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 [...] »⁸.

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*, et le fait que l'union hypostatique a lieu dans la personne divine du Christ mais que ce n'est pas une union qui provoque un mélange des deux natures, qui crée quelque chose de nouveau, mais une union de deux natures qui conservent intégralement leur subsistance et leur caractère distinct, tout en étant coordonnées dans une *circumincessio* particulière en la personne divine du Christ, dans laquelle la divinité pénètre l'humanité sans que le contraire soit vrai⁹.

Ces citations montrent que Vatican II a voulu réaffirmer avec une emphase particulière l'Incarnation dans son aspect concrètement et complètement humain, tout en sauvegardant la distinction nécessaire et incontournable entre nature divine et nature humaine du Christ, telle que déjà définie de façon exhaustive dans les dogmes énoncés 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, a élevé *par cela même* « en nous aussi » la nature humaine à une « dignité sans égale ». Cette proposition est-elle un approfondissement du dogme, ou une déviation par rapport à celui-ci ? Si nous analysons le contexte dans lequel se trouvent les citations faites par Vatican II des anciens Conciles, trouvons-nous une référence à cette élévation de la nature de chacun de nous à une « dignité sublime » par l'œuvre de l'Incarnation *en tant que telle* ? À mon avis, nous ne la trouvons pas.

Le texte essentiel, à l'appui de ce que nous disons, reste celui du Concile de Chalcédoine, qui réaffirme en substance les deux autres 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 par l'humanité ». Que signifie cette vérité de foi ? Que nous pouvons considérer que par l'Incarnation le Christ s'est uni « à tout homme », comme l'affirme GS 22,2 ? Que nous pouvons trouver ici un argument pour 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 de façon mystérieuse à *chacun de nous* ? Que la consubstantialité du Fils à la nature humaine peut alors signifier que le Christ et tout homme sont identiques, si bien que l'homme participerait à la divinité même du Christ ?

Rétablissons la vérité. 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 « consubstantiel à nous dans l'humanité », de même qu'il a été *ab aeterno* consubstantiel au Père dans la divinité. Mais cette « consubstantialité dans 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* « vrai homme, composé de l'âme rationnelle et du 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 en tout à nous, sauf 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 Chalcedoine n'est donc pas le genre humain au sens physique, constitué de nous tous, considérés numériquement (de « tout homme »). C'est une *qualité*, le quid qui fait que l'homme est homme (*humanitas, anthropotes*), que l'on retrouve en tout homme, et qui dans l'homme Jésus de Nazareth était *parfaite*, puisqu'Il était Dieu incarné. Par conséquent Il n'est pas consubstantiel à l'humanité au 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 qu'il s'agit là du sens exact de la définition dogmatique de Chalcedoine se trouve, à mon avis, dans le *Tomus Leonis*, qui constitue son fondement théologique.

« Dans la nature complète et parfaite de vrai homme, donc, est né le vrai Dieu, complet dans ses [facultés], complet dans les nôtres. Quand nous disons « les nôtres » nous entendons ces [facultés] que le créateur mit en nous au commencement, et qu'il a assumées pour les restaurer (*In integra ergo veri hominis perfecta que natura verus natus est Deus, Totus in suis, totus in nostris nostra autem dicimus quae in nobis ab initio creator condidit, Et quae reparanda suscepit*)¹⁰.

8. DS 148/301-302.

9. B. BARTMANN, I, § 92.

10 *Decisioni dei Concilii Ecumenici (Décisions des Conciles Œcuméniques)*, cit., p. 154 ; *S. Leoni Magni Tomus ad Flavianum Episc. Constantinopolitanum (Epistuma XXVIII)*, etc, rec. C. SILVA-TAROUCA S.J., Romæ (PUG), 1932, pp. 20-33 ; p. 24.

Dans le style concis typique du latin, saint Léon le Grand utilise le neutre pluriel de l'adjectif possessif, 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 cette perfection « in nostris », comment doit-elle être comprise pour ne pas tomber dans l'erreur ? Quelles sont nos facultés au sens propre ? Ce sont celles que le Créateur a mises en nous « ab initio ». Or Il est venu pour les « restaurer » ; pour mieux dire, il les a « assumées » *ad reparanda*, pour les « restaurer » en 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 dévoiler à l'homme « la sublimité de sa vocation », visant à réaliser une (supposée) « dignité sans égale » de l'homme. Et pourquoi les facultés de l'homme devaient-elles être restaurées ? Parce qu'elles avaient été corrompues par le péché originel. Le « créateur » dont parle le texte est évidemment Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même, comme il ressort du commencement de l'Évangile de saint Jean et de *Col.* 1, 15-20. Il a « assumé » ces facultés de l'homme que *Lui-même* avait créées, afin de les corriger de la corruption dans laquelle elles étaient tombées.

Alors l'Incarnation a-t-elle eu lieu pour nous ramener à l'état de perfection édénique initiale, demeurée « altérée » *en nous* ? Non, parce qu'il s'agit d'une « reparatio », non d'une « restitutio ». Le terme « reparatio » (comme nous l'expliquent les dictionnaires) contient l'idée de corriger et renouveler. Les lexiques et les dictionnaires nous disent aussi que, dans le latin ecclésiastique, le Rédempteur était appelé *Reparator*. La « reparatio » par l'œuvre de la Rédemption a lieu grâce au Christ, par le moyen de l'Incarnation. Et elle peut avoir lieu en chacun de nous non pas grâce à l'union supposée du Christ avec nous *ex incarnatione*, mais seulement par *l'imitation du Christ* de notre part : du Christ homme 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 » - *Jn* 15, 5). La « restauration » ou « rénovation » des facultés de l'homme, comme effet de l'Incarnation *en tant que telle* n'a donc pas lieu en chaque homme mais *seulement en Jésus-Christ lui-même, en Celui qui s'incarne*. Il assume en lui-même les éléments de la nature humaine qui avaient été créés par Lui, non pas 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 Notre-Seigneur.

En effet le Pape continue : « En effet ces éléments que le démon introduisit, et que l'homme, trompé, accepta, ne laissèrent aucune trace chez le Sauveur. Il voulut participer à toutes nos misères humaines, mais Il ne participa pas de nos péchés. Il prit la forme de serviteur [*Phil.* 2, 7] sans la tache du péché, élevant ce qui était humain sans

abaisser ce qui était divin ; parce que cet abaissement, par lequel d'invisible il se fit visible, et tout en étant créateur et seigneur de toutes choses, Il voulut être l'un des mortels, fut complaisance de la miséricorde, et non absence de puissance ¹¹. »

Les « éléments » que le démon introduisit, par exemple l'esprit de vanité (par la femme), l'orgueil et l'esprit de révolte unis à la superficialité de jugement ; éléments que s'approprièrent Adam et Ève par la subite faiblesse de leur volonté et de leur libre arbitre face à la tentation du Malin, ne pouvaient évidemment pas être « assumés » par le Sauveur fait homme. Donc *c'est uniquement en Lui-même*, en se faisant homme, qu'Il a « restauré » la nature humaine dans sa perfection, *car Il était sans péché*. Et tout en participant à nos « misères humaines », il ne participa évidemment pas à nos péchés. En prenant « la forme de serviteur », en s'humiliant jusqu'à accepter la « mort de la croix », Il n'avilit pas ce qui est humain, mais au contraire Il l'exalta (*humana augens*), sans diminuer ce qui était divin (*divina non minuens*). Et comment a pu se réaliser cette exaltation dans l'humiliation ? Parce qu'en se faisant obéissant à Dieu jusqu'à la mort de la croix, Il montra sa nature humaine dans son aspect le meilleur, qui est celui de l'obéissance absolue à Dieu, cette obéissance qui avait justement manqué à nos premiers parents. Dans cette obéissance, la nature humaine apparaissait « restaurée » dans sa pureté originelle, mais « restaurée » dans le Christ, et non en chacun de nous.

Dans une autre lettre, saint Léon le Grand réaffirme cette notion : « l'union n'a pas abaissé les caractéristiques divines vers les caractéristiques humaines, mais elle a élevé les caractéristiques humaines vers les caractéristiques divines ¹². » *Élevé* en tout homme, en chacun de nous ? Non. *Élevé* en elle-même, dans la nature humaine qui était unie à la personne du Verbe. Saint Thomas expose la même notion, comme exprimant 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. 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 appeler « sublime », a lieu dans le Christ, et 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 » ¹³.

Si la dignité sublime de la nature humaine du Christ se transmettait à nous par le fait même de l'Incarnation, alors chacun de nous deviendrait en tant que tel l'homme ou la femme *idéale* ! Au contraire, l'élévation apportée à la nature humaine par l'Incarnation peut se réverbérer sur nous seulement au sens moral, et non au sens ontologique,

11. *Décisions*, cit., p. 154 ; *Tomus Leonis*, pp. 24-25.

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

13. BARTMANN, I, cit., *ibid.*, qui rapporte la citation de saint Thomas.

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 cela parce que la nature humaine du Christ est parfaite, car sans péché, alors que notre nature est ontologiquement imparfaite, car corrompue par le péché originel et par le péché personnel¹⁴.

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, dont provient 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, non en nous tous. Et les facultés de l'homme furent élevées pour constituer un modèle pour nous, capable de nous guider dans la difficile œuvre de notre rédemption du péché. C'est la perfection de l'Incarnation qui restaure la nature humaine dans sa perfection, mais seulement dans le Christ. S'il était, dans l'Incarnation, uni « à tout homme », la perfection se serait mêlée à l'imperfection, la corruption du péché à la divinité et à l'humanité intacte 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 offert le Créateur. « Le diable, en effet, se glorifiait de ce que l'homme, trompé par son mensonge, avait perdu les dons divins (*divinises caruisse muneribus*) ; qu'il avait été dépouillé du don de l'immortalité et avait fait l'objet d'une dure sentence de mort (*Et immortalitatis dote nudatum duram mortis subisse sententiam*)¹⁵. » On comprend clairement, d'après ce passage, 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 Leonis*, cette foi acquit à Chalcedoine la valeur de définition dogmatique et donc de doctrine pérenne de l'Église.

8. Devons-nous donc croire que par l'Incarnation Notre-Seigneur « s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme » ?

Que l'Incarnation – le fait d'assumer la nature humaine dans le maintien de la nature divine – ait en soi (*eo ipso*) élevé « en nous aussi » la nature humaine « à une dignité sans égale », cette notion ne résulte donc pas des définitions dogmatiques qui sont le fondement de la christologie orthodoxe. Mais c'est précisément cette notion qui est le noyau autour duquel tourne tout l'art. 22, et qui constitue son 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 quodammodo Se univit. Humanis manibus opus fecit, humana mente cogitavit, humana voluntate egit* [Constantinop. III], *humano corde dilexit. Natus de Maria Virgine, vere unus ex nostris factus est, in omnibus nobis similis excepto peccato* [Hébr. 4, 15] » (GS 22,2).

Sur quelle démonstration s'appuie l'affirmation contenue dans ce paragraphe ? Elle constitue 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 ». Comment cela ? Pour la simple raison que, par l'Incarnation, s'est réalisée « l'union du Christ à tout homme ». Le fait que l'élévation à une « dignité sans égale » dépende de la (supposée) union du Christ avec tout homme est démontré syntaxiquement par la position du « enim », qui relie causalement dignité sans égale attribuée à l'homme et incarnation comme union à tout homme : « *Car* [...] le Fils de Dieu s'est [...] uni lui-même à tout homme, etc. ».

Devons-nous dire que cette formulation du dogme christologique, apparue ici pour la première fois dans l'histoire de l'Église, se limite à reposer de façon actualisée le dogme même, sans changement substantiel, ou bien qu'elle contient des modifications significatives, justifiant une enquête approfondie sur leur légitimité ? À mon avis, nous sommes 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 hypostatique*, typique de la théologie de l'Incarnation, est utilisée d'une façon complètement atypique. Et il ne s'agit pas d'une nouveauté négligeable, car elle étend la notion de l'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 en cette unique personne divine qui a uni la divinité du Verbe et la nature humaine *en un seul homme*, l'individu qu'a été historiquement Jésus de Nazareth, d'après le recensement impérial romain, fils de Joseph et de Marie ? Et donc : non seulement en une seule personne, mais aussi en un seul individu et seulement en lui.

Personne au sens individuel et concret, non au sens moral et juridique ; concret d'une substance individuelle, subsistant par 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, parce que la nature humaine parfaite du Christ était celle de l'homme ayant vécu et étant connu comme Jésus, qui s'est manifesté en paroles et en œuvres comme le Messie, et qui est ressuscité en tant que tel des morts : ayant vécu, étant mort et étant 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 ? Y a-t-il ou non une grosse différence entre concevoir l'union hypostatique comme union

14. Sans oublier, évidemment, les effets ontologiques de la Grâce, c'est-à-dire la conformation surnaturelle des baptisés au Christ (*Note de la Rédaction*).

15. *Décisions*, cit., p. 155 ; *Tomus Leonis*, p. 25.

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 humaine, et la concevoir comme union « en quelque sorte avec tout homme » ? Nous devrions pouvoir appliquer au nouvel énoncé la notion de base du dogme sans être obligés de remarquer aucune contradiction. Mais cela n'est pas possible.

D'après le dogme, « unio fit in persona, non in natura »¹⁶ Si nous appliquons cette notion à la (supposée) union du Christ avec tout homme, il en résulte la divinisation de l'homme ! En effet si le Christ s'est uni à tout homme *par le fait même de l'Incarnation*, et comme nous ne pouvons pas séparer dans l'union hypostatique qui la constitue la nature divine de la nature humaine, il s'ensuit que l'union qui existe dans l'union hypostatique se réaliserait *en tout homme*. Donc en la personne de chacun de nous se réaliserait l'équivalent de l'union des natures divine et humaine qui s'est réalisée en Jésus-Christ Notre-Seigneur ! Et l'homme serait ainsi *divinisé*, à la manière des panthéistes, chose tout à fait inconcevable en soi, offensante pour Dieu et contraire à la foi. S'il était vrai que le Christ par l'Incarnation, s'est uni à tout homme, alors tout 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, mais qui apparaissent cohérentes avec ce qui est affirmé par le texte conciliaire, en jouant sur le sens de l'adverbe *quodammodo*, comme si l'union que l'on vient d'affirmer devait être considérée seulement comme symbolique (voir *supra*, § 2) ? Mais de cette *union*, l'art. 22 tire des conséquences théologiquement très importantes, bien que tout à fait nouvelles dans la pastorale de l'Église. En effet, nous avons vu que l'Incarnation en tant que telle provoquerait la « découverte » 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, en tant que tel !

Le *quodammodo* ne peut donc pas introduire une image seulement symbolique ou allégorique, chose qui, on l'a dit, semblerait avant tout dépourvue de sens. En tout cas, quel que soit le sens que l'on attribue au *quodammodo*, sa présence semble, à bien y regarder, être insignifiante. En effet le nouveau Catéchisme de l'Église catholique cite deux fois GS 22,2 (aux art. 432 et 618), dans le premier cas en omettant simplement cet adverbe. Celui-ci brille aussi par son absence dans le célèbre art. 13 de l'Encyclique *Redemptor hominis* de Jean-Paul II, qui contient précisément cette profession de Vatican II : « Le Christ s'est uni à chaque homme »¹⁷.

Considérons enfin la description des notes caractéristiques de l'humanité du Seigneur, contenues dans la suite

du passage de l'art. 22, 2 GS. Elles semblent vouloir constituer comme une preuve du fait que le Verbe se serait uni à chaque 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 son père putatif, saint Joseph). Tout cela « démontre qu'Il est vraiment devenu l'un de nous », évidemment dans le sens voulu par l'article, c'est-à-dire dans la mesure où, par l'Incarnation, il s'est uni à tout homme. Mais à partir du témoignage des caractéristiques parfaitement humaines de la nature humaine 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* offerte par les notes 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'*en lui-même* Il était l'un de nous, Il était comme nous (à l'exception du 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, et 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 ancienne erreur dans GS 22 ?

Dans les hérésies christologiques des premiers siècles, toutes rigoureusement identifiées et condamnées par le Magistère, les erreurs portaient en général sur le rapport entre la nature humaine et la nature divine *dans* le Christ. Elles finissaient par faire prévaloir arbitrairement l'une au détriment de l'autre, de différentes façons, en fonction de la capacité à ergoter et de l'habileté dialectique des hérétiques, souvent notables. Dans le cas de l'art. 22, on nous propose en revanche une erreur d'un type différent. Celle-ci consiste à étendre la notion d'union hypostatique, pilier 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 pas totalement nouvelle, car saint Jean Damascène (mort en 749) la combattit pendant sa lutte contre l'hérésie iconoclaste, en précisant justement que l'Incarnation ne se rapportait qu'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 suppôts¹⁸. »

Saint Thomas introduisit justement cette phrase du Damascène dans sa réfutation de la même erreur. Ses principaux arguments sont les suivants : la personne divi-

16. BARTMANN, I, 89 (p. 373).

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

18. « Filius Dei non assumpsit humanam naturam quæ in specie consideratur ; neque enim omnes hypostases eius assumpsit », cité par saint Thomas dans la *Summa Theologiæ*, III, q. 4, a. 5.

ne du Verbe ne s'est pas incarnée « in omnibus individuis » (elle n'a pas pu « s'unir à tout homme »). Si c'était 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). En outre, la suprématie absolue du Fils de Dieu à l'égard de l'humanité s'en serait trouvée diminuée, étant donné que tous les hommes, ayant été assumés par le Verbe, auraient la même dignité que la sienne (*essent tunc omnes homines æqualis dignitatis*). Et cela est inconcevable, car 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 convenait qu'à une seule Personne divine incarnée corresponde une unique nature humaine assumée¹⁹

Considérons les multiples conséquences négatives de l'extraordinaire doctrine de GS 22, 2. D'un côté elle conduit à diviniser l'homme, éclipsant le dogme du péché originel, qui est présenté de la façon fortement inadéquate que nous avons vue. De l'autre elle rend incertain le dogme même de l'Incarnation, en mêlant le divin et l'humain, non seulement en Notre-Seigneur mais aussi en nous. Comment peut-on considérer la parfaite humanité du Christ unie *eo ipso* à notre humanité imparfaite et pécheresse ? De même pour sa divinité ? Et comment peut-on considérer notre humanité pécheresse élevée ontologiquement au rang du Verbe ? Cette « union » impure 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 grande emphase par GS 22, 2) avec l'humanité déchu de l'homme qu'est chacun de nous. Ce mélange et cette confusion portent en définitive à confondre le Surnaturel et ce qui est de l'ordre de la nature créée (et déchu). On voit ici transparaître, à mon avis, une *teinte panthéiste*, car cette « union » tend à identifier l'humain avec 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 chaque 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 ? Ne présuppose-t-elle pas la chute de l'homme, l'imperfection (non pas totale mais ontologique) de sa nature, que la divine Miséricorde daigne corriger, en nous donnant la possibilité du salut par l'Incarnation du Verbe et son œuvre rédemptrice ? Mais si le Christ s'est déjà uni à nous, par le seul fait d'être le Christ, alors nous sommes déjà tous rachetés par le seul fait d'être des

hommes, et le Christ lui-même et son Église n'ont rien à faire de plus ! Et en effet Vatican II, en suggérant une nouveauté comme celle exposée dans l'art. 22 GS, a conduit à changer le sens de la mission de l'Église, dont le *nouveau message* est maintenant le suivant : les hommes contemporains devraient se rendre compte que, par l'Incarnation, le Christ s'est déjà uni à chacun d'eux, les élevant par cela même à une dignité sans égale et leur conférant une très haute mission, indiquée par le Concile et adoptée par la Hiérarchie comme étant son devoir spécifique ; mission qui consiste à réaliser la paix dans le monde, la fraternité universelle dans le dialogue qui ne vise pas à convertir mais à adopter les positions de l'adversaire pour les dépasser dans une Communion universelle d'amour, une nouvelle Église, « œcuménique », rencontre solidaire de tous les peuples et de toutes les religions !²⁰

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 plus modérée, celle de la prédestination conditionnelle (*ad gloriam tantum, sed post et propter prævia merita*)²¹. En effet, si par l'Incarnation le Verbe s'est uni en soi 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) parce que seule une partie d'entre nous a été, de façon insondable, prédestinée 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 (pace 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 la perdition, bien que n'y étant pas prédestinés ?

Mais les remarques négatives ne peuvent pas s'arrêter là. Si le Christ, nouvel Adam, par l'Incarnation, « manifeste l'homme à lui-même », 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 en a une autre, qui lui est supérieure. L'Incarnation a lieu parce que doit se réaliser l'exigence de la justice divine, qui demande *réparation pour le péché d'Adam*. Cette réparation se perfectionne par la Croix, qui a justement un sens propitiatoire et expiatoire. Cela signifie que dans l'Incarnation, il y a la fin de donner *satisfaction* à l'exigence de la Justice divine. De cette fin, dans GS 22,

19. ST, III, q. 4, a. 5. Voir sur ce point la Note de la Rédaction à une lettre intitulée *Une erreur christologique d'un nouveau type dans l'art. 22 de Gaudium et Spes ?*, in *Si Si No No XXXV* (2009) 1, pp. 7-8.

20. Sur l'inacceptable et monstrueuse promiscuité qui caractérise « l'œcuménisme » actuel, voir B. GHERARDINI, *Quale accordo fra Cristo e Beliar ? Osservazioni teologiche sui problemi, gli equivoci ed i compromessi del dialogo interreligioso*, Fede & Cultura, Vérone, 2009, pp. 30-32, et en réalité l'ouvrage tout entier.

21. BARTMANN, II, §121 et 122.

il ne semble pas y avoir la moindre trace.

Le fait est que, si l'on s'aperçoit à la base le dogme christologique, tout l'édifice doctrinal de la religion catholique s'effondre. C'est pourquoi, dès les débuts du Christianisme, la Hiérarchie mais aussi les fidèles, en ce qui concerne leur sensus fidei, réagirent toujours avec résolution et ténacité aux graves hérésies christologiques qui s'étaient

succédé à partir de la fin du premier siècle, quand, grâce aux agnostiques, 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 docète serait ensuite réapparue dans le Coran, 4 : 156).

Professeur Paolo Pasqualucci

On écrit : « Dieu prioritairement miséricordieux » ; on lit « Dieu méchant »

Le théologien, moine, prieur de la communauté de Bose (on ne sait pas trop comment le définir) Enzo Bianchi fait partie des invités récurrents d'une émission de *Radio Uno* intitulée « Ascolta si fa sera... » (Écoute, voici venir le soir...).

Dans l'édition retransmise il y a quelques jours, Enzo Bianchi a affirmé avec beaucoup de clarté qu'en Dieu, il n'y aurait pas une coexistence paritaire et homogène entre justice et miséricorde, parce que celle-ci (la miséricorde) serait, dans la nature du Tout-Puissant, prioritaire par rapport à la justice. Puis il a même cité Nietzsche et sa conviction que Dieu « serait mort » dans le sacrifice du Christ.

Quelle est la logique qui sous-tend certaines affirmations, on ne le sait pas. Reste le fait qu'encore une fois Bianchi se distingue par des convictions qui sont en rupture manifeste avec la doctrine catholique de toujours. Mais le problème n'est pas seulement Enzo Bianchi. Il y a une longue (trop longue) liste d'influents (trop influents) théologiens, ecclésiastiques et consorts qui pensent de la même façon.

Par conséquent, quelques révisions sur ces questions seront utiles, au moins pour ne pas se laisser séduire par certaines convictions (comme celles de Bianchi) qui ne sont pas autres choses que de pures et simples hérésies.

La doctrine catholique de toujours affirme que Dieu est absolu et, en tant qu'absolu, que toutes les vertus existent dans sa nature au degré maximal. La miséricorde est une vertu (en effet Dieu est miséricordieux au plus haut point), mais la justice aussi est une vertu (et en effet Dieu est juste au plus haut point). Si l'on disait que Dieu est seulement miséricordieux au plus haut point mais qu'il n'est pas juste au plus haut point, on admettrait soit que la justice n'est pas une vertu (ce qui serait stupide), soit que Dieu n'est pas absolu (ce qui serait également stupide), parce qu'à l'une de ses vertus (dans ce cas la justice) il manquerait quelque chose.

La bonne théologie enseigne qu'en Dieu il peut y avoir « opposition » (justice et miséricorde sont dans un certain sens des vertus opposées), mais qu'il ne peut pas y avoir contradiction. Nous ne pouvons pas dire que Dieu est juste et non-juste en même temps, ou que Dieu est miséricordieux et non-miséricordieux en même temps. La contradiction est présente dans l'imperfection de la création, mais pas dans l'absolue perfection du Créateur.

Voilà ce que le Catholicisme a toujours enseigné. Mais venons-en à une question importante qui, bien considérée, nous fait comprendre beaucoup de choses. Concevoir Dieu comme un être prioritairement (ou

même uniquement) miséricordieux conduit à un échec théologique, parce que cela génère une contradiction manifeste.

Voyons quelle est cette contradiction. Si l'on affirme que Dieu est prioritairement miséricordieux, c'est parce que l'on craint qu'en rappelant qu'en Dieu existe aussi la justice au degré maximal, Dieu lui-même pourrait sembler trop rigoureux, et même « vindicatif ». Et l'on ne se rend pas compte en revanche que c'est précisément le contraire. C'est justement quand Dieu est présenté uniquement comme un être miséricordieux que l'on court vraiment le risque de le présenter comme méchant.

Il n'est pas difficile de comprendre que dans une telle perspective, la permission du mal par Dieu perd sa signification. Je m'explique : si Dieu est prioritairement miséricordieux, et donc qu'il n'y a pas sa justice pour exiger réparation du péché, pourquoi alors Dieu permet-Il que l'innocent souffre ? Pourquoi permet-Il que des enfants meurent ? Et pourquoi a-t-Il permis que son Fils souffre et meure comme Il l'a fait ?

Il est vrai, en effet, que le mal en soi n'est pas voulu par Dieu, mais il est toujours permis par Lui. De plus il faut dire que si le mal moral est rejeté par Lui, le mal physique peut être voulu par Dieu (dans ce cas on dit « per accidens »), c'est-à-dire voulu indirectement comme conséquence du péché originel ou comme moyen pour obtenir une fin plus élevée : le mérite et le salut de l'âme.

En somme, un Dieu qui n'est pas aussi justice au plus haut degré est un Dieu qui laisse non résolue la question du mal.

Et voilà pourquoi aujourd'hui personne ne parle plus de sacrifice ni de centralité de la Croix. Celle-ci (la Croix) a même été retirée des autels. La mode se répand toujours davantage de construire des crucifix sans croix, des sculptures ou des peintures où le corps de Jésus est comme suspendu en l'air et non plus douloureusement cloué sur l'échafaud.

Et voilà aussi pourquoi un peu tout le monde dans l'Église affirme que face à la souffrance de l'innocent, la meilleure « réponse » serait de ne pas répondre. Hérésie encore une fois. La réponse existe bel et bien : la cause de tout cela est le péché qui s'est introduit dans l'histoire.

Ainsi tout est devenu désorientation, doute, inquiétude angoissante... alors qu'au contraire le Christianisme a ceci d'extraordinairement consolant que la signification de la souffrance peut nous échapper, mais qu'il est certain que derrière chaque souffrance se trouve une signifi-

cation plus grande que Dieu seul connaît.

Et c'est seulement avec cette certitude que l'on peut affronter courageusement et joyeusement l'aventure de l'existence. Certes pas en concevant un Dieu « faible », « impuissant », qui face à l'inéluctabilité du mal se retire-

Le problème n'est pas l'Église « dans le monde »... mais l'Église « du monde »

En ces jours où les scandales financiers, au sein ou à l'extérieur des murs du Vatican, sont sous les feux de la rampe, il est bon de rappeler certaines choses au sujet du mystère de l'Église.

L'Église est une réalité divino-humaine, elle n'est donc ni seulement humaine, ni seulement divine. Il est évident que, dans sa composante humaine, l'Église peut se ressentir de toutes les fragilités et les imperfections qui sont constitutives de cette composante.

Bien évidemment, il ne s'agit pas ici de justifier et de déresponsabiliser, bien au contraire. Ceux qui ont une plus grande autorité ont aussi une plus grande responsabilité. Il ne faut certes pas oublier les paroles claires et dures de Jésus lorsqu'il affirme que mieux vaut, pour celui qui scandalise, se mettre une meule autour du cou et se jeter dans la mer (Marc 9).

À cet égard, nous pouvons tirer un bon exemple de l'expérience de foi de l'homme médiéval. Celui-ci (je généralise, évidemment) avait une foi granitique, mais il était également sûr (c'est ce que nous disent par exemple les fresques et la littérature) qu'en enfer il y avait aussi des prêtres, des évêques, et peut-être même quelques Papes. Et pourtant l'homme médiéval ne doutait aucunement que ce fût la volonté de Dieu qu'il y ait dans l'Église des prêtres, des évêques et le Pape. Dante n'avait pas de sympathie pour Boniface VIII. En réalité il avait tort, mais ce n'est pas de cela que nous devons parler. Je disais : Dante ne supportait pas Boniface VIII. Il s'en prit même à Célestin V, qui par son célèbre « refus » (même si tous les spécialistes de Dante ne s'accordent pas sur le fait que Dante se référait à lui) permit à celui qu'il ne supportait pas de devenir Pape. Mais quand il dut commenter la célèbre « gifle » d'Anagni, le poète exprima une profonde indignation, se sentant profondément offensé par cet acte irrévérencieux : ce n'était pas Benedetto Caetani qui avait été outragé, mais le Pape ! Bref, l'homme médiéval savait bien distinguer ce qui est humain de ce qui est divin dans l'Église.

Faisons maintenant un petit détour par l'Évangile. Saint Jean nous dit que les Apôtres avaient une caisse qui leur assurait une certaine autonomie économique (Jean 12). Il est vrai que le responsable de la caisse était Judas Iscariote (qui devait avoir une certaine inclination), mais la caisse existait bel et bien. Saint Jean ajoute ensuite que Judas était voleur et qu'il volait dans cette caisse (Jean 12).

Le jugement que Jésus avait de Judas était très clair. Il dit explicitement : « Il eût mieux valu pour lui qu'il ne soit jamais né. » (Marc 14). Jésus savait que Judas le trahirait. Et voilà pourquoi Origène dit (en des temps non suspects, que beaucoup idéalisent à tort) que l'Église est une « casta meretrix », « casta » dans sa composante divi-

rait, ne sachant pas quoi faire, si ce n'est avoir de la miséricorde... mais envers quoi ?

Corrado Gnerre

Traduit du site *Tre sentieri*

ne, « prostituée » dans sa composante humaine. En réalité, si l'on veut être précis, il faut dire que cette définition a aussi quelque chose d'ambigu car elle peut laisser entendre que, pour cette raison, l'Église ne peut pas être sainte. L'Église, au contraire, indépendamment de sa composante humaine, est toujours constitutivement « sainte ».

Je propose une autre image, que j'utilise habituellement quand je parle de ce sujet. Jésus naquit dans une étable, lieu qui n'est pas le summum de la propreté. Et d'un point de vue olfactif, on ne respire pas dans une étable les fragrances que l'on trouve dans une élégante parfumerie. Dans une étable il y a du fumier... et Jésus est né au milieu du fumier. Et bien, quand l'ange appela les bergers pour qu'ils aillent adorer le Verbe incarné (Luc 2), ceux-ci, arrivés à l'étable, ne s'agenouillèrent pas devant le fumier, mais devant l'Enfant divin.

Sans métaphore, là où il y a l'homme, il y a toujours le fumier. Et cela vaut aussi pour l'Église.

Certes, je conviens qu'il y a du « fumier » qui scandalise plus et du « fumier » qui scandalise moins, mais il n'est pas étonnant que, là où agit l'homme, on découvre ce que l'on ne voudrait jamais découvrir.

Venons-en à la conclusion et demandons-nous : pourquoi certains scandales gênent-ils plus aujourd'hui qu'hier ? La réponse tient dans le fait que si bien évidemment tout le monde sait que l'Église est dans le monde, peu nombreux sont ceux qui sont aujourd'hui convaincus qu'elle ne soit pas du monde. Au contraire, depuis trop longtemps maintenant les indications pastorales de l'Église confondent les choses. Ces indications semblent s'orienter vers toujours plus d'arrangement avec les instances du « monde ». Désormais nous en sommes (cela fait mal de le dire) à une sorte d'Église sans Christ, toute aplatie dans l'immanent, préoccupé surtout d'affaires humaines... trop humaines.

Donc on ne peut pas vraiment s'étonner de ce que certains attaquent l'Église en confondant les infamies humaine avec son essence même, sans avoir la capacité de distinguer le divin de l'humain. C'est le résultat d'une grave négligence : avoir prétendu cacher le divin dans l'humain, avoir prétendu dissoudre les droits de Dieu dans l'illusoire promotion des droits exclusifs de l'homme : non plus la centralité de Dieu, mais la centralité de l'homme.

Et si l'homme est au centre, seront aussi inévitablement au centre sa fragilité, son inconsistance... et son fumier.

Corrado Gnerre

Traduit du site *Tre sentieri*