

L'ÉTRANGE THÉOLOGIE DE JEAN-PAUL II ET L'ESPRIT D'ASSISE
DU DEUXIÈME CONCILE DU VATICAN À L'ÉLECTION PAPALE¹

INTRODUCTION À LA TRADUCTION FRANÇAISE

Johannes Dörmann, éclaire d'un jour nouveau les soubassements de la **cérémonie interreligieuse d'Assise**, considérée par beaucoup comme une des inventions post-conciliaires les plus choquantes. Pourtant il ne faut voir dans cette entreprise qui dépasse les bornes de l'œcuménisme le plus large, que **l'aboutissement logique de Vatican II**. Jean-Paul II est, parmi les prélats qui ont participé au dernier concile, un de ceux qui l'ont le mieux compris. On peut donc se fier à l'interprétation qu'il en donne.

Le Pape est resté fidèle à la pensée qui était sienne étant père conciliaire et il n'a fait à Assise que donner une représentation visible de la théologie exposée lors de la retraite qu'il prêcha au Vatican en 1976 à Paul VI et à ses collaborateurs. Mais il s'agit malheureusement, et c'est ce que le Professeur Dörmann démontre grâce à une démarche méthodique, d'une fidélité à des erreurs, à des théories souvent condamnées (**note LHR : il ne s'agit ni d'erreurs, ni de théories condamnées, il s'agit d'hérésies**).

Si un événement tel que le culte interreligieux d'Assise avait été organisé sur l'initiative particulière d'un évêque, le **cardinal Ratzinger** aurait pu le classer parmi les excès produits par ces fausses interprétations du Concile qu'il déplore comme étant les fruits de ce qu'il nomme «l'anti-esprit» du Concile. Mais **là comme ailleurs sa thèse tombe à faux, car c'est le Pape, interprète autorisé des documents conciliaires, qui a conduit toute l'Église à cette cérémonie blasphématoire que seule peut justifier la théorie de la rédemption universelle dont il se fait le promoteur**. Sous ce jour, il réinterprète toute la foi chrétienne, en particulier le rôle de médiateur de Notre-Seigneur Jésus-Christ et l'article de foi par lequel nous confessons l'Église, Une, Sainte, Catholique et Apostolique. **Jésus-Christ et Son Église ne sont pas niés explicitement : ils deviennent facultatifs**.

Ayant **bradé la foi catholique**, ceux qui devraient la défendre s'adonnent désormais dans le meilleur des cas à la défense de la morale naturelle. Sans succès car ils le font à la manière des philosophes, et qui plus est, avec une mauvaise philosophie. Cette attitude n'a rien de surprenant chez ceux qui pensent que la révélation chrétienne a pour but de révéler l'homme à lui-même, mais on ne s'étonnera pas non plus que ces efforts restent stériles, car la nature humaine blessée par le péché originel ne peut être guérie par la prédication d'une philosophie vaguement religieuse, **mais par la croix du Christ et la grâce qu'Il nous a méritée**.

Souhaitons que la diffusion de cet ouvrage encourage les lecteurs à se remettre à l'étude de la **saine philosophie** abandonnée par le Concile et les aide à se garder d'une **fausse théologie**, qui n'a peut-être pas encore pénétré au niveau de la majorité des fidèles, mais qui est d'ores et déjà communément enseignée dans tous les séminaires ou presque, et qui aboutira nécessairement à une **nouvelle religion subjectiviste et naturaliste, incapable de procurer le salut éternel**.

Abbé Patrice LAROCHE

PRÉFACE

Dans ce premier livre d'une série en trois volumes, je me suis référé à trois articles publiés dans *Theologisches* et ai poursuivi l'œuvre commencée. Les critiques parues entre temps ne m'ont pas engagé à corriger quoi que ce soit.

Les objections apportées provenaient en grande partie de textes que je n'avais pas encore analysés, mais qui viendront plus tard en discussion. A cette occasion, je traiterai aussi des objections.

Le deuxième volume traitera des grandes encycliques dogmatiques de Jean-Paul II, et le troisième des voyages pastoraux du Pape en Afrique et en Asie, pour autant qu'ils sont en rapport intime avec l'événement d'Assise et les déclarations officielles faites immédiatement avant et après la rencontre de prière. Ce n'est qu'en se référant à un certain nombre de textes que les grandes lignes de la théologie et du pontificat de Jean-Paul II ressortent clairement. Il s'agit tout d'abord de **bien comprendre le Pape**. C'est à ce but que tendait ma publication : «L'unique vérité et les nombreuses religions. **Assise : commencement d'une nouvelle époque** (*Respondeo* 8, Josef Kral, 8423 Abensberg 1988, publié par Johannes Böckmann). Je me suis efforcé d'y exposer grâce une analyse précise le **contenu théologique** de «l'événement d'Assise» **Les répercussions de cette initiative papale sont visibles dans le monde entier en des rencontres qui en son la suite et l'imitation**. Dans les «livrets pour les cérémonies du Dimanche des Missions de 1989» faits par *Missio* d'Aix la-Chapelle et *Missio* de Munich, qui furent envoyés à toutes les paroisses de l'ex-Allemagne de l'Ouest, on suggère pour la «Messe paroissiale du Dimanche des Missions de 1989» la prière suivante (p. 17) :

«Sois béni Seigneur, Dieu d'Israël,
Tu conduis par des terrains impraticables
Tu délivres de la servitude et de l'oppression,
Tu promets un nouveau monde.
Sois béni Seigneur, Dieu de Mahomet,
Tu es grand et auguste,
Incompréhensible et inaccessible,
Tu es grand dans tes prophètes.
Sois béni Seigneur, Dieu de Bouddha

¹ Note LHR : **Tout ce livre démontre que Vatican II et ses Papes ne sont pas catholiques, mais gnostiques (voir page 35). La nouvelle religion ne peut pas provenir de l'Église Catholique, ne peut pas être l'Église Catholique.**

Tu habites dans les profondeurs du monde,
Tu vis dans chaque homme,
Tu es la plénitude du silence.
Sois béni Seigneur, Dieu de l'Afrique,
Tu es la vie dans les arbres,
Tu es la force du père et de la mère,
Tu es l'âme du monde.
Sois béni Seigneur, Dieu de Jésus-Christ,
Tu t'écoules dans l'amour,
Tu te donnes dans la bonté,
Tu vaincs la mort.

d'après Anton Rotzetter»

Aussi étrange qu'une telle prière puisse paraître à beaucoup de catholiques, il faut bien reconnaître qu'elle respire à pleins poumons l'esprit d'Assise.

CHAPITRE I - LE CULTE DE LA PAIX À ASSISE VU À LA LUMIÈRE DE LA TRADITION ET DE VATICAN II

1. PAPE CONTRE PAPE

La journée mondiale de prière avec toutes les religions à Assise le 27 octobre 1986, à l'invitation du pape Jean-Paul II, fut l'apogée de l'évolution plus que centenaire d'une pensée religieuse ayant pour **but de favoriser la paix et l'unité entre les religions et les peuples** (cf. J. Dörmann dans *Theologisches* 6, 1987, 29-40). Il était dans la nature de ce mouvement interreligieux et œcuménique pour l'unité et la paix, de cultiver la tolérance religieuse comme une valeur suprême et de **combattre la prétention de l'Église d'être la seule dépositaire de la vérité**. C'est parce que l'Église tenait fermement, sans se laisser troubler, au droit absolu de la révélation du seul Dieu personnel qu'elle a, jusqu'à Vatican II, résolument rejeté ce mouvement religieux pour l'unité et la paix¹. Lors du dernier concile cependant, grâce à l'ouverture de l'Église à l'œcuménisme et au dialogue interreligieux, ce mouvement, sans pour autant avoir changé son orientation spirituelle, a été reçu dans l'Église catholique et a atteint finalement avec Jean-Paul II son sommet provisoire à Assise (cf. J. Dörmann dans *Theologisches* 7, 1987, 22-31). Fondamentalement ce n'est donc pas le mouvement pour l'unité et la paix entre toutes les religions qui a évolué, **mais l'attitude de l'Église** à son égard.

Quelques décennies seulement avant Vatican II dans l'encyclique *Mortalium animos* (6.1.1928), «sur les **moyens de réaliser la véritable unité de la religion**», le pape Pie XI a exposé et justifié par la foi le point de vue de l'Église catholique sur ce mouvement pour l'union, œcuménique et interreligieux. Comme Pie XI traite justement notre thème, examinons plus en détail son encyclique. La position de Pie XI devrait être représentative de celle de tous les papes de cette époque à l'égard des mouvements pour la paix et l'unité (cf. note 2).

Pie XI mentionne cette aspiration des peuples à l'union et à l'unité, qui trouve son expression dans les modernes «congrès des religions». Il décrit la composition des participants à ces rencontres régulières : on invite « aux discussions tous les hommes indistinctement, les infidèles de toute catégorie, les fidèles, et jusqu'à ceux qui ont le malheur de s'être séparés du Christ ou qui nient âprement et obstinément la divinité de Sa nature et de Sa mission ».

On pourrait dire la même chose des représentants des «religions et organisations mondiales» invités à Assise. **Pie XI** juge cependant la chose autrement :

«**De pareils efforts n'ont aucun droit à l'approbation des catholiques**»².

Pie XI cite aussi les **idées** et les **motifs** qui donnent lieu à l'organisation de congrès de toutes les religions : comme des hommes sans aucun sentiment religieux ne se rencontrent que très rarement :

«ils nourrissent l'espoir qu'on pourrait facilement amener les peuples, en dépit de leurs dissidences religieuses, à **s'unir dans la profession de certaines doctrines admises comme un fondement commun de vie spirituelle**».

¹ A Vatican I, le premier projet de constitution sur l'Église ne put être discuté à cause de l'interruption du Concile. En son chapitre 7, il prenait position sur les rapports de l'Église avec les autres religions et donnait de manière précise ce qui était alors la position de l'Église : «C'est en outre **une vérité de foi que personne ne peut être sauvé hors de l'Église**. Sans doute, ceux qui vivent dans l'ignorance invincible du Christ et de Son Église ne sont pas condamnés éternellement à cause de cette ignorance. Car aux yeux du Seigneur qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité, elle ne comporte aucune faute. Il accorde d'ailleurs Sa grâce à quiconque fait ce qu'il peut, de telle sorte qu'il puisse obtenir la justification et la vie éternelle. Toutefois cette grâce n'est pas accordée à celui qui **par sa propre faute est séparé de l'unité de la foi et de la communion de l'Église** et qui meurt dans cet état. Qui n'est pas dans cette arche, périra dans le déluge».

De ce point de vue dogmatique découle la prise de position à l'égard des autres religions. Il est dit : «**Nous rejetons donc et abhorrons la doctrine impie de l'égalité de toutes les religions**, qui répugne aussi à la raison humaine. Les fils de ce monde veulent **supprimer la différence entre le vrai et le faux** et disent : la porte de la vie éternelle est ouverte à tous, quelle que soit la religion dont ils proviennent ; ou encore : en ce qui concerne la vérité de la religion, il n'y a toujours qu'une probabilité plus ou moins grande, mais jamais une certitude. **Nous condamnons aussi l'opinion impie de ceux qui ferment aux hommes la porte du ciel sous le faux prétexte qu'il ne convient pas et qu'il n'est jamais nécessaire au salut d'abandonner la religion dans laquelle on est né, on a été éduqué et dans laquelle on a grandi, même si elle est fautive. Ils accusent même l'Église** lorsqu'elle affirme qu'elle **est la seule vraie religion, rejette et condamne les autres religions et sectes qui se sont séparées de sa communion. Ils pensent en effet que l'injustice pourrait un jour avoir part à la justice ou les ténèbres à la lumière, ou que le Christ pourrait passer un accord avec Satan** (cf. Neuner/Ross, *Der Glaube der Kirche*, Regensburg, 1965, 231)

La position de l'Église vis-à-vis des non-chrétiens a été exposée dans ce qu'on a appelé les encycliques missionnaires de Léon XIII à Jean XXIII (voir mon article dans *Theologisches* 5, 1987, 21-29) ; à propos des entreprises œcuméniques, voir l'encyclique de Léon XIII *Satis cognitum* du 29. 6. 1896 ; celle de Pie XI *Mortalium animos* du 6. 1. 1928 et le *Monitum* du Saint-Office du 5. 6. 1948, ainsi que «l'instruction sur le mouvement œcuménique», du 20. 12. 1949 (voir Johannes Böckmann, *Theologisches* 3, 1988, 128 et ss.)

² AAS 20, 1928, 5-16. Traduction française in Actes de S. S. Pie XI, Paris, Bonne Presse, 1932, 63-82 (tome 4 : années 1927-1928).

Les participants à de tels congrès s'appuient sur **l'opinion erronée** que «toutes les religions sont plus ou moins bonnes et louables, en ce sens qu'elles révèlent et traduisent toutes également - quoique de manière bien différente - le sentiment naturel et inné qui nous porte vers Dieu et nous incline avec respect devant sa puissance».

De telles pensées ont aussi été exposées pour justifier la rencontre de prière d'Assise. Pie XI dit à ce propos :

«Outre qu'ils s'égarèrent en pleine erreur, les tenants de cette opinion **repoussent du même coup la religion vraie ; ils en faussent la notion et versent peu à peu dans le naturalisme et l'athéisme**. Il est donc évident que c'est abandonner entièrement la religion divinement révélée que de se joindre aux partisans et propagateurs de pareilles doctrines» (l. c., souligné par moi). Pie XI a ici en vue les «congrès des religions», qui sont des discussions et non des actes de cultes interreligieux. La pratique d'un culte interreligieux, qui dans l'Église post-conciliaire va bien plus loin que ces «congrès», et le simple fait qu'un pape organise lui-même un tel culte, étaient bien au-delà de ce que Pie XI pouvait imaginer. Il est incontestable que l'attitude de l'Église après le Concile à l'égard des religions non chrétiennes représente une **rupture radicale avec la Tradition (note LHR : NON. Rupture radicale avec la religion catholique)**.

Tout comme Jean-Paul II, Pie XI voit les efforts pour l'unité interreligieuse en étroite connexion avec le mouvement œcuménique. Les idées, qui tout comme maintenant devaient favoriser «l'union des chrétiens», sont résumées par Pie XI dans cette série de questions :

«N'est-il pas juste - a-t-on l'habitude de dire, - n'est-ce pas même un devoir pour tous ceux qui invoquent le Nom du Christ d'éviter les accusations réciproques et de s'unir enfin, (de temps à autre) par les liens d'une mutuelle charité ?

Quelqu'un oserait-il affirmer qu'il aime le Christ s'il ne cherche de toutes ses forces à réaliser le vœu du Christ Lui-même demandant à Son Père que Ses disciples soient **un** (Jean XVII, 21) ? Et le Christ n'a-t-il pas encore voulu que Ses disciples fussent marqués et ainsi distingués du reste des hommes par le signe de **l'amour mutuel** ? C'est à cela que tous reconnaîtront que vous êtes Mes disciples si vous avez de l'amour les uns pour les autres (Jean XIII, 35). Plaise à Dieu, ajoutez-t-on, que tous les chrétiens soient «un» ; car de la sorte, ils rejetteraient avec une efficacité beaucoup plus grande ce venin de l'impiété qui, en s'insinuant et se diffusant chaque jour davantage, prépare la ruine de l'Évangile. Telles sont, parmi d'autres du même genre, les raisons que font valoir les **«panchrétiens»**, ainsi qu'on les appelle. Il s'en faut d'ailleurs que ces hommes soient peu nombreux ou rares. Au contraire... L'entreprise se poursuit d'ailleurs si activement qu'elle s'est acquise la faveur de milieux multiples, captant même la bienveillance de nombreux catholiques, attirés par l'espoir de réaliser une union conforme, semble-t-il, aux vœux de notre Mère la sainte Église, laquelle, de tout temps, n'a rien tant désiré que d'appeler et de ramener à elle ses enfants égarés. Mais sous les séductions de la pensée et la caresse des mots se glisse **une erreur incontestablement des plus graves qui ruine de fond en comble les assises de la foi catholique**».

Pie XI s'occupe aussi de la critique des «panchrétiens» à l'adresse de l'Église catholique et de la papauté ; à ce propos il mentionne l'obligeance de quelques-uns qui accorderaient même **au pape une préséance d'honneur** et une juridiction dérivant du consentement des fidèles. Les lignes suivantes sont tout à fait actuelles :

«D'autres vont même jusqu'à souhaiter que leurs congrès, qu'on peut qualifier de bariolés, soient **présidés par le Souverain Pontife en personne**».

Résumant tout cela, Pie XI prend position de la manière qui suit :

«Dans ces conditions, il est évident que **le Siège Apostolique ne peut sous aucun prétexte participer à leurs congrès et que les catholiques n'ont, à aucun prix, le droit de les favoriser par leur suffrage ou leur action** ; ce faisant, ils attribueraient de l'autorité à une religion chrétienne fautive, **entièrement étrangère à la seule Église du Christ**» (l. c., souligné par moi)..

Les offices religieux œcuméniques ont naturellement une qualification religieuse plus élevée que les discussions lors des réunions œcuméniques. Le Code de droit canonique (CIC 1919) les classe parmi la **«communicatio in sacris» qui tombe sous le coup d'une peine ecclésiastique**¹.

Le canoniste Klaus Mörsdorf décrit l'attitude de l'Église aussitôt avant Vatican II (1961) comme suit :

«Du fait que la communion dans **le culte présuppose la communion dans la foi**, les offices liturgiques communautaires avec des adeptes d'une ou de plusieurs confessions chrétiennes sont par conséquent **interdits**» (*Kirchenrecht*, Tome II, 351).

La pratique œcuménique de l'Église depuis le Concile et le seul fait que le pape lui-même organise de tels offices communautaires dans lesquels des évêques protestants, comme par exemple Mgr Kruse d'Augsbourg, peuvent tenir publiquement sans être contredits des thèses d'ecclésiologie anticatholiques, sont **en contraste criant avec l'attitude et l'enseignement de l'Église catholique avant le Concile**.

Des cérémonies religieuses communes avec des représentants des religions non chrétiennes, des chrétientés protestantes et orthodoxes sous les auspices du pape comme à Assise ne pouvaient être concevables pour Pie XI. Pour lui les relations et l'attitude de l'Église envers les non-chrétiens et les non-catholiques devaient être réglées selon les principes de la foi catholique.

La position dogmatique, que prend Pie XI dans *Mortalium animos* peut être ébauchée comme suit : du fait qu'il n'y a qu'une seule vraie religion révélée, il n'y a aussi pour les non-chrétiens **qu'une seule voie pour parvenir à la vérité et à la vie : la voie de la conversion à la religion et à l'Église du Christ**. Et comme il n'y a **qu'une seule véritable Église**, celle fondée par Jésus-Christ, il n'y a également pour les non-catholiques qu'un seul chemin : celui du **retour à l'Église catholique. La foi catholique intégrale sans diminutions ni soustractions est le lien de l'unité, l'amour seul ne peut pas ramener les chrétiens séparés** (cf note 2, page 2).

¹ CIC, can. 2314-2316. Le c. 1365 du nouveau Code dit : «*Reus vetitae communicationis in sacris justa poena puniatur*». Quand c'est le pape en personne qui donne l'exemple de cérémonies interreligieuses, on ne peut plus guère parler pour un curé ou un évêque de *communicatio in sacris* «interdite».

La **rupture avec l'attitude et l'enseignement de l'Église** contenus dans *Mortalium animos* ne pouvait pas apparaître plus clairement que lors de la rencontre de prière des religions à Assise.

Le catholique **fidèle**, qui a suivi attentivement cette rupture dans le respect pour la Chaire de Pierre, ne peut se contenter de considérer tout simplement «l'événement d'Assise» comme **un produit du développement historique des religions**. La cérémonie interreligieuse d'Assise, organisée et préparée par le Vatican **avec le pape en son centre**, est pour le catholique un **événement ecclésiastique important qui ébranle sa foi dans l'unique véritable Église catholique** : pape contre pape, **Église d'avant le Concile contre Église postconciliaire**. Et pourtant ces papes, Pie XI et Jean-Paul II, sont tous deux pour lui docteurs suprêmes de l'Église, protecteurs et garants de la foi établie par le Christ. A Assise d'ailleurs, Jean-Paul II s'est désigné lui-même le «premier témoin» de la foi.

Pour le catholique qui sait sa foi fondée dans la Sainte Ecriture et la Tradition de l'Eglise, «l'événement d'Assise» est un **fait qui n'a son pareil ni dans la Sainte Ecriture ni dans la Tradition** et qui par conséquent n'y trouve aucun appui. **Assise s'attaque à la substance de la révélation divine et de la foi catholique**¹.

Ces problèmes de foi soulevés par Assise ne sont pas ôtés par la critique d'une attitude **arriérée** et d'un immobilisme **conservateur**. Ils ne peuvent pas non plus être tout simplement **ignorés**, tandis que l'Eglise officielle imperturbable va rapidement de l'avant sur le chemin du dialogue et du culte interreligieux. On ne peut non plus les résoudre en se référant au concept actuel de la «tradition vivante» ou «dynamique».

Le catholique fidèle peut très bien ne pas être satisfait par une référence générale faite à Vatican II. Bien au contraire, il a le droit et le devoir de poser cette question : **sur quel fondement dogmatique de la foi catholique Jean-Paul II s'appuie-t-il pour organiser une cérémonie religieuse telle qu'Assise ?**

Les trois discours de Jean-Paul II lors de la journée mondiale de prière commentent bien le déroulement fortement symbolique de l'événement, mais ils ne donnent aucune réponse suffisante à la question. Ce ne sont pas des traités dogmatiques ; ils rendent compte de l'événement du jour et reflètent le **consentement de tous les participants**. La question à laquelle Assise n'a pas donné de réponse demeure donc : **quelles sont les raisons dogmatiques**, tirées par le pape du dépôt de la foi qu'il doit conserver, qui l'ont incité à inviter à Assise les représentants des «religions du monde» pour - comme on l'a dit - y établir une paix mondiale vraie et durable, grâce à la prière confiante de toutes les religions et poser ainsi les **«prémices d'une nouvelle époque»**².

Le catholique ne pourra comprendre comme il convient cette réunion de prière organisée par le pape, que s'il la voit du même point de vue que le pape, c'est-à-dire s'il la considère à **la lumière de la théologie du pape**. Il va de soi qu'il suppose **a priori que la foi de l'Église et celle du pape sont identiques**, et par ailleurs il ne met pas en doute chez le pape les meilleures intentions.

L'initiative personnelle de Jean-Paul II d'organiser la journée de prière mondiale des religions n'a pas été une décision spontanée d'un moment, mais **l'aboutissement d'un développement théologique**. Suivre ce développement en cherchant à le comprendre signifie par conséquent parcourir avec le pape l'itinéraire théologique qui l'a conduit à Assise et gravir avec lui la **«montagne mystique»** (DC 83, 1986, 1066). Nous allons donc nous efforcer de repérer les bornes dogmatiques sur la route du pape vers Assise.

2. CULTE DE LA PAIX À ASSISE : LA REPRÉSENTATION VISIBLE DES INTENTIONS DE VATICAN II ?

Voici selon Jean-Paul II le noyau théologique de «l'événement d'Assise» : sur l'invitation du pape se sont rassemblés les représentants des «religions du monde» pour offrir «dans une fidélité radicale à leurs traditions religieuses respectives» leurs «prières» à la «puissance supérieure» ou «Dieu» et implorer de lui «le don transcendant de la paix». Ainsi malgré les cérémonies communes tout syncrétisme devrait être évité (cf. note 1 de cette page).

Dans sa réalisation concrète la prière de toutes les religions pour la paix s'est déroulée de la manière suivante devant la basilique de Saint-François : les uns après les autres les bouddhistes, les hindous, les jaïnas, les musulmans, les shintoïstes, les religions traditionnelles africaines, les parsis, les juifs **et les chrétiens «dans une fidélité radicale à leurs traditions respectives» ont vanté leurs voies de salut et offert à leurs «divinités» leurs «prières pour la paix»**. Les uns à côté des autres se tenaient les voies de salut de Siddhârta Gautama et de Shântideva, de Shankara, de Vardhamâna Mahâvîra, de Mahomet, de Nâvak Dev, des ancêtres mythiques, de Zoroastre, de Moïse **et de Jésus de Nazareth**. Les uns après les autres et les uns à côté des autres présentés à l'humanité comme «puissance suprême» ou «Dieu» : Bouddha, les bodhisattvas, le divin Brahme, Jaïna, Allah, les numineux Kami, Nam-Sat, le Grand Tonnerre, Manitou, Ormazd, Jahvé **et le Dieu trinitaire**³. Pour ce culte œcuménique qui avait **le pape en son centre**, le catholique souhaite recevoir du pape lui-même un **motif valable tiré de la foi catholique**. «L'événement d'Assise» ne concerne pas un phénomène marginal, mais bien **le cœur de la révélation divine et la vénération due à Dieu : le premier commandement**.

Jean-Paul II livre lui-même la clé de sa compréhension de cette réunion de prière par la remarque :

«Voyez Assise à la lumière du Concile»⁴.

Cette invitation du pape à notre adresse marque en même temps le point de départ de sa propre ascension de la «montagne mystique» : **sa route vers Assise commence avec Vatican II**. Pourtant le Concile est encore plus qu'une borne sur son chemin. Pour Jean-Paul II, **c'en est le fondement théologique**.

La relation du Concile Vatican II à Assise a été mise en évidence par Jean-Paul II lui-même. A ses propres dires, la journée de prière

«peut être considérée comme une illustration visible, une leçon de chose, une catéchèse intelligible à tous de ce qui présuppose et signifie l'engagement œcuménique et l'engagement pour le dialogue interreligieux **recommandé et**

¹ J. Dörmann dans *Theologisches* 7, 1987, 22-31 ; 8, 1987, 45-54 ; 9, 1987, 24-31.

² Allocution du Pape à l'audience générale du 22. 10. 1986 (*Documentation catholique*- t. 83, 1986, 1070-1071). cf. J. Dörmann dans *Theologisches* 7, 1987, 22 et ss

³ cf. J. Dörmann dans *Theologisches* 9, 1987, 24-31.

⁴ Allocution du pape à l'audience générale du 22.10.1986 (DC 83, 1986, 1065-1066).

promu par le Concile Vatican II»¹.

Par conséquent les documents du Concile devraient représenter dans leur totalité une base solide aux cérémonies interreligieuses d'Assise et devraient fournir des prémisses indiscutables au développement post-conciliaire du dialogue œcuménique et interreligieux, qui a abouti finalement à «l'événement d'Assise».

Les Pères du Concile encore vivants aujourd'hui et qui n'avaient certainement pas imaginé un événement de ce genre lors du Concile, devraient-ils reconnaître dans le culte interreligieux d'Assise une «**représentation visible**» de ce qu'ils ont alors décidé ?

Cette «représentation visible» des prétendues intentions de Vatican II est-elle vraiment **compréhensible pour tous** ? Les divers échos de la journée de prière ne parlent nullement d'une «catéchèse intelligible à tous» des enseignements du Concile. Les commentaires sont bien différents.

Beaucoup restèrent sans voix et perplexes. Quelques-uns y virent **une «illustration visible» de l'hérésie, du syncretisme, de l'apostasie et de la trahison de la foi chrétienne** (cf. Peter Beyerhaus, in *Diakrisis*, 4. 12. 1986, 92-100). D'autres louèrent Assise comme l'expression de la largeur de vue théologique, de la tolérance religieuse, de la reconnaissance longuement attendue de toutes les religions comme légitimes voies de salut et modalités diverses de la révélation divine. Ils y virent une catéchèse intelligible à tous **de l'unité et de l'égalité de toutes les religions, une renonciation définitive à cette prétention des chrétiens d'avoir seuls la vérité et la fin résolue d'un prosélytisme dépassé**. Le Vatican se vit même obligé de faire des mises au point et des apologies.

Les représentants des autres «églises et confessions chrétiennes» ont dû trouver peu d'intérêt à illustrer pour l'humanité l'enseignement du Concile de manière visible. On peut supposer la même chose de la part des participants des religions non chrétiennes. Il était question pour eux de faire reconnaître leurs divinités et moyens de salut. Ils ne se sont sans doute pas reconnus parmi les «chrétiens anonymes», Mais cela ne leur était pas demandé. Ni conversion, ni syncretisme, mais légitime pluralisme disait la devise du pape. Selon celle-ci, toutes les religions, «dans une fidélité radicale à leurs traditions respectives», devaient accomplir leurs prières pour la paix (Allocution du Pape ; cf. n. 2, p. 4).

Les multiples confessions religieuses et religions vinrent à Assise par des chemins multiples et différents, afin d'y prier **des dieux très différents**.

Le «monde d'aujourd'hui», libéral et tolérant à l'extrême, a célébré **officiellement à Assise la pose de la première pierre d'une paix religieuse et universelle, faite par le pape, représentant de l'œcuménisme et des «religions du monde»**.

La thèse du pape, selon laquelle Assise serait la réalisation des recommandations et des décisions du deuxième Concile du Vatican, est pour l'Église d'une signification qui fait date. Avec cette thèse, **le pape fait du culte interreligieux d'Assise le test de l'orthodoxie du Concile !**

Si la thèse est juste, alors avec Assise tient ou s'effondre aussi le Concile. Et les Pères du Concile doivent donc répondre à la question de savoir sur quel fondement dogmatique ils se sont appuyés lorsqu'ils ont avec une majorité écrasante voulu et décidé le culte commun «dans la diversité des religions». Et le Concile doit fournir les preuves qu'un tel culte interreligieux, unique dans l'histoire de l'Église, a un fondement certain dans la révélation et le dogme de l'Église.

Si toutefois Assise était **la «représentation visible» d'une rupture radicale avec la révélation et le dogme de l'Église, déjà consommé par le Concile, alors il faudrait parler d'une Église d'avant le Concile et d'une Église postconciliaire, dans le sens de deux Eglises substantiellement différentes, car l'identité de la foi catholique et de l'Église catholique sont synonymes**.

Si la thèse ne se vérifie pas, c'est-à-dire si les documents du Concile dans leur ensemble et dans l'interprétation qu'en fait la Tradition n'offrent aucun fondement solide au culte interreligieux d'Assise, c'est de manière injustifiée que le pape se réfère au Concile. Il s'appuie alors tout seul sur sa propre «compréhension du Concile» et **sur une évolution post-conciliaire** qui n'est pas légitimée par le Concile.

Mais **pour Jean-Paul II** ces alternatives n'existent pas. Il ne voit dans la cérémonie d'Assise - et dans ses répercussions² - **aucun problème dogmatique**. Il est convaincu au contraire que dans l'affaire de l'œcuménisme et du dialogue interreligieux, **c'est le Saint-Esprit qui par le Concile a parlé à l'Église d'aujourd'hui**³. Pour justifier sa route vers Assise, **il en appelle donc à la plus haute, à la «dernière instance»**. C'est dans ce sens qu'il **considère le deuxième Concile du Vatican comme le fondement théologique de la journée mondiale de prière des religions**.

L'appel à la «dernière instance» n'exempte pas pour autant Jean-Paul II de **justifier par la Sainte Ecriture** cette rencontre de prière et de la situer dans la Tradition bimillénaire de l'Église. Il résout ce problème dogmatique de la façon suivante.

D'une part, il affirme la continuité ininterrompue du Concile et d'Assise avec la révélation et la tradition, sans toutefois apporter de **justification valable tirée de la Sainte Ecriture ou du dogme de l'Église**. D'autre part, il souligne la singulière nouveauté - évidente - de la réunion de prière dans l'histoire de l'Église (Allocution du Pape le 22.12.1986 ; voir n. 5, p. 4). **Il ne comprend nullement cette nouveauté comme une rupture avec la révélation et la Tradition, mais comme une «conscience plus complète du mystère du Christ» et une «pleine et universelle autoconscience de l'Église», dont la chrétienté serait devenue participante grâce au Concile** (*Redemptor hominis*, 11).

Nous venons de tracer à grand traits la position théologique du pape à l'égard de la cérémonie interreligieuse d'Assise.

Il faut considérer cette position dans le contexte dogmatique **de la tradition authentique**, que l'on peut circonscrire comme suit : c'est l'enseignement séculaire de l'Église, confirmé expressément par Vatican II, que la révélation publique

¹ Discours du Pape aux cardinaux et aux membres de la Curie romaine pour la présentation des vœux de Noël le 22.12.1986 (DC 84, 1987, 133-136).

² Voir les discours et prises de position avant et après Assise. Le cardinal Arinze fut le représentant officiel de l'Église les 3-4 août 1987 pour la rencontre de prière qui suivit au Mont Hiei (Kyoto, Japon).

³ Encyclique inaugurale *Redemptor hominis*, 7, du 4.3.1979, (cf. DC 76, 1979, 301-323).

a été close avec le Christ et les apôtres¹. La théologie catholique connaît toutefois un «développement accidentel des dogmes», une pénétration plus profonde dans la vérité révélée en raison de la profondeur insondable des vérités de foi et de la possibilité de perfectionnement de l'intelligence humaine². Voici par conséquent la question décisive : **comment Jean-Paul II justifie-t-il, à partir de la Révélation divine et de la Tradition de l'Église, cette nouvelle «conscience plus complète du mystère du Christ» et la «pleine et universelle autoconscience de l'Église» ?**

Nous pouvons constater que le pape ne voit dans la cérémonie interreligieuse d'Assise **aucun problème dogmatique**. Au contraire, il considère Assise comme une **grâce du Saint-Esprit donnée par le Concile**, juste avant le début du troisième millénaire, à la chrétienté et à l'humanité tout entière.

On peut dire que Jean-Paul II incarne cette compréhension du Concile : c'est en même temps **l'âme de son pontificat** (cf. l'allocution du Pape le 22.12.1986).

Dans la question de l'œcuménisme et du dialogue interreligieux, ce sont vraiment les nouvelles impulsions du Concile qui trouvent leur singulière expression dans la théologie, la spiritualité et le gouvernement de l'archevêque puis du pape Karol Wojtyła. Jean-Paul II est en ce sens un **théologien moderne, progressiste**, qui est la **personnalisation de l'aggiornamento du Concile et s'efforce de le réaliser : il est l'homme de Vatican II**.

3. LE PROGRAMME DU CONCILE POUR RENOUVELER L'ÉGLISE INTERPRÉTÉ PAR LE PÈRE CONCILIAIRE KAROL WOJTYŁA

Comme homme de Vatican II, Jean-Paul II voit dans le Concile le fondement théologique dans le processus dynamique du renouvellement conciliaire de l'Église, dont est issu «l'événement d'Assise».

Karol Wojtyła n'était pas seulement un éminent Père conciliaire pour qui le Concile représentait le début du renouvellement de l'Église si attendu, mais aussi un professeur et un évêque qui s'est inspiré, tant dans son enseignement que dans le gouvernement de son diocèse, de **l'esprit du Concile**.

Peu de Pères conciliaires ont dû réfléchir si intensément que lui à la manière de **mettre en pratique le Concile dans la théologie et dans l'Église**. Dans un traité paru peu après le Concile, «Le Concile Vatican II et le travail des théologiens» (1968), le Père conciliaire et professeur Karol Wojtyła trace avec la compétence d'un expert et une expérience directe le programme d'une théologie postconciliaire. Nous sommes ici en face d'une **hypothèse de travail devenue la ligne directrice de la théologie de l'auteur**. Il écrit :

«Dans l'étude théologique des documents du Concile, il faut en avoir l'ensemble devant les yeux et les rattacher en permanence à certaines idées ou lignes directrices, comme par exemple **l'accommodata renovatio, l'œcuménisme et le dialogue**³».

Cette hypothèse de travail manifeste le danger qu'il y a à subordonner «dans leur ensemble» la multiplicité des affirmations qui se trouvent dans les volumineux documents du Concile à **des lignes directrices bien précises**, de sorte que le «travail des théologiens » soit concentré et réduit à **des «idées bien précises»**. Ainsi **Vatican II** sera dans son «ensemble» **un concile de l'accommodata renovatio, de l'œcuménisme et du dialogue**.

La plus fondamentale de ces idées directrices est **l'accommodata renovatio**. Elle englobe aussi bien l'œcuménisme et le dialogue interreligieux, que le postconciliaire «travail des théologiens» et des évêques.

Qu'entend-on plus précisément par *accommodata renovatio* ? L'archevêque Wojtyła l'explique dans son ouvrage : «*Introduction à Vatican II - Essai de classification*» (1968) :

«Il s'agit d'une **rénovation** qui dans la terminologie du Concile est toujours employée avec l'adjectif *accommodata* : *renovatio accommodata*. Cet adjectif signifie «**approprié**». Le programme de rénovation doit être approprié au degré de conscience de l'Église, à ce degré qu'elle a atteint grâce au Concile. C'est ce qu'on pourrait appeler l'adaptation *ad intra*. Dans le concept d'adaptation, se rencontrent les deux aspects de la pensée du Concile. L'adaptation *ad intra* se réalise aussi par le moyen de l'adaptation *ad extra* et en est dépendante. Ces deux aspects - comme on l'a déjà dit - ne séparent pas le champ de l'expérience et celui de la pensée du Concile, dont l'Église représente l'objet le plus important, mais ils les unissent, ils les intègrent. L'Église réussit son adaptation *ad intra*, c'est-à-dire «l'approche de sa propre essence», dans la mesure où elle accomplit son adaptation *ad extra*»⁴.

Cette **distinction *ad intra* et *ad extra* en parlant de l'Église** a été évoquée pour la première fois par Jean XXIII dans un radio-message au monde, le 11.9.1962. Elle rend **l'idée de l'«aggiornamento»** en une simple formule. Le cardinal Wojtyła s'empare de cette distinction et s'en sert pour exposer **les principes conciliaires de la rénovation de l'Église** :

Accommodata renovatio signifie **le programme complet du renouvellement conciliaire de l'Église**. Il faut entendre par là quatre choses :

1. Par le mot «programme» on exprime déjà qu'il s'agit d'une **transformation planifiée, selon un but précis, de la conscience de l'Église universelle**.

2. Cette «transformation planifiée» est un **processus dynamique** dont les racines sont **dans les décrets de Vatican II ; il modèlè toute l'ère postconciliaire. Le Concile doit donc être considéré comme le point de départ d'un processus de rénovation méthodique**.

3. De plus l'intérêt particulier pour **l'œcuménisme et le dialogue interreligieux** est érigé en «**idée directrice**». Il faudrait en ajouter une autre, celle de l'ouverture de l'Église aux problèmes du monde d'aujourd'hui dans le sens de la constitution pastorale *Gaudium et spes*.

4. La transformation planifiée de la conscience de l'Église universelle est un processus d'adaptation fait sous les aspects *ad intra* et *ad extra* ; processus cependant qui se présente comme une **méthode unique et intégrale devant permettre à l'Église de s'approcher de sa propre nature**.

Dans les déclarations du cardinal, le point 4 semble quelque peu abstrait. Que peut-on en dire de plus ?

Le fondement de toute l'entreprise de rénovation *ad intra* et *ad extra* est ce «degré de conscience» que « l'Église a at-

¹ Dz 2021 ; Constitution dogmatique *Dei Verbum*, 4.

² Ludwig Ott. *Grundriss des Dogmatik*, Freiburg, 1952, 8 et ss

³ Karol Wojtyła - Jean-Paul II, *Von des Königswürde des Menschen (La dignité royale de l'homme)*, Stuttgart, 1980, 153.

⁴ Ibidem, 155.

teint grâce au Concile». Ce «degré de conscience» est représenté par la **«pensée du Concile»** qui regarde de deux côtés à la fois : *ad intra* et *ad extra*.

L'aspect *ad intra* concerne le rapport de l'Église conciliaire avec l'Église d'avant le Concile. *Accommodata renovatio* signifie sous cet aspect que **l'Église d'avant le Concile (retardataire), doit être amenée au «degré de conscience» de l'Église du Concile**. A ce niveau, la «pensée du Concile» est aussi le **transformateur qui met en œuvre la transformation de la «conscience de l'Église» d'avant le Concile dans une conscience conciliaire**. «C'est ce qu'on pourrait appeler l'adaptation *ad intra*».

L'aspect *ad extra* signifie le **nouveau rapport de l'Église du Concile au «monde d'aujourd'hui»**, dans le sens bien sûr de *Gaudium et spes*, *Unitatis redintegratio* (œcuménisme), *Dignitatis humanae* (liberté religieuse), et *Nostra aetate* (religions non chrétiennes). *Accommodata renovatio* signifie sous cet aspect le renouvellement de l'Église et de la «conscience qu'elle a d'elle-même» par «l'adaptation» au «monde d'aujourd'hui». La base de ce processus d'adaptation dynamique est encore ce «degré de conscience d'elle-même que l'Église a atteint grâce au Concile». Le **moteur ou transformateur en est la «pensée du Concile»**. A ce degré de conscience de l'Église du Concile appartenait déjà «l'ouverture au monde». *L'accommodata renovatio Ecclesiae* par «adaptation» signifie davantage. Elle **réalise l'ouverture de l'Église au monde par un processus dynamique de transformation et d'adaptation**. C'est ce qu'on pourrait appeler l'adaptation *ad extra*.

Le processus dynamique d'adaptation *ad intra* et *ad extra* de la conscience de l'Église universelle est une **entreprise homogène** parce que les deux aspects s'enracinent dans le «degré de conscience» de l'Église du Concile et parce que **l'unique «pensée du Concile» les intègre et les unit**.

Le programme complet de *l'accommodata renovatio ad intra* et *ad extra* peut être exprimé en une formule simple : **adaptation de l'Église d'avant le Concile à l'Église conciliaire et de celle-ci au «monde d'aujourd'hui»**. Ou encore, du fait que le cardinal Wojtyła entend *l'accommodata renovatio* comme une «prise de conscience» ecclésiale : **adaptation de la conscience antéconciliaire à la conscience conciliaire de l'Église**, et adaptation de la conscience conciliaire au «monde d'aujourd'hui». L'accent mis de manière surprenante sur la **«conscience» dans la «pensée du Concile»** est significative de **l'influence de l'existentialisme** sur la pensée et la théologie de Karol Wojtyła.

La **description visionnaire** du but recherché par *l'accommodata renovatio* est tout à fait **fascinante**. Dans la mesure, dit-on, où l'Église mène à bien l'adaptation au «monde d'aujourd'hui» (**avant tout** bien sûr en suivant les «idées directrices de l'œcuménisme» et du «dialogue» interreligieux sur la base de la liberté religieuse), dans cette mesure se réalise aussi l'adaptation de l'Église d'avant le Concile à l'Église conciliaire, qui s'approche ainsi de son existence propre. **Est-ce réellement la démarche qui correspond à la nature de l'Église fondée par Jésus-Christ ? Dans une telle entreprise, l'identité de l'Église du Concile avec l'Église catholique d'avant le Concile peut-elle subsister ?**

Le programme de *l'accommodata renovatio* englobe tous les domaines de la vie de l'Église, mais principalement l'œcuménisme et le dialogue interreligieux qui en sont les lignes directrices.

L'accommodata renovatio a pour notre sujet le rôle d'un **centre de gravité** : pour le dialogue de l'Église avec les religions non chrétiennes qui a produit «l'événement d'Assise». Elle fournit donc pour notre traité **les idées directrices**.

Nous devons examiner quel «degré de conscience» a, dans l'optique du pape, atteint le Concile dans la question du dialogue interreligieux, et comment s'y présente *l'accommodata renovatio ad intra* et *ad extra*. A ce propos, il s'agit moins d'éclaircir des notions aussi vagues que celle de «pensée du Concile» ou «degré de conscience de l'Église» que de préciser les **fondements dogmatiques** de semblables idées dans la théologie de l'archevêque et du pape Karol Wojtyła.

CHAPITRE II - VATICAN II : FONDEMENT OU INSTRUMENT DE L'ACCOMMODATA RENOVATIO ?

1. VATICAN II À LA LUMIÈRE D'ASSISE

Jean-Paul II a la ferme conviction que le Saint-Esprit parle aujourd'hui à l'Église à travers le Concile et l'a conduite à Assise par le chemin de l'œcuménisme et du dialogue interreligieux¹. «Voyez Assise à la lumière du Concile», telle est l'invitation du Pape au peuple de Dieu².

Dire que le Saint-Esprit par le Concile a conduit l'Église à Assise, c'est dire que **«l'esprit du Concile» est identique à «l'esprit d'Assise»**. Ainsi le problème du culte interreligieux se trouve tranché en «dernière instance» et la controverse théologique portant sur ce sujet est close : l'Église doit suivre le Pape afin de risquer, avec la prière de toutes les religions pour la paix, **«le commencement d'une nouvelle époque»**³.

Mais les prémisses sont-elles justes ? Il est immédiatement évident - et toute explication en devient superflue -, qu'une **cérémonie religieuse absolument unique dans l'histoire de l'Église** comme celle d'Assise n'a et ne peut avoir **aucun fondement dogmatique solide dans la Sainte Écriture et dans la Tradition** : un culte interreligieux célébré par le Pape avec des représentants des «religions mondiales» est bien au-delà de ce que l'on pouvait concevoir dans le cadre de la révélation scripturaire et du dogme catholique jusqu'au dernier concile.

Jusqu'à cette date les déclarations officielles de l'Église ont encore **sévèrement condamné** les cérémonies interreligieuses. Une encyclique pontificale comme *Mortalium animos* (1928) de Pie XI ou l'ancien droit canonique d'alors se trouvent **en opposition flagrante avec «l'événement d'Assise»**⁴. Pour justifier théologiquement la réunion de prière d'Assise, il ne reste alors que Vatican II qui représente sans conteste **«un tournant dans l'histoire de l'Église»**⁵.

Il est tout aussi évident, puisqu'il s'agit d'un événement religieux qui est en contradiction de manière aiguë avec toute la Sainte Écriture et la Tradition, qu'un simple appel au dernier concile ne suffit pas. Un événement si particulier réclame

¹ cf. *Redemptor Hominis*, n.6, 7 et 11 et voir plus haut p.9 et ss.

² Allocution du Pape le 22.10.1986 (DC 83, 1986, 1065-1066).

³ *L'Osservatore Romano* (éd. allemande), 28.11.1986, p.2.

⁴ cf. ci-dessus p.3-8.

⁵ C'est l'appréciation que donne du Concile Hubert Jedin, in *Handbuch der Kirchengeschichte*, Fribourg - Bâle - Vienne, 1962-1979, t.VII, p.147.

pour le légitimer **une justification théologique particulière : elle est contenue dans la thèse du Pape, selon laquelle le Saint-Esprit par le Concile a conduit lui-même l'Église à Assise**¹. Cet appel à la « plus haute instance semble en fait, vu le contexte historique et dogmatique nécessaire.

Pourtant la référence à Vatican II comme voix du Saint-Esprit ne diminue guère la nécessité d'une preuve théologique. Si l'on suit la version officielle de l'Église disant que les documents issus du Concile sont, bien sûr, en conformité avec l'Écriture et la Tradition, ils ne peuvent en aucune façon fournir une base dogmatique solide pour un événement comme celui d'Assise qui se trouve justement dans une **opposition éclatante à toute la Révélation scripturaire et la Tradition ecclésiastique**. Soit une conséquence nécessaire : **si les documents du Concile offrent une base théologique pour Assise, ils sont en contradiction avec l'Écriture et la Tradition. Concordent-ils avec l'Écriture et la Tradition, ils ne peuvent alors nullement fournir le fondement dogmatique d'Assise**. Même le plus pressant appel à la voix du Saint-Esprit ne peut rien changer à cet état de choses. **Ce n'est rien de moins que l'identité de la foi catholique et de l'Église qui est en jeu** dans l'alternative indiquée ci-dessus

On sait par ailleurs que lors du Concile le dialogue avec les religions non-chrétiennes a bien été objet de discussions, mais **jamais il n'a été question de culte interreligieux** ; celui-ci n'a donc pu être conçu, introduit ou décidé par les Pères du Concile. Un événement comme celui d'Assise doit se situer bien au-delà de ce que pouvait concevoir la majorité des Pères de Vatican II qui, par conséquent, ne l'ont **pas même envisagé**.

Si nous admettons la version officielle des autorités ecclésiastiques affirmant la continuité et l'identité de la foi catholique avec les documents du Concile, nous arrivons à ce résultat : **ni l'Écriture, ni la Tradition, ni les documents du Concile ne peuvent être revendiqués comme fondement dogmatique pour le culte d'Assise**. A cet égard l'indication du Pape : «Voyez Assise à la lumière du Concile» n'est pas d'une grande utilité pour justifier théologiquement la rencontre de prière des religions.

En revanche si nous inversons la devise du Pape, nous arrivons **au cœur de la question : Voyez le Concile à la lumière d'Assise !**

Prise à l'envers la devise pourrait indiquer de manière plus exacte la position théologique du Pape. Selon ses propres paroles, **Assise peut «être considéré comme une représentation visible, une leçon de choses, une catéchèse intelligible à tous de ce que présuppose et signifie l'engagement œcuménique et l'engagement pour le dialogue interreligieux recommandé et promu par le Concile Vatican II**». Allocution du 22.12.1986 (DC 84, 1987, 133-135)..

La phrase veut-elle dire que Vatican II vu à la lumière d'Assise fournit réellement le fondement théologique du culte interreligieux ? **La conséquence inéluctable en serait alors que le Concile, tout comme Assise, se place en opposition aiguë avec toute l'Écriture Sainte et la Tradition de l'Église, et le Concile annoncerait la rupture avec la Tradition et représenterait le commencement d'une mutation gigantesque de toute l'Église et de toute la foi catholique : le Concile dans «l'esprit d'Assise» serait devenu le fondement et l'instrument d'une «transformation totale de l'Église dans la foi» !**

Mais si l'on regarde plus attentivement, la chose se présente cependant de manière plus subtile : d'après une interprétation plus exacte le Pape dit seulement que le Concile est la condition et l'impulsion du dialogue postconciliaire avec les autres religions, dialogue qui à son tour a amené «l'événement d'Assise». Personne ne contredira cela. Mais la formulation du Pape exprime un **état de fait significatif de l'après-Concile** : le sens exact des décisions et perspectives conciliaires ne pourrait être connu que si on les regarde du seul point de vue du développement postconciliaire. Par conséquent **«l'esprit d'Assise» a fait connaître publiquement «l'esprit du Concile» caché jusqu'alors**.

Par notre comparaison : «Voyez Assise à la lumière du Concile !» - «Voyez le Concile à la lumière d'Assise !», sont mises en valeur dans la controverse en vue de **la «vraie compréhension du Concile» les positions opposées qui ont marqué et dominé toute l'époque postconciliaire**.

Dans cette controverse théologique, Hubert Jedin (+ 1980), historien de l'Église bien connu, s'est exprimé en 1979, alors que

«L'événement d'Assise» ne pouvait encore être deviné, de la manière suivante : «une réconciliation entre ces conceptions opposées n'est pas encore en vue. On ne peut y arriver que si l'on tient ferme que le Concile, autorité suprême en matière de foi et de mœurs, a posé des normes obligatoires derrière lesquelles on ne peut retourner, au-delà et en-dehors desquelles on ne peut aller. **Il n'y a pas de retour en arrière possible après le Concile**, mais il n'est pas non plus l'allumage initial pour une transformation totale de l'Église dans la foi, les mœurs et dans sa structure. Ce n'est qu'en se tenant au Concile, que l'on peut trouver le compromis entre Tradition et progrès, qui garantira l'identité de l'Église dans un monde en mutation» (Hubert Jedin, l.c., p.148).

La conception de Jedin pourrait être un exemple de l'attitude de beaucoup de théologiens de cette époque fidèles à l'Église. Jedin voit que le Concile est considéré et utilisé en général comme **«un allumage initial pour une transformation totale de l'Église dans la foi, les mœurs et dans sa structure»**. C'est **l'identité de l'Église qui est en jeu ici**.

Mais en théologien qui croit au Concile, le Concile est pour lui «l'autorité suprême dans la foi et les mœurs» qui a établi des «normes obligatoires» inviolables, il considère le Concile dans la continuité de la Tradition et comme garant de «l'identité de l'Église dans un monde en mutation».

Comme le montre Assise, Jean-Paul II n'a pas parcouru le chemin du «compromis» proposé par Jedin, mais celui du **développement dynamique** dans le dialogue interreligieux postconciliaire. Dans ce contexte, Assise est clairement le **«début d'une nouvelle ère», le but en est la «convergence» de toutes les religions**².

Si nous avons en vue le Concile comme point de départ de ce développement, il faut constater que Vatican II a, sans doute possible, accompli l'ouverture de l'Église à l'œcuménisme, au dialogue entre les religions et au monde. **Du caractère fondamental d'un tel «concile pastoral» s'ensuit que le renouvellement pastoral de l'Église ne peut être plei-**

¹ Voir remarque 1

² Il est question de cette convergence dans OR (éd. allemande), 28.11.1986, p. 2. Monseigneur Mejia parle d'une «convergence cachée».

nement réalisé qu'après le Concile. L'époque qui suit le Concile devient donc nécessairement une ère de réformes pastorales postconciliaires. Le Concile a voulu donner les conditions pastorales et les bases de ce départ pour un avenir incertain célébré de manière si euphorique. Un concile, qui propulse l'Église dans l'avenir, peut bien être compris comme «l'allumage initial». La question reste pourtant de savoir,

1) si à la lumière d'Assise la situation de départ établie sur le plan dogmatique par le Concile, avec coup d'œil sur l'aventure toute proche, a été **réellement formulée en pleine continuité avec la foi traditionnelle et avec la clarté nécessaire** et

2) si le développement postconciliaire s'est déroulé **en parfaite harmonie avec le Concile lui-même, avec la Tradition et la Sainte Écriture**.

Entre recommander le dialogue comme l'a fait le Concile et le culte interreligieux d'Assise, il y a bien un «saut qualitatif». Son origine dans les documents conciliaires est loin d'être évidente pour tous, et à plus forte raison ne se trouve-t-il rien dans les sources de la révélation scripturaire et dans la Tradition de l'Église pour le justifier et le légitimer.

2. LES DOCUMENTS DU CONCILE : UN MÉLANGE DE FOI TRADITIONNELLE ET DE THÉOLOGIE MODERNE.

Même celui qui est persuadé de l'intégrité et de la continuité dogmatiques des documents du Concile, doit constater que se trouvent dans ces textes volumineux **des phrases et des formulations qui sont «susceptibles d'interprétation et de développement»** dans le sens du dialogue interreligieux effectivement conduit après le Concile. Elles ont été utilisées en conséquence, jusqu'à dresser finalement à la face du monde entier leurs intentions cachées dans un événement comme celui d'Assise.

Quelques exemples : Le principe directeur de la Déclaration *Nostra aetate* (1.1) sur la mission de l'Église :

«Dans sa tâche de promouvoir l'unité et la charité entre les hommes, et même entre les peuples, elle examine ici d'abord ce que les hommes **ont en commun** et qui les pousse à **vivre ensemble** leur destinée».

Cette affirmation se rapporte aux relations de l'Église avec les religions non-chrétiennes ! Prise en elle-même elle résonne comme un prélude à Assise¹. Un deuxième exemple tiré de *Gaudium et spes* (n°78) :

«La paix terrestre qui naît de l'amour du prochain est elle-même image et effet de la paix du Christ qui vient de Dieu le Père. Car le Fils incarné en personne, prince de la paix, a réconcilié tous les hommes avec Dieu par Sa croix, rétablissant l'unité de tous en un seul peuple et en un seul corps. Il a tué la haine dans Sa propre chair et, après le triomphe de Sa résurrection, Il a répandu l'Esprit de charité dans le cœur des hommes. C'est pourquoi, accomplissant la vérité dans la charité, tous les chrétiens sont appelés avec insistance à **se joindre aux hommes véritablement pacifiques pour implorer et instaurer la paix**». (Voir Rahner/Vorgrimmler, *Petit manuel du Concile*, p. 537).

«L'unité de tous en un seul corps» signifie-t-elle l'unité de l'Église et de l'humanité ? Les «hommes véritablement pacifiques» ne se sont-ils pas rassemblés à Assise «pour implorer et instaurer la paix» ?

Il ne fait aucun doute que ces «ébauches susceptibles d'évolution» des documents du Concile, sans aucun fondement dans l'Écriture et la Tradition, ont été **déterminantes pour l'évolution postconciliaire**. Par contre **l'affirmation que les documents du Concile - dans leur ensemble et interprétés à la lumière de l'Écriture et de la Tradition - se trouvent en continuité ininterrompue avec la Tradition de l'Église et devraient servir de ligne directrice pour le renouvellement postconciliaire, apparaît étrangère à la réalité**. Le fait que de telles «ébauches susceptibles d'évolution» se soient trouvées dans les documents du Concile et y aient été introduites à dessein a été décisif pour l'évolution postconciliaire. La réalité est que les documents conciliaires présentent eux-mêmes un mélange de foi traditionnelle et de nouvelles «ébauches susceptibles d'évolution» indiquant l'avenir au sens de la théologie moderne. Ce n'est que sur la base de cette considération que l'évolution postconciliaire de l'Église est compréhensible.

Si par amour des statistiques nous faisons l'expérience et examinons les documents du Concile à la lumière d'Assise sous le point de vue du «mélange» pour savoir combien de textes peuvent être interprétés comme points de départ susceptibles d'évolution dans la ligne d'Assise ou non, **le nombre des textes qui contredisent directement Assise ou l'excluent serait de loin le plus élevé**. Cependant ce sont les **quelques passages en faveur d'Assise** qui ont été **déterminants** dans la voie suivie par l'Église, et cela grâce à l'**interprétation sélective** des documents du Concile jointe à une pratique tenace du dialogue interreligieux.

Les dangers de cette interprétation sélective des textes du Concile sont connus de tous aujourd'hui : on retire selon sa propre «compréhension du Concile» **quelques phrases, on les déclare l'expression de «l'esprit du Concile» et on en fait les points de départ d'une vaste *accommodata renovatio Ecclesiae***. Ainsi est créée la possibilité **d'employer Vatican II tout entier comme un instrument d'une «transformation totale de l'Église»**.

Si le dernier concile doit être compris seulement comme un allumage initial, la théologie moderne est alors un facteur déterminant de l'évolution postconciliaire de l'Église. Cela se voit très clairement aussi dans le cas du dialogue interreligieux : peu de temps avant le Concile une vue nouvelle sur les religions non-chrétiennes avait fait irruption dans la théologie ; elle était alors **en contradiction avec la position officielle de l'Église**². Déjà en 1966, immédiatement après le Concile, Joseph Ratzinger remarquait de manière critique face à ce changement de position :

«Entre-temps s'est imposée de plus en plus une pensée, qui auparavant avait été regardée comme une rare exception, à savoir que Dieu voulait et pouvait sauver en dehors de l'Église, même si en fin de compte ce n'était pas sans elle. Par ailleurs on soutient depuis peu une manière optimiste de considérer les religions, qui à la réflexion peut clairement démontrer que les **pensées favorites de la théologie moderne ne sont pas toutes inspirées par la Bible**. Car si quelque chose peut être dit étranger, voire opposé à la Sainte Écriture, c'est bien l'optimisme contemporain à l'égard des religions païennes considérées comme étant d'une certaine manière facteurs de salut, vu qu'il est absolument **impossible de le concilier avec l'appréciation de la Bible** sur ces religions³».

¹ cf. J. Dörmann l'analyse de cette phrase, in *Theologisches* 10, 1986, 7301 et ss.

² La conférence de Karl Rahner devant «l'Abendindisches Akademie» (Académie occidentale) à Eichstätt le 28.4.1961 a marqué le tournant dans la théologie catholique.

³ *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Cologne, 1966, p.60.

On peut dire que le Concile a posé les préliminaires et que la théologie moderne au nom de «l'esprit du Concile» a préparé à l'Église la route vers Assise.

Au regard de l'opposition notoire qui existe entre la Révélation et la Tradition d'une part et la considération du deuxième Concile du Vatican à la lumière d'Assise d'autre part, tout se concentre sur la question : Quel rôle joue le dernier concile dans le contexte de la théologie moderne pour le bouleversement qui a trouvé sa représentation visible à Assise ?

3. LE «CONCILE PASTORAL» ET SON «LANGAGE PASTORAL»

Le Concile, «**nouvelle Pentecôte**» - cette pensée remplissait l'esprit de plusieurs Pères et théologiens du Concile à son début. Après le Concile **on parla habituellement de «nouvelle Pentecôte» lorsqu'il s'agit de faire passer des nouveautés décisives au nom de l'esprit du Concile**¹. Mais cette manière de revaloriser dans le plan divin l'événement historique du Concile ne correspond pas à l'idée qu'il eut de lui-même. Elle ne résout pas non plus la difficulté de savoir quelle note théologique précise donner à ses diverses affirmations.

Le Concile Vatican II s'est considéré lui-même comme un «**concile pastoral**» et a voulu être considéré de cette manière. Selon l'aveu de Jean XXIII sa convocation fut la réponse à une «inspiration d'en-haut»².

L'idée d'un «concile pastoral» est venue du pape lui-même. C'était quelque chose de **nouveau** dans l'histoire de l'Église, mais c'est sans difficulté que la majorité des Pères l'accepta. Beaucoup lui firent bon accueil afin de donner place, sous couvert de «pastoral» et sans entrave dogmatique, à un réel développement qui se ferait dans leur sens. Qu'entendit-on exactement par «concile pastoral» ? D'après Karl Rahner, c'est difficile à dire, car lors du concile «il n'y a pas eu de place pour une réflexion théologique profonde sur la nature précise d'un concile pastoral en tant que tel»³. Le pape a toutefois réussi à communiquer aux Pères du Concile les principaux traits d'une idée qui correspondait si bien à sa personne et à son court pontificat. On rapporte un propos tenu par le cardinal Roncalli avant le conclave ; une fois élu pape, ce devint comme son programme : «L'Église est jeune ; comme toujours dans son histoire elle demeure transformable»(cf. Hubert Jedin, L. c., p.103). Comme historien, il connaissait la capacité de transformation historique de l'Église, comme théologien son immobilité dans la foi. Son idée du concile pastoral peut s'esquisser comme suit. La capacité de transformation de l'Église signifie pour lui :

- le renouvellement intérieur *ad intra* et
- *ad extra* le fait de souscrire à toutes les données et exigences du moment ; deux choses basées cependant sur le fondement immuable de la foi traditionnelle :

«fidèle aux principes sacrés, sur lesquels l'Église est fondée, et à l'enseignement irréformable que lui a confié son divin Fondateur»⁴.

Le mot d'ordre bien connu *d'aggiornamento* ne signifiait rien d'autre. Il s'agissait de rendre plus accessible aux hommes le saint dépôt de la révélation de la manière la plus efficace, compte tenu des changements dans les conditions de vie et les structures de la société (Discours d'ouverture de Jean XXIII au Concile, le 11.10.1962). Pour réaliser ce dessein, Jean XXIII convoqua le concile. Une des préoccupations particulières du pape était l'entente œcuménique. Mais là encore le critère était la vérité de foi : il s'agissait de «se rapprocher de l'unité voulue par le Christ dans la vérité» (cf. Hubert Jedin, o.c., p. 110).

En établissant cette finalité pastorale le Pape avait attribué au Concile une mission éminemment pratique sans limites bien claires. Ce n'est qu'au cours des délibérations que les centres de gravité se sont cristallisés (Hubert Jedin, o.c., p.119 et ss). Le Pape voulait une Église vivante, proche de son temps et de la vie, édiflée sur les bases «de la doctrine immuable», mais **en aucun cas une «autre Église»**.

L'idée d'un concile pastoral donna à penser que les formes extérieures de l'Église pouvaient tout simplement être **adaptées** aux données de l'âge moderne, mais que sa «**doctrine immuable**» en resterait pourtant **intacte**. Mais c'est un fait généralement connu que les changements profonds dans la pratique proviennent de théories nouvelles et que **l'introduction d'une nouvelle pratique transforme les théories**. *Mutatis mutandis*, cela vaut aussi de manière particulière pour l'Église et ses réformes conciliaires : **toutes les nouveautés évidentes survenues dans la vie de l'Église n'ont été en fin de compte que le résultat d'une nouvelle vision théologique ; l'introduction d'une nouvelle manière de faire devait à son tour transformer petit à petit l'ancienne foi**.

Ainsi par exemple la foi en la Présence réelle dans l'Eucharistie trouvait son expression adéquate dans le culte d'adoration de l'Église. Annule-t-on cette expression, la foi en la Présence réelle disparaît peu à peu⁵. Autre exemple : l'attitude de l'Église avant le Concile à l'égard des communautés protestantes et des religions non-chrétiennes se déduisait de la christologie et de l'ecclésiologie traditionnelles (cf. ci-dessus ch. 1. 1). L'attitude postconciliaire, qui a été manifestée à Assise visiblement aux yeux du monde entier, est l'expression d'une **nouvelle théologie**. A son tour la nouvelle pratique cause des **réactions grosses de conséquences sur la foi du Peuple de Dieu**.

A cause de l'étroite connexion qui existe entre les formes extérieures et la «doctrine immuable» de l'Église, le concile déclaré «pastoral» a dû inévitablement s'occuper des fondements dogmatiques de l'aggiornamento : la constitution dogmatique *Lumen gentium* traita de l'aspect dogmatique, la constitution pastorale *Gaudium et spes* de l'aspect pastoral. **L'idée d'un «concile pastoral» était irréaliste. Il devait obligatoirement devenir dogmatique**. En raison de la situation explosive de la théologie à ce moment, **la docilité à l'enseignement de l'Église**, condition requise pour un concile pu-

¹ Par exemple dans le texte d'accompagnement de «*Celebration of the Eucharist in Indigenous Form*», Bangalore, 1980, p.5, il est dit du Concile Vatican II : «A new Pentecost in the Church. The II. Vatican Council under the guidance of the Spirit ushers in a unique period a renewal in the Church».

² Discours d'ouverture du Concile, le 11.10.1962. Le thème de la «nouvelle Pentecôte» put y trouver son premier point de référence.

³ «*Allgemeine Einleitung*», in «*Kleines Konzilskompendium*», Fribourg - Bâle - Vienne, 1966, p. 27 (publié par Karl Rahner et Herbert Vorgrimler).

⁴ Jean XXIII, lors de la première session de la commission antépréparatoire, le 17. 5. 1959. cf. Hubert Jedin, L. c., p. 103 et ss.

⁵ Voir le court mais impressionnant rapport de Walter Høeres, in *Theologisches* 6, 1988, 346 et ss.

rement pastoral, était **inconvenable**.

C'est dans cette lumière qu'il faut voir le souhait de Jean XXIII au Concile, souhait qui fut réalisé, de **ne pas frapper d'anathèmes les erreurs¹ et de ne pas proclamer de dogmes**. Pour la première fois dans l'histoire de l'Église un concile œcuménique **renonçait consciemment au plein emploi de son autorité magistérielle**. Il faut ajouter ceci à la position de Jedin citée plus haut. Le désir du pape correspondait à sa conception d'un «concile pastoral», mais cette conception n'était pas réalisable à l'intérieur de l'Église, et **finalement il fut bien question de dogmatique**. Les évêques et les théologiens ont su utiliser abondamment l'espace imaginaire laissé libre pour des «opinions théologiques» dans un domaine prétendu «pastoral» (cf. Hubert Jedin, l.c., p.109).

À l'idée du «concile pastoral» et au fait de renoncer à des décisions définitives est venu s'ajouter un troisième élément nouveau dans l'histoire de l'Église : l'option des Pères pour **un «langage conciliaire pastoral»**.

Un «langage conciliaire pastoral» semble convenir à un «concile pastoral» ; bien plus, il semble être l'expression de sa finalité pastorale. Il apparaît **adapté pour obtenir plus facilement les buts de l'aggiornamento**. Mais comme à Vatican II «il n'y a pas eu place pour une réflexion théologique profonde» sur la nature d'un «langage conciliaire pastoral», on ne peut dire que ce qui suit : par «langage conciliaire pastoral» on a apparemment compris tout d'abord rien d'autre qu'un **langage adapté à l'époque et compréhensible à tous²**. Un concile qui voulait présenter au monde entier le vrai visage de l'Église (*Lumen gentium* 1,1), devait parler une langue que tout le monde pouvait comprendre. La nouvelle ouverture de l'Église au monde d'aujourd'hui réclamait aussi **une langue d'Église ouverte à la conception du monde et à la pensée moderne**.

Le problème d'une «langue conciliaire pastorale» a dû sembler familier à beaucoup de Pères, car ils avaient déjà dans leur activité pastorale l'habitude de transposer les concepts abstraits dans un langage adapté et compréhensible de tous. Partout on entendait la maxime : «exprimer les vérités anciennes avec d'autres mots !», avec des mots naturellement «qui soient compréhensibles aux hommes du XX^e siècle».

C'est une délicate entreprise de décrire en peu de traits le rôle du Concile dans le **bouleversement théologique et dogmatique sans exemple qui s'est produit dans l'Église**. Nous devons nous limiter à la conception d'ensemble pastorale du Concile :

- l'idée d'un «concile pastoral», **alors que finalement il fut question de fondements dogmatiques** ;
- la renonciation à l'emploi final de l'autorité magistérielle, bien qu'une clarté définitive dans des questions de foi s'imposait ;
- le «langage conciliaire pastoral», quoique la présentation des enseignements révélés demandait une extrême précision notionnelle.

Parmi cette triple conception pastorale du concile, qui à la lumière des faits conciliaires apparaît bien **irréelle**, c'est le «langage conciliaire pastoral» qui a joué **le rôle principal dans la rédaction** des documents du Concile.

4. LANGAGE PASTORAL ET LE PROBLÈME SÉCULAIRE DE LA COMPRÉHENSION

Qui veut comprendre le problème du «concile pastoral» doit avoir compris celui du «langage conciliaire pastoral». Homme du Concile, Jean-Paul II parle lui aussi un «langage conciliaire pastoral», avec bien sûr une manière spéciale de s'exprimer et une force d'expression qui lui est propre. Qui veut comprendre les documents du Concile et les commentaires qu'en fait le Pape doit avoir **compris leur langage commun**.

Le problème du langage attendait sous un humble vêtement les Pères au portail d'entrée du concile. Ici, *a limine*, ils purent manifester leur adaptation à la vie et à leur temps. Ils se tinrent devant l'alternative : le concile doit-il parler dans la langue traditionnelle spécialisée de la théologie – **il s'agissait naturellement du langage de la scolastique classique** – ou dans un nouveau langage qui apparaîtrait plus compréhensible à tous ? **Les Pères renoncèrent sans bruit à la «terminologie de l'école scolastique»**, bien que celle-ci eût été utilisée de préférence pendant des siècles dans les documents officiels de l'Église et se décidèrent pour le «langage conciliaire pastoral».

Sans doute est-il possible d'exprimer l'ancienne foi de l'Église dans une «langue pastorale» et de la rendre accessible à l'«homme moderne». Il s'agissait de la langue d'un concile œcuménique et Vatican II avait donc lui-même à tenter une première expérience historique - et à la réussir. **L'expérience a-t-elle été réussie ?** Il est bien connu que c'est **controversé**. Une étude objective des documents conciliaires aboutit à la conclusion que le Concile jusqu'à un certain point - mais seulement jusqu'à ce point - a réussi à exprimer sans prétention les anciennes vérités dans un nouveau «langage dynamique, conforme à l'histoire, biblique» et d'y introduire de précieux apports du travail théologique. Mais cette expérimentation linguistique n'a pu réussir que parce que la majorité des Pères conciliaires se tenait sur le terrain solide de la théologie traditionnelle avec ses notions précises et pouvait de là contrôler le «langage pastoral». Pour la même raison il faut encore aujourd'hui déterminer l'intention exacte des documents du Concile dans le sens de la majorité des Pères en s'appuyant sur le fondement de la dogmatique et de l'enseignement traditionnels de l'Église.

On ne peut pourtant pas nier que **l'emploi du langage pastoral est souvent aux dépens de la clarté et de la précision dogmatiques, que par un langage pastoral les relations à la tradition disparaissent facilement et que la clarté définitive des affirmations ne peut être obtenue qu'en les interprétant avec les concepts traditionnels**. De plus, le classement d'une affirmation théologique dans le «système catholique» (John Henry Newman) édifié par le travail patient de théologiens pendant des siècles et précisé par de nombreuses décisions doctrinales a été rendu **fort difficile**. Une théologie et une Église liées à la Tradition ne peuvent renoncer à la stabilité et à la continuité de notions claires. Pas même un concile œcuménique. En raison de son autorité magistérielle, ses documents deviennent un fondement dogmatique pour toute l'Église. On pourrait donc se demander si des documents conciliaires rédigés dans un «langage pastoral», qui en tant que tels établissent une distance linguistique avec le «système catholique» de l'enseignement de l'Église et dont la continuité avec la Tradition ne peut être montrée qu'avec bien des nuances et des difficultés, ne portent pas dé-

¹ Note de LHR : **il aurait été bon de préciser qu'en 1992, date de ce livre, la Tradition est, en pratique, anathématisée.**

² cf. Karl Rahner, l.c., p.31-33. On a discuté davantage au sujet du latin comme langue du Concile (cf. Card. Bacci, in OR, 3.7.1960).

jà en eux-mêmes **le germe de la rupture avec la Tradition.**

Par ailleurs le langage conciliaire pastoral demeure inaccessible et inadapté au-delà de l'horizon occidental et l'aspect interculturel du problème linguistique n'a pas été pris en compte. L'enseignement de l'Église, et avec lui les documents conciliaires, doit être compris dans toutes les cultures et dans toutes les langues. Il est connu que justement la langue et la clarté conceptuelle de saint Thomas ont été spécialement bien saisies en Extrême-Orient et aux Indes malgré quelques allégations différentes¹. Il devrait donc être permis de demander si **la renonciation à la langue traditionnelle de l'Église et de la théologie, qui avait un caractère universel, n'a pas porté avec elle le germe du pluralisme en introduisant des théologies culturelles.**

Finalement on peut tout simplement se demander pourquoi un concile œcuménique qui voulait poser la base théologique d'une Église qui comptait alors 700 millions de fidèles, avait besoin de rédiger dans un langage compréhensible par tous et adapté à tous, de volumineux documents qui ne seraient pourtant **étudiés dans la plupart des cas que des théologiens**, laissant ainsi à l'Église le problème de les intégrer à nouveau dans sa tradition dogmatique ou de renoncer totalement à le faire. Dans ce dernier cas, ce serait un **nouveau départ sur un sol mouvant**

La question du «langage pastoral» du concile n'était apparemment qu'une question «pastorale». En réalité il s'agit d'un problème tout à fait différent qui revêtait une toute autre dimension : c'était le problème séculaire de la compréhension dans le cadre de l'image moderne du monde et de l'histoire qui agitait l'esprit occidental. **Condamné par la théologie à diverses reprises au XIX^e siècle, rejeté par l'Église sous la forme du «modernisme»,** il poursuivait maintenant les théologiens de façon pressante sous l'apparence d'un «problème herméneutique». Rien que pour éclaircir cette question vieille de plusieurs siècles et non encore résolue, il aurait valu la peine de réunir un concile. Mais cela fut confié **de façon apocryphe et sans précisions à un «concile pastoral».**

La renonciation des Pères conciliaires au «langage scolastique» a ouvert de fait, quasi officiellement mais presque sans bruit, les écluses pour une «nouvelle théologie», et ce en un instant, alors que le «problème linguistique» remuait l'ensemble de la théologie catholique.

Les théologiens dirigeants virent bien sûr que **dans cette question de langage il s'agissait de l'affaire, de toute l'affaire de la théologie et de la foi. Car la langue scolastique était indissolublement liée à la philosophie scolastique, celle-ci à la théologie scolastique et celle-ci enfin avec la Tradition dogmatique de l'Église. L'abandon du langage scholastique par les Pères conciliaires signifiait en réalité que l'on prenait congé de la théologie scolastique. Ce faisant on prononçait le divorce du mariage, vieux de plusieurs siècles, entre la *philosophia perennis* et la foi.** Tel était précisément le but des théologiens dirigeants du Concile, bien qu'ils eussent dû comprendre que la *philosophia perennis* signifiait toute la tradition de la philosophie chrétienne de l'Occident. **L'abandon par les Pères du «langage de l'école scolastique» était pour eux la condition *sine qua non* de la rupture avec l'ancienne dogmatique, afin de mettre en place la «nouvelle théologie» après avoir cessé d'utiliser l'«ancienne» et pris congé d'elle.**

Les hommes de la «nouvelle théologie» étaient convaincus par exemple que la «physique» de l'antiquité étant complètement dépassée, sa «métaphysique» l'était aussi et qu'une théologie liée à l'antique métaphysique ne correspondait plus aujourd'hui à la réalité et avait, à travers la conception moderne du monde et de l'histoire, perdu toute crédibilité.

Les professeurs de théologie qui comme étudiants n'avaient aucune peine à comprendre les symboles de l'ancienne Église et la dogmatique traditionnelle, trouvèrent tout à-coup que tout cela était complètement incompréhensible². Cette **rupture radicale avec la Tradition** pourrait être illustrée par le dire d'un professeur de dogme renommé, qui de sa chaire donna à ses étudiants le conseil de **mettre tranquillement au feu leurs livres de théologie dogmatique d'avant le Concile**, qui n'avaient servi qu'à «battre de la paille sèche». Dans cette **«révolution sémantique»** sans exemple, ce **«bouleversement total et marquant»,** c'est tout simplement **l'ensemble de la théologie dogmatique traditionnelle qui fut rayée de la carte.** Après ce «remembrement», il était possible de poursuivre en toute quiétude, poussé par le vent du «langage pastoral», la **construction d'une nouvelle théologie.**

Pour les tenants de la «nouvelle théologie», la devise «aggiornamento» signifiait l'ouverture résolue de l'Église à la pensée moderne pour **aboutir à une toute autre théologie dont devrait résulter la naissance d'une nouvelle Église, adaptée à son époque**³.

Jamais auparavant dans l'histoire de l'Église un concile œcuménique n'avait osé se comporter comme Vati-

¹ L'exemple le plus impressionnant pour la capacité à assimiler et développer la science et la philosophie occidentale a sans doute été le Japon, qui ne s'est ouvert à l'Ouest qu'en 1868.

² Un spécimen de cette tournure d'esprit est visible dans la conférence du Professeur fribourgeois Bernhard Welte lors de la Semaine de l'Enseignement supérieur de Salzbourg (23.7.-6.8.1972) au sujet de «La crise des propositions dogmatiques sur le Christ». Welte part du point de vue que les principales affirmations dogmatiques sur Jésus-Christ, Sa nature divine et humaine, Sa consubstantialité avec le Père, telles qu'elles ont été définies dans les quatre premiers conciles de l'antiquité et transmises sous la même expression verbale pendant plus de quinze siècles, connaissent aujourd'hui une grave crise. Welte en donnait deux raisons : avec la science moderne, historico-critique de la Bible, l'exégèse, est apparu clairement le désaccord fondamental existant entre la pensée biblique et la pensée hellénique. A cela s'ajoute que la structure mentale moderne ne saisit plus d'anciens concepts, comme ceux d'essence ou de nature. Ces notions perdent aujourd'hui leur signification originale. La langue elle-même des anciennes formulations sur le Christ n'est plus comprise aujourd'hui. Mais le concept de substance est en réalité le concept directeur qui permet d'exprimer sous une forme abstraite la relation dans la personne de Jésus du Fils avec le Père. Nous devrions cependant reconnaître le caractère relatif, fonction d'une époque de ces formules. Ce serait des produits de la philosophie alexandrine des deuxième et troisième siècles après J.C. ; elles correspondaient aux questions alors les plus importantes. Comme notion directrice de la conception biblique de Jésus, on pourrait prendre la notion «d'événement», qui apparaît compatible avec la manière de penser moderne... Nous nous tiendrions aujourd'hui devant une époque de bouleversement total, comme il y en a eu dans l'antiquité et comme il semble que ce doive être aussi le cas de nos jours. A la question de savoir si dans de tels cas, dans un tel contexte, la continuité de la tradition se romprait totalement, Welte répondit : «Oui, en ce qui touche les manières de penser, non pour ce qui touche à la foi». (in *Der katholische Gedanke*, Regensburg, 28, 1972, p.136).

³ Pour savoir à quoi ressemble en fin de compte une telle église «d'en bas» dans un «esprit chrétien-marxiste», voir L. Boff, *Eclesiogene-nese*, Petropolis, 1977.

can II, dans une question qui touchait les fondements de toute la tradition dogmatique de l'Église.

Jamais auparavant une encyclique pontificale qui avait à peine quinze ans ne fut désavouée en aussi peu de temps et si complètement par ceux précisément qu'elle condamnait que *Humani generis* (1950). Pie XII y prend la défense de la *philosophia perennis*, recommande de conserver le langage dogmatique de l'Église et met en garde devant la **trahison de la foi catholique** au contact des présumées philosophiques de l'époque (Dz 2305, 2309-2312, 2317, 2323). Avec beaucoup de clarté **Pie XII** analyse le climat intellectuel d'avant le Concile et signale **les dangers d'une «nouvelle théologie»** :

«Pendant qu'ils **méprisent cette philosophie (scolastique)**, ils font l'éloge des philosophies anciennes ou modernes, d'Orient ou d'Occident, en sorte qu'ils semblent insinuer dans les esprits que n'importe quelle philosophie, n'importe quelle façon de penser peut, moyennant, s'il le faut, des corrections et des compléments, s'accorder avec le dogme catholique. Ce qui est **absolument faux**, surtout lorsqu'il s'agit de conceptions comme **l'immanentisme, l'idéalisme ou le matérialisme, soit historique, soit dialectique, ou encore de l'existentialisme, s'il professe l'athéisme ou du moins s'il rejette la valeur du raisonnement métaphysique. Il n'est pas un catholique pour contester ce désaccord**»¹.

Les promoteurs de la «nouvelle théologie» furent créés cardinaux. C'était une réhabilitation manifeste !

La «nouvelle théologie se présente avec plusieurs facettes, mais elle est simple dans son principe et c'est pourquoi on peut regrouper ses multiples formes sous le même nom. Ses différentes formes ont **en commun le rejet de la théologie traditionnelle**. Ce qui veut dire donner son **congé au «système catholique»** (John Henry Newman) **remplacé par de nouvelles théories les plus diverses de théologiens particuliers**. Ainsi est né **le pluralisme moderne des «théologies»** dans l'Église catholique. Le principe général dans la méthode de la «Nouvelle théologie» est cette simple et séduisante idée : une «nouvelle théologie» dans la perspective du caractère scientifique moderne et de l'image moderne du monde et de l'histoire. **La «nouvelle théologie» signifie pour l'Église catholique un nouveau départ, une «transformation totale» qui fait date** (B. Welte). Cette idée n'était pourtant pas nouvelle. On ne faisait que reprendre ce à quoi la théologie catholique et le magistère avaient avec succès barré la route dans le combat contre le «modernisme» et qui depuis longtemps déjà était devenu une marque essentielle de la théologie protestante : **révélation et foi furent adaptées, c'est-à-dire en fait livrées, aux courants idéologiques et philosophiques de l'époque**.

La «conception moderne du monde et de l'histoire» ne pouvait être créée, elle existait déjà. Il ne restait qu'à l'adopter. Entre autres systèmes s'offrirent justement **ceux que Pie XII avaient rejetés comme inutilisables** dans *Humani generis* : **l'immanentisme, l'existentialisme, l'idéalisme, le matérialisme historique et dialectique**.

Le choix de ces systèmes eut pour résultat une vaste offensive de la «nouvelle théologie» contre la théologie traditionnelle de l'Église, théologie apostrophée sous le nom de «théorie à deux étages» à cause de son «dualisme» soi-disant étranger à la réalité. Sa propre position était en somme un **monisme ouvert ou caché, dans lequel fusionnaient dans une union indiscernable les ordres surnaturel et naturel**.

L'idéalisme existentialiste annula l'ontologie objective et entraîna tout objet réel, même la vérité de la révélation objective, dans l'abîme de sa subjectivité et de son historicité².

Dans le sillage de **l'École néomarxiste de Francfort** put se développer **une «théologie politique» avec les thèses révolutionnaires suivantes : il n'y a qu'une réalité, l'historique**. Les «distinctions courantes» de la théologie traditionnelle : transcendance et immanence, nature et grâce, Église et monde, histoire sainte et histoire profane, monde d'ici-bas et au-delà, temps et éternité, création et histoire du salut, profane et religieux, révélation naturelle et surnaturelle, sont **mises de côté et qualifiées de «dualisme inadmissible» et «d'idées fixes»**. **La foi de l'Église est troquée totalement dans une pure historicité**³.

La conséquence de ce nouveau principe théologique est le pluralisme **d'innombrables «théologies»**, dont le nombre va toujours croissant en raison des «théologies inculturées», dans toutes les cultures et religions possibles. **L'encyclique *Humani generis* semble n'avoir jamais existé**. Rien ne démontre plus clairement la **dissolution complète du «système catholique»** que le pluralisme sans limites de la théologie moderne. Un produit significatif de cette évolution est la série de publications d'une **société missionnaire (!)** portant ce titre : **«Le mythe de l'exclusivité du christianisme : vers le pluralisme dans la théologie des religions»**. Cela résonne comme un écho théologique d'Assise, lorsqu'on lit ceci : «Une nouvelle théologie chrétienne des religions apparaît, elle s'éloigne des modèles traditionnels de l'exclusivisme (qui dit que le christianisme est la seule vraie religion), et de l'inclusivisme (le christianisme est la «meilleure» religion) pour se rapprocher d'une nouvelle **vision pluraliste qui reconnaît la possibilité de nombreux itinéraires religieux, tous également valables**. Un groupe de théologiens protestants et catholiques venant d'horizons très différents, hommes et femmes, de l'Est et de l'Ouest, du premier et du tiers-monde, explore avec sincérité de nouvelles attitudes à prendre vis-à-vis des croyants et des traditions des autres religions»⁴.

Il faut considérer Vatican II dans le contexte du développement qui a eu lieu dans la théologie et dans l'Église. Dans ce contexte seulement apparaît le problème d'un concile pastoral, de l'abandon de décisions définitives touchant la foi et du choix d'un «langage pastoral» dans sa vraie dimension. Dans ce contexte la question doit être reformulée de manière

¹ Dz 2323 - Traduction in *Documents pontificaux de sa Sainteté Pie XII*, Saint-Maurice, 1950, p.322.

² cf. Joseph Siri, *Gethsémani*, Paris, Téqui, 1981. Une excellente vue d'ensemble sur les courants théologiques contemporains. De plus à ce sujet, la subtile analyse de Bernhard Lakebrink, *Die Wahrheit in Bedrögnis*, Stein am Rhein, 1986.

³ Ludwig Rütli, *Zur Theologie der Mission*, Munich, 1972, p.12, 185, 215.

⁴ Orbis Books, Maryknoll, 1988. Pour la nouvelle «théologie pluraliste des religions», exposée par un groupe de théologiens chrétiens d'origine très diverse - protestants et catholiques, femmes et hommes, de l'Est et de l'Ouest, du premier et du tiers-monde - la singularité du christianisme n'est qu'un «mythe». Selon cette «théologie chrétienne», toutes les religions sont des moyens de salut légitimes, et la revendication du christianisme d'être la «seule vraie» ou du moins la «meilleure» religion, fait partie des «modèles traditionnels» dépassés. Il est évident que de ce genre de théorie pluraliste des religions, découle une nouvelle attitude à l'égard des adeptes et traditions des autres religions. Le livre de Paul F. Knitter, *Ein Gott - viele Religionen*, Munich, Kösel, 1988, contient une attaque directe contre la prétention d'absolu du christianisme.

critique : Le Concile a-t-il réussi à exposer sans le falsifier et en toute clarté «l'enseignement immuable de l'Église» dans un «langage pastoral», ou est-ce la «nouvelle théologie» qui a réussi à s'introduire dans les documents conciliaires ?¹

5. ASSISE : LE SCHIBBOLET² DE LA VÉRITABLE «COMPRÉHENSION DU CONCILE»

La «Nouvelle théologie n'a certainement pas réussi à élever les documents du Concile dans leur totalité à «son niveau moderne». Mais lorsque Joseph Ratzinger par exemple caractérise la constitution pastorale *Gaudium et spes* (en relation avec les textes sur la liberté religieuse et les religions non-chrétiennes) comme une **sorte «d'anti-Syllabus»**, cela signifie pourtant bien que la «nouvelle théologie» a gagné une **influence considérable**, même si les considérations dogmatiques de plusieurs documents conciliaires³. Si Paul VI lui-même, le pape du Concile, a dû constater avec effroi que la fumée de Satan⁴ avait pénétré par une fissure dans le temple de Dieu (Discours du 29.6.1972), **on a le droit de se demander si cette fissure ne serait pas à chercher dans certaines particularités de Vatican II.**

Par le trou d'aiguille du «langage conciliaire pastoral», «l'anti-esprit du Concile» a pu insensiblement pénétrer les documents, ne serait-ce que par la méthode d'ébauches dont l'interprétation suivrait. Grâce à l'abandon de la *philosophia perennis* et de la «terminologie de l'école scolastique», les textes sont devenus dans leur ensemble **«perméables» à plusieurs significations**. Le «langage conciliaire pastoral» en avait rendu tout le fondement «poreux». Un sens forcé et étranger peut s'introduire non seulement à travers une large fissure, mais également par de petites veines.

Les tenants de la «nouvelle théologie» voyaient clairement qu'on ne pouvait faire sortir une «nouvelle Église» d'un «concile pastoral» qu'à l'aide d'une «nouvelle théologie», - et c'était une question d'évolution. C'est pourquoi la «renonciation» au langage de la Tradition leur suffisait. Il leur suffisait d'introduire dans le texte des «formulations susceptibles de développement» et de comprendre et faire comprendre tout le Concile comme le début d'une «évolution théologique» et d'un «renouveau dynamique de l'Église»⁵.

Les raisons de cette turbulente évolution postconciliaire dans la théologie et l'Église pourraient aussi être cherchées dans **le caractère hybride et apocryphe d'une certaine manière de penser conciliaire.**

Les tentatives et les buts du Concile étaient de faire cette **alliance impossible entre deux théologies opposées, la traditionnelle et la «nouvelle»**. Cette opposition qui ne fut pas tranchée définitivement parce que le Concile dédaigna l'anathème et la définition dogmatique, produisit justement la violente controverse théologique qui a imprimé son sceau à toute l'ère conciliaire et qui dans l'effervescence de *l'accommodata renovatio Ecclesiae* a fait mûrir le culte interreligieux d'Assise.

Le recours à «l'esprit du Concile» a amené la discussion sur le **«renouveau de l'Église»**. La violence de la controverse est un indice de la profondeur de cette rupture historique, qui ne se cantonne pas à la «pastorale», mais qui embrasse **aussi les fondements de la foi.**

Conservateurs et progressistes en appellent de la même manière à la lettre et à l'esprit d'un même et unique concile. Les uns affirment la continuité du Concile et de leur thèse avec la Tradition, les autres soulignent ce qui est **absolument nouveau et constate la rupture**⁶. Le Préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi prend lui-même part à la controverse et s'efforce de faire la lumière : pour lui il ne s'agit de **rien moins que de l'identité de l'Église catholique** ! Il rejette le discours d'une Église d'avant le Concile et d'une Église postconciliaire, bien que ses contemporains ne soient pas peu nombreux à percevoir ainsi la profondeur des changements. Le Préfet prend la défense de l'intégrité dogmatique du Concile et de sa continuité avec la Tradition. Il se voit pourtant contraint dans son «analyse du Concile» de distinguer entre le «vrai Concile» et «l'anti-esprit du Concile». Le «vrai Concile» serait identique avec les documents issus du Concile⁷. Par conséquent «l'anti-esprit du Concile» intrigant partout n'aurait laissé aucune trace dans les documents conciliaires. **Mais «l'anti-esprit» du Concile a lui aussi des arguments.** Il sait également présenter les textes du Concile qui parlent en faveur de sa «compréhension du Concile».

Compréhension du Concile contre compréhension du Concile. Autrefois, le «discernement des esprits» se faisait par les conciles, aujourd'hui il s'agit du «discernement des esprits du Concile» ! Devant les incidents concrets provoqués par la rénovation conciliaire, un bon nombre de fidèles se trouvent **pour la première fois dans l'histoire dans la pénible obligation d'éprouver eux-mêmes si les «esprits d'un concile œcuménique» sont «de Dieu» ou non** (I Jean IV, 1). C'est ce qui arrive en tout cas pour ce qui est du culte interreligieux d'Assise. On trouvera difficilement dans l'histoire de l'Église une dispute sur ce qu'un concile œcuménique a dit ou voulu dire en réalité, qui, comme après Vatican II, ait bouleversé à ce point la vie de l'Église. La controverse au sujet de la **correcte «compréhension du Concile» est devenue le signe distinctif de l'ère postconciliaire.** Dans cette controverse caractéristique de notre époque le pape Jean-Paul II fait, non pas de la Sainte Écriture, mais de **l'événement d'Assise le schibboleth de la correcte «compréhension du Concile».**

¹ Note de LHR : **ou encore une nouvelle religion ne se serait-elle pas substituée, par usurpation, à la religion catholique ?**

² Signe de reconnaissance : cf. Juges XII, 5. *schibboleth* (épi) était le mot de passe des habitants de Galaad, qui reconnaissaient à sa prononciation ceux d'Ephraïm.

³ *Der Weltdienst der Kirche*, dans le journal catholique international *Communio* 4, 1975, 439-454.

⁴ Note de LHR : **non pas la "fumée", non pas par une "fissure", mais "Satan lui-même", et "dans toute l'église conciliaire" de Vatican II. Ce n'est pas pour rien que la TSVM a annoncé que "Rome perdra la Foi" (Rome, pas l'Église !) et perdre la Foi, n'est-ce pas être dans le camp de l'Adversaire. On en voit les fruits depuis quarante ans.**

⁵ Karl Rahner, I.c., p.28 : «Le Concile est ainsi au début d'une ère nouvelle et donc le commencement d'un commencement, qui doit être fait par l'Église postconciliaire». L'échange de lettres Rahner-Vorgrimler publié dans «Orientierung» est instructif à ce sujet.

⁶ Voir l'analyse intéressante du juriste Prof. Böckenförde et du théologien Prof. Utz au sujet de la «Déclaration du Concile sur la liberté religieuse», in *Deutsche Tagespost*, 18.4.1987, p. 21 et ss. Böckenförde constate une rupture avec la Tradition, Utz s'efforce de prouver qu'il y a continuité.

⁷ Joseph Cardinal Ratzinger, *Entretien sur la foi*, Paris, Fayard, 1985, p. 27-48.

Un tournant décisif de l'itinéraire théologique de Jean-Paul II vers Assise se manifeste dans les **conférences de retraite** que donna le cardinal Wojtyla en l'année 1976 devant le pape Paul VI et ses plus proches collaborateurs. Elles ont été publiées sous le titre de l'original italien : *Segno di contraddizione, Meditation* (Milano 1977) ; la traduction allemande : *Zeichen des Widerspruchs - Besinnun, auf Christus* (chez Herder), ainsi que la version française *Le signe de contradiction* (Fayard), ont paru en 1979, après donc que le cardinal Wojtyla ait été élu pape. Il est dit avec raison dans le texte de présentation de ce livre : «**On apprend ici à connaître en profondeur le nouveau pape**». **Théologie et spiritualité se compènetrent en formant un tout**

Ces conférences de retraite ne sont pas de pieuses exhortations mais une **grande méditation théologique et spirituelle** qui part du centre de la religion, de la rencontre de Dieu et de l'homme et cherche à réaliser cette rencontre ou, pour employer l'expression de cardinal Wojtyla, «à se rapprocher le plus près possible de Dieu, pour se laisser imprégner par Son Esprit» (p. 13).

Dans ces conférences de retraite le professeur et archevêque de Cracovie se révèle aussi comme **homme de Vatican II. Le deuxième concile du Vatican est le point de départ et la base de toute sa théologie**. Les documents du Concile sont la **principale source de sa «réflexion sur le Christ»**. Il y puise la **doctrine sur le salut et la rédemption qui constitue spécialement le fondement dogmatique de sa «théologie des religions»**. Parler d'une «théologie des religions» doit cependant être compris *cum grano salis*. Le cardinal Wojtyla n'a pas composé d'exposition systématique de sa théologie, ni une «théologie des religions» particulière. Toutefois sa position théologique se fonde sur les documents du Concile. Il l'a explicitée davantage dans les années qui ont suivi, et en a enfin donné devant le monde entier une **présentation visible lors de la journée de prière des religions**.

1. LE CHEMIN DE L'ESPRIT HUMAIN VERS DIEU

Dans la conférence d'introduction de sa retraite (p.11-20), le cardinal Wojtyla décrit en se référant à saint Augustin «la structure intime de la retraite» le *noverim me* en relation avec le *noverim te* (p. 16). La relation Dieu et l'homme, le centre de la religion chrétienne, apparaît tout de suite comme la rencontre entre Dieu et l'humanité dans un horizon universel. Il dit : «Notre humanité y participe (à la religion chrétienne) selon le principe d'un échange étonnant et admirable, échange qui ne peut avoir lieu entre l'homme et Dieu que lorsqu'il a pris corps entre Dieu et l'homme : *Admirabile commercium* (L'échange admirable : antienne de la Maternité de la sainte Vierge)» (p. 15-16).

D'après cette perspective, le Cardinal ouvre sa retraite par une méditation religieuse universelle, par une sorte de *theologia naturalis religionum*, qui doit précéder sa théologie révélée qui suit¹. Une réflexion sur le Dieu de tous les hommes, «le Dieu de Majesté infinie» (Chap. 2, p. 21-3: devance la réflexion sur le «Dieu de l'Alliance» (Chap. 3: p. 33-43) et sur le Christ.

1.1. Une *theologia naturalis religionum in nuce*

En quelques traits le Cardinal trace une esquisse de la lutte de l'esprit humain avec le problème de Dieu au cours de l'histoire et situe dans la controverse présente son propre point de vue philosophique, annoncé par le titre : «L'existence et la personne» (p. 27-30). En conclusion dans un passage portant le titre : «Le langage du silence», il décrit l'itinéraire qui, selon sa conception «conduit la pensée de l'homme vers Dieu». Nous reproduisons intégralement et mot à mot ce passage qui contient *in nuce* la *theologia naturalis religionum* du Cardinal. Les remarques explicatives ne doivent servir qu'à une meilleure compréhension du texte :

«L'itinéraire spirituel mène à Dieu à partir du tréfonds de la créature et de l'homme. La mentalité contemporaine trouve dans cette voie un certain point d'appui dans l'expérimentation et la mise en évidence de la transcendance de la personne humaine. L'homme est celui qui se dépasse, il doit en quelque sorte se dépasser. Le problème de l'humanisme athée, si admirablement analysé par le père de Lubac (*Athéisme et sens de l'homme*, Paris 1969) - réside en ce que précisément il ôte à l'homme sa transcendance et détruit son sens ultime, personnel. L'homme se dépasse pour tendre vers Dieu, et en même temps il sort des limites qui lui ont été imposées par les créatures, limites spatio-temporelles, limites résultant de la contingence et du changement. La transcendance de la personne est liée à la relation avec Celui dont nous ne pouvons affirmer l'être, le bien, la vérité, la beauté, que par analogie, car il est entièrement autre. Il est l'Infini et l'Inconcevable.

L'homme a une idée de l'infini, il s'en sert dans les recherches scientifiques, dans les mathématiques, par exemple. Aussi trouve-t-il dans son esprit une sorte de corrélatif pour Celui qui est, pour l'Infini parfait, pour Celui auquel l'Écriture et l'Église apportent leur témoignage, quand après chaque préface les fidèles disent : «Saint, saint, saint le Seigneur, Dieu de l'univers. Le ciel et la terre sont remplis de ta gloire !» Dieu de majesté infinie ! Le trappiste ou le chartroux confesse ce Dieu par toute une vie de silence. C'est vers lui que se tourne le bédouin pèlerinant dans le désert quand vient l'heure de la prière. Et peut-être aussi ce moine bouddhiste qui se concentre dans sa contemplation et qui purifie sa pensée en l'orientant vers le Nirvana. Dieu, absolument transcendant, surpassant absolument tout le créé, visible et tangible» (p.30-31).

Cette *theologia naturalis religionum in nuce* comporte trois affirmations essentielles à propos de l'itinéraire de l'esprit humain vers Dieu :

L'itinéraire de l'homme vers Dieu part «**du tréfonds de l'homme**», «**du plus intime de l'homme**». **Ce point de départ repose sur la mentalité existentialiste moderne.**

Dans son effort pour aller à Dieu, l'homme se dépasse lui-même. Il sort des limites qui lui ont été imposées par les créatures, l'espace et le temps, et même par sa propre contingence. Cette transcendance de la personne humaine est

¹ Les dénominations traditionnelles de *theologia naturalis* et *revelata* ne sont employées que dans le sens d'une distinction courte et analytique de la matière. Le cardinal Wojtyla ne les a lui-même pas employées.

en relation avec «l'infini», avec Celui qui pose les fondements de toutes nos affirmations sur «l'être, le bien, la vérité, la beauté». S'agit-il donc d'une transcendance intérieure, d'un itinéraire vers le transcendantal dans le sens d'un idéalisme existentialiste ?

L'immensité trouve dans l'intelligence de l'homme l'endroit adapté pour recevoir le Dieu infini. Ce qui signifie : l'espace intérieur infini de l'intelligence humaine est le lieu adapté à la rencontre de l'esprit humain avec le «Dieu de Majesté infinie».

Ces précisions sur la constitution naturelle de l'esprit humain conduisent à une *theologia naturalis religionum*, lorsqu'elles sont appliquées à des hommes de différentes religions. Nous sommes **ici en présence des fondements spirituels de l'événement d'Assise** : «Le Dieu de Majesté infinie» est le Dieu que le trappiste «dans son silence» confesse comme Dieu trinitaire. Mais c'est aussi à lui que le musulman s'adresse quand il parle à Allah, et c'est lui qui prépare au bouddhiste le chemin du salut personnel dans le Nirvana. Les différences essentielles qui existent entre chaque religion ne forment pas d'obstacle. On en fait abstraction car elles ne jouent visiblement aucun rôle déterminant dans la rencontre transcendante entre Dieu et l'homme. En effet le «Dieu de Majesté infinie» est un Dieu qui, dans sa «transcendance absolue», surpasse absolument tout ce qui est «créé, visible et tangible». Ces affirmations du cardinal expriment déjà **son appréciation positive sur les religions non-chrétiennes comme moyens de salut**. Il est donc légitime de reformuler une assertion aussi centrale en des termes plus concrets :

A cet univers visible et tangible appartiennent naturellement aussi toutes les religions historiques ; en font partie le judaïsme, le christianisme, l'islam et le bouddhisme avec leurs conceptions de Dieu et moyen de salut historiquement connaissables, mais opposés entre eux. Mais «dans son absolue transcendance», le «Dieu de Majesté infinie», vers lequel malgré leurs oppositions semblent se tourner avec succès, semble-t-il, les adeptes des différentes religions, est au-dessus de tout cela. On peut bien désigner sous des noms différents le transcendant Absolu et parcourir des voies de salut différentes, tout cela reste dans le domaine du visible et du tangible. **En fin de compte le culte de toutes les religions s'adresse au «Dieu de Majesté infinie» qui dans son absolue transcendance dépasse toutes les religions historiques**¹.

A ce Dieu qui est au-dessus de toutes les religions correspond *l'homo religiosus* qui se tient derrière toutes les religions historiques concrètes. En tant qu'homme, il peut dans le tréfonds de son existence et en raison de sa transcendance personnelle recevoir dans l'intérieur infini de son intelligence le Dieu de Majesté infinie. Une telle rencontre entre le Dieu transcendant et la personne humaine transcendante se produit naturellement dans la transcendance, c'est-à-dire dans un domaine situé hors de «l'espace et du temps», au-delà de tout ce qui est «créé, visible et tangible», au-delà donc de toutes les religions historiques concrètes. La rencontre entre Dieu et l'homme est une **expérience** qui dépasse la conscience habituelle et la connaissance rationnelle et qui se réalise en toute vérité au plus profond de l'esprit humain pour une raison méta-empirique, et finalement **en vue de l'union**. En un mot, c'est **un phénomène mystique** c'est *l'Unio mystica*.

Cette manière de comprendre les affirmations du Cardinal était déjà insinuée par le titre de tout ce passage : «Le langage du silence». Le langage du silence est le langage de la mystique². Mais l'explication qui suit immédiatement confirme directement cette impression :

«Pendant la première assemblée ordinaire du Synode des évêques, l'un des thèmes traités fut la question de l'athéisme. A cette occasion, les religieux des Ordres contemplatifs adressèrent une lettre au Synode. Dans cette missive ils essayaient d'exprimer leur compréhension pour les expériences intérieures vécues par les athées de notre époque, en partant de leurs propres expériences, expériences de gens vivant intégralement de la foi, totalement voués à Dieu, et qui pourtant ne sont souvent pas épargnés par la nuit des sens et de l'esprit. (...) Mystère d'un Dieu de majesté infinie et d'un Dieu de transcendance absolue !

Saint Jean de la Croix, le maître de la vie mystique, nous a laissé le témoignage de cette vérité :

«Pour venir à ce que vous ne savez pas,
Allez par où vous ne savez.
Pour venir à ce que vous ne possédez,
Allez par où vous ne possédez ;
Pour venir à ce que vous n'êtes,
Allez par où vous n'êtes» (p. 31-32).

Le Cardinal mentionne ici l'attitude des athées, on pourrait dire la nuit obscure de l'athéisme, en relation avec l'expérience mystique de la «nuit obscure des sens» et «de l'esprit», qu'a décrite saint Jean de la Croix. Il pourrait peut-être s'agir d'une **tentative de rendre compréhensibles les affirmations du dernier concile selon lesquelles les athées peuvent se sauver** (*Lumen Gentium* 16). En outre le pont jeté entre les athées et les contemplatifs est d'importance fondamentale : Si la rencontre entre Dieu et l'homme dans le cas extrême de l'athéisme est présentée comme la possibilité d'une expérience transcendante, **a fortiori cela vaut-il tout simplement pour l'homo religiosus et dans n'importe quelle religion**.

Les paroles mystiques de saint Jean de la Croix introduisent ce que le Cardinal va dire sur l'Église, pour conclure ce chapitre sur le «Dieu de Majesté infinie» :

«L'Église du Dieu vivant réunit justement en elle ces gens qui de quelque manière participent à cette transcendance à la fois admirable et fondamentale de l'esprit humain, car elle sait que nul ne peut apaiser les plus profondes aspirations de cet esprit **si ce n'est Lui seul** : le Dieu de majesté infinie (cf. *Gaudium et spes*, 41). L'expression de cette transcendance est la prière de la foi, dans le silence. Ce silence, qui semble au prime abord séparer l'homme de Dieu, est en fait un acte d'union de l'esprit humain avec Dieu» (p. 32).

¹ Au sujet de la manifestation visible de cette conception à Assise, cf. Jean Dörmann dans *Theologisches* 6-9, 1987

² La verbe grec *muein* signifie clore, fermer : la bouche, les lèvres, les yeux. On parle (directement) d'un *silencium mysticum*. A propos du silence dans le bouddhisme zen, voir aussi H.M. Enomyia-Lasalle, *Zen, Weg zur Erleuchtung*, 1960, ainsi que : *Zen Unterweisung*, München 1987.

«L'Église de notre temps est devenue profondément consciente de cette vérité. A sa lumière elle a réussi lors du concile Vatican II à préciser de manière nouvelle sa propre nature»¹.

Comme tous les hommes ont part *ontologiquement* à la «transcendance merveilleuse de l'esprit humain», «l'Eglise du Dieu vivant» réunit toute l'humanité. «L'Église du Dieu vivant» et l'humanité coïncident par principe dans le tréfonds de l'expérience transcendante de Dieu.

L'«Église de notre temps» est devenue profondément consciente de cette «vérité» et «à sa lumière» a précisé de nouveau lors de Vatican II «sa propre nature». La nouvelle conscience que «l'Église de notre temps» a d'elle-même a trouvé dans le culte interreligieux d'Assise une représentation visible pour tous. La *theologia naturalis religionum* contient déjà les principes philosophiques d'un événement de ce genre. Toutefois ce n'est que la *theologia revelata* du Cardinal, sa justification théologique à partir de la révélation chrétienne, qui en donne une parfaite compréhension. Mais avant d'en donner une analyse détaillée, qu'il nous soit permis quelques remarques critiques à propos de la *theologia naturalis religionum* du Cardinal.

1.2. Remarques critiques

Le centre de la *theologia naturalis* du cardinal Wojtyla est la «rencontre entre Dieu et l'homme», sa particularité en est l'aspect mystico-existentialiste de *l'homo religiosus* et du «Dieu de majesté infinie».

Les affirmations philosophiques du texte des conférences de retraite transcrit ci-dessus à propos de la constitution ontologique de l'homme dans sa rencontre avec le Dieu de majesté infinie ne suffisent pas pour une analyse critique². Le point de départ de l'expérience subjective de l'existence coïncidant finalement avec l'expérience mystique est pourtant significatif. Ce qui implique que Dieu peut en principe être expérimenté par tout homme.

La coïncidence entre philosophie et mystique a eu une grande tradition non seulement dans la pensée orientale, mais aussi dans la pensée occidentale. Que l'on pense aux Ennéades de Plotin (269-203 av. J-C) et au rayonnement que connut le néoplatonisme. Pour comprendre l'érudit professeur Karol Wojtyla, il sera instructif de chercher l'origine de sa pensée spécialement dans la phénoménologie de Max Scheler et dans le mystique Jean de la Croix³.

La **première affirmation fondamentale** de la *theologia naturalis* du Cardinal peut s'énoncer dans la thèse suivante : En raison de son existence, de sa transcendance personnelle et de l'infinité intérieure de son intelligence, l'homme en tant qu'homme est capable de recevoir le Dieu infini⁴. L'enseignement de l'Église en revanche est que **la grâce** (*quoad substantiam* !) est une **condition nécessaire** pour «accueillir» Dieu. La difficulté soulevée ici n'est qu'apparemment résolue par la thèse du Cardinal sur le salut universel, qui est déjà évidemment sous-jacente à sa *theologia naturalis*. Même si l'on admet en effet la coïncidence entre nature et grâce, demeure le problème de l'absolue gratuité de la grâce et de la nécessité de son application aux hommes qui, souillés par le péché originel, ont **besoin de rédemption** (Dz. 811-813). Dans le point de départ existentialiste de «l'être comme existence», de «l'intérieur» et des «tréfonds de l'existence de l'homme», il y a aussi une dépendance à l'égard du subjectivisme et un défaut d'ancrage ontologique de la *theologia naturalis* dans un objet transsubjectif (voir saint Paul : Rom. I, 19 et les cinq voies de saint Thomas ; bien sûr tous deux connaissent aussi les rudiments intérieurs qui viennent de la conscience).

La **deuxième affirmation fondamentale** du Cardinal peut être formulée en ces termes : Dieu, que l'homme rencontre, est le «Dieu de majesté infinie», «celui que l'Écriture et l'Église» confessent comme trois fois saint. Il suffit de jeter un coup d'œil chez le prophète Isaïe (VI, 1 ss.) pour constater **l'erreur**. Le Dieu trois fois saint n'est pas un super-Dieu, auquel tout homme, qu'il soit juif, chrétien, musulman ou bouddhiste, s'adresse de la même manière. Il n'est pas un *Deus major Deo* à l'origine de toutes les religions, mais juste le contraire : Jahvé est précisément dans le chapitre 6 d'Isaïe, le Dieu du peuple choisi qui se révèle dans l'histoire comme le **Dieu unique et «jaloux»**. Dans le zèle de Jahvé pour son unicité paraît «la révélation la plus personnelle de son essence» (Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München 1966, I, p. 220 et ss). Le Dieu de la révélation biblique n'est pas disposé à partager l'exclusivité «de la vénération et de l'amour avec quelque puissance divine que ce soit» (Ibidem). Sa «sainte jalousie» est d'une «**tranchante intolérance**» (Ibidem, p. 216.). On ne peut revendiquer avec moins de fondement pour une *theologia naturalis* le Dieu «que l'Écriture et l'Église» confessent, on ne peut plus mal désigner le Dieu de la révélation divine qu'on ne le fait ici en faisant abstraction de toute l'histoire objective. **On fait du Dieu de la révélation une abstraction philosophique et on le rend comme tel communicable à tous les hommes et toutes les religions.**

En recourant par principe à l'intériorité, à la subjectivité et à la mystique, la *theologia naturalis religionum* du Cardinal réalise une **abstraction totale par rapport à l'histoire**. Tout se concentre ainsi au-delà de l'expérience dans la rencontre transcendante ou l'union mystique de l'homme avec Dieu. La question du rôle intermédiaire de la religion en tant que religion est alors secondaire, mais reçoit indirectement une réponse positive, du fait que le chrétien, le musulman et le bouddhiste atteignent de manière identique le Dieu de majesté infinie.

La rencontre transcendante dans la transcendance personnelle de l'homme et l'absolue transcendance d'un Dieu abstrait, rencontre qui, par définition a lieu au-delà «de toutes les créatures, lieu et temps», de tout ce qui est «visible et tangible», échappe logiquement à toute appréciation philosophique. On devrait laisser cette rencontre de l'homme concret avec le Dieu concret **au domaine intime de la grâce, pour lequel Dieu seul est compétent**. Vatican II a explicitement

¹ Passage manquant dans la version française, *Le signe de contradiction*, Paris, Fayard, 1979, 256 p. Les citations de Jean-Paul II renvoient à cette édition. Quelques modifications y sont parfois apportées pour mieux rendre la pensée de l'auteur du présent livre qui se réfère à l'édition allemande.

² Il faudrait entreprendre cette tâche à partir des écrits d'éthique philosophique du cardinal Wojtyla, par exemple, les Conférences de Lublin, *Amour et responsabilité, Primat de l'esprit, Personne et fait*. L'absence d'une véritable ontologie est la caractéristique de tous ces traités.

³ La dissertation inaugurale traite de Jean de la Croix, la thèse de doctorat des fondements de l'éthique de Scheler.

⁴ Jean-Paul II dit par exemple dans la lettre apostolique *Euntes in mundum* : «Tout homme, du fait même qu'il est homme, est appelé à participer aux fruits de la Rédemption du Christ, à sa vie même». (DC, 85, 1988, p.384). Tout laisse supposer qu'étant «appelé» par nature, l'homme est aussi «capable» par nature de participer aux fruits de la Rédemption.

reconnu que Dieu peut conduire à la foi des non-chrétiens qui ne connaissent pas le vrai Dieu par des chemins que lui seul connaît (Ad Gentes 7). **En conséquence vouloir s'immiscer dans le domaine intime de la grâce réservé à Dieu seul est une présomption humaine.**

En ce qui concerne l'itinéraire mystique, on peut le résumer de manière générale comme suit : selon l'actuelle science des religions, l'émotion religieuse ou «l'expérience de Dieu» mystique est censée être la base de toutes les religions¹. L'expérience mystique individuelle ou *Unio mystica* représente le sommet d'une telle expérience. L'expérience individuelle est une réalité qui ne peut être niée et le phénomène universel dans l'histoire des religions. Elle ne produit pas seulement dans les différentes formes de méditations transcendantales, mais aussi dans des exercices de groupe tout à fait profanes². Cela signifie qu'il s'agit dans l'expérience mystique individuelle de la mise en œuvre d'une potentialité du psychisme humain, **mais on ne peut rien conclure au sujet de l'union réelle de l'âme humaine avec le vrai Dieu.** Même dans la mystique chrétienne elle-même, on a toujours très soigneusement **distingué vraie et fausse mystique**³. Les **critères d'authenticité** des expériences mystiques, auxquels même les saints mystiques durent se soumettre, étaient **la foi catholique et l'héroïcité des vertus**. Si ces critères *cum grano salis* valent aussi **pour les mystiques non-chrétiens, un jugement encore plus réservé s'impose à leur égard.**

Le cardinal Wojtyła met en parallèle la nuit obscure de l'athéisme avec la «nuit obscure de l'esprit et des sens» de saint Jean de la Croix. On méconnaît par là une **différence essentielle** : dans la nuit des saints mystiques, la foi qui précisément fait défaut aux athées, doit subir son épreuve du feu⁴. **Le fondement de l'existence chrétienne est la foi. C'est elle qui est la racine de la mystique chrétienne.**

La thèse, selon laquelle «l'union vivante entre Dieu et l'esprit de l'homme» se réalise tout simplement dans une transcendence supraterrrestre ou dans une expérience mystique individuelle est **dépourvue de tout fondement solide.**

La thèse du Cardinal : «L'Église du Dieu vivant rassemble tous les hommes qui d'une manière ou d'une autre participent à cette transcendence admirable de l'esprit humain», sert déjà de transition à la *theologia revelata*, à ce qui est en propre la théologie du Cardinal. Comme la transcendence est une propriété ontologique de la personne humaine, tous les hommes, l'humanité tout entière, doivent appartenir à «l'Église du Dieu vivant». De cette «vérité», «l'Église de notre temps... est devenue profondément consciente».

Enthousiasmante se veut cette affirmation du Cardinal : à la lumière de cette «vérité» nouvellement connue - non pas celle de la révélation ! - l'Église a «reprécisé sa propre nature» à l'occasion du deuxième concile du Vatican». La nouvelle détermination de l'essence de l'Église par le Concile est un acte qui a une signification dogmatique fondamentale. Il faut demander : La nouvelle détermination de l'essence de l'Église est-elle **conciliable avec celle d'avant le Concile ?** «L'Église de notre temps» qui a exposé visiblement à tous sa nouvelle nature à Assise, demeure-t-elle **essentiellement la même que l'Église de toujours ?**

La *theologia naturalis religionum* rencontre dans sa position centrale la *theologia revelata* : Il y a une mystérieuse unité entre «l'Église du Dieu vivant» et «l'Église de notre temps», dont Vatican II a déterminé la nature de manière nouvelle. Si cela est le cas, la phrase du Concile, souvent citée, selon laquelle l'Église est le «sacrement universel du salut» acquiert un sens spécifique : l'Église devient le signe visible de la rédemption universelle. La tâche de l'Église consisterait alors à «familiарiser» l'humanité avec le mystère de son christianisme caché et de la rendre catégoriellement «consciente» de ce qui est déjà existentiellement présent. La «prise de conscience» serait le pas décisif. **Foi, baptême et Église n'auraient aucun rôle déterminant pour le salut.**

2. LA THÈSE DE LA RÉDEMPTION UNIVERSELLE - AXIOME DE LA THÉOLOGIE DE KAROL WOJTYŁA ?⁵

Le cardinal Wojtyła commence la méditation : «L'Époux est avec vous» (Chap. 11, p. 123-132) par un texte-clef de la Constitution pastorale *Gaudium et spes* (n. 10) pour en tirer tout d'abord l'enseignement du Concile sur la rédemption (2.1), qu'il approfondit ensuite dans un discours imagé sur le Christ, époux de l'Église, de l'homme et de toute l'humanité de manière spécialement contemplative et intérieure (2.2). Nous allons suivre la structure de cette méditation.

2.1. L'enseignement du Concile sur la rédemption dans la compréhension du Cardinal.

Le texte conciliaire tiré de *Gaudium et spes* (n.10) s'énonce ainsi :

(a) «L'Église, quant à elle, croit que le Christ, mort et ressuscité pour tous, offre à l'homme, par Son Esprit, lumière et forces pour lui permettre de répondre à sa très haute vocation. Elle croit qu'il n'est pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes par lequel ils doivent être sauvés. Elle croit aussi que la clé, le centre et la fin de toute histoire humaine se trouvent en son Seigneur et Maître. Elle affirme en outre que, sous tous les changements, bien des choses demeurent qui ont leur fondement ultime dans le Christ, le même hier, aujourd'hui et à jamais» (p.123).

Le cardinal Wojtyła commente ainsi :

(b) «La naissance de l'Église qui eut lieu sur la croix, au moment messianique de la mort rédemptrice du Christ, fut dans son essence la naissance de l'homme, de chaque homme et de tous les hommes, de l'homme qui, - qu'il le sache ou non, l'accepte ou non dans la foi -, se trouve déjà dans la nouvelle dimension de son existence. Cette nou-

¹ Carl Martin Edsman, *Mysticism, Historical and Contemporary*, in *Mysticism* Stockholm, Scen S. Hartman and Carl-Martin Edsman, 1970, p. 7 : «An evident experience of God's presence is the basis for all religion». A propos de l'ensemble du problème cf. J. Dörmann, *Theologie der Religionen*, in *Christliches ABC - heute und morgen*, Bad Homburg, 1987, 4, p. 329-343.

² Arthur J. Deikman, *Experimental Meditation*, in *Journal of nervous and mental diseases*, 136, 1983, p. 329-343.

³ Saint Jean de la Croix a justement insisté sur la nécessité d'une attitude critique envers les phénomènes mystiques.

⁴ Ce fut aussi le cas de sainte Thérèse de Lisieux peu de temps avant sa mort.

⁵ Il faut remarquer que le cardinal Wojtyła n'a nullement exposé sa thèse de la rédemption universelle clairement et sans contradiction. Si c'était le cas, nous n'aurions pas besoin de la tirer au clair de façon si pénible à partir de ses traités. On trouve régulièrement, même dans ses *Meditazioni* des passages, qui semblent ne pas s'accorder avec la thèse de la rédemption universelle (par exemple p. 207 et ss). Mais dans ce «mélange» de théologie traditionnelle, de spiritualité et d'esprit moderne, **la théorie de la rédemption universelle reste la ligne directrice sous-jacente à sa théologie.**

velle dimension, saint Paul la définit tout simplement par l'expression *In Christo*, dans le Christ (Rom. VI, 23 ; VIII, 39 ; IX, 1 ; XII, 5 ; XV, 17 ; XVI, 7, 10). L'homme existe dans le Christ. Certes, il existait dans le plan divin, il existait depuis le commencement, mais c'est par la mort et la résurrection, par le mystère pascal que cette existence est devenue un fait historique, qu'elle a marqué également sur le plan historique et humain l'Ordre divin du Salut, qu'elle l'a enraciné pour ainsi dire dans l'espace et le temps» (p.123-124).

Ces deux textes, celui du Concile comme celui du Cardinal, sont rédigés dans le style du «langage pastoral conciliaire». Nous sommes donc contraints de rendre parfois les affirmations théologiques de ces deux textes par les concepts précis de l'enseignement de l'Église et de la théologie traditionnelle. Travail peu agréable quand on pense qu'il s'agit d'une question dogmatique qui dans le «système catholique» pourrait être exposée en peu de mots de manière parfaitement claire.

A propos du texte conciliaire (a). Pour ce qui est de notre sujet, les propositions suivantes sont d'une **importance capitale** : le Concile dans un résumé pastoral confesse la foi traditionnelle de l'Église dans l'unique Rédempteur, dans l'universalité de la volonté salvifique de Dieu, dans le sacrifice rédempteur du Christ et la grâce salvifique. Dans la langue traditionnelle de l'Église, ces vérités peuvent être traduites de façon plus précise comme suit : **Dieu veut le salut éternel de tous les hommes**. Par conséquent Il ne donne pas seulement à tous les justes, mais aussi à tous ceux qui sans faute de leur part sont incroyants, **la grâce suffisante pour le salut**. En raison de l'unicité du Rédempteur et de Son sacrifice, cette grâce est toujours *gratia Christi*¹. Toutes ces propositions de foi de l'Église sur la rédemption de l'humanité se rapportent à l'universalité objective du plan divin rédempteur. Quant au **côté subjectif de la rédemption**, que l'on traite en dogme sous le titre de «justification du pécheur», le texte conciliaire bien interprété ne dit mot.

Il s'agit pourtant d'une **distinction capitale** tant pour notre sujet que dans l'enseignement de l'Église. Mais puisqu'elle est bien oubliée aujourd'hui, voici un court exposé de cette question dogmatique. L'homme-Dieu Jésus-Christ par Sa satisfaction offerte à Dieu à notre place et le mérite qu'Il nous a acquis comme Rédempteur a accompli la réconciliation de l'humanité avec Dieu. Toutefois cette rédemption objective universelle doit être saisie et appropriée chez chacun en particulier par la rédemption subjective. On appelle justification *dikaïoosis*, *justificatio* ou sanctification (*hagiasmōs*, *sanctificatio*) l'acte par lequel est appliqué à chaque homme le fruit de la rédemption. La grâce du Christ désigne le fruit de la rédemption.

Le principe de la rédemption subjective est le **Dieu trinitaire**. La communication de la grâce, en tant qu'œuvre de l'amour divin, est attribuée au Saint-Esprit, bien que ce soit une œuvre commune aux trois personnes. La rédemption subjective n'est cependant pas uniquement œuvre de Dieu, mais elle **réclame la libre collaboration de la part de l'homme doué de raison et de liberté** (Dz 799). C'est en cette **coopération** entre la grâce divine et la liberté humaine que repose le mystère insondable de l'enseignement sur la grâce.

Pour l'acquisition de cette rédemption subjective, Dieu ne soutient pas seulement l'homme par un principe interne, la force de Sa grâce, mais aussi par un principe externe : c'est **l'activité de l'Église enseignant, gouvernant et dispensant la grâce du Christ par les sacrements**². Le but de cette rédemption subjective est l'éternelle béatitude dans la contemplation de Dieu³ :

A propos du commentaire du Cardinal (b). Dans les phrases de la constitution pastorale citées plus haut, le Cardinal découvre comme un énoncé de la foi de l'Église qui pourrait s'exprimer ainsi :

Au moment de la «mort rédemptrice du Christ» se sont accomplies en même temps la «naissance de l'Église» et la «naissance de l'homme». Mort rédemptrice du Christ - naissance de l'Église - naissance de l'homme : le lien établi montre clairement que la naissance de l'homme signifie sa «nouvelle naissance» surnaturelle, la communication de «l'être dans le Christ». Cette réalité surnaturelle est exactement signifiée par l'expression «nouvelle dimension» de l'existence humaine. Cela est d'ailleurs dit *expressis verbis*. L'heure de la naissance de l'Église a donc été selon le cardinal Wojtyła la naissance de l'homme dans la grâce. On ne peut donc plus parler vraiment d'une «nouvelle naissance».

On ne peut guère entendre les propos du Cardinal dans le sens de l'universalité objective de la rédemption. Essayons donc de savoir de façon précise si l'affirmation de la naissance simultanée de l'Église et de l'homme signifie que tout homme, racheté subjectivement, enfant de Dieu, reçoit une existence dans le Fils de Dieu. Il semble bien que ce soit le cas, car la naissance de l'homme, par laquelle il reçoit «l'être dans le Christ», arrive «qu'il le sache ou non, qu'il l'accepte ou non».

Tandis que le Cardinal ordonne ses idées dans un large contexte, il fonde finalement sa thèse sur le **plan salvifique universel de Dieu**. Il y distingue un aspect éternel et un aspect temporel : selon le plan de salut éternel en Dieu, l'homme existe «depuis le commencement», c'est-à-dire depuis l'éternité, *in Christus*. Ce plan de salut éternel se réalise dans le temps, c'est-à-dire dans l'histoire, par l'œuvre rédemptrice du Christ. Car, «par la mort et la résurrection, cette existence dans le Christ est devenue un fait historique, enraciné dans l'espace et le temps». La naissance surnaturelle de l'homme serait par conséquent, tout comme la mort rédemptrice du Christ et la naissance de l'Église un «fait historique», indépendamment du fait que l'homme «le sache ou non, l'accepte ou non». Tout donne à entendre que le Cardinal enseigne tant **l'universalité objective que subjective de la rédemption**.

La foi catholique traditionnelle nous dit que l'Église est née au moment de la mort rédemptrice du Christ. Mais c'est une **nouvelle foi que d'affirmer que la «naissance de l'Église» a été en même temps la «naissance de l'homme»** (dans la grâce), «**qu'il le sache ou non, qu'il l'accepte ou non**». La foi catholique traditionnelle enseigne que tous les justes *ab origine mundi* appartiennent d'une manière ou d'une autre à l'Église du Christ, Sauveur du monde. Mais c'est une **nouvelle croyance de dire que la «naissance de l'Église» implique automatiquement la «naissance de**

¹ Dz 318 et ss, 827, 1096, 1294 et ss, 1376 et ss.

² Note de LHR : **Ce sera un des actes essentiels de la religion conciliaire de créer de nouveaux sacrements, avec surtout pour objectif : détruire les anciens qui étaient sûrs. La non validité du nouveau rituel des sacres et de l'ordre engendrent la coupure irréversible des canaux de la grâce (voir site www.rore-sanctifica.org). Preuve supplémentaire que la religion conciliaire est luciférienne.**

³ cf. Ludwig Ott, *Grundriss des Dogmatik*, Freiburg, 1952, p.205 et ss ; p.253 et ss.

l'homme» (dans la grâce).

Cette théorie du salut universel a dans la théologie moderne le sens d'une «révolution copernicienne». Karl Rahner l'a formulée de façon saisissante. Si tous les hommes, grâce à la mort et la résurrection du Christ, acquièrent qu'ils le sachent ou non, qu'ils le veuillent ou non «l'être dans le Christ», on peut alors considérer les non chrétiens comme des «chrétiens anonymes» et l'humanité non-chrétienne comme un «christianisme anonyme».

Mais comme il s'agit d'une **thèse** qui établit **toute la théologie** de l'Église sur une **nouvelle base**, il faut nous demander si nous n'aurions peut-être pas, en raison de son «langage conciliaire pastoral», mal compris le Cardinal. D'où la question : le cardinal Wojtyla formule-t-il à un autre endroit de ses conférences de retraite la thèse de l'universalité objective et subjective de la rédemption en termes dogmatiques absolument clairs qui excluent toute ambiguïté ? Trouve-t-on par exemple la formulation dogmatique claire, affirmant que tous les hommes sont, par la croix du Christ non seulement (objectivement) rachetés, mais aussi (subjectivement) justifiés ?

Un passage des conférences de retraite, où il est également question de la réalisation dans l'histoire du plan divin de salut, donne la réponse (p.119) :

La mort du Christ sur la croix, dit-il, «est ce point du temps qui reste dans l'éternité de Dieu et dans l'histoire des hommes et du monde. Le point d'où les hommes, de concert avec la création, commenceront une existence renouvelée, en s'intégrant dans le dessein divin conçu pour eux par le Père, dans la Vérité du Verbe et le Don de l'amour. Ce point appartient avant tout à l'Ordre divin, au mode divin de voir le monde et les hommes. Les catégories humaines de temps et d'espace sont ici secondaires. Tous les hommes depuis le commencement jusqu'à la fin du monde ont été rachetés et justifiés par le Christ et par Sa Croix».

Le Cardinal soutient donc la thèse selon laquelle tout homme «existe dans le Christ» ou possède «l'être dans le Christ» «dans le plan divin depuis le commencement», de telle sorte que **«tous les hommes depuis le commencement jusqu'à la fin du monde ont été rachetés et justifiés par le Christ et par Sa Croix»**. Par conséquent l'humanité tout entière se trouverait depuis le commencement jusqu'à la fin du monde en **possession de la grâce sanctifiante, dans l'état d'une rédemption effective**¹. A cette thèse correspond le fait criant que **les facteurs subjectifs de la rédemption comme la justification par la foi et la sanctification dans le sens de l'enseignement traditionnel de l'Église sont totalement passés sous silence**. Bien plus ils sont réduits à peu de chose ou même **directement niés**. Ainsi est-il dit que la rédemption de l'homme se produit indépendamment de lui «qu'il le sache ou non, qu'il l'accepte ou non». Ou encore : «Les catégories humaines de l'espace et du temps sont ici secondaires ». Que reste-t-il là du sérieux tragique et du caractère décisif de la véritable histoire du salut pour la vie éternelle ou l'éternelle damnation !

Nous pouvons tenir pour établi que **le cardinal Wojtyla défend la thèse de l'universalité objective et subjective de la rédemption, et par conséquent de la rédemption universelle**.

Le salut universel correspond à la *theologia naturalis* du cardinal Wojtyla : La «transcendance admirable de l'esprit humain» se révèle dans sa *theologia revelata* par le fait que tous les hommes possèdent de manière cachée «l'être dans le Christ». Cette «réflexion sur le Christ» est une étape dans l'itinéraire spirituel de Jean-Paul II vers Assise. A côté des raisons philosophiques, on y trouve les motifs théologiques du culte commun de toutes les religions : **la thèse du salut universel !**

Pour soutenir cette thèse, **qui n'a jamais fait partie de l'enseignement de l'Église**, le Cardinal fait appel à un document officiel du Concile. Est-ce à bon droit ?

La comparaison entre le texte conciliaire et le commentaire du Cardinal donne un exemple classique de la problématique du «langage conciliaire pastoral» et de l'herméneutique de Karol Wojtyla.

On ne trouve mot dans le texte conciliaire d'une «naissance de l'Église» ou de «l'homme». Le commentaire du Cardinal va manifestement **au-delà** du libellé du texte. Le commentaire met par ailleurs l'accent sur la réalité de l'universalité de la rédemption subjective dont le texte du Concile ne parle pas. Quelle que soit l'ouverture que le «langage pastoral» donne à ce texte pour une large interprétation, le commentaire **dépasse** pourtant les limites fixées par le dogme de l'Église. La thèse du salut universel ne trouve dans la lettre du texte conciliaire avancé **aucune base solide**.

L'archevêque de Cracovie a pourtant coopéré lui-même en tant que Père conciliaire à la Constitution pastorale et a peut-être connu l'intention des rédacteurs de ce texte. Il resterait donc à savoir si son interprétation ne rend pas **le sens caché** du texte conciliaire. Ceci n'est qu'un exemple du dilemme que le «langage conciliaire pastoral» suscite souvent pour l'interprétation des documents du Concile.

2.2. La rédemption chez le cardinal Wojtyla traduite par les images de tête et de corps, d'époux et d'épouse.

Après avoir tiré de la Constitution pastorale *Gaudium et spes* (n.10) sa pensée sur la rédemption, le cardinal Wojtyla l'exprime à nouveau dans l'image de la tête et du corps et dans celle de l'époux et de l'épouse. Tout le chapitre 11 a pour titre : «L'Époux est avec vous» (p.123-132). Il utilise ce mode d'exposition imagé, biblique et traditionnel dans le contexte d'une méditation sur la mort du Christ, la résurrection, l'envoi de l'Esprit et la prolonge en la mettant en relation avec les sacrements de baptême, d'eucharistie et de mariage. Concentrons-nous plus particulièrement sur le noyau dogmatique de la méditation : sur **le rapport époux et épouse**.

Au centre des explications se trouve la relation nuptiale du Christ par rapport à l'Église, en tant que celle-ci est corps et épouse du Christ. On lit à ce sujet : «Le Christ est la tête de l'Église en tant que son corps et le Christ est l'époux de l'Église, qui elle, est l'Épouse» (p.129).

Cette affirmation traditionnelle est approfondie théologiquement et appliquée à la rédemption :

La rédemption, c'est en quelque sorte les «Épousailles du Christ avec l'Église, épousailles rendues effectives par sa

¹ Jean-Paul II parle de l'unité de tout le genre humain dans le Christ dans l'encyclique *Sollicitudo rei socialis* : «Alors la conscience de la paternité commune de Dieu, de la fraternité de tous les hommes dans le Christ, «fils dans le Fils», de la présence et de l'action vivifiante de l'Esprit Saint, donnera à notre regard sur le monde comme un nouveau critère d'interprétation». (DC, 85, 1988, p.251). Le point saillant de la conception que le cardinal a de l'histoire du salut, est que le plan divin éternel de rédemption, qui embrasse tous les hommes est déjà dans l'histoire, **de manière mystérieuse, une réalité**.

Mort et Sa Résurrection» (p.124).

Par conséquent la «naissance de l'Église» au moment de la mort rédemptrice du Christ (cf. p. 123) est en même temps l'heure «de ses épousailles» avec son époux divin (p. 124). En d'autres termes :

«La mort de Notre Seigneur Jésus-Christ sur la Croix, en tant qu'acte d'amour sublime - *amor Dei usque ad contemptum sui* - revêt un caractère à la fois rédempteur nuptial» (p. 126).

Le rapport entre sacrifice rédempteur et épousailles est défini de manière plus précise encore :

«Et cet amour dans son essence nuptiale s'enracine dans la Croix, en offrande rédemptrice : le Rédempteur est l'Époux par le fait qu'il est le Rédempteur. Il apporte sans cesse à l'Église ce don par lequel lui-même s'est déposé en victime sanglante» (p.130).

Il n'y a donc pas de différence essentielle entre l'amour du Rédempteur et l'amour de l'Époux. Ils forment plutôt une unité et sont essentiellement identiques : Rédempteur, le Christ est aussi Époux. Tous les textes cités plus haut se rapportent à la relation du Christ, Rédempteur et Époux avec l'Épouse qu'Il a rachetée, l'Église. A cet égard ils sont absolument conformes à l'Écriture et à la Tradition.

Mais partant de la relation nuptiale du Christ à l'Église, on fait toujours entrer toute l'humanité au cœur de cette relation unique. C'est ainsi que le cardinal Wojtyla - sans distinction théologique ! - s'adresse dans un même souffle à l'Église, **à chaque homme et à toute l'humanité** :

«Voici que l'Époux est avec vous !» Cette voix, l'Église l'a entendue, et a compris que le Christ est avec nous, que l'Époux est avec nous ! Il est avec l'Église, et dans chaque homme, et avec toute la famille humaine» (p.125).

Ou encore :

«Une tâche s'avère nécessaire : pouvoir annoncer sans relâche aux hommes de notre temps : l'Époux est avec vous. Vous êtes aimés jusqu'à l'achèvement de cette donation définitive. Voici ce que Jésus nous a laissé en héritage : l'amour de chaque homme» (p.1 32).

On trouve un résumé exact de tout cela à la première phrase du chapitre suivant :

«Comme je l'ai dit dans les conférences précédentes, l'amour de Jésus-Christ, l'amour nuptial du Rédempteur, s'adresse à chaque homme» (p.133).

Notre question est la suivante : l'image mystique de la relation nuptiale du Christ à Son épouse, l'Église, s'applique-t-elle aussi de manière univoque à la relation du Christ à chaque homme et à toute l'humanité ? Si cela s'avérait être le cas, les considérations sur l'Époux et l'Épouse ne feraient qu'illustrer la thèse du salut universel.

Creusons davantage la fin de notre citation (p.133) : la phrase résume ce qui a déjà été dit et le ramène au point principal. Le sens en apparaît donc clairement. On y dit sans ambiguïté que l'amour du Christ, époux de l'Église, «s'adresse à chaque homme». Il y aurait donc la même relation entre le Christ et Son Église et entre le Christ et toute l'humanité. Cette conclusion ne serait que la conséquence logique de la thèse du Cardinal selon laquelle la mort rédemptrice du Christ ne fut pas seulement la naissance de l'Église mais aussi la naissance dans la grâce de chaque homme, «qu'il le sache ou non, qu'il l'accepte ou non» (cf p. 123).

Cette interprétation est cautionnée par de nombreuses déclarations du Cardinal visant directement les rapports du Christ à chaque homme. Ces rapports sont par exemple décrits comme des «liens indissolubles» avec le «Dieu vivant», liens qui par la mort et la Résurrection de Jésus ont été «noués avec chaque homme et avec la famille humaine» (p. 125). La relation du Christ à «chaque homme» (p. 128) est décrite comme une «donation définitive» (p. 132) et une union à chacun d'entre eux (p.135).

Résultat provisoire que nous pouvons retenir : lorsque le cardinal Wojtyla applique à la relation du Christ à toute l'humanité l'image de l'amour du Christ, qui est l'Époux à l'Église Son épouse, c'est **sous un mode imagé la description de la rédemption universelle**.

Toutefois, bien que notre interprétation semble claire, posons pourtant la question : ne serait-il pas possible de comprendre aussi les formulations du Cardinal dans le sens de l'Écriture et de la Tradition ?

2.3. La rédemption exprimée dans l'Écriture et la Tradition sous l'image de la tête et du corps, de l'Époux et de l'Épouse.

L'Écriture sainte, les Pères et la théologie classique ont fréquemment exprimé le mystère de la rédemption par le Christ en utilisant l'image de la tête et du corps, de l'Époux et de l'Épouse. On trouve pour l'époque actuelle un résumé et un approfondissement théologique dans les œuvres magistrales de Matthias Joseph Scheeben¹. Quoique le cardinal Wojtyla mette au premier plan de sa méditation la mystique nuptiale et que l'image de la tête et du corps n'ait de l'importance qu'au chapitre suivant de son livre, nous allons dès à présent traiter les deux aspects d'après l'exposition résumée de Scheeben². Une esquisse, qui ne soulève que les principaux points devrait ici suffire.

Selon Scheeben, l'homme-Dieu est la tête de toute la création, en particulier de l'humanité. La place du Christ dans l'univers et dans le genre humain est par là déterminée : la désignation «tête» exprime que l'homme-Dieu est le membre le plus éminent d'un grand tout auquel lui-même appartient.

Le genre humain en raison de sa descendance commune d'Adam forme déjà une unité d'espèce. Le Christ, nouvel Adam, dépasse infiniment le premier comme homme-Dieu. En s'incarnant, l'homme-Dieu n'a pas seulement assumé sa propre nature humaine, il s'est par là approprié tout le genre humain, l'a pris en lui, s'est lié et uni à lui. La phrase : le Christ est la tête du genre humain veut donc dire : l'espèce humaine - en raison de la seule Incarnation - a été comme un tout assumée dans la personne du Verbe. Elle est appelée son «corps» et même au sens large «corps mystique du Christ» (o. .c., p. 370-376).

L'incarnation du logos signifie comme tel l'élévation et la promotion de tout le genre humain : «Comme chef, l'homme-

¹ cf. M.J. Scheeben, *Gesammelte Schriften*, Freiburg, Herder, 1951 (publié par Josef Höfer) : voir vol. II, *Mysterien des Christentums*, p.295-356 ; vol.V/1, *Erlösungslehre*, p.406-426 et vol. V/2, p.196-226.

² Dans l'édition française, *Les Mystères du Christianisme*, Bruges, Desclée, 1947, p.370-436.

Dieu élève toute l'humanité à une hauteur incompréhensible et incommensurable de dignité, de vie et d'activité» (o.c., p. 382).

Il faut distinguer l'unité du Christ avec tout le genre humain en raison de la seule Incarnation en tant que «chef» du «corps mystique du Christ» au sens large et l'unité du Christ avec l'Église, comme «chef» du «corps mystique du Christ» au sens strict en raison de son sacrifice rédempteur. «L'unité simple» du chef avec chaque homme et avec tout le genre humain, qui découle de la seule Incarnation, est cependant une «unité morte» considérée du point de vue la rédemption subjective, de la justification. Elle est seulement fondement «matériel», disposition et condition d'une «unité vivante» dans le «corps mystique du Christ», l'Église, par la foi et le baptême (o. c., p. 380-382).

Les Pères de l'Église ont aussi exposé le mystère de la rédemption sous l'image du mariage. Ils ont comparé à un mariage l'assomption de la nature humaine par le logos. Ils n'entendaient pas par là seulement le mariage avec sa propre nature humaine, mais aussi avec la nature humaine entière. Par conséquent le Christ apparaît comme l'époux de toute la nature humaine et celle-ci comme l'épouse de l'homme-Dieu. Par l'Incarnation, ils sont devenus «un, dans une chair» (o. c., p. 379).

De ce mariage «au sens large» qui se réalise par l'Incarnation, il faut distinguer le mariage «au sens strict» du Christ, l'époux, avec Son épouse, l'Église. Le mariage du Fils de Dieu avec toute l'humanité est seulement un «mariage virtuel», ordonné au «mariage formel» du Christ, l'époux avec Son épouse, l'Église. Scheeben explique :

L'union avec la nature humaine «est comme un mariage virtuel, en vertu duquel le Dieu pouvait déjà verser Son sang pour la nature humaine comme pour Son épouse, afin de la rendre pure et immaculée, apte à une union sainte avec Lui, et de la nourrir de Sa propre chair et de Son propre sang» (o. c., p. 380).

Le «mariage virtuel» qui s'effectue par la seule Incarnation et sans intervention de l'homme, ne signifie nullement la communication de la grâce divine, mais seulement la disposition de tout le genre humain au «mariage formel» du Christ, l'époux, avec Son épouse, l'Église. Seul le «mariage formel», qui se produit avec le libre consentement de l'homme par la foi et la réception du baptême, signifie l'application des fruits de la rédemption, la communication de la vie divine et l'incorporation à l'Église (o. c., p. 381).

Sur cet arrière-plan l'exposition imagée du mystère de la rédemption par le cardinal Wojtyla se révèle être un **difficile problème herméneutique**. Le Cardinal **néglige les distinctions théologiques**, qui sont pourtant **nécessaires** même dans un langage imagé. Il suggère par là **des réalités dogmatiques qui n'existent pas**. Aussi sommes-nous de nouveau contraints d'analyser à la lumière de l'enseignement de l'Église les dires du Cardinal en les examinant de façon critique.

2.4. Remarques critiques

Même lorsque la théologie classique traite du mystère de la rédemption en employant les images du premier et du second Adam, du chef et du corps, de l'époux et de l'épouse, elle ne néglige pas les distinctions fondamentales et nécessaires de rédemption objective et subjective. La terminologie correspond à l'exposition imagée, mais fait état des différences.

Même quand l'Incarnation est représentée comme le mariage du logos avec la nature humaine tout entière et que la race humaine est désignée du nom «d'épouse du Christ», il reste clair qu'il ne s'agit que d'un mariage «virtuel» et d'une «épouse du Christ» qui a radicalement besoin de rachat, car chargée par la nature du péché originel, elle est encore pécheresse. Le mariage «virtuel» est ordonné au «spirituel», «l'épouse pécheresse» à **«l'épouse du Christ» effectivement rachetée**.

L'Église seule est cette dernière. Purifiée dans le sang de l'agneau, elle est «formellement» mariée avec son divin Rédempteur et époux. Ornée de toute la parure de grâce de son Rédempteur, elle est aussi l'épouse choisie pour le festin de noces de l'Agneau. Cette relation nuptiale est établie uniquement par le fait que le Christ accorde Son amour de Rédempteur et d'Époux à l'épouse qui lui est unie «formellement», à savoir Son Église. Le Cardinal lui aussi décrit cette relation nuptiale d'un genre particulier que le Christ entretient avec l'Église (p. 121 ss.), mais il affirme ensuite que cet amour nuptial du Christ à Son épouse, l'Église, s'adresse **à chaque homme** (p. 133). De cette manière, il **étend par principe** la relation nuptiale de la grâce, telle qu'elle existe entre le Christ et Son Église, **à tout homme et ainsi à toute l'humanité**. Il ne fait aucune distinction entre l'amour du rédempteur et époux de l'humanité, et l'amour du rédempteur et époux de l'Église. Il affirme bien plutôt qu'ils ne sont qu'un seul amour qui s'applique à tout homme et par là à tout le genre humain. De la même façon que l'Église, l'humanité est présentée comme *Sponsa Christi*. Le propos du Cardinal, disant que l'amour rédempteur du Christ, époux de l'Église «s'adresse» à tout homme, **implique par conséquent de manière subtile la thèse de la rédemption universelle**.

Dans son exposé sur le mystère de la rédemption rendu par les images de chef et de corps, d'époux et d'épouse, le cardinal Wojtyla **omet toutes les distinctions** qui auraient permis de saisir les diverses significations de ces images et auraient **exprimé clairement le dogme** de l'universalité objective de la rédemption et de l'application subjective à chacun des fruits de la rédemption dans le processus de justification, comme c'est le cas dans la théologie classique. L'omission totale des distinctions nécessaires **ne peut signifier que leur négation silencieuse**. Négation qui se précise par l'emploi de l'image de chef et de corps, d'époux et d'épouse, sans distinguer «sens large» et «sens strict». Cette voix annonçant : «L'Époux est avec vous !» et celui : «Il est avec l'Église, et dans chaque homme, et avec toute la famille humaine» (p. 125), nous pourrions à juste titre les interpréter en les entendant dans un sens univoque : comme expression de la thèse de la rédemption universelle sous l'image du vêtement mystique de l'époux et de l'épouse.

Vu que le Cardinal en utilisant les images de tête et de corps, d'époux et d'épouse, emploie sans la précision théologique requise une manière de parler qui **cadre très difficilement avec la théologie traditionnelle**, la dernière garantie sur ce qu'il entend dire doit être tirée de la logique interne de son propre traité.

Le cardinal Wojtyla commence la méditation : «L'Époux est avec vous» par la thèse suivante : la mort rédemptrice du Christ ne fut pas seulement la «naissance de l'Église» mais aussi la naissance surnaturelle de l'homme, de tout homme, et cela indépendamment du fait «qu'il le sache ou non, qu'il l'accepte ou non». On précise d'ailleurs qu'à ce moment

l'homme acquiert une «nouvelle dimension de son existence. Cette nouvelle dimension, saint Paul la définit tout simplement par l'expression *In Christo*, dans le Christ. L'homme existe dans le Christ» (p. 123). Ce qui signifie que tout homme est **objectivement racheté et subjectivement justifié**. C'est pourquoi tout comme l'Église, l'humanité est épouse du Christ et le Christ, époux de l'Église, l'est aussi de toute l'humanité. Dire que l'amour du Christ, Rédempteur et Époux de l'Église, s'adresse à tout homme, est une **façon imagée** d'exprimer la thèse de la rédemption universelle.

Le Nouveau Testament et la Tradition tout entière enseignent certes que le Rédempteur du genre humain a versé Son sang pour tous et que Son amour rédempteur vaut pour toute l'humanité. Mais peut-on dire tout simplement, - sans même une allusion à **la nécessité de la foi et du baptême** pour le salut, - que le Rédempteur du genre humain témoigne de Son amour nuptial en l'appliquant (indifféremment) à tout homme, comme Il le fait envers l'Église, Son épouse ? Selon le dogme de l'Église, l'application des fruits de la rédemption à chaque homme dans l'œuvre de la justification est pourtant **liée à la foi et au baptême**.

Sans doute l'amour du Rédempteur, qui a été jusqu'à la mort de la croix, «jusqu'à l'achèvement de cette donation définitive», vaut pour toute l'humanité. Car toute l'humanité, à cause du péché originel, se trouve dans la misère et a besoin de rédemption (Rom. III, 9-20). Que l'amour rédempteur du Christ soit universel ne signifie pourtant pas une renonciation à la foi et à la réception du baptême (cf. Jean III, 16-21) ; au contraire **il les exige tous deux**. A chaque page de l'Évangile, **Jésus réclame la foi comme condition de Ses miracles**. L'amour rédempteur universel a un caractère décisif pour l'homme, comme le donne à entendre en toute clarté l'ordre de mission du Ressuscité : «celui qui croit et sera baptisé, sera sauvé ; celui qui ne croit pas, sera condamné» (Mc XVI, 16). Qui ne prend pas connaissance du sérieux divin et exigeant de l'amour rédempteur universel du Christ, ne comprend pas à qui il a affaire ; il méconnaît que, en Dieu, la rédemption et l'économie du salut **inclut le principe de la liberté**, précisément parce qu'il s'agit de l'amour entre Dieu et l'homme¹. Marie elle-même **dut prononcer son Fiat**, avant de devenir la Mère du Seigneur.

La connaissance du Christ comme centre de toute la création, principe et fin de toute l'histoire des hommes, n'est pas une découverte de Vatican II et de la théologie moderne. Celle-ci parle d'un «Christ cosmique» et répand sous ce titre ses théories de la rédemption universelle². L'Église a toujours su que «tout a été créé par Lui et pour Lui. Et Lui-même est avant tout, et toutes choses subsistent en Lui. Il est le chef du corps de l'Église. Il est le principe, le premier-né d'entre les morts» (Col. I, 17-18). L'Église a toujours enseigné que toute la création a été fixée dans le logos, que tout le genre humain se réfère au Christ ; elle a toujours affirmé l'universalité objective de la rédemption. Ces vérités de foi étaient les **conditions préalables à sa mission universelle**. Celle-ci supposait cependant une autre vérité de la révélation biblique, **l'état de déchéance universelle** dans lequel se trouve chaque homme et toute l'humanité (Rom III, 9-20). La mission concrète de l'Église, instrument et sacrement dans la main de son Maître, consistait donc à appliquer conformément à l'ordre du Seigneur les fruits de la rédemption à chaque homme et à tous les peuples. Il s'agissait en vérité de **venir au secours, de travailler au «salut des âmes» !**

Lorsque le cardinal Wojtyła annonce à l'Église mais aussi à toute l'humanité la place suréminente du Christ dans la création et dans l'histoire, lorsqu'il insiste sur l'universalité de l'amour divin rédempteur, ceci est tout à fait dans le sens de l'Évangile et de la mission de l'Église. Mais c'est **renoncer à ce qui avait été jusqu'à présent sa mission que de ne pas proclamer toute la vérité. Celle-ci demande que l'on rappelle la déchéance universelle de l'humanité à cause du péché originel et la nécessité pour le salut de la conversion, de la foi et du baptême**. La proclamation d'un «Christ cosmique» dans le sens d'une rédemption universelle présente la rédemption subjective et l'application des fruits de la rédemption dans l'œuvre de la justification comme des choses superflues. **Elle ne fait plus connaître la nécessité pour le salut du baptême, de la foi et de l'Église**.

Dans la méditation suivante qui porte dans son livre le titre : «Le Christ manifeste l'homme à lui-même» (p. 133), le Cardinal se penche à nouveau sur le côté subjectif de la rédemption, «l'être dans le Christ». Voici notre question : la rédemption universelle serait-elle aussi présente dans cette «manifestation de l'homme à lui-même» ?

3. DE L'AXIOME DE LA RÉDEMPTION UNIVERSELLE À UNE COMPRÉHENSION ANTHROPOCENTRIQUE DE LA RÉVÉLATION

3.1 La Révélation d'après un texte du Concile et le commentaire du cardinal Wojtyła

Après une courte introduction, c'est à nouveau avec un texte-clé de la Constitution pastorale *Gaudium et spes* (n.22) suivi de son commentaire, que le cardinal Wojtyła commence la méditation qui a pour titre «Le Christ manifeste l'homme à lui-même» (Chap.12, p.133-141). Sur la signification de ce texte conciliaire quant à la «question du grand nombre des élus», M. l'abbé Joseph Ratzinger s'exprime ainsi :

«Lorsqu'on parlera de l'opinion du Concile sur la question du grand nombre des élus, on devrait à l'avenir partir plutôt de ce texte de *Gaudium et spes* que de la Constitution sur l'Église dont l'élan moins heureux a pu être ici amélioré pour en faire une bonne pièce»³.

C'est exactement ce que fait le cardinal Wojtyła. Le numéro 22 de *Gaudium et spes* doit servir à étayer sa thèse de l'application à tout homme de l'amour nuptial que le Christ a pour Son épouse l'Église comme message central du Concile. Nous citons la courte introduction du Cardinal (a) le texte conciliaire tiré de *Gaudium et spes* (b) et le commentaire du cardinal Wojtyła qui y fait suite (c), en omettant seulement quelques passages accessoires (p. 133-135).

(a) Introduction du Cardinal :

«Comme je l'ai dit dans les conférences précédentes, l'amour de Jésus-Christ, l'amour nuptial du Rédempteur, s'adresse à chaque homme. C'est précisément cette vérité que le concile Vatican II a insérée au centre même de son

¹ Le Cardinal dit aussi cela dans sa méditation sur le mystère de l'Annonciation à la p.57 : «Dans un sens tout à fait réel, à son tour, Il (Dieu) attend d'être choisi. La liberté est la condition indispensable de l'amour et du don». Cette pensée toutefois ne semble pas être en rapport avec la décision de croire, nécessaire pour le salut.

² Pour le développement à ce propos de la théologie catholique et protestante, voir J. Dörman *Theologie der Religionen, in Christliches ABC - heure und morgen*, Bad Homburg, Schäfer, 1987, 4, p. 142-152 (publié par Eckhard Lade).

³ Ainsi dans son commentaire sur le n° 22 de *Gaudium et spes*, in *Lexicon für Theologie und Kirche* (LThK), 14, 1968, p. 353 et ss

magistère : nous le constatons dans la globalité de son enseignement, et en particulier dans la Constitution pastorale sur l'Église dans le monde contemporain. Le texte, auquel il convient de se référer en priorité, est constitué par le numéro 22 de *Gaudium et spes*... Il est pour ainsi dire le couronnement du premier chapitre, lequel traite de la dignité de la personne humaine. Le paragraphe en question, intitulé : «Le Christ, Homme nouveau», est ainsi formulé :

(b) Texte conciliaire tiré de *Gaudium et spes* :

«Le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné. Adam, en effet, le premier homme, était la figure de Celui qui devait venir, le Christ Seigneur. Nouvel Adam, 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. Il n'est donc pas surprenant que les vérités ci-dessus trouvent en lui leur source et atteignent en lui leur point culminant.

«Image du Dieu invisible» (Col 1, 15), il est l'Homme parfait qui a restauré dans la descendance d'Adam la ressemblance divine, altérée dès le premier péché. 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. Car, par Son Incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni Lui-même à tout homme. Il a travaillé avec des mains d'homme, Il a pensé avec une intelligence d'homme, Il a agi avec une volonté d'homme, Il a aimé avec un cœur d'homme. Né de la Vierge Marie, Il est vraiment devenu l'un de nous, en tout semblable à nous, hormis le péché» (n. 22).

(c) Le commentaire du cardinal Wojtyla sur ce texte conciliaire :

«Sans vouloir entreprendre une exégèse particulière ni même un commentaire de ces formulations qui parlent d'elles-mêmes, essayons de relever ce qu'elle contiennent de neuf et d'inspirant.

Tout d'abord, le concept même du mystère de l'homme lié avec le fait de sa révélation va à la rencontre de deux tendances, de deux conceptions... (Le rationalisme et l'empirisme sont ici nommés).

«S'appliquant à une catégorie du mystère en relation avec l'homme, le texte conciliaire explique successivement le caractère anthropologique ou même, dans un certain sens, anthropocentrique de la Révélation faite aux hommes dans le Christ. Car cette Révélation est centrée sur l'homme : le Christ manifeste en plénitude l'homme à lui-même, mais à travers la Révélation du Père et de Son amour (cf. Jean XVII, 6-26).

«Ensuite, la Révélation n'est pas une théorie ou une idéologie, elle réside en ce que le Fils de Dieu par Son Incarnation s'est uni à chaque homme, qu'Il est devenu en tant qu'homme «l'un de nous», en tout semblable à nous, hormis le péché (He IV, 15).

«Un dernier point est à retenir : par le mystère de l'Incarnation de Dieu le Fils, la grande, l'extraordinaire dignité de la nature humaine est mise en évidence. Par le mystère de la Rédemption, le Christ a montré quel est le prix de chaque homme et comment il faut lutter et quels efforts il faut déployer pour préserver cette dignité qui lui est propre.

Ce sont les principaux points vers lesquels s'oriente l'enseignement du Concile, par conséquent de l'Eglise, au sujet de l'homme, de son mystère, mystère qui ne s'éclaire que dans le Christ» (p. 133-135).

3.2 Remarques critiques

A propos de l'introduction du Cardinal (a). Dans sa courte introduction le cardinal Wojtyla déclare que le texte conciliaire qui va suivre, tiré de la Constitution pastorale *Gaudium et spes* n° 22, prouve sa thèse selon laquelle l'amour du Christ, époux de l'Eglise, s'adresse à chaque homme. Vatican II a inséré cette vérité au centre même de la Constitution pastorale. La rédemption universelle serait donc un message central du Concile.

Nous devons pourtant constater **qu'il n'est absolument pas question d'amour nuptial dans le texte conciliaire**. Le Cardinal lui-même ne revient pas sur le thème époux-épouse dans son propre commentaire sur ce texte (cf. c).

Peut-être cherche-t-il à prouver ou à préciser grâce au texte conciliaire la thèse de la rédemption universelle qui formait dans sa méditation le noyau théologique de l'image mystique de l'époux et de l'épouse ? Ce n'est pas le cas non plus. La rédemption universelle n'est pas prouvée, mais pré-supposée comme quelque chose d'évident. Le Cardinal ne reparle plus dans son commentaire sur le texte conciliaire de ce qui, selon ses propres termes, devait y être contenu ou prouvé comme vérité centrale. **Surprise herméneutique**, mais ce n'est pas la seule (cf. p. 20).

A propos du texte conciliaire, *Gaudium et spes* n° 22 (b). Le Cardinal trouve cet extrait de *Gaudium et spes* très clair (cf. son commentaire à ce sujet). Ce qui paraît très clair pour le Cardinal, n'est, **au regard de la théologie classique, pas clair du tout**.

Que signifie, par exemple, cette phrase du texte conciliaire : «Image du Dieu invisible» (Col 1,15), il est l'homme parfait qui a restauré dans la descendance d'Adam (*Adae filiis*) la ressemblance (*similitudinem*) divine, altérée (*deformatam*) dès le premier péché ?

Dans le langage biblique et théologique, on entend par «descendance d'Adam» tous les hommes. Ainsi selon ce texte le Christ aurait rendu à tous les hommes la ressemblance divine. *Similitudo divina* signifie en effet la ressemblance surnaturelle de Dieu (*gratia gratum faciens*). Comme selon ce texte, le Christ l'a rendue aux «fils d'Adam», on pourrait comprendre cette affirmation du Concile dans le sens de la rédemption universelle : à tous les hommes a été accordée la ressemblance surnaturelle de Dieu.

D'un autre côté, on peut comprendre cette même phrase du Concile dans le sens de l'universalité seulement objective de la rédemption. C'est certainement ainsi que l'a comprise la grande majorité des Pères conciliaires. Il ne pourrait être question de rédemption universelle que si le Concile avait voulu enseigner par cette formulation non seulement l'universalité objective de l'œuvre rédemptrice, mais aussi l'universalité subjective de l'accomplissement en chaque homme de cette rédemption, c'est-à-dire l'attribution des fruits de la rédemption à tous les hommes. Des interprétations différentes sont possibles.

Outre l'**obscurité** mentionnée, ce texte contient aussi une **pénible «inexactitude»** (cf. ci-dessous Ratzinger) qui apparaît immédiatement si on le considère à la lumière de l'enseignement classique :

A la suite de saint Irénée, la Scolastique a énoncé l'enseignement sur l'homme, image de Dieu, comme un exemple classique exprimant clairement la doctrine de la grâce, à savoir «l'union de l'homme avec Dieu» comme fruit de la rédemption.

Selon l'enseignement catholique «l'union de l'homme à Dieu» signifie la «participation à la nature divine» (2 P 1,4). Il faut comprendre par là une union physique de l'homme avec Dieu. Celle-ci consiste d'après une définition scolastique précise «en une union accidentelle, réalisée par un don de Dieu créé (= *gratia sanctificans*) qui, selon un mode dépassant toutes les forces créées, unit l'âme à Dieu et la rend semblable à Lui. Par nature, l'homme étant dans son corps comme l'incarnation d'une idée divine est un *vestigium Dei*. Etant selon son esprit copie de l'esprit divin, il est *imago Dei*. Mais par la grâce sanctifiante, il est élevé à un degré supérieur, surnaturel, de ressemblance à Dieu, il est *similitudo Dei*» (Ludwig Ott, *Grundriss der Dogmarik*, Freiburg, 1952, p.296).

Selon la doctrine catholique, la *similitudo Dei* a été perdue et *l'imago Dei* détériorée chez les enfants d'Adam - chez tous les hommes donc - 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 enfants 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 lui.

L'abbé Joseph Ratzinger a mis le doigt sur cette plaie dans son commentaire de ce texte conciliaire (1968). En voici un passage :

«L'emploi de la notion de *similitudo* pour exprimer ici la restauration de la ressemblance divine dans l'homme pécheur, aurait pu sembler un écho de saint Irénée, qui en distinguant *imago* et *similitudo* a frayé le chemin à la différence que l'on a faite plus tard entre image «naturelle» et «surnaturelle» de Dieu. Mais parler d'une *similitudo* c'est seulement *deformata*, alors que d'après l'enseignement classique la *similitudo* a été perdue et *l'imago* seulement détériorée, laisse une impression particulière. A cette façon de parler que l'on devrait qualifier d'inexacte au regard du langage de l'Ecole, il est aisé de voir combien peu le Concile a voulu suivre dans ces détails techniques la méthode scolastique et comme il a eu à cœur d'exprimer en dehors d'elle les vérités communes et fondamentales» (LThK, 14, p. 350).

Ajoutons à ce commentaire de l'abbé Ratzinger que l'inexactitude qui est en cause dans la distinction entre *imago* et *similitudo Dei*, ne l'est pas au regard du langage de l'Ecole mais bien au regard d'un **dogme fondamental de l'Église**, base de toute la doctrine catholique sur la rédemption : c'est la **nécessité radicale de la rédemption**, dont témoigne la Bible, pour l'homme souillé par le péché originel et que le Concile de Trente a clairement définie avec ses implications dans le dogme du péché originel (Dz 787-810 ; 811-843). La petite inexactitude «au regard du langage scolastique» est en réalité une **infraction** par rapport au dogme et la porte ouverte aux diverses théories de la rédemption universelle.

A l'inverse de l'abbé Joseph Ratzinger, le cardinal Wojtyła trouve ce texte du Concile «très clair» et ne fait point allusion dans son commentaire à la question de la *similitudo deformata*. C'est étonnant, car l'homme, image et ressemblance de Dieu tient une place centrale dans la théologie du cardinal Wojtyła.

Nous venons de voir la définition précise des diverses formes que peut recevoir le reflet de Dieu dans l'homme selon la théologie classique en y voyant un exemple de l'enseignement de l'Église sur la grâce. Si le cardinal Wojtyła exprimait clairement sa pensée sur le sujet de la ressemblance divine de l'homme, nous saurions, une fois pour toutes, ce qu'il entend par «rédemption universelle» et le centre obscur de sa théologie serait finalement éclairci. C'est la raison de notre question : Peut-on trouver, dans les nombreux passages où le Cardinal parle selon le «langage conciliaire pastoral» de la ressemblance divine de l'homme, une définition assez explicite pour donner **une clarté définitive** sur ce point central de sa théologie et exclure tout doute sérieux sur son sens exact ?

Une telle mise au point n'a pas eu lieu lors de la retraite prêchée par le Cardinal au pape Paul VI et à la Curie romaine ; elle n'était d'ailleurs pas à attendre. Pour avoir une réponse définitive à notre question, nous devons donc nous reporter à d'autres publications importantes. Dans la première encyclique de Jean-Paul II, *Redemptor hominis* (n.13), la double notion *imago-similitudo Dei* apparaît à une place éminente et dans un contexte qui exclut tout doute sérieux sur le sens exact du propos et qui exprime de façon **claire et nette**, même «au regard du langage scolastique», **la thèse de la rédemption universelle**. Voici le texte :

«Il s'agit donc ici de l'homme dans toute sa vérité, dans sa pleine dimension. Il ne s'agit pas de l'homme «abstrait», mais réel, de l'homme «concret», «historique». Il s'agit de chaque homme, parce que chacun a été inclus dans le mystère de la Rédemption, et Jésus-Christ s'est uni à chacun, pour toujours, à travers ce mystère. Tout homme vient au monde en étant conçu dans le sein de sa mère et en naissant de sa mère, et c'est précisément à cause du mystère de la Rédemption qu'il est confié à la sollicitude de l'Église. Cette sollicitude s'étend à l'homme tout entier et est centrée sur lui de manière toute particulière. L'objet de cette profonde attention est l'homme dans sa réalité humaine unique et impossible à répéter, dans laquelle demeurent intactes l'image et la ressemblance de Dieu lui-même (Gen 1, 27). C'est ce qu'indique précisément le Concile lorsque, en parlant de cette ressemblance, il rappelle que «l'homme est la seule créature sur terre que Dieu ait voulue pour elle-même» (*Gaudium et spes*, 24). L'homme, tel qu'il est «voulu» par Dieu, «choisi» par Lui de toute éternité, appelé, destiné à la grâce et à la gloire : voilà ce qu'est «tout» homme, l'homme «le plus concret», «le plus réel» ; c'est cela, l'homme dans toute la plénitude du mystère dont il est devenu participant en Jésus-Christ et dont devient participant chacun des quatre milliards d'hommes vivant sur notre planète, dès l'instant de sa conception près du cœur de sa mère»¹.

On pourrait comprendre et interpréter tout ce texte dans le sens du dogme catholique, - jusqu'à la phrase disant que demeurent intactes l'image (*imago*) et la ressemblance avec Dieu (*similitudo*) de l'homme avec Dieu. C'est pourtant cette idée qui est le nœud de tout le passage. On pourrait sans difficulté dire avec la doctrine traditionnelle que «chaque

¹ DC, 76, 1979, 301-323 ; AAS 71, 1979, p.283 et ss.

homme concret» est «inclus dans le mystère de la Rédemption», qu'il est «pour toujours, à travers ce mystère» «uni» à Jésus-Christ et que chaque homme «à cause du mystère de la Rédemption» «est confié à la sollicitude (*curae*) de l'Église». Mais **on ne peut selon la doctrine traditionnelle dire que dans la «réalité unique et impossible à répéter» de chaque «homme réel, concret, historique» «demeurent intactes l'image et la ressemblance avec Dieu lui-même»**. Car le **dogme du péché originel** enseigne la blessure faite à *l'Imago* et la perte de la *similitudo Dei* dans la réalité concrète de chaque homme. **La rédemption présuppose la condition pécheresse** en laquelle se trouve chaque homme depuis la faute originelle, condition qui est abolie par la justification du pécheur. Le Concile de Trente définit la justification «comme le passage de l'état dans lequel se trouve l'homme né fils du premier Adam, à l'état de grâce et d'adoption des fils de Dieu, par le second Adam Jésus-Christ notre Sauveur» (Dz 796). Il est évident que la phrase décisive de l'encyclique, affirmant que dans la réalité unique et impossible à répéter de tout homme concret «demeurent intactes l'image et la ressemblance avec Dieu lui-même», est **inconciliable avec le dogme de l'Église. Cette affirmation est en contradiction directe et avec l'enseignement du Concile de Trente au sujet de la justification, qui consiste en ce que l'homme passe de l'état dans lequel il se trouvait comme «fils du premier Adam à l'état de grâce et d'adoption des fils de Dieu par le second Adam»**.

La formulation de la première encyclique, selon laquelle dans la «réalité unique et impossible à répéter» de chaque homme, «demeurent intactes l'image et la ressemblance avec Dieu lui-même» (*integra permanet*), va bien au-delà du texte du Concile qui parle d'une *similitudo deformata*. Mais il n'y a pas que cela. Cette affirmation qu'en chaque homme dès l'instant de sa conception *integra permanet imago et similitudo Dei ipsius*, fait penser au **dogme de l'Immaculée Conception** !

Nous pouvons tenir comme un fait assuré que l'affirmation qu'en chaque homme, dès le premier instant de son existence, «demeurent intactes l'image et la ressemblance avec Dieu Lui-même», offre **une claire définition de la thèse de la rédemption universelle qui exclut tout doute raisonnable**.

Le vocabulaire théologique traditionnel, employé dans cette théorie de la rédemption universelle, subit un changement de sens difficile à saisir mais pourtant très profond. Un seul exemple tiré du texte de l'encyclique cité plus haut : il y est dit que «tout homme... à cause du mystère de la Rédemption est confié à la sollicitude de l'Église». C'est ainsi que l'Église a vu la chose depuis l'époque du Nouveau Testament. Car le Rédempteur du genre humain a versé Son sang pour tous les hommes. De cette universalité objective de la rédemption s'ensuit pour l'Église la mission de «faire de tous les peuples des disciples» et de les conduire à l'obéissance de la foi et au baptême (Mt XVIII, 18-20). Sa mission était et demeure en réalité d'appliquer non seulement à chacun en particulier **mais aussi aux nations les fruits de la rédemption universelle objectivement accomplie**.

Mais si «tout homme, concret, historique», depuis le premier instant de son existence, est lié au Christ par une union surnaturelle pour toujours et de manière indissoluble, qu'il le sache ou non et qu'il le veuille ou non, il est alors **justifié** et appartient d'une manière ou d'une autre à «l'Église», mais c'est aussi dans un sens tout à fait différent qu'il est «confié à la sollicitude de l'Église». **La notion d'Église elle-même a fondamentalement évolué** : si le Fils de Dieu par Son Incarnation s'est uni pour toujours et de manière indissoluble à tout homme, si «l'existence dans le Christ» est devenue la «dimension» religieuse de chaque homme, toute l'humanité forme alors dans et avec le Christ une unité organique, un organisme naturo-surnaturel. L'Église coïncide alors avec l'humanité «dans le mystère de la rédemption» et de «l'homme», et le «dualisme» nature et grâce, Église et humanité est dans son principe même dépassé. L'Église *Corpus Christi Mysticum* et l'humanité *Corpus Christi Mysticum* ne se différencient plus en leur être profond qui est l'«existence dans le Christ», mais seulement selon l'«expression» graduée de la forme dans laquelle ils se présentent. **Le cardinal Wojtyla fait sienne par conséquent la théorie connue des «chrétiens anonymes» et du «christianisme anonyme»¹**.

Maintenant qu'il est établi que le cardinal Wojtyla soutient la thèse de la rédemption universelle, nous sommes en mesure **d'apprécier dans ses déclarations la mutation de sens effectuée dans l'emploi du vocabulaire théologique traditionnel. La théorie de la rédemption universelle donne la clé de la juste interprétation de ce qu'il pense réellement**.

A propos du commentaire du cardinal Wojtyla sur le texte conciliaire (c). Dans son commentaire de la Constitution pastorale *Gaudium et spes* (n° 22) le cardinal ne renonce pas seulement à une «exégèse particulière» de formulations qui «parlent d'elles-mêmes», mais aussi à la démonstration qu'il avait annoncée pour montrer que Vatican II avait inséré au centre de cette Constitution la vérité de l'amour nuptial du Christ envers tout homme. A la place de cela, il recherche à l'improviste un tout autre but : ce qui l'intéresse, c'est le concept de la Révélation dans le texte conciliaire. Il y a là une correspondance étroite avec le thème de sa méditation : «Le Christ manifeste l'homme à lui-même». En outre, il veut attirer l'attention sur ce que ce texte contient «de neuf et d'inspirant». C'est là-dessus que nous allons concentrer notre intérêt.

L'interprétation du cardinal Wojtyla sur ce texte du Concile comporte quatre parties.

Quant à la première, personne ne contestera l'affirmation du Cardinal selon laquelle «le concept même du mystère de l'homme» qui se «révèle» dans le Christ, s'oppose au rationalisme et à l'empirisme. Mais l'Église a toujours défendu cette conception, pas seulement le dernier Concile. Ou bien cette «révélation» (entre guillemets dans le texte allemand) signifie-t-elle dans le texte conciliaire quelque chose de nouveau, de «neuf et d'inspirant» ?

En ce qui concerne le deuxième point, le Concile d'après le Cardinal explique «le caractère anthropologique même,

¹ cf. Karol Wojtyla, Andrzej Szostek, Tadeusz Styczen, *Der Streit um den Menschen*, Kevelaer, 1979. Le cardinal Höfner écrit dans la préface : «Les trois contributions sont représentatives, dans le domaine de l'anthropologie philosophique et de l'éthique, de la position défendue par Karol Wojtyla et ses disciples» (p.5). Dans l'essai de Tadeusz Styczen, *Zur Frage der Unabdingbarkeit der Ethik* (p. 111 et ss.), on lit à la remarque 6 (p.170) : «La présence chez les non-chrétiens d'un christianisme anonyme est une thèse juste en elle-même, mais l'utilisation qui en est faite tend parfois à enseigner que la bonne disposition morale, qui n'est autre que la disposition au dialogue, requiert un peu plus que la bonne volonté». La thèse en elle-même est approuvée, mais la manière de concevoir le dialogue est critiquée.

dans un certain sens, anthropocentrique de Révélation», en appliquant à l'homme la notion de mystère.

Ces mots «anthropologique ou même anthropocentrique» ne se trouvent pas dans le texte du Concile. Le cardinal Wojtyla parle d'un «caractère anthropologique ou anthropocentrique de la Révélation» comme d'une évidence théologique. L'abbé Joseph Ratzinger affirme au contraire l'aspect christocentrique du texte¹.

Par ailleurs la raison donnée par le cardinal Wojtyla en faveur d'un prétendu «caractère anthropocentrique de la Révélation» que le texte conciliaire devrait faire ressortir, n'est nullement évidente. On sait bien qu'en théologie la «notion de mystère» n'est pas appliquée à l'homme seul, mais à tous les mystères du christianisme. Ainsi par exemple pour parler du mystère de la Sainte Trinité, de l'Incarnation, du péché originel et de la Rédemption, de l'Église et des sacrements, de la justification et des fins dernières. Il faudrait par conséquent parler d'un caractère théocentrique, christocentrique, peccatocentrique, sotériocentrique, ecclésiocentrique, justificatiocentrique ou eschatocentrique de la révélation. Visiblement, **le mystère de l'homme a dans la théologie du cardinal Wojtyla une signification tout à fait spéciale.**

L'argumentation employée n'est au premier abord guère plus évidente : passer de l'emploi «de la notion de mystère pour parler de l'homme» au «caractère anthropocentrique de la révélation» semble un **coq-à-l'âne incontrôlé**. Voici l'explication : «Cette révélation est centrée sur l'homme : "le Christ manifeste en plénitude l'homme à lui-même", mais à travers la Révélation du Père et de Son amour» (cf. Jean XVII, 6-26). Il s'agit bien d'une **thèse fondamentale et d'une portée considérable**. Sans doute ne découle-t-elle aucunement du texte conciliaire, mais elle donne bien à entendre ce que veut dire le Cardinal par le prétendu «caractère anthropocentrique de la Révélation».

Pour ce qui est de la troisième partie, la phrase : «La Révélation n'est pas une théorie ou une idéologie» ne formule qu'une évidence. La théologie classique comprend par révélation proprement dite la *Locutio Dei ad homines*².

Selon le cardinal Wojtyla, la Révélation «réside en ce que le Fils de Dieu par Son Incarnation s'est uni à chaque homme, qu'il est devenu en tant qu'homme l'un de nous, en tout semblable à nous, hormis le péché (He IV, 15)...» Cette définition ne rend pas fidèlement le texte conciliaire qui dit de manière plus réservée que le Fils de Dieu s'est uni «**en quelque sorte**» à tout homme. Le texte conciliaire peut sans difficulté être compris dans le sens des Pères qui comparent l'Incarnation du Fils de Dieu à une «union» ou à des «noces» avec tout le genre humain. Mais il ne s'agit alors que d'un «**mariage virtuel**», selon lequel toute la race humaine est orientée vers le Christ, **et non de l'application des fruits de la Rédemption ou de la communication de la grâce surnaturelle**. Cette dernière ne peut être réalisée qu'au sein du «**mariage formel**» du Christ avec Son épouse, l'Église, communauté des pécheurs justifiés (cf. ci-dessus, p. 22, 2.4). **La définition du cardinal ne peut donc pas être interprétée dans le sens des Pères et de la théologie classique**. Nous avons prouvé que le Cardinal Wojtyla entend l'union du Fils de Dieu avec chaque homme dans le sens de la rédemption universelle (cf p. 22, 2.4). **C'est pour cela que sa définition de la révélation énonce au regard de toute la Tradition une notion vraiment nouvelle. Elle donne la clé pour une compréhension adéquate de son concept de la révélation.**

Depuis l'époque du Nouveau Testament, c'est une évidence théologique que Dieu s'est révélé à nous, les hommes, par l'Incarnation de Son Fils. Le Christ ne nous révèle pas seulement Dieu par Sa parole et Ses œuvres, mais Il est aussi Lui-même, *in persona*, la révélation de Dieu : «Et le Verbe s'est fait chair et Il a habité parmi nous. Et nous avons vu Sa gloire, gloire du premier-né du Père, plein de grâce et de vérité» (Jean I, 14). On peut donc parler du caractère christocentrique de la révélation scripturaire théocentrique.

Le cardinal Wojtyla dit pourtant tout autre chose. Sa définition n'est pas : la révélation consiste en ce que le Fils de Dieu est devenu homme en prenant chair de la Vierge Marie et a révélé la gloire du Fils unique du Père, en un mot la gloire de Dieu. Il dit au contraire que la révélation réside en ce que le Fils de Dieu par Son Incarnation s'est uni à tout homme (*si è unito ad ogni uomo*) et qu'il est devenu en tant qu'homme l'un de nous (*è diventato, como uomo, uno de noi*). La différence avec la formulation de l'Évangile de saint Jean saute aux yeux : dans le concept de la révélation selon le cardinal Wojtyla, le fait intérieur de l'union cachée du Fils de Dieu avec chaque homme correspond au fait extérieur de l'Incarnation du Fils de Dieu devenant l'un de nous et nous exposant ou nous «manifestant» en tant qu'homme notre propre humanité.

Ce changement d'accent signale de manière subtile le tournant anthropocentrique : l'union du Christ avec chaque homme par l'Incarnation est l'objet premier, fondamental de la notion de révélation ; c'est aussi la clé pour la compréhension du «caractère anthropocentrique de la Révélation» affirmé par le Cardinal.

L'objet primaire de la révélation peut être maintenant clairement précisé. Pour le cardinal Wojtyla, avons-nous vu, l'union du Fils de Dieu avec tout homme en raison de l'Incarnation est un «mariage formel», réel et surnaturel, et une communication de «l'existence dans le Christ». Cette union est par conséquent une réalité interne «surnaturelle», présente en chaque homme, puisqu'en lui, dès le premier instant de son existence, «demeurent intactes l'image et la ressemblance avec Dieu lui-même». **Ce fait, le Cardinal l'appelle Révélation. C'est pour cela qu'il entend la rédemption universelle comme le fait fondamental de la Révélation.**

Si la révélation consiste dans l'union de Dieu avec tout homme, la notion de révélation est elle-même **réciproque**. Cela veut dire que la révélation du Fils de Dieu dans l'homme est aussi **la révélation de l'homme dans le Fils de Dieu**. Nous voici au **point culminant** : «l'existence dans le Christ» est pour l'homme identique avec la plénitude et la profondeur de l'humanité dans l'homme. C'est exactement ce qu'exprime la phrase du Cardinal : «Le Christ manifeste l'homme

¹ Commentaire sur le numéro 22 (*LThK*, 14, 1968, p.350) : «On pourrait dire qu'ici, pour la première fois dans un texte magistériel, apparaît un nouveau type de théologie entièrement christocentrique, celle qui, partant du Christ d'un point de vue anthropologique, se transforme en théologie, du fait que parlant du Christ elle traite de l'homme dans ce discours sur Dieu, manifestant ainsi la profonde unité de la théologie». Ratzinger résume le noyau principal de la manière suivante : «L'humanité de tous les hommes est une ; quand le Christ a assumé l'humanité unique de l'homme, il s'est produit un événement qui concerne tous les hommes et l'humanité est dorénavant déterminée en chaque homme de manière christologique» (p.350). Notons cependant que ces pensées ont cours dans l'Église depuis l'époque patristique. Il est néanmoins évident que la christocentrique se transforme en anthropocentrique avec la thèse de la rédemption universelle, comme c'est le cas chez le cardinal Wojtyla.

² cf. Dz (voir entre autres à l'*Index systematicus* le mot *Revelatio*).

à lui-même».

Cette manifestation de l'homme à lui-même dans et par le Christ pourrait être comprise comme un phénomène purement intérieur et subjectif de la révélation. Le cardinal Wojtyla le comprend aussi de la sorte. Il écrit en effet :

«Le Christ, rédempteur du monde, est Celui qui a pénétré, d'une manière unique et absolument singulière, dans le mystère de l'homme, et qui est entré dans son «cœur» (Encyclique *Redemptor hominis*, n.18, l. c., p. 305).

Et encore :

«Le Christ est aussi à l'œuvre dans l'homme» (Ibidem et *Dives in misericordia*, n. 2) par l'Esprit-Saint qui opère dans tous les hommes (*Redemptor hominis*, l. c., p. 315).

Mais dans le commentaire cité plus haut, il poursuit son raisonnement principal. Il y est dit :

«Le Christ manifeste en plénitude l'homme à lui-même, mais à travers la Révélation du Père et de Son amour»¹.

Par Révélation du Père et de Son amour, il faut comprendre bien sûr l'œuvre historiquement réalisée par les paroles et les actions de Jésus. Il faut donc distinguer chez le cardinal Wojtyla une révélation intérieure, déjà existante en tout homme en raison de l'Incarnation et une révélation externe, réalisée par les paroles et les actions de Jésus.

La révélation externe est indiquée comme un moyen par lequel le Christ «éclaire» l'homme sur le «mystère de l'homme», c'est-à-dire sur la réalité ontologiquement présente en tout homme de «l'existence dans le Christ». C'est le moyen par lequel il lui «manifeste» ou lui «fait prendre conscience» de son authentique humanité. Mais même une révélation externe, comprise comme un moyen pour éclairer l'existence de l'homme, a *per se* un «caractère anthropocentrique».

Le chrétien ne posséderait donc pas avant le non-chrétien «l'existence dans le Christ», puisque ceci doit être commun à tous les hommes, mais seulement la connaissance offerte et révélée dans le Christ de la nature vraie et profonde de l'humanité de l'homme.

Enfin, en ce qui a trait au quatrième point, la thèse de la rédemption universelle et la conception anthropocentrique de la révélation transforment de manière presque imperceptible le vocabulaire employé par le cardinal Wojtyla. En voici un nouvel exemple :

«Par le mystère de l'Incarnation de Dieu le Fils, la grande, l'extraordinaire dignité de la nature humaine est mise en évidence. Par le mystère de la Rédemption, le Christ a montré quel est le prix de chaque homme et combien il faut lutter et quels efforts il faut déployer pour préserver cette dignité qui lui est propre».

Au premier coup d'œil, cette phrase, telle qu'elle est écrite, pourrait avoir Joseph Matthias Scheeben pour auteur. Mais en y regardant de plus près, la manière **nominaliste** de s'exprimer montre la distance qui la sépare de la théologie classique.

Le Cardinal dit que par l'Incarnation du Fils de Dieu «l'extraordinaire dignité de la nature humaine est mise en évidence». **«Mise en évidence» seulement ?** Dans cette expression se reflète la thèse qui prétend que la *similitudo Dei* est déjà présente de façon indestructible dans tout homme. Plus loin le Cardinal dit encore que le «mystère de la Rédemption» a «montré quel est le prix de chaque homme». **«Montré» seulement ?** Dans cette proposition se reflète la théorie selon laquelle chaque homme est déjà en possession de «l'existence dans le Christ», du fruit de la Rédemption. Le «mystère de la Rédemption» signifie pourtant quelque chose de plus et de plus profond que la révélation du «prix de chaque homme». - **Le fléchissement nominaliste à travers la thèse de la rédemption universelle est évident.**

Le Cardinal voit finalement dans les quatre «points principaux» de son commentaire du texte conciliaire le résumé de «l'enseignement du Concile, par conséquent de l'Église, au sujet de l'homme et de son mystère».

Cet enseignement du Concile présenté comme l'enseignement central «au sujet de l'homme et de son mystère» est aussi le point de départ de la théologie de Karol Wojtyla. La ferme conviction du Cardinal de ne faire rien d'autre que d'exposer dans sa théologie l'enseignement du Concile Vatican II vient de cette identité. Et, comme devenu pape, il soutient toujours la même théologie, celle-ci acquiert une **importance décisive pour l'Église entière**.

4. LA NOTION DE RÉVÉLATION D'APRÈS HENRI DE LUBAC PRÉSENTE DANS LE TEXTE CONCILIAIRE ET LE COMMENTAIRE DE KAROL WOJTYLA

Il y a une similitude évidente entre la christologie et l'ecclésiologie de Karol Wojtyla et celle de Henri de Lubac. Chez de Lubac également, le Christ s'est uni dans l'Incarnation avec toute l'humanité, tous les hommes possèdent un lien organique qui les attache au Christ ; Église et humanité forment une unité organique. Les chrétiens ne sont pour de Lubac que les «membres formels» du corps du Christ. Ils ont le devoir missionnaire de rendre accessible aux non-chrétiens cette chose singulière qui leur est inconnue, le christianisme².

Notre recherche cependant n'a pas pour but de montrer les similitudes évidentes et les différences éventuelles entre la théologie de Karol Wojtyla et celle de Henri de Lubac, mais la notion de révélation. La question qui se pose est donc la suivante : Cette notion qu'a Karol Wojtyla présente-t-elle des concordances, similitudes ou points de rencontre avec celle que l'on trouve chez le Père de Lubac ?

Pour donner une réponse précise, résumons d'abord en quelques mots la notion de révélation selon le cardinal Wojtyla.

On lit dans le commentaire du cardinal Wojtyla sur le texte du Concile cité plus haut tiré de *Gaudium et spes* (n° 22) :

«S'appliquant à une catégorie du mystère en relation à l'homme (note : d'après le texte allemand la traduction devrait être : «en appliquant à l'homme la notion de mystère»), le texte conciliaire explique successivement le caractère anthropologique ou même, dans un certain sens, anthropocentrique de la Révélation faite aux hommes dans le Christ. Car cette Révélation est centrée sur l'homme : le Christ manifeste en plénitude l'homme à lui-même, mais à travers la Révélation du Père et de Son amour (cf. Jean XVII, 6-26)».

¹ En latin le texte conciliaire porte : *in ipsa revelatione mvsterii Patris...* ; dans la traduction italienne : *proprio rivelando il mistero del Padre...*; chez le cardinal Wojtyla : *ma lo fa per mezzo della Rivelazione del Padre...*

² cf. à ce sujet la vue d'ensemble d'Herbert Vorgrimler, *Henri de Lubac*, in *Bilan der Theologie im 20. Jahrhundert, Bahnrechende Theologen*, Freiburg - Basel - Wien, 1970, p.199-214. (publié par Herbert Vorgrimler et Robert Vander Gucht).

Nous voici donc devant la relation suivante :

«Le mystère de l'homme» (c'est-à-dire l'existence dans le Christ), c'est ce que le Christ «révèle» ou «manifeste à l'homme», et cela, «à travers la révélation du Père» (c'est-à-dire par la révélation que le Christ fait de son Père).

Cette relation fondamentale dans le concept de révélation du cardinal Wojtyla coïncide de manière frappante avec l'exposé d'Henri de Lubac :

Dans l'exégèse du Père de Lubac sur l'épître aux Galates (I, 15 ss) on lit que saint Paul a, dans cette lettre, prononcé «l'une des paroles les plus nouvelles et les plus chargées de sens qui soient jamais sortie d'un homme, le jour où il dicta ces mots : «lorsqu'il plut à Dieu, qui m'a discerné dès le sein de ma mère et qui m'a appelé par Sa grâce, de révéler Son Fils en moi...» (Gal I, 15-16).

L'extraordinaire d'une telle parole consiste selon de Lubac en ce que l'Apôtre dit : «non pas seulement de me révéler Son Fils, de me Le montrer en une vision quelconque ou de me Le faire comprendre objectivement, mais : de Le révéler **en moi**. En révélant le Père et en étant révélé par Lui, le Christ achève de révéler l'homme à lui-même. En prenant possession de l'homme, en le saisissant et pénétrant jusqu'au fond de son être, Il le force à descendre lui aussi en soi pour y découvrir brusquement des régions jusqu'alors insoupçonnées. Par le Christ, la personne est adulte, l'Homme émerge définitivement de l'univers»¹.

Le cardinal Siri a montré à bon droit son étonnement sur la façon dont de Lubac souligne avec emphase ce «en moi» de saint Paul et donne son appréciation sur ces affirmations de de Lubac en les ramenant au point principal :

«Le Père de Lubac dit que le Christ en révélant le Père et en étant révélé par Lui, finit de révéler l'homme à lui-même. Quel peut être le sens de cette affirmation ? **Ou bien le Christ est seulement homme, ou bien l'homme est divin**. Les conclusions ne peuvent pas être exprimées aussi nettement, elles déterminent toujours cependant cette notion du surnaturel en tant qu'impliqué dans la nature humaine en soi, et de là sans qu'on le veuille consciemment, s'ouvre le chemin de l'anthropocentrisme fondamental» (Siri, o. c., p. 60).

On a pu voir clairement que chez le cardinal Wojtyla aussi la nature humaine implique le surnaturel (cf. ci-dessus, p. 26). Il parle ingénument du caractère anthropocentrique de la révélation et de la mission de l'Église². La notion de révélation d'Henri de Lubac se retrouve chez le cardinal Wojtyla jusque dans les termes employés. Nous ne nous tromperions sans doute pas en supposant que la formulation correspondante de la Constitution pastorale *Gaudium et spes* (n° 22) remonte somme toute elle aussi à Henri de Lubac.

La notion de révélation est en théologie le principe objectif de connaissance. Pouvons-nous donc parler chez le cardinal Wojtyla d'une «Nouvelle Théologie» comme chez Henri de Lubac ? Pie XII a condamné ce genre de théologie par l'encyclique *Humani generis* (1950). Parmi les théologiens frappés par ce verdict se trouvait le Père Henri de Lubac, promoteur éminent de la «Nouvelle Théologie»³. **Jean-Paul II l'a élevé au cardinalat et a ainsi réhabilité officiellement sa Nouvelle Théologie.**

CHAPITRE IV - LA NOUVELLE THÉOLOGIE DU CARDINAL WOJTYLA PREMIÈRE VUE D'ENSEMBLE

La soi-disant «Nouvelle Théologie» est née avant Vatican II. Elle signifie **la rupture** avec la *philosophia perennis*, c'est-à-dire **avec toute la tradition de la théologie classique**, ainsi que la tentative **d'unir la pensée théologique avec la pensée philosophique moderne** (pour plus de détails, voir plus haut p. 11, 4).

La théologie du cardinal Wojtyla, qui fut professeur d'éthique philosophique à l'université de Lublin, n'a pas ses racines philosophiques dans le système de la théologie traditionnelle, mais dans les principes de la phénoménologie et de la philosophie existentialiste. Le Cardinal s'efforce certes, de réconcilier dans une large synthèse la tradition thomiste avec la pensée moderne. Cependant il ne procède pas à partir des fondements ontologiques de la *philosophia perennis*, mais des principes de la philosophie moderne, de telle sorte que la philosophie et la théologie classiques subissent elles-mêmes une transformation dans le sens existentialiste. C'est pour cette raison que d'avance nous pouvons dire que la théologie du cardinal Wojtyla appartient selon son vocabulaire et sa philosophie au genre de la Nouvelle Théologie. Il faut donc la comprendre et l'interpréter selon ses propres principes. Les sources principales sont des textes choisis du Concile Vatican II, exposés par le Cardinal conformément à l'intelligence qu'il a lui-même du Concile.

Les conférences de retraite ne sont pas en elles-mêmes des traités de théologie, mais des *Meditazioni*. Ce n'est ni mon sujet ni mon propos de mettre à jour à partir de ses méditations, la théologie complète de l'auteur, alors que lui-même n'en a jamais donné un exposé systématique. Il nous faut seulement tenter ici de donner, à partir des résultats de notre analyse précédente (ci-dessus chapitre 3), une vue générale, résumée et systématique, dans le but de montrer dans ses grandes lignes la conception théologique globale du cardinal Wojtyla au regard de la théologie classique. On ne peut qu'exposer ce qui est caractéristique et capable de guider nos recherches, en indiquant quelques passages significatifs. Comme il importe au premier chef d'avoir une vue d'ensemble sur la Nouvelle Théologie du Cardinal en tant que telle, l'exposé positif sera au premier plan.

1. COMPARAISON AVEC LA DOCTRINE CLASSIQUE DE LA CONNAISSANCE THÉOLOGIQUE

Le christianisme est une religion révélée qui **jusqu'à Vatican II a prétendu posséder la vérité absolue**. Comme religion révélée, le christianisme a pour fondement ultime objectif la Parole adressée par Dieu à l'humanité, appelée et obli-gée à l'obéissance de la foi vis-à-vis de la Parole de Dieu⁴.

La théologie, comme le mot lui-même le dit, est la science de Dieu. L'objet matériel de la théologie est premièrement

¹ H. de Lubac, *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*, Paris, 1947, p. 295 (cité par Joseph Siri, *Gethsemani*, Paris, Téqui, 1981, p. 59 et ss).

² cf. ci-dessus p. 24. Au sujet de la «mission anthropocentrique de l'Église», voir *Dives in misericordia*, n.1.

³ Voir la tentative de justification du Père Henri de Lubac dans Herbert Vorgrimler, o.c., p. 208 et ss.

⁴ cf. Josef Neuner et Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, Regensburg, 1965, p.29.

Dieu, secondairement les choses créées, dans leur relation avec Dieu. En ce qui concerne l'objet formel, il faut distinguer entre la théologie naturelle et surnaturelle. La *theologia naturalis*, qui a pour auteur Platon et forme le sommet de la philosophie, expose de manière scientifique les vérités concernant Dieu, pour autant qu'elles peuvent être connues par la raison naturelle. La théologie surnaturelle (*theologia revelata*) expose de manière scientifique les vérités relatives à Dieu, connues à la lumière de la révélation divine. En tant qu'il peut être connu à travers la création par l'intelligence naturelle, Dieu est objet formel de la théologie naturelle ; en tant que connaissable par la foi, il est objet formel de la théologie surnaturelle, de ce qui est proprement théologie (Ludwig Ott, l. c., p. 1). **La théologie classique est per se théocentrique.**

En conséquence la théologie catholique comme science a pour principe objectif de connaissance la révélation surnaturelle (*fides quæ creditur*) et pour principe subjectif la foi surnaturelle (*fides qua creditur*)¹. Elle a trouvé son expression classique dans le «système catholique» (Henry Newmann). **Dans l'univers spirituel de l'enseignement traditionnel, chaque vérité de foi a une place fixe et un sens défini.** Dans le cadre des sciences expérimentales modernes, la théologie est une science de la foi *sui generis*.

La **Nouvelle Théologie** a accompli la rupture avec la conception classique de la théologie. Les suites de cette rupture se manifestent à présent dans le **pluralisme sans bornes** des modernes «théologies à génitif»². Nous avons donné en raccourci le tracé de la théologie classique, afin d'avoir un cadre pour exposer la Nouvelle Théologie du cardinal Wojtyla. Face à la théologie classique apparaît plus clairement ce qu'il y a de spécial dans la théologie du Cardinal.

Nous commencerons avec les axiomes les plus importants de la *theologia naturalis* et *revelata* du Cardinal et traiterons ensuite des principes de connaissance de sa théologie, qui, à l'instar de la théologie classique, sont **aussi la révélation et la foi, mais signifient quelque chose de radicalement différent.**

2. L'ITINÉRAIRE DE TOUS LES HOMMES VERS LE DIEU UNIQUE DE TOUTES LES RELIGIONS

En conformité avec la tradition ecclésiastique et la théologie classique, nous avons, sous toutes réserves, appelé du nom de *theologia naturalis* les déclarations du cardinal Wojtyla sur «le chemin de l'esprit humain vers Dieu» (cf. ci-dessus chapitre II). Les réserves sont de taille. La traditionnelle *theologia naturalis* procède de la distinction entre révélation naturelle et surnaturelle, et par suite entre connaissance naturelle (raison) et surnaturelle (foi) de Dieu. A l'opposé, il appartient au principe de toute forme de Nouvelle Théologie de dépasser d'emblée ce «dualisme scolastique désuet»³. Cela vaut aussi pour la Nouvelle Théologie du cardinal Wojtyla. Ce que nous avons appelé *theologia naturalis* ne doit donc être compris que comme une étiquette pour désigner les déclarations du Cardinal sur «l'itinéraire de la pensée, mais aussi de tout homme vers Dieu». **L'abandon des distinctions scolastiques n'indique pas seulement la rupture avec la théologie classique, mais signifie aussi une perte notable de clarté scientifique dans toutes les formes de la Nouvelle Théologie. Les conséquences dogmatiques sont, comme on va le montrer, d'importance. La théologie naturelle traditionnelle tire de la Bible sa légitimité :**

D'après le témoignage de la Sainte Ecriture, en effet, l'homme peut connaître l'existence de Dieu à partir de la création (Sagesse XIII, 1-9 ; Rom I, 20) et de la conscience (Rom II, 14). Cette connaissance «naturelle» de Dieu a joué un **rôle notable dans l'histoire des missions sur la manière de juger les religions non-chrétiennes.** Déjà l'apôtre saint Paul dans ses discours à Lystré et à l'Aréopage (Actes XIV, 14-16 ; XVII, 26-29) attire l'attention sur le fait que Dieu se manifeste aussi aux peuples païens par de constants bienfaits et qu'Il est facile à trouver, car Il est proche de chacun d'entre nous, «car c'est en Lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être» (XVII, 28)⁴.

Les Pères de l'Église ont approfondi les affirmations de la Sainte Ecriture ; L'expression *theologia naturalis* se trouve déjà chez saint Augustin (à la suite de Varron). L'homme qui réfléchit se pose la question de l'existence de Dieu et cherche à y répondre par le moyen de sa raison naturelle **à partir de la création et de la conscience.** L'Église connaît depuis l'antiquité chrétienne une *theologia naturalis*, **sommet de la connaissance philosophique.**

Cette tradition a été **continué et approfondie par la scolastique et la théologie classique,** jusqu'à ce que **l'affirmation fondamentale de la *theologia naturalis* ait été finalement définie comme vérité de foi au concile Vatican I :**

«Dieu, créateur et Seigneur, peut être connu avec certitude à partir des choses créées par la lumière naturelle de la raison» (Dz 1806).

Il est clair que la distinction scolastique entre révélation naturelle et surnaturelle de Dieu, a parrainé cette définition. - La *theologia naturalis* est aujourd'hui fréquemment invoquée par des théologiens conservateurs pour justifier la journée de prières des religions à Assise.

Le cardinal Wojtyla ne choisit pas **comme point de départ de sa *theologia naturalis* la création extérieure, mais «le tréfonds de l'homme», à la manière des courants philosophiques modernes (phénoménologie et existentialisme) :** cf. o.c. p. 30 et ss.

Le texte de *Gaudium et spes* (n. 36) auquel le Cardinal se réfère en l'approuvant (p. 53), prend appui par exemple sur l'œuvre de la création en disant :

«Du reste, tous les croyants, à quelque religion qu'ils appartiennent, ont toujours entendu la voix de Dieu et sa manifestation, dans le langage des créatures».

La manière de parler trahit la proximité avec l'apôtre Paul, mais **aussi la différence.** En Rom I, 19 et ss., l'Apôtre s'exprime ainsi à propos des cultes païens :

Car «ce qui peut être connu de Dieu, ils (les païens) le lisent en eux-mêmes ; Dieu le leur a fait connaître avec évidence. Depuis la création du monde, Ses perfections invisibles, Sa puissance éternelle et Sa divinité apparaissent visibles à l'esprit, par Ses œuvres».

La possibilité de parvenir à la connaissance de Dieu n'est pourtant pas, de l'avis de saint Paul, uniquement une fa-

¹ Ibid., p. 1-4. Nous devons à Matthias Joseph Scheeben un exposé remarquable sur la doctrine de la connaissance théologique (cf. *Gesammelte Schriften*, l.c., vol. III)

² cf. J. Dörmann, *Theologie der Religionen*, ainsi que la note 22 du ch. 3, p. 131-136.

³ Voir plus haut p. 50-58.

⁴ cf. Ludwig Ott, l. c., p. 16 et ss.

veur, car il en découle une effroyable responsabilité. La réalité des religions païennes qu'il côtoyait quotidiennement, lui faisait voir dans **le paganisme une perversion de la révélation de Dieu donnée dans la création**. Aussi continue-t-il :

«C'est pourquoi **ils sont inexcusables**. Parce qu'ayant connu Dieu, ils ne l'ont point glorifié comme Dieu et ne lui ont point rendu grâces... Ils ont remplacé la majesté du Dieu incorruptible par des images représentant l'homme corruptible...».

On ne trouve guère ce genre d'appréciations critiques des religions païennes chez le cardinal Wojtyla. Son jugement est tout simplement positif : tous sont des «croyants, quelle que soit la religion à laquelle ils appartiennent», et tous ont «toujours entendu la voix de Dieu et Sa manifestation, dans le langage des créatures». Dans ces formules générales tirées de textes conciliaires et faites sans aucune réserve, se reflète **l'appréciation unilatérale des religions non-chrétiennes d'après la théologie moderne**.

Le point de départ décisif de la *theologia naturalis* du Cardinal est cependant, comme il a été dit, «le tréfonds de l'homme» (p.30). La constitution naturelle de l'homme est l'élément constitutif de la rencontre de l'esprit humain avec Dieu : l'homme, en tant qu'homme, est capable, en raison de sa transcendance personnelle, d'accueillir dans la capacité infinie de son intelligence le «Dieu de majesté infinie» et d'en faire directement l'expérience dans *l'Unio mystica*.

De ce principe découle ce qui suit dans la *theologia naturalis religionum* du Cardinal :

Les adeptes des diverses religions - il est question ici du christianisme, de l'islam et du bouddhisme (p.31) - s'adressent avec succès au Dieu de majesté infinie. Les oppositions et contradictions éclatantes des religions entre elles, et jusqu'aux différences fondamentales de leur conception de la divinité, ne font pas obstacle au cheminement de l'homme vers Dieu. Mais la question de savoir ce que signifie le fait que les religions en tant que telles revendiquent la possession de la vérité, n'est absolument pas posée. Elle est d'ailleurs «sans objet» devant l'absolue transcendance de la rencontre avec Dieu. Car le Dieu d'infinie majesté, que le Cardinal identifie avec le Dieu de la révélation (Isaïe 6), est conçu comme un absolu abstrait, «surpassant absolument tout le créé, visible et tangible», et donc aussi toutes les religions historiques concrètes. La rencontre ou l'union avec Dieu s'accomplit également du côté de l'homme dans la transcendance suprahistorique de la personne humaine.

Toutefois, même si pour le cardinal Wojtyla la rencontre entre Dieu et l'homme se réalise au-delà de toutes choses créées dans une transcendance suprahistorique, les religions historiques ne perdent pas leur signification.

Bien plus, cette rencontre transcendante (ou *Unio mystica*) entre Dieu et l'homme, étant possible à tout homme, elle est aussi le fondement universel de toutes les religions. **Cette manière de voir est en accord avec la science moderne des religions inaugurée par Rudolf Otto** (*Theologie der Religionen*, p.133-136). Les religions y apparaissent comme des traductions historiques d'une expérience humaine transcendante et comme des intermédiaires pour la rencontre et l'union de l'homme avec le Dieu de majesté infinie. **Si ces prémisses étaient exactes, ces religions pourraient donc tout à fait être considérées comme moyens de salut ou modes de révélation différents de ce Dieu.**

Comme tous les hommes ont part d'une manière ou d'une autre à cette admirable transcendance de l'esprit humain, tous aussi sont unis en une grande et mystérieuse communauté avec le Dieu de majesté infinie. Le cardinal Wojtyla la nomme «l'Église du Dieu vivant» (p.32). Elle comprend toute l'humanité. L'équivalence entre nature et grâce, Église et humanité est évidente. **Le dépassement du «dualisme scolastique désuet» a porté à maturité ses premiers fruits : la thèse de la rédemption universelle a désormais réalisé une synthèse silencieuse avec le principe fondamental de la *theologia naturalis*.**

La *theologia naturalis religionum* du Cardinal fournit déjà les fondements théoriques suffisants à une entreprise du type de la rencontre de prières des religions à Assise en 1986.

3. LA THÈSE DE LA RÉDEMPTION UNIVERSELLE, AXIOME DE LA *THEOLOGIA REVELATA*

Le Dieu de majesté infinie, à qui en fin de compte s'adressent les «croyants» de toutes les religions, est aussi le Dieu de l'Alliance (p. 33). La première alliance, offerte à l'humanité dans le premier Adam, a trouvé son «complément» dans la deuxième alliance du second Adam (p. 33 et ss)¹. De même que l'itinéraire des adeptes des autres religions conduit au Dieu de majesté infinie, ainsi le Peuple de Dieu se trouve sur le chemin qui conduit au Dieu de l'Alliance. C'est un pèlerinage commun de l'humanité et du Peuple de Dieu vers un même but, vers un même Dieu, mais sous deux aspects différents. En fonction de la thèse de la rédemption universelle, **il n'y a entre l'humanité et le Peuple de Dieu dans leur relation au Dieu de tous les hommes aucune différence essentielle. La différence se trouve seulement dans le degré de conscience.**

Le cardinal Wojtyla emploie différentes tournures pour exprimer la thèse de la rédemption universelle. Par exemple :

Le Fils de Dieu s'est uni à chaque homme par l'Incarnation.

Ou encore :

La mort rédemptrice du Christ a été la naissance (surnaturelle) de l'homme, indépendamment du fait qu'il le sache ou non, qu'il le veuille ou non. A ce moment l'homme a acquis une «nouvelle dimension de son existence.

Cette nouvelle dimension, saint Paul la définit tout simplement par l'expression *In Christo*, dans le Christ». (p. 123).

Ou bien :

Le Christ adresse l'amour de l'Époux, dont il gratifie Son Église, à chaque homme (p. 133), etc.

L'union (dans la grâce) de chaque homme avec le Fils de Dieu établit immédiatement dans le Christ : l'axiome de la rédemption universelle implique *per se* **une nouvelle christologie et une nouvelle sotériologie**. La thèse de la rédemption universelle présente le Sauveur des hommes et le mystère de la rédemption de manière encore plus universelle que ce n'est le cas dans l'enseignement traditionnel de l'Église. Dans la théologie moderne, la thèse de la rédemption universelle a trouvé son expression dogmatique dans la vision du «Christ cosmique» et elle est fondée scripturairement sur les

¹ A la page 42, le cardinal Wojtyla dit toutefois que la première Alliance, «qui avait pris corps pour la première fois avec la création de l'homme», a été brisée. On lit : «Par la faute de celui-ci, elle s'est brisée et ne se recomposera que par l'intermédiaire du Rédempteur». La destruction de la première Alliance ne signifie pourtant pas que la descendance d'Adam ne posséderait plus la *similitudo Dei*. Le nominalisme est une conséquence de la thèse de la rédemption universelle.

épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens (Eph I, 3-23 ; Col I, 13-23). **Dans une contradiction flagrante avec le texte sacré** qui fait clairement la distinction entre le monde et l'Église, la vision du «Christ cosmique» fait fi d'un tel «dualisme» et **unit dans le Christ l'univers et tout le genre humain sans distinction en une unité cosmique** (cf. *Theologie der Religionen*, p. 142-152). **L'œuvre d'un tel sauveur cosmique opérerait alors non seulement l'universalité objective, mais aussi subjective de la rédemption : c'est justement cela la rédemption universelle.**

Dans ses méditations, le cardinal Wojtyla attribue la rédemption universelle à tour de rôle à trois étapes de l'activité divine : à l'Incarnation du Fils, à la mort du Christ sur la croix et à la Résurrection. Ces attributions ne présentent aucun motif de distinction. Une fois, c'est dans l'Incarnation que le Fils de Dieu s'est uni à chaque homme (p. 135), une autre fois c'est la «mort rédemptrice du Christ», qui a communiqué à chaque homme «l'existence dans le Christ (p. 123) et a réalisé «la communion et la solidarité la plus totale avec toute la famille humaine» (p. 118) ; une troisième fois ce sont la mort et la résurrection du Christ qui ont noué des «liens indissolubles» entre le Dieu vivant et la famille humaine et chaque homme en particulier (p. 125).

Selon l'enseignement de l'Église, toutes les actions du Christ possèdent pour nous une valeur de salut, et toutes ensemble elles forment l'œuvre de la Rédemption. Cependant son activité rédemptrice a atteint son point culminant au moment de Sa mort sacrificielle sur la croix, cause efficiente principale de notre rédemption (Dz 938, Ludwig Ott, I. c., p. 215). Mais dans le contexte de la rédemption universelle, les distinctions de ce genre sont de **peu d'importance**, car elles n'ont de toute façon pour objet que d'interpréter les effets d'une rédemption déjà accomplie en chaque homme.

Le cardinal Wojtyla est tout à fait conscient de la nouveauté de sa vue «plus universelle» du «Sauveur des hommes» et du «mystère de la rédemption». Il n'y voit aucune rupture avec l'enseignement de l'Église avant le Concile, mais seulement une «conscience plus complète du mystère du Christ», à laquelle la chrétienté est parvenue «grâce à l'ouverture faite par le Concile Vatican II»¹. **Il s'agit donc d'une prise de conscience nouvelle, plus universelle, d'une nouvelle «christologie de la prise de conscience»².**

De cet axiome de la rédemption universelle découle aussi immédiatement la nouvelle et «plus universelle» ecclésiologie du Cardinal. «L'Église» comprend désormais toute l'humanité rachetée effectivement dans une profondeur transcendante. Faisant référence à la phrase bien connue de *Lumen gentium* (n. 1) disant que l'Église est «dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain», le Cardinal continue : «Tous les hommes sont englobés dans ce sacrement de l'unité» (p.43). Sur le fondement de la rédemption universelle, **l'humanité et l'Église forment (dans la grâce) une unité sacramentelle !** Le Christ, l'époux, ne se trouve pas seulement dans l'Église, mais «il est dans chaque homme et avec toute la famille humaine» (p. 125). Là encore, le Cardinal est **bien conscient de la nouveauté de sa vue théologique**, là encore il ne voit aucune rupture avec l'enseignement traditionnel, mais seulement un élargissement de la «prise de conscience», à laquelle l'Église est parvenue grâce à Vatican II. C'est là que s'est accomplie la formation de «la pleine et universelle conscience de l'Église» qui se développe dans le «dialogue»³. En raison de l'élargissement de l'horizon conciliaire, l'Église a précisé de manière nouvelle sa propre essence (p. 33 et ss). Il s'agit donc bien d'une prise de conscience nouvelle, plus universelle, d'une nouvelle «ecclésiologie de la prise de conscience».

La confrontation de cette nouvelle ecclésiologie conciliaire avec la réalité historique de l'institution du Christ fait aussitôt apparaître des **difficultés dogmatiques**. Mais leur influence est paralysée notamment par le recours à l'action cachée du Saint-Esprit à l'intérieur de l'homme. C'est ainsi que nous pouvons lire à propos de l'Église fondée par Jésus-Christ cette phrase étonnante :

«Le Christ édifie le Royaume non pas sur Lui-même, mais sur l'Esprit Saint. Il est seulement le Serviteur (cf. Mc x, 45), le Serviteur du Dieu de l'Ancien Testament (cf. Is XLII, 1), et le Serviteur de l'Alliance (cf. II Cor III, 6) qui doit s'accomplir par la force de l'Esprit, par la force du Don» (p.85).

L'Église n'a-t-elle donc pas depuis le début appelé du nom de Seigneur (*Kyrios*) et adoré comme tel Notre Seigneur Jésus-Christ ?

La christologie, l'ecclésiologie et l'anthropologie du Cardinal ont toutes trois leur centre théologique dans la thèse de la rédemption universelle.

Le cercle de la *theologia naturalis religionum* et de la *theologia revelata* du cardinal Wojtyla est ainsi fermé : ce qui du point de vue de la théologie naturelle se présente comme une rencontre ou une union de l'homme avec Dieu s'accomplissant dans une transcendance personnelle, se manifeste du côté de la *theologia revelata* comme un événement de l'histoire du salut fondé dans la rédemption universelle. Le **faux point de départ** de la théologie naturelle du Cardinal est ainsi consolidé par l'axiome erroné de sa théologie révélée. Ce qui du point de vue de sa théologie naturelle, se présente comme «l'Église du Dieu vivant» qui «réunit tous les hommes», s'avère du côté de sa *theologia revelata* être fondamentalement identique avec «l'Église de notre temps», qui lors de Vatican II «est devenue profondément consciente de cette vérité» (p. 31 et ss). Cette vision de la réalité universelle du salut est chez Karol Wojtyla **le pendant de la thèse de Karl Rahner sur les «chrétiens anonymes» et le «christianisme anonyme».**

4. LES PRINCIPES DE CONNAISSANCE DE LA NOUVELLE THÉOLOGIE DE KAROL WOJTYLA

Ayant précisé, à partir de ses «méditations», le concept de révélation chez le cardinal Wojtyla, nous sommes maintenant en mesure, à l'aide des principes de connaissance théologique, d'exposer le **caractère spécial de sa Nouvelle Théologie et d'en saisir son unité.**

Les principes de connaissance de la Nouvelle Théologie du Cardinal sont, comme pour la théologie classique, **la révélation et la foi. Mais ces deux notions ont connu une mutation de sens radicale.**

¹ Première encyclique : *Redemptor hominis*, n. 11 (cf. DC, 76, 1979, p. 307)

² Pour l'ensemble de la question, voir l'ouvrage magistral de Bernhard Lakebrink, *Die Wahrheit in Bedrängnis, Stein am Rhein*, 1986. Voir plus haut chapitre II, 1.

³ Ainsi dit le pape dans sa première encyclique, n. 11 (I. c., p.306)

4.1 La «révélation dédoublée»

Quoique le Cardinal choisisse en permanence Vatican II comme point de départ pour ses méditations théologiques, il ne fonde pas pourtant sa notion de révélation sur la Constitution *Dei Verbum*, où le Concile *ex professo* traite de la révélation. Il prend au contraire quelques passages choisis de la Constitution pastorale *Gaudium et spes* (n. 22).

La première définition fondamentale de la révélation s'énonce ainsi :

«La Révélation réside en ce que le Fils de Dieu par son Incarnation s'est uni à chaque homme, qu'il est devenu en tant qu'homme l'un de nous» (p.135).

Révélation signifie ici non la *locutio Dei ad homines* comme dans la théologie classique ; elle signifie **tout d'abord le fait interne de l'union du Fils de Dieu avec chaque homme**. Cette union est à comprendre dans le sens de la rédemption universelle.

En désignant le fait interne de la rédemption universelle comme une **révélation**, le Cardinal relègue la révélation dans la subjectivité de l'homme. Cela signifie que le principe objectif de connaissance de la révélation dans la théologie classique devient chez le Cardinal une **réalité a priori de l'existence et de la personne humaine, réalité qui est interne, ontologique et subjective**. Nous pouvons par conséquent préciser ce qui suit : **le fait de la rédemption universelle comme révélation a priori dans la subjectivité de chaque homme est le principe premier et transcendantal de connaissance dans la Nouvelle Théologie de Karol Wojtyla**. Tout comme le fait de la rédemption universelle est aussi la révélation a priori universelle. Elle est présente dans chaque homme et dans toutes les religions.

Le cardinal Wojtyla tire la deuxième définition fondamentale de la Révélation du même texte-clé de la Constitution pastorale *Gaudium et spes* (n. 22). Ce texte, peut-on lire, éclaire

«le caractère anthropologique ou même, dans un certain sens, anthropocentrique de la Révélation faite aux hommes dans le Christ. Car cette Révélation est centrée sur l'homme : le Christ manifeste en plénitude l'homme à lui-même, mais à travers la Révélation du Père et de Son amour (cf. Jean XVII, 6)» (p. 135).

La «Révélation faite aux hommes dans le Christ» est bien sûr la Révélation réalisée historiquement dans les paroles et les œuvres de Jésus. Il y a donc une «double Révélation» : la Révélation a priori faite dans la subjectivité de chaque homme et celle réalisée a posteriori, la Révélation historique par les paroles et œuvres de Jésus¹. La première notion de Révélation correspond avec la seconde :

Après l'union du Fils de Dieu avec chaque homme par l'Incarnation (Révélation *a priori*), la «Révélation faite aux hommes dans le Christ» (= Révélation *a posteriori*) consiste seulement à «faire connaître» aux hommes leur état pré-existant de rédemption effective et les bienfaits divins qui sont devenus leur partage. C'est évident : «Cette Révélation est centrée sur l'homme» !

Le rapport entre Révélation a priori et a posteriori est décrit de manière encore plus précise en mettant l'accent sur le point critique : «Le Christ manifeste en plénitude l'homme à lui-même». Ce qui signifie que le «mystère de l'homme», qui s'éclaircit par la Révélation *a posteriori* faite dans le Christ, est la thèse selon laquelle chaque homme possède *a priori* depuis le premier instant de son existence «l'être dans le Christ», qui est en quelque sorte son humanité profonde. **L'être profond de l'homme et «l'être dans le Christ» sont en somme identiques** chez le cardinal Wojtyla.

Pour appuyer cette thèse le cardinal Wojtyla fait appel à l'apôtre Paul (cf. p.123). Est-ce à bon droit ?

Certes on peut dire que le «mystère de l'homme» s'éclaircit selon l'apôtre Paul et le Nouveau Testament par le «mystère du Verbe fait chair». Mais cet «éclaircissement» consiste en la révélation faite par le Verbe de Dieu à l'homme de son besoin radical de rédemption à cause de son état de pécheur et du fait que la rédemption s'obtient par la justification par la foi et par le baptême.

Chez saint Paul aussi sans doute l'état de chrétien racheté est identique avec «l'être dans le Christ». Mais il ne s'agit **nullement chez Paul d'une rédemption universelle** et d'une identification de «l'être dans le Christ» avec l'être plus profond de l'homme comme étant sa propre humanité. **L'«existence dans le Christ» est donc différente chez saint Paul et chez le cardinal Wojtyla.**

Lorsque Paul et l'Église parlent de l'état de chrétien comme d'une «existence dans le Christ», il s'agit de l'état de grâce du pécheur qui a été justifié par la foi et le baptême. Même pour le chrétien racheté et justifié, la foi demeure un élément constitutif de la relation de l'homme avec le Christ et avec Dieu, jusqu'à ce que dans l'éternité la foi fasse place à la vision. Le chrétien justifié possède «l'existence dans le Christ» dans la foi comme une grâce, qui dépasse sa nature *quoad substantiam*. Son état de chrétien croyant est et demeure toujours, dans la foi et dans la grâce, christocentrique.

Si on comprend avec la théologie classique «l'existence dans le Christ» comme une «union formelle avec le Christ», il s'agit toujours cependant de quelque chose **d'accidentel**. L'homme demeure homme pour toute l'éternité. Sa participation à la vie du Dieu trinitaire est de nature surnaturelle mais accidentelle.

La théorie du Cardinal sur la rédemption universelle ne signifie donc pas, comme l'enseignement traditionnel de l'Église le comprend, que l'état de grâce du chrétien racheté a été tout simplement donné ou étendu à tous les hommes et qu'il est de structure identique avec celui des non-chrétiens rachetés. Bien au contraire, la thèse de la rédemption universelle, qui vaut pour tous les hommes, **transforme radicalement la doctrine que l'Église a tenue jusqu'ici sur la grâce.**

Le moins que l'on puisse dire concernant la thèse du Cardinal sur l'identité de «l'existence dans le Christ» avec le tréfonds de l'essence et de l'existence humaine, c'est que d'après cette théorie «l'existence dans le Christ» appartient à la nature humaine et «dépasse» par principe le «dualisme» traditionnel entre nature et grâce d'un point de vue théologique². Mais il faut encore poser cette question au Cardinal : dans l'union du Fils de Dieu avec tout homme, s'agit-il d'une union accidentelle ou substantielle ? La communication que Dieu fait de lui-même à l'homme est-elle une communication accidentelle ou substantielle ? Ces sortes de **«distinctions scolastiques» inévitables** font totalement défaut dans les

¹ Voir Bernhard Lakebrink, I. c., p. 75-107. Même si chez Lakebrink il s'agit avant tout d'une controverse avec Karl Rahner, les affirmations sont de nature si radicale qu'elles atteignent toutes les formes de philosophie existentialiste. Les termes que nous employons : «a priori» et «a posteriori» ne sont pas utilisés par le cardinal Wojtyla ; ils s'adaptent cependant parfaitement au sujet traité et l'éclaircissent.

² Voir plus en détail ci-dessus, p. 72 et ss.

affirmations du cardinal Wojtyla¹. C'est pourquoi il faut aussi poser à Karol Wojtyla la question que posait à Henri de Lubac le cardinal Siri : **«Le Christ est-il seulement homme, ou bien l'homme est-il divin ?»**

Notre analyse précise de la phrase : «Le Christ révèle en plénitude l'homme à lui-même», permet une définition claire de la thèse de la rédemption universelle et de la notion de révélation chez le Cardinal.

1. L'union du Fils de Dieu avec chaque homme doit être comprise comme une réalité ontologique, a priori, interne et «surnaturelle», qui se trouve en chaque homme, en qui de fait «demeurent intacts l'image et la ressemblance de Dieu lui-même». Cette thèse est chez Karol Wojtyla le pendant de «l'existential surnaturel» de Karl Rahner.

2. Comme la rédemption universelle est en même temps désignée comme une révélation, il s'ensuit concernant le concept de révélation *a priori*, que ce n'est ni Dieu, ni le Christ, mais l'humanité de l'homme qui est l'objet matériel de la révélation *a priori*. Si la véritable nature humaine est l'objet transcendant de la révélation *a priori*, la Révélation tout entière et avec elle la nouvelle théologie du cardinal Wojtyla ont un caractère **anthropocentrique**. Il devrait être évident que cette conception est **diamétralement opposée à celle de la théologie classique, théocentrique**, dont Dieu est l'objet matériel.

Le caractère anthropocentrique de la *Révélation a posteriori* est mis clairement en évidence dans la suite de la phrase par le Cardinal lui-même, lorsqu'il dit :

«Le Christ révèle en plénitude l'homme à lui-même, mais à travers la Révélation du Père et de Son amour».

Au Christ Lui-même est attribué le rôle de révélateur de la véritable nature humaine de l'homme. La «Révélation du Père et de son amour» - l'ensemble de la révélation historique dans les paroles et œuvres de Jésus, et finalement le Christ lui-même avec le Père - deviennent des moyens pour la révélation de l'homme. La révélation transcendantale, donnée a priori dans la subjectivité de l'homme, est interprétée à travers la révélation historique, accomplie *a posteriori*. On en prend conscience de manière catégorielle. La révélation empirico-historique devient un moyen d'interpréter l'existence humaine. **C'est «l'interprétation existentielle» !** Toute la révélation du Nouveau Testament n'est rien d'autre qu'un «éclaircissement» donné à l'homme sur sa véritable nature humaine. C'est ce que signifie la déclaration du Cardinal, **la Révélation a un caractère anthropocentrique**.

Si depuis le commencement du monde jusqu'à sa fin, tout homme est déjà racheté et justifié (p. 119), il possède également «l'existence dans le Christ» comme le fondement de sa propre essence. **Le processus de justification, la foi nécessaire au salut et la nécessité du baptême disparaissent alors, et l'histoire du salut elle-même perd son caractère réellement historique, décisif**². Les événements historiques de la vie du Christ, comme l'Incarnation, la mort sur la croix et la résurrection, deviennent eux aussi des moyens d'interpréter l'existence humaine. Ils font comprendre à l'homme sa nature humaine profonde et l'aident à découvrir le «mystère de l'homme». L'interprétation changeante de l'existence humaine selon les divers événements de la vie du Sauveur de l'homme, comme le fait le cardinal Wojtyla, n'est alors aucunement contradictoire : c'est seulement la **manifestation d'aspects différents**. Puisque le fait de «l'existence dans le Christ» est présent en chaque homme, son interprétation ne peut donc consister qu'en une **prise de conscience**. Selon la révélation anthropocentrique du cardinal Wojtyla, la prédication et la mission de l'Église ne peuvent tendre qu'à apporter un «éclaircissement» sur l'humanité de l'homme, qu'à un «retour sur soi» de l'homme, à une connaissance de soi plus profonde.

Si la rédemption et la justification sont déjà réalisées en chaque homme comme un effet universel de l'amour du Père, l'interprétation de ce fait «à travers la Révélation du Père et de son amour» placera l'amour infini du Père au centre de la théologie. **Il ne restera plus de fait qu'une «théologie de l'amour infini»**³.

4.2 La «foi dédoublée»

Dans la théologie classique, la foi surnaturelle (*fides qua creditur*) est le principe subjectif de la connaissance. Croire signifie l'acceptation obéissante des vérités divines surnaturelles proposées par l'Église. Dieu n'est pas seulement l'objet matériel, Il est aussi l'objet formel de la théologie classique, dans la mesure où Il est connu par la foi à travers la Révélation. La théologie, en tant que science de la foi, a en outre la raison humaine comme principe spécial de connaissance, grâce auquel elle cherche à approfondir le contenu des vérités surnaturelles et leur connexion entre elles dans un même système. Elle cherche à les comprendre autant que cela est possible (*fide quærens intellectum*) (Ludwig Ott, L.c., p.1.3).

La foi correspond à la révélation. Tout comme le concept classique de révélation subit une modification radicale dans la nouvelle théologie du cardinal Wojtyla, ainsi en est-il de la notion classique de foi. **A la «révélation dédoublée» correspond une «foi dédoublée».**

La première forme de «foi» correspond à l'axiome de la rédemption universelle comme à une révélation a priori. Comme il s'agit là du fait caché, intérieur de «l'existence dans le Christ», essence profonde de l'homme, du «mystère de

¹ On trouve cependant dans l'encyclique *Dominum vivificantem* (1986) des affirmations claires

² Pour la question de savoir comment le cardinal Wojtyla se représente les rapports entre la rédemption universelle et la divine économie du salut, voir ci-dessus chapitre III, 2.1.

³ La révélation «du Père et de son amour», comme moyen de faire la lumière sur la nature cachée de l'homme, conduit tout droit à l'intériorité de l'homme et par conséquent à une «théologie de l'amour». Voici ce que dit à ce propos le cardinal Wojtyla : «L'Amour, qui est le Don incréé, appartient au mystère de Dieu et constitue la moëlle même de la théologie» (p. 82).

On pourrait être d'accord avec lui, **si dans la Nouvelle Théologie du Cardinal, les principes de connaissance que sont la révélation et la foi n'avaient pas été touchés**. C'est ici que les accents se déplacent. Ce n'est plus la vérité révélée dans son objectivité inviolable qui est, comme jusqu'ici dans la théologie classique, le «véritable noyau» de la théologie. C'est désormais la révélation offerte dans le Christ «du Père et de son amour» comme moyen d'interpréter l'essence de l'homme. La vérité révélée dans son objectivité inviolable et la foi qui y correspond sont refoulées par une couverture existentialiste et anthropocentrique à l'intérieur de l'homme au nom d'un amour sans limite. **La thèse de la rédemption universelle ne peut se fonder sur la vérité révélée. On la déduira donc de l'amour de Dieu !** Dans cette rédemption universelle, **la foi a de toute façon perdu son caractère décisif pour le salut**. L'amour, qui en réalité procède d'abord de la foi, prend le pas sur elle. L'amour comme principe de la théologie ouvre la porte à une nouvelle théologie de l'intériorité, qui **élude la foi et laisse la voie libre à une théologie des religions** édifiée sur le fondement de l'action mystérieuse du Saint-Esprit (l'amour, «don incréé» est le Saint-Esprit) dans le «tréfonds» de l'esprit humain.

l'homme» qui s'éclaire «par la révélation faite dans le Christ», cette révélation transcendantale a priori ne peut donc avoir en tant que telle **aucun objet de «foi» concret et empirique**. Elle n'est au contraire que la condition rendant possible une révélation future, a posteriori, de caractère empirico-historique. Toutefois en tant que structure transcendantale pré-supposée à l'existence humaine, elle développe aussi son influence générale sur la démarche de l'esprit humain vers Dieu. Tout comme le fait de la révélation a priori, la «foi a priori» est l'apanage de tout homme.

Dans sa *theologia naturalis* le Cardinal défend la thèse que l'homme en raison de sa transcendance personnelle est capable d'accueillir à l'intérieur de son intelligence, d'une capacité infinie, le Dieu de majesté infinie et d'en faire l'expérience mystique. Il découle de cela que tous les hommes, qui en raison de la «transcendance admirable de l'esprit humain» sont réunis «dans l'Église du Dieu vivant» (p. 32), peuvent dans leur religion respective recevoir une véritable révélation, expérience et connaissance de Dieu. Mais de l'extérieur aussi, par la création, les hommes ont accès à Dieu :

Car «tous les croyants, quelle que soit la religion à laquelle ils appartiennent, ont toujours perçu la voix et la manifestation de Dieu par le langage des créatures»¹. **Tous les hommes pieux de toutes les religions sont donc des «croyants». Leur «foi» n'est pas quelque chose de fixé dogmatiquement, mais une foi à l'humanité qui englobe toutes les religions.**

Dans sa *theologia revelata*, le Cardinal défend la thèse de la rédemption universelle, selon laquelle chaque homme possède «l'existence dans le Christ, comme un fondement transcendantal de son humanité. Comme le Christ qui éclaire tout homme (Jean 1, 9), «est entré dans le cœur de chaque homme» et y opère, il s'ensuit que du «tréfonds» de l'esprit humain des éléments a priori spécifiquement chrétiens peuvent ou doivent faire surface dans la «foi» et la conscience des «chrétiens anonymes». C'est ainsi que dans les religions non-chrétiennes on peut rencontrer des «valeurs» et des vérités spécifiquement chrétiennes. N'est-ce pas là ce que dit Vatican II lorsqu'il parle, en se référant aux Pères de l'Église, du *Logos spermatikos* (*Nostra aetate*, n° 2) ?

Au point où nous en sommes, on peut clairement distinguer les conceptions différentes de Karl Rahner et de Karol Wojtyła :

Chez Karl Rahner, le «retour-sur-soi» du chrétien anonyme en un chrétien réflexivement conscient, est un **pur processus de prise de conscience** : c'est le passage d'une donnée existentielle à une connaissance catégorielle dans le sens d'un idéalisme existentialiste le plus authentique. Cela ne se trouve pas chez Karol Wojtyła. Chez lui aussi il s'agit nécessairement, en raison de la thèse de la rédemption universelle, d'un processus de prise de conscience. Mais il met l'accent cependant sur la **révélation a posteriori** : c'est le Christ qui «manifeste» à l'homme son humanité plus profonde, «mais à travers la révélation du Père et de Son amour». La révélation a posteriori fait office d'accoucheur dans ce processus de «prise de conscience». On aperçoit ici combien **le cardinal Wojtyła est proche d'Henri de Lubac**.

Nous arrivons ainsi à la deuxième forme de «foi», qui correspond chez le Cardinal à la notion de révélation a posteriori. La foi signifie par conséquent l'acceptation «de la révélation faite aux hommes dans le Christ», mais comme moyen de faire la lumière sur l'existence de la véritable humanité de l'homme. Le Cardinal peut ainsi continuer à utiliser le vocabulaire habituel reçu de la révélation empirico-historique, mais celui-ci y subit une **transformation nominaliste et anthropocentrique**. Tout comme la «révélation faite aux hommes dans le Christ» a un «caractère anthropocentrique», ainsi en est-il de la foi qui y correspond.

Récapitulons brièvement le contenu de cette «foi dédoublée» à la rédemption universelle :

L'homme apprend qu'il est par l'Incarnation indissolublement uni au Fils de Dieu, que par la mort du Christ sur la croix il est depuis le commencement jusqu'à la fin du monde racheté et justifié et qu'il possède «l'existence dans le Christ» comme la dimension religieuse de sa propre humanité et qu'il doit tout cela à l'amour de «Dieu le Père». Comme l'œuvre de la rédemption est accomplie dans son principe en chaque homme et qu'en chacun demeurent intactes l'image et la ressemblance de Dieu, la révélation faite dans le Christ ne peut plus avoir pour fonction que d'éclairer l'existence humaine, et la «foi» correspondante ne peut signifier que la lumière faite sur la prise de conscience de l'homme. C'est pourquoi l'homme doit entrer en lui-même, afin de se découvrir lui-même à la lumière de la révélation qui lui a été faite dans le Christ et qu'il a reçue par la foi, et pour faire l'expérience de ce que finalement il est et a toujours été. Voilà ce que signifie la phrase du Cardinal : «dans le mystère du Verbe fait chair s'éclaire le mystère de l'homme». **Une telle foi n'est rien d'autre que DE LA GNOSE.**

Nous avons ainsi précisé le caractère particulier de la foi à la «révélation faite dans le Christ», à la révélation a posteriori donc :

Ainsi selon les mots du Cardinal, la révélation possède un caractère anthropocentrique et l'ensemble de la révélation historique du Nouveau Testament offre le moyen de «manifeste» à l'homme sa profonde humanité. La foi sera donc l'acceptation de la révélation faite dans le Christ, mais en tant que moyen d'interpréter l'existence humaine et comme une lumière permettant à l'homme de prendre conscience du tréfonds de sa véritable nature humaine. Tout comme la révélation a posteriori, la foi qui lui est relative a un caractère anthropocentrique.

Une comparaison des principes de connaissance de la Nouvelle Théologie du cardinal Wojtyła avec ceux de la théologie classique laisse clairement apparaître **les différences fondamentales : dans la théologie classique, Dieu est objet matériel et formel de théologie. Dans la Nouvelle Théologie du cardinal Wojtyła, c'est l'homme. Il est évident que les deux conceptions sont diamétralement opposées.**

Du fait que nature et grâce coïncident dans l'axiome de la rédemption universelle, le «dualisme» traditionnel est radicalement dépassé. Les distinctions naturelles entre connaissance naturelle et surnaturelle de Dieu, révélation naturelle et surnaturelle, entre raison naturelle et foi surnaturelle, théologie naturelle et surnaturelle ne valent plus guère. **La foi**

¹ Page 46 dans le texte allemand. La citation ne se trouve pas dans la traduction française, *Le signe de contradiction*. Voir à ce propos le spécialiste en science des religions Friedrich Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart, 1961, in *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart, 1961, t. 1, p. 17 : «Cette manière de prendre au sérieux la notion de réalité religieuse est déjà sous un certain rapport une foi ; mais non une foi au sens d'un dogme confessionnel ou théologique précis. **Les grands fondateurs de religion... ont été des hommes de foi, mais hommes d'une foi universelle, d'une foi à l'humanité. Ils ont cru à la révélation de Dieu, mais à sa révélation dans toutes les religions de l'humanité.**»

constitutive du processus de justification, perd son caractère décisif, nécessaire pour le salut, si tous les hommes sont a priori rachetés, et justifiés.

Nous pouvons tenir pour établi que **les principes de connaissance de la révélation et de la foi dans la Nouvelle Théologie du cardinal Wojtyla ont un caractère existentialiste et anthropocentrique. On peut réellement parler d'une théologie anthropocentrique, d'une anthropologie transcendantale, d'une théologie de l'homme. Elle conduit inmanquablement à un «anthropocentrisme fondamental»** (cf. ci-dessus, cardinal Siri).

La Nouvelle Théologie du cardinal Wojtyla offre un vaste fondement au dialogue interreligieux : c'est «l'Église du Dieu vivant» (p.32) qui réunit tous les hommes. La rédemption universelle est la base commune. Le concept de révélation et de foi englobe tout. Toutes les religions renferment de véritables révélations, connaissances et expérience de Dieu. La foi comprend tous les «croyants» de toutes les religions. La foi est la foi en l'humanité. Mais la «révélation offerte aux hommes dans le Christ», la foi chrétienne donc, est pour le cardinal Wojtyla la foi qui explique véritablement et définitivement le «mystère de l'homme», «l'existence dans le Christ»¹. **Cette «offre» n'est pourtant aucunement nécessaire au salut, exclusive et unique.** On trouve aussi dans les autres religions révélation, foi et expérience de Dieu. Sur la base de la liberté religieuse, le dialogue interreligieux, échange fraternel d'expériences religieuses en vue d'un enrichissement mutuel, est le chemin doré conduisant à la paix religieuse.

Il reste à répondre à la question suivante : la Nouvelle Théologie du cardinal Wojtyla est-elle aussi la théologie du pape Jean-Paul II, celle qui forme le noyau théologique des encycliques pontificales ?

TABLE DES CHAPITRES

Introduction à la traduction française.	1
Préface.	1
Ch. I : Le culte de la paix à Assise vu à la lumière de la Tradition et de Vatican II.	2
Ch. II : Vatican II : Fondement ou instrument de <i>l'Accommodata renovatio</i> ?	7
Ch. III : «Signe de contradiction - réflexion sur le Christ».	15
CH IV : La Nouvelle Théologie du cardinal Wojtyla, Première vue d'ensemble.	29

Né le 27.12.1922, Johannes Dörmann, après des études de mathématiques et de physique, de philosophie et de théologie, est devenu en 1953 prêtre dans l'archevêché de Cologne. Durant ses années de ministère paroissial comme vicaire puis curé, il a étudié la science missionnaire à Münster, ainsi que l'ethnologie, l'ethnosociologie, et la science des religions (Bonn et Bâle).

Doctorat en 1964.

Professorat d'université en science des religions et science missionnaire en 1966.

De 1966 à 1970, maître de conférences et de 1970 à 1984, professeur en science missionnaire et religieuse à l'université de Münster en Westphalie.

Nommé en 1976 directeur de l'Institut de science missionnaire à l'Université de Münster.

Enseigne aussi comme professeur à la faculté de théologie de Paderborn de 1969 à 1975.

Depuis 1984, professeur émérite.

¹ Cette position du Cardinal, qui découle de la thèse de la rédemption universelle, pourrait peut-être *mutatis mutandis* être décrite avec les mots de Karl Rahner, qui expose comme suit sa propre manière de voir : les non-chrétiens «sont déjà des chrétiens anonymes, et l'Église n'est pas la communauté de ceux qui possèdent la grâce de Dieu à la différence de ceux qui en sont privés, mais la communauté de ceux qui peuvent explicitement confesser ce qu'eux-mêmes et les autres espèrent être. Il peut apparaître prétentieux à des non-chrétiens que le chrétien prenne en considération le salut et la guérison sanctifiée en chaque homme comme un fruit de la grâce de son Christ et comme un christianisme anonyme, et qu'il considère le non-chrétien comme un chrétien qui n'a pas encore réalisé par un retour réflexif sur soi ce qu'il est. Mais le chrétien ne peut renoncer à cette «prétention». Elle est justement pour lui, et aussi pour l'Église, la manière d'exprimer sa grande humilité. Car elle rend Dieu encore plus grand que l'homme et que l'Église. L'Église ira au-devant des non-chrétiens de demain avec l'attitude qu'a exprimée Paul, lorsqu'il dit : «Ce que vous ne connaissez pas et que pourtant vous honorez (et que pourtant vous honorez !) c'est cela que je vous annonce (Act. xvii, 23). En partant de là on peut être tolérant, modeste, mais pourtant inflexible avec toutes les religions non-chrétiennes» (*Schriften zur Theologie*, 1962, p. 158).