

L'anthropologie théologique de *Gaudium et spes*

Du concile Vatican II à aujourd'hui, la constitution *Gaudium et spes*¹ a représenté la pierre angulaire de la doctrine sociale et politique de l'Église. Selon les termes de Jean-Paul II, elle est « la *Magna Carta* de la dignité humaine »². Depuis 1965, « *Gaudium et spes* trace le visage d'une Église "intimement solidaire du genre humain et de son histoire", qui chemine avec toute l'humanité et qui est sujette, avec le monde, au même sort terrestre, tout en étant "le ferment et, pour ainsi dire, l'âme de la société humaine appelée à être renouvelée dans le Christ et transformée en famille de Dieu" »³. Quant à la clé de compréhension de *Gaudium et spes*, c'est la personne : « Tout [y] est considéré à partir de la personne et en direction de la personne, "seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même". La société, ses structures et son développement doivent être finalisés à "l'essor de la personne". Pour la première fois, le Magistère de l'Église, à son plus haut niveau, s'exprime de manière aussi large sur les différents aspects temporels de la vie chrétienne : "On doit reconnaître que l'attention apportée par la Constitution aux changements sociaux, psychologiques, politiques, économiques, moraux et religieux a stimulé toujours plus [...] la préoccupation pastorale de l'Église pour les problèmes des hommes et le dialogue avec le monde" »⁴.

Gaudium et spes est l'acte initial d'introduction du personnelisme dans le magistère catholique, de sorte que la conception que ce texte développe au

1. *Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps* *Gaudium et spes* [désormais : *GS*], promulguée le 7 décembre 1965 par Paul VI.

2. Jean-Paul II, « Discours à l'occasion du 30^e anniversaire de la proclamation de la Constitution pastorale du concile Vatican II "Gaudium et spes" », 8 novembre 1995, 9.

3. *Compendium de la doctrine sociale de l'Église* [désormais : *Compendium*], 96. Les phrases entre guillemets dans la citation sont des extraits de *Gaudium et spes*.

4. *Ibid.* Les deux premières phrases entre guillemets dans la citation sont également issues de *Gaudium et spes*. La dernière provient d'*Orientations pour l'étude et l'enseignement de la doctrine sociale de l'Église dans la formation sacerdotale* de la Congrégation pour l'éducation catholique (1988).

sujet de la personne déterminera le type de relation entre l'Église, le monde et les hommes. L'objet du présent article est d'élucider ce point de départ.

L'homme *imago Dei*

Qu'est-ce que l'homme pour *Gaudium et spes* ? Dans son principe, il se présente comme un mystère, une contrariété, dès lors que « tout homme demeure à ses propres yeux une question insoluble qu'il perçoit confusément »⁵, question qui « ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné »⁶. La vérité de l'homme se laisse trouver quand le Christ, la Vérité même, lui révèle sa propre vérité : le Christ, image de Dieu le Père, révèle à l'homme sa vérité d'image de Dieu⁷. Le Christ, nouvel Adam, « 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 »⁸. C'est dans le Christ, image du Dieu invisible, que l'homme a été créé à l'image et ressemblance du Créateur ; « c'est dans le Christ, rédempteur et sauveur, que l'image divine, altérée dans l'homme par le premier péché, a été restaurée dans sa beauté originelle et ennoblie de la grâce de Dieu »⁹. De la théologie paulinienne selon laquelle l'image parfaite de Dieu est le Christ lui-même¹⁰, il suit que l'homme doit se conformer à cette Image pour devenir enfant du Père, par la puissance de l'Esprit Saint. Pour devenir enfant de Dieu, il est nécessaire que l'homme participe activement à sa transformation en se conformant au modèle, c'est-à-dire à l'Image du Fils¹¹.

Etant image de Dieu révélée par le Verbe, l'homme acquiert sa dignité dans la création. « La dignité de la personne humaine s'enracine dans sa création à l'image et à la ressemblance de Dieu »¹². En raison de cette dignité personnelle, présente de manière égale en tout homme¹³, la personne humaine est « la seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même »¹⁴, formule souvent reprise par Jean-Paul II, et qui se

5. GS, 21-4.

6. GS, 22-1.

7. GS, 22-2 ; 34-1.

8. GS, 22-1.

9. *Catéchisme de l'Église catholique* [désormais : CEC], 1701.

10. Saint Paul se référant au Christ utilise les expressions *Imago Dei* (2 Cor 4,4), *Imago Dei invisibilis* (Col 1,15), *Splendor gloriae et figura substantiae eius* (He 1,3).

11. Commission théologique internationale [désormais : CTI], document « Communion et service : l'homme créé à l'image de Dieu » (2004).

12. CEC, 1700.

13. CEC, 1702.

14. GS, 24-3 ; CEC, 356, 1703 ; cf. aussi le *Compendium*, 34, 96 et 133.

fonde sur les capacités spirituelles d'intelligence et de volonté, principalement, par le don de la liberté¹⁵, la vraie liberté étant dans l'homme « le signe privilégié de l'image divine »¹⁶.

En conséquence « [l']Eglise [reconnaît et affirme] le caractère central de la personne humaine en tout domaine et manifestation de la socialité »¹⁷ ; « L'action sociale des chrétiens doit s'inspirer du principe fondamental de la centralité de l'homme »¹⁸, parce que la personne humaine « est et doit être le principe, le sujet et la fin de toutes les institutions »¹⁹, en vertu de quoi « tout sur terre doit être ordonné à l'homme comme à son centre et à son sommet »²⁰. Mais l'homme ne doit-il pas s'ordonner au Christ, et par sa médiation, à Dieu ? C'est d'ailleurs ce qu'affirme une autre constitution conciliaire, *Lumen Gentium*²¹, en suivant l'enseignement de saint Paul (1 Cor 3, 23). Toujours est-il que *Gaudium et spes* ne le fait pas, concentrant la totalité de son attention sur la personne humaine. Telle est la clé de l'humanisme chrétien, qui comprend le christianisme « comme un grand mouvement pour la défense de la personne humaine et la protection de sa dignité »²². La dignité de la personne humaine est la colonne vertébrale de la doctrine sociale de l'Eglise, le « principe [...] sur lequel reposent tous les autres principes et contenus de la doctrine sociale »²³.

Est-il possible de douter que la clé de la rédaction et de la lecture de *Gaudium et spes* soit anthropocentrique ? Comme cela est dit dès l'introduction du document, ce texte ne s'adresse pas aux chrétiens mais à tous les hommes, dont les disciples du Christ se sentent « solidaires »²⁴. En se tournant vers l'homme, l'Eglise d'aujourd'hui semblerait rejoindre ainsi l'humanisme chrétien de la Renaissance²⁵, et voler au secours de l'humanisme moderne pour le baptiser et l'intégrer à son propre héritage²⁶. Et bien qu'elle ne soit que l'expression d'un

15. CEC, 1705.

16. GS, 17 ; CEC, 1705 et 1712.

17. *Compendium*, 106.

18. *Compendium*, 527.

19. GS, 25-1.

20. GS, 12-1.

21. Constitution dogmatique sur l'Eglise *Lumen Gentium*, 36-1.

22. *Compendium*, 538-2. La formule est de Jean-Paul II (encyclique *Centesimus annus*, 3).

23. *Compendium*, 160.

24. *Gaudium et spes*, 1 et 2. Cf. Brunero Gherardini, *Il Vaticano II. Alle radici d'un equivoco*, Lindau, Turin, 2012, *passim* ; sur *Gaudium et spes*, on se référera en particulier aux pages 185 et suivantes.

25. Cf. Thomas Molnar, *Christian humanism. A critique of the secular city and its ideology*, Franciscan Herald Press, Chicago, 1978.

26. Cf. cardinal Joseph Ratzinger, *Eglise, Œcuménisme et politique*, Fayard, 1987.

souhait, cette volonté dirige la rencontre de l'Église avec le monde et avec Dieu, se persuadant que « l'homme est la finalité du monde et que le devoir du genre humain consiste dans la maîtrise de la réalité mondaine »²⁷. Voyons maintenant comment s'articule spécifiquement la doctrine anthropologique de *Gaudium et spes*.

Dignité et liberté personnelles. Les droits de l'homme

La théologie de l'*imago Dei* se réfère à la dignité objective de la personne²⁸, appelée au salut en raison de sa rationalité et de sa liberté. Cette dignité et ce salut se réalisent d'une manière dynamique dans laquelle s'entrecroisent l'historicité de la vie humaine et la réalisation de sa finalité au-delà de l'histoire²⁹. La dignité exige un déploiement social, car « en se découvrant aimé de Dieu, l'homme comprend sa dignité transcendante, il apprend à ne pas se contenter de soi et à rencontrer l'autre dans un tissu de relations toujours plus authentiquement humaines » ; c'est la loi de l'amour, « capable de transformer de façon radicale les rapports que les êtres humains entretiennent entre eux »³⁰. Le péché assombrit la dignité ontologique, mais il ne l'efface pas, car, bien que la rupture avec Dieu produise un déchirement, l'homme demeure *imago Dei et capax Dei*³¹.

La dignité étant une propriété intrinsèque et exclusive de la personne, elle est contenue dans la loi naturelle. Celle-ci « exprime la dignité de la personne et jette les bases de ses droits et de ses devoirs fondamentaux »³². La loi naturelle, fondée sur la loi éternelle, est une garantie contre le relativisme moral, dans la mesure où elle fait reposer la

27. Romano Amerio, *Iota unum. Estudios sobre las transformaciones de la Iglesia Católica en el siglo XX*, Criterio Libros, Madrid, 2002, p. 327.

28. GS, 21-3, 28-2 ; *Compendium*, 36, 105, 108, 144.

29. *Compendium*, 38.

30. *Compendium*, 4.

31. GS, 21-3 ; *Compendium*, 27. La dignité ontologique n'est pas conditionnée par la moralité de la personne, celle-ci possédant toujours socialement et historiquement sa « valeur », le péché étant alors principalement vu comme « le côté obscur de la dignité humaine » (J.-L. Bruguès, *Dizionario di morale cattolica*, Ed. Studio domenicano, Bologne 1994, p. 33) ; ou bien comme le dit encore la CTI (« Communion et service... », *op. cit.*, 44-45), le péché « est une erreur de la liberté » qui « perturbe l'image de Dieu ». Toutefois cette accentuation omet le fait que tout péché est d'abord une offense de gravité variable : « Vos iniquités ont ouvert un abîme entre vous et votre Dieu » (Is 59, 2) ; et l'Apôtre : « Le salaire du péché, c'est la mort » (Rom 6, 23). Le Catéchisme du concile de Trente rappelait que le péché mortel nous prive de la grâce de Dieu et nous interdit l'entrée du Ciel parce qu'en tuant l'âme, nous perdons son amitié (*Catéchisme romain*, XI, 3).

32. *Compendium*, 140.

liberté dans la « nature commune » qui nous rend responsables et capables d'atteindre une « morale publique », écartant ainsi l'idée que l'homme puisse être la mesure de toutes choses, car « celui qui s'auto-proclame mesure unique des choses et de la vérité ne peut pas vivre pacifiquement avec ses semblables et collaborer avec eux »³³. Toutefois la loi naturelle est fréquemment assimilée aux droits à reconnaître à la personne en raison de sa dignité et son contenu se résume à eux : « Les droits naturels sont des mesures des rapports humains antérieurs à la volonté du législateur. Ils sont donnés dès que les hommes vivent en société. Le droit naturel est ce qui est naturellement juste avant toute formulation légale. Il s'exprime en particulier dans les droits subjectifs de la personne »³⁴.

Certes, le concept de droits personnels ou subjectifs relève, sous un certain rapport, de l'ordre de la justice générale et donc est en relation avec le gouvernement politique en vue du bien commun. Mais le choix de la terminologie contemporaine des droits de l'homme paraît bien indiquer que ce qui est actuellement présenté comme la doctrine de l'Eglise dans son expression actuelle ne se réfère pas à cette conception classique mais plutôt à la conception actuelle des droits, avec tout ce qu'elle suppose d'ambiguïtés. Dans le désir de ne pas donner une présentation abstraite (c'est-à-dire métaphysique) de la question de la liberté, on a préféré une approche historique, en conséquence relative, en partant des Lumières³⁵.

Ce qui est certain, c'est que le fondement des droits de l'homme est ici la dignité même de la personne³⁶. Et si la « source ultime » des

33 *Compendium*, 142. Cf. Jean-Paul II, *Evangelium Vitae* (1995), 19-20, où il apparaît clairement que si l'on parle de loi naturelle, c'est en termes de liberté et de droits humains qui n'entrent pas en conflit car ils sont fondés sur cette loi et sur la dignité de la personne.

34. CTI, document « A la recherche d'une éthique universelle : nouveau regard sur la loi naturelle » (2009), 92.

35. Ce qu'a d'ailleurs fait le cardinal Ratzinger dans son ouvrage *Eglise, Œcuménisme et politique*, *op. cit.*

36. CTI, « Dignité et droits de la personne humaine » (1983), *passim*. Affirmation réitérée de nombreuses fois par le magistère durant le dernier quart de siècle. Cf. Jean XXIII, encyclique *Pacem in Terris* (1963) ; GS, 41-3 ; Jean-Paul II insista tellement sur ce point que ses expressions sont reprises tant dans le CEC (1956) que dans le *Compendium* (140, 152). Cette lecture est confirmée par le document de la Congrégation pour l'Education catholique intitulé « Orientations pour l'étude et l'enseignement de la doctrine sociale de l'Eglise dans la formation sacerdotale » (30 décembre 1988) : « Le respect de la personne humaine implique celui des droits qui découlent de sa dignité de créature » (71) et « La personne est le fondement et la fin de l'ordre social, car elle est le sujet de droits inaliénables qu'elle ne reçoit pas de l'extérieur mais qui découlent de sa nature même : rien ni personne ne peut les détruire, aucune contrainte extérieure ne peut les anéantir, parce qu'ils s'enracinent dans ce qu'elle a de plus profondément humain » (121).

droits de l'homme se trouve « dans l'homme lui-même et en Dieu son Créateur »³⁷, sa source immédiate en est l'homme lui-même, parce que la raison voit dans la dignité de toute personne la cause des droits à lui reconnaître³⁸.

Droits de l'homme et liberté religieuse

Les droits ont aussi une autre justification, qui renvoie à une liberté première qui les légitime. En effet, le *Compendium* rappelle que la déclaration *Dignitatis humanae* « affirme que le droit à la liberté religieuse se fonde sur la dignité de la personne humaine »³⁹, et énonce en corollaire que les autres droits trouvent leur fondement dans la liberté religieuse dont le respect est « le signe emblématique »⁴⁰. C'est avec Jean-Paul II que la liberté religieuse fera son entrée comme droit fondamental, lui qui affirmait qu'« en un sens, la source et la synthèse de ces droits, c'est la liberté religieuse, entendue comme le droit de vivre dans la vérité de sa foi et conformément à la dignité transcendante de sa personne »⁴¹.

Ce tournant doctrinal présente une certaine difficulté d'interprétation à propos de la source des droits de l'homme : est-ce la dignité de la personne, ou bien la liberté religieuse ? Le *Compendium* et Jean-Paul II affirment les deux choses à la fois, et la conciliation ne semble pas facile, sauf à réduire la dignité de la personne humaine à la liberté religieuse, ce qui est impossible à soutenir, puisque la dignité renvoie à l'empreinte divine sur la personne, tandis que la liberté religieuse le fait à la capacité rationnelle de choisir la divinité que chacun décide d'adorer selon sa conviction (le « droit à vivre dans la vérité de sa foi »). Une autre possibilité est suggérée par le *Compendium* lorsqu'il fait un lien entre la liberté religieuse et la distinction entre religion et politique : « Il est même possible d'affirmer que la distinction entre religion et politique et le principe de la liberté religieuse constituent une acquisition spécifique du christianisme, d'une grande importance sur le plan

37. *Compendium*, 153-2.

38. GS, 27 ; CEC, 1930. Le fondement du droit et des droits n'est pas la dignité ontologique, mais la justice. Cf. José Miguel Gamba, « La notion classique de dignité et les droits de l'homme », *Catholica*, 107 (printemps 2010), pp. 31-47.

39. *Compendium*, 97. Déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis humanae*, 2.

40. *Compendium...*, 155-2.

41. *Centesimus annus* (1991), 47.

historique et culturel »⁴². Ce lien est ce qu'on nomme aujourd'hui la saine laïcité. Cependant, s'il en allait ainsi, les droits de l'homme seraient placés dans la sphère séculière, sans autre support religieux que la conscience individuelle.

La difficulté herméneutique est évidente : ou bien les droits de l'homme demeurent en dépendance de la dignité objective de l'être humain, ou bien ils se justifient par la conscience religieuse subjective de chaque personne, telle que la garantit (en théorie du moins) l'Etat de droit démocratique. La première affirmation pourrait, sous réserve de précisions, s'accorder avec le magistère traditionnel de l'Eglise, alors que la seconde s'y oppose et renvoie aux racines protestantes des Lumières⁴³.

Liberté religieuse et rédemption

Une autre définition théologique conciliaire entre en jeu. La défense des droits de l'homme et en particulier de la liberté religieuse, avec sa conséquence, la *saine* laïcité, ne feraient pas obstacle à l'œuvre rédemptrice du Christ parce que « par son incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme »⁴⁴, d'où il suit que tout être humain est effectivement uni en quelque manière à la personne du Christ. En conséquence, l'Incarnation opérerait la rédemption, au moins objectivement considérée : « Parce que tout l'homme est assumé par le Verbe, c'est tout l'homme qui est racheté : toutes les dimensions constitutives de son être doivent être dirigées en harmonie avec sa finalité unique et intégrale »⁴⁵.

Voilà pourquoi le concile, dit Joseph Ratzinger dans *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, a adopté non une vision essentielle, mais personnelle de l'Incarnation. Selon lui, l'Incarnation est comme un Rubicon où se franchit le pas de l'animal au Logos, de la vie élémentaire à celle de l'esprit. La création-incarnation de l'homme et l'incarnation du Verbe demeurent inextricablement liées, unies entre

42 *Compendium*, 50.

43. Cf. Juan Fernando Segovia, « La libertad de conciencia como fundamento del constitucionalismo », in Miguel Ayuso (ed.), *Estado, ley y conciencia*, Marcial Pons, Madrid, 2010, pp. 145-175.

44 GS 22-2 ; CEC, 432, 521.

45 Francesco Brancaccio, *Antropologia di comunione. L'attualità della Gaudium et Spes*, Rubettino, Soveria Mannelli, 2006, p. 26. L'incarnation est le « principe et la fin », le « centre » de l'histoire du salut (Lucio Gera).

elles. « L'“argile” est devenue homme, au moment où cet être n'a plus simplement été là (*da war*), mais où dépassant l'être-là (*das Da-Sein*) et la réalisation de ses exigences, il s'est ouvert sur le Tout. Mais ce passage, par lequel le *logos*, l'intelligence, l'esprit pénétrèrent pour la première fois dans notre univers, n'est pleinement accompli que lorsque le *logos* lui-même, le Sens créateur tout entier, et l'homme se compénètrent. » De là vient le fait, selon le cardinal Ratzinger, que « pour que l'homme devienne pleinement homme, il faut que Dieu devienne homme », faisant de lui un être ouvert au Tout, à l'Infini : « L'homme est devenu homme par le fait qu'il tend infiniment au-delà de lui-même ; il est par conséquent d'autant plus homme qu'il est moins replié sur lui-même, moins “limité” (*beschränkt*). Mais alors – répétons-le – celui-là est le plus homme, l'homme véritable, qui est le plus il-limité (*ent-schränkt*), qui non seulement entre en contact avec l'infini – l'Infini – mais est un avec lui : Jésus-Christ. En lui, le processus d'humanisation est arrivé véritablement à son terme. » « Incarnation » de l'homme et incarnation de Dieu seraient comme les deux faces d'un même événement, une même réalité illimitée, c'est-à-dire non limitée au Verbe divin mais partagée par l'humanité entière. « Si Jésus est l'homme exemplaire, en qui la vraie essence de l'homme, telle que Dieu l'avait conçue, se manifeste pleinement, alors il ne peut pas être destiné à ne former qu'une exception absolue, une curiosité, où Dieu nous démontre tout ce qui est possible. Son existence concerne alors l'humanité tout entière. » La preuve en est, selon le cardinal Ratzinger, que le Nouveau Testament appelle le Christ « Adam » et que dans la Bible « ce mot exprime l'unité de toute la réalité humaine, au point que l'on parle de l'idée biblique de “personnalité corporative” ». Une seule conclusion peut en résulter : « Le fait donc que Jésus soit appelé “Adam” montre qu'il est destiné à rassembler en Lui toute la réalité “Adam” »⁴⁶.

Telle est donc la nouvelle théologie du mystère de l'incarnation du Verbe uni, *d'une certaine manière*, à tous les hommes. Il est certain que quelques interprétations de la doctrine conciliaire lui confèrent un sens symbolique et/ou métaphorique, d'autres la rejettent parfois,

46. Joseph Ratzinger, *La Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Cerf, 2005, pp. 159-160. Cette interprétation est exposée dans Ludwig Hödl, « La dignidad del hombre, imagen de Dios, en la Constitución Pastoral del Vaticano II (Capítulo 1º, Artículos 12-22) », in Antonio Aranda et al. (dir.), *Dios y el hombre: VI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pampelune, 1985, pp. 484-493.

mais en général on lui donne un sens universel⁴⁷, que la Commission théologique internationale a officialisé⁴⁸. En se faisant homme, « le Fils de Dieu commence son travail de révélation et de don de soi, en s'adressant cette fois à l'intime de chaque conscience. Dans le moment même où chaque personne accueille consciemment et librement le don qui vient du Christ, son unité avec Lui devient pleine communion »⁴⁹. Le concile a manifesté cette volonté œcuménique quand il a soutenu que l'incarnation rédemptrice « ne vaut pas seulement pour ceux qui croient au Christ, mais bien pour tous les hommes de bonne volonté, dans le cœur desquels, invisiblement, agit la grâce. En effet, puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal »⁵⁰.

Ce qui se profile à l'horizon de cette nouvelle théologie de l'Incarnation et de sa visée d'œcuménisme d'amplitude universelle, c'est l'effacement de la distinction entre ordre naturel et ordre surnaturel, unis pour exprimer l'insertion de toute l'humanité dans la grâce du Christ⁵¹. Ainsi peut-on lire dans *Gaudium et spes* (38-1) que le Christ « agit désormais dans le cœur des hommes par la puissance de son Esprit ; il anime aussi, purifie et fortifie ces aspirations généreuses qui poussent la famille humaine à améliorer ses conditions de vie

47. Joaquín Ruiz Escribano, in « Soportes cristológicos en “Gaudium et Spes” », *Teología* 19 (1971), p. 102, soutient qu'il s'agit d'une nouveauté conciliaire de grande importance pour le chrétien du XX^e siècle : « Le Christ s'est uni non seulement à une « “nature humaine”, mais “d'une certaine manière” à tout homme, et donc à chaque personne humaine et à la totalité concrète des hommes ». Donc tous les hommes forment objectivement le Corps du Christ qui est l'Humanité, et pas seulement son Eglise.

48. Dans *Quelques questions sur la théologie de la Rédemption*, 46 (1994, actuellement indisponible en français), la CTI écrit que selon certains écrits patristiques, « on peut affirmer que bien qu'il ne puisse s'agir d'une “incarnation collective”, l'incarnation du Logos affecte la nature humaine tout entière. En tant qu'un membre de la famille humaine est le propre Fils de Dieu, tous les autres ont été élevés à la nouvelle dignité de ses frères et sœurs. C'est précisément parce que la nature humaine qu'a assumée le Christ a conservé son identité de créature que cette même nature humaine a été élevée à une condition supérieure ». La Congrégation pour la Doctrine de la Foi, dans sa *Déclaration pour protéger de certaines erreurs récentes la foi dans les mystères de l'Incarnation et de la très Sainte Trinité* (1972), n'évoquait pas ce sujet.

49. F. Brancaccio, *Antropologia di comunione. L'attualità della Gaudium et Spes*, op. cit., p. 104.

50. GS, 22-5.

51. Adolfo Longhitano, « La relazione Chiesa/mondo a partire dalla « Gaudium et spes », en AA. VV., *Libertà religiosa e rapporti Chiesa-società politiche*, Glossa, Milan, 2007, p. 28. La grâce sanctifiante semble n'être plus indispensable, « parce que l'homme – tout homme sans aucune exception – a été racheté par le Christ, parce que le Christ est en quelque sorte uni à l'homme, à chaque homme sans aucune exception, même si ce dernier n'en est pas conscient », comme le disait Jean-Paul II dans l'encyclique *Redemptor hominis* (1979), 14-3.

et à soumettre à cette fin la terre entière. Assurément les dons de l'Esprit sont divers [...]. Mais de tous il fait des hommes libres pour que, renonçant à l'amour-propre et rassemblant toutes les énergies terrestres pour la vie humaine, ils s'élancent vers l'avenir, vers ce temps où l'humanité elle-même deviendra une offrande agréable à Dieu ».

Difficultés de l'anthropologie théologique conciliaire

En reconsidérant ce qui vient d'être exposé, il est bien évident que quelques auteurs n'ont pas trouvé de contradiction entre l'enseignement traditionnel de l'Eglise et la doctrine conciliaire. Toutefois il subsiste au moins quatre difficultés dans l'anthropologie théologique de Vatican II. La première est en relation avec la doctrine de l'homme *imago Dei*, la seconde avec l'idée que le Christ rend présent l'homme à lui-même, la troisième se réfère à l'idée conciliaire selon laquelle l'homme est l'unique créature que Dieu ait voulue pour elle-même, enfin la quatrième est que le Verbe divin s'est incarné *d'une certaine manière* en tout homme. Examinons-les successivement, en commençant par la dernière.

L'incarnation du Verbe

« Par son incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni lui-même à tout homme » (*Gaudium et spes*, 22-2). En quel sens pouvons-nous entendre l'incarnation du Verbe ? L'hypothèse que le Christ s'est uni *en quelque sorte* à tous les hommes – ce qui représente une innovation conciliaire dans la doctrine christologique – a été considérée par saint Thomas et écartée par lui comme erronée. Pour lui, il ne convenait pas de dire que la nature humaine ait été assumée par le Verbe en tous les hommes, et cela pour trois raisons.

Tout d'abord, parce que « cela aurait enlevé à la nature humaine la pluralité de suppôts [de personnes] qui lui est naturelle [...] si la nature humaine entière était assumée, il n'y aurait plus qu'un seul suppôt en elle, à savoir la personne qui assume », c'est-à-dire le Christ. Ensuite parce que « tous les hommes en effet posséderaient la même dignité ». Enfin parce qu'il « convient que, si une seule personne divine s'incarne, une seule nature humaine aussi soit assumée, afin que l'unité se trouve des deux côtés »⁵².

52. Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, III, q. 4, art. 5, conclusion.

Saint Thomas s'étend sur le sujet, et relève les conséquences de la thèse réfutée. Si elle était certaine, tous les hommes posséderaient une dignité infinie, divine⁵³. En outre la Passion n'aurait pas de raison d'être puisque tous les hommes seraient rachetés du seul fait de l'Incarnation : « L'amour de Dieu envers les hommes ne se manifeste pas seulement par l'assomption de la nature humaine, mais surtout par les souffrances qu'il a endurées dans sa nature humaine pour les autres hommes, selon S. Paul (*Épître aux Romains* 5, 8) : "La preuve que Dieu nous aime, c'est que le Christ est mort pour nous, alors que nous étions des ennemis." Or cela n'aurait pas eu lieu si le Fils de Dieu avait assumé la nature humaine dans tous les hommes »⁵⁴. Donc on doit conclure que la nature humaine « a été assumée dans un individu parce qu'elle a été assumée pour exister individuellement »⁵⁵. La très claire prise de position du saint rend impossible l'acceptation de l'interprétation personnelle des nouveaux théologiens et l'intention œcuménique de considérer l'homme comme sauvé – d'une certaine manière – du seul fait de l'Incarnation, sous l'effet de l'opération mystérieuse du Saint-Esprit⁵⁶.

Une chose différente consisterait à soutenir, pour rectifier, la portée universelle de l'Incarnation dans la perspective de la divine rédemption, autrement dit du point de vue de l'effet et non de la cause ou du sujet. C'est là l'enseignement traditionnel de l'Église. Actuellement, et surtout depuis Jean-Paul II, on insiste sur une compréhension de l'Incarnation, non de manière abstraite, extrinsèque, mais personnelle, intime, comme si elle produisait l'union de tout le genre humain en établissant une solidarité extrême entre les hommes, une mystérieuse unité de toute l'humanité dans le Christ. C'est une thèse qu'il faut comprendre œcuméniquement et de manière anthropocentrique, en dépit de sa gravité inédite, soulignée récemment par Mgr Gherardini, parce qu'elle recèle la confusion entre naturel et surnaturel⁵⁷. Comme l'expose un jeune théologien, en suivant Jean-Paul II, dans le mystère

53. *Ibid.*, ad 1.

54. *Ibid.*, ad 2.

55. Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, III, q. 4, art. 4, ad 3.

56. Le XI^e concile de Tolède, en 675, enseigne expressément que le Fils prit la forme de l'esclave « dans la singularité de la personne » du Christ, et que « cette forme a été jointe à l'unité de la personne, en sorte que le Fils de Dieu et le Fils de l'homme sont un seul Christ » (Denz. 284), car « Dieu le Verbe n'a pas pris la personne de l'homme, mais sa nature, et dans la personne éternelle de la divinité, il a pris la substance temporelle de la chair » (Denz. 283).

57. Brunero Gherardini, *Vaticano II : una explicación pendiente* (2009), Gaudete, Larraya (Espagne), 2011, pp. 185-186.

de la Rédemption, le Christ « intègre en lui toute l'humanité – des milliards d'hommes – et se lie à chacun d'une manière personnelle, même si ce dernier n'en a pas conscience. La solidarité extrême de Jésus-Christ avec tous les hommes, fruit de l'Incarnation, est portée à son terme dans la mystérieuse inclusion de tout homme concret dans le Fils crucifié et ressuscité. Un seul et même mystère de Rédemption est déployé en un double mouvement, l'Incarnation et le mystère pascal »⁵⁸.

Le Christ manifeste l'homme à lui-même

La nouvelle anthropologie théologique recourt à la formule selon laquelle le Christ « manifeste pleinement l'homme à lui-même » (GS 22-1)⁵⁹. La Commission théologique internationale l'a récemment reprise, affirmant que le Christ « assumant une nature humaine, a restauré l'image de Dieu et [...] a rendu l'homme à lui-même. Ainsi Jésus-Christ, nouvel Adam, conduit à son achèvement le dessein originel du Père sur l'homme, et par le fait même, révèle l'homme à lui-même »⁶⁰. Cette affirmation – en l'absence de clarifications nécessaires – s'expose à la discussion dans la mesure où elle risque de suggérer que le Christ a eu une mission, très élevée certes, mais humaine, celle de faire découvrir à l'homme sa véritable nature, en la lui révélant et en la rétablissant. Et ce serait là la raison d'être de l'incarnation du Fils. Cependant, n'est-ce pas plutôt la révélation du Père aux hommes et le rétablissement de la justice divine blessée par le péché de l'homme qui constitue la fin première de l'Incarnation⁶¹ ? Et n'est-ce pas l'effet de cette révélation de voir l'homme connaître, accepter et aimer sa vocation divine ?

58 Vincent Guibert, *A l'ombre de l'Esprit*, Parole et Silence, 2009, p. 56.

59. Cf. Jean-Paul II, *Centesimus annus*, 54 ; *Compendium*, 67, 105. Cette formule est due au P. de Lubac, selon Paolo Pasqualucci (*L'ambigua cristologia della redenzione universale, Analisi di Gaudium et Spes 22*, Ed. Ichthys, Albano Laziale, 2009, pp. 12 ss.).

60 Document de la CTI « A la recherche d'une éthique universelle : nouveau regard sur la loi naturelle » (2009), 105.

61. Selon la théologie traditionnelle, la fin primaire de l'Incarnation est une raison de justice : réparer l'offense faite à Dieu le Père par le péché de l'homme. C'est une vérité de foi définie par le concile de Trente dans son décret sur le péché originel, dont nous avons été libérés par « le mérite de l'unique médiateur notre Seigneur Jésus Christ qui nous a réconciliés avec Dieu dans son sang (Rm 5, 9 ss.), "devenu pour nous justice, sanctification et Rédemption" (1Co 1,30) » (Denz. 790). Cf. saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, III, q. 1, art. 2 et 3. Voir aussi Romano Amerio, *Iota Unum*, op. cit., pp. 331-332, et *id.*, *Zibaldone*, Lindau, Turin, 2010, p. 324.

On ne peut pas affirmer que l'objet de la révélation christique ait été directement l'homme, mais Dieu même comme « Etre par excellence » et comme « fin ». Il se peut que par une sorte de stratégie dialectique, tout cela revienne au même, la christologie se fondant dans l'anthropologie. « En lui Dieu nous a réconciliés avec lui et entre nous » dit GS 22-3, plaçant à égalité la réconciliation humaine et la réconciliation avec Dieu comme fruits de l'Incarnation. La sensation d'ambiguïté est d'autant plus forte que les versets pauliniens invoqués sont sollicités⁶².

Il semble que les intentions d'œcuménisme, au sens le plus large, prédominent ainsi sur la science sacrée et les dogmes de la foi, et c'est cet œcuménisme sans frontières qui contraint à lire de manière équivoque ce qu'enseignent les Ecritures et ce que l'Eglise a traditionnellement affirmé⁶³.

Jean-Paul II a écrit que « L'homme et sa vocation suprême se dévoilent dans le Christ par la révélation du mystère du Père et de son amour »⁶⁴, phrase dans laquelle il reste clair que la connaissance que l'homme a de lui-même est la conséquence de la révélation de la vérité de Dieu, son effet ou une étape ultérieure. Et c'est la connaissance qu'il a de lui comme pécheur devant se convertir : le Christ appelle l'homme à la conversion par la foi, pour recevoir de lui un être nouveau, se convertir en une nouvelle créature (2 Cor 5, 17). De toute façon, sans conversion, sans baptême, l'homme ne peut revêtir le Christ (Gal 3, 27) et n'entre pas en communion avec lui, car seul celui qui a été justifié est dans cette communion.

Finalement, en posant comme certain que le mystère de l'homme se résout dans le mystère du Christ (GS 22-1), la réponse conciliaire (GS 22-2) est dépourvue de fondement et aboutit à une absurdité, comme l'a montré Mgr Gherardini. La doctrine de l'union hypostatique (concile d'Ephèse) comme la distinction des deux natures (concile de Chalcédoine) sont subverties de manière radicale : l'union hypostatique s'est dilatée à

62. Saint Paul écrit en effet dans 2 Co 5, 18-19 : « Et le tout vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec Lui par le Christ et nous a confié le ministère de la réconciliation car c'était Dieu qui dans le Christ se réconciliait le monde, ne tenant plus compte des fautes des hommes, et mettant en nous la parole de la réconciliation » ; et dans Col 1, 19-22 : « Car Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la plénitude et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix. Vous-mêmes, qui étiez devenus jadis des étrangers et des ennemis, par vos pensées et vos œuvres mauvaises, voici qu'à présent Il vous a réconciliés dans son corps de chair, le livrant à la mort, pour vous faire paraître devant Lui saints, sans tache et sans reproche. »

63. Cf. Pasqualucci, *L'ambigua cristologia della redenzione universale*, op. cit., pp. 93-99.

64. *Dives in misericordia* (1980), 1-2.

l'humanité entière, la frontière entre l'humain et le divin est abolie, et il ne reste rien de la distinction entre naturel et surnaturel. Selon la doctrine de GS 22-2, si tous ne sont pas présents dans le Verbe incarné, le Verbe incarné est présent en tous les hommes et ceux-ci sont en lui d'une manière indéfinissable. En conséquence, Ephèse et Chalcédoine sont déclassés. L'anthropocentrisme est consommé : Dieu est alors en chaque sujet humain⁶⁵.

Image et images de Dieu

La théologie de l'*imago Dei*, qui est très enracinée dans l'Eglise et y bénéficie d'un grand prestige, est, dans la présentation qui lui a été donnée depuis le Concile, correcte mais incomplète. Si l'on suit saint Thomas, on doit distinguer entre l'aptitude naturelle à connaître et aimer Dieu, commune à tous les hommes, la ressemblance avec Dieu par la grâce et la foi, c'est-à-dire la connaissance et l'amour actuels ou habituels, imparfaits cependant, qui est propre aux justes, et enfin la perfection eschatologique de la vision béatifique, possédée seulement par les bienheureux qui connaissent Dieu de manière actuelle d'une manière parfaite, et qui est « l'image qui résulte de la ressemblance de la gloire »⁶⁶.

Il n'y a donc pas une image et une dignité naturelles parfaites, comme si les personnes étaient consubstantielles à Dieu⁶⁷, mais une image et une dignité morales ou transcendantes qui sont attribuées à la personne lorsque cela convient pour la vie de la grâce et surtout en raison de la béatitude. L'image naturelle n'est qu'une capacité d'être perfectionnée par la grâce, et par là, une capacité pour la vie bienheureuse, sans que cela soit dû à sa nature⁶⁸. C'est pour cela que c'est seulement du Christ qu'il est possible de dire qu'il est l'Image (parfaite) de Dieu, tandis que des autres hommes on dit qu'ils sont « à l'image », indiquant par là une certaine tendance à la perfection⁶⁹.

Ce qui est dit là ne manque pas d'importance, car la racine théologique de l'ordre moral et politique « est dans la reconnaissance de notre nature

65. Brunero Gherardini, *Il Vaticano II. Alle radici d'un equivoco*, op. cit., pp. 187-188.

66. Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, q. 93, art. 4, resp.

67. On ne peut pas non plus dire que la ressemblance entre l'homme et Dieu provienne de la création. Le fait que l'âme humaine soit à la ressemblance de Dieu ne signifie pas qu'elle soit d'une même substance. Comme l'enseigne saint Thomas d'Aquin, cette ressemblance implique plus une image imparfaite que consubstantielle ; Dieu insuffle à l'homme un esprit de vie sans lui donner pour autant une substance identique à la Sienne.

68. Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, q. 93, art. 4, resp.

69. *Ibid.*, I, q. 32, art. 2 ad 3.

déchue et pour finir dans le fait de prendre en compte la tâche héréditaire pour combattre ses effets avec tous les secours de la discipline sociale et de la Grâce »⁷⁰. De sorte que la doctrine de l'*imago Dei*, correctement entendue, ne peut gommer la distinction entre la nature et la grâce, en supposant superflus les dons gratuits de Dieu pour le salut et pour la droite ordination de la vie terrestre, personnelle et communautaire.

D'où l'insuffisance, et donc l'erreur consistant à considérer uniquement la dignité personnelle dans sa dimension ontologique, essentielle et actuelle, identique en toute créature raisonnable, en oubliant la dimension morale, accidentelle, de la dignité, qui est la conséquence de l'effort humain conforme à la loi de Dieu ou au contraire opposé à elle, conforme ou non à sa nature, l'être vertueux ou vicieux⁷¹. L'Église catholique enseigne que la dignité de l'homme réside dans la poursuite de sa fin morale et surnaturelle plus que dans sa seule condition de créature, laquelle est imparfaite. L'homme est digne en tant qu'image de Dieu créateur ; cependant, étant libre, il peut choisir une autre fin que Dieu, dévier de ce qui est imprimé en sa nature et se rebeller contre son propre statut de créature. La dignité – empreinte naturelle dans la créature rationnelle – ne réside pas dans la liberté comme telle mais dans la manière dont la liberté est exercée, et elle croît et décroît en fonction des décisions volontaires de la personne⁷².

L'amour de Dieu pour l'homme

Le magistère postconciliaire⁷³ soutient que l'homme est l'unique créature que Dieu ait voulue pour elle-même. L'assertion peut s'entendre

70. Rubén Calderón Bouchet, *Nacionalismo y revolución (en Francia, Italia y España)*, Huemul, Buenos Aires, 1983, p. 153. Le péché n'est pas la cause de la communauté politique, celle-ci est naturelle comme est naturelle également la condition humaine blessée par le péché, imperfection que le souverain amende par la loi qui ordonne au bien naturel, qui interdit les mauvaises conduites et qui corrige les autres.

71. Cf. José Miguel Gamba, « La notion classique de dignité et les droits de l'homme », *Catholica*, 107 (Printemps 2010), pp. 31-47.

72. Cf. Amerio, *Iota unum*, op. cit., p. 306 ; Charles De Koninck, *La primauté du bien commun*, in *Œuvres de Charles De Koninck*, t. 2, PUL, Québec 2010, p. 134.

73. Cf. Jean-Paul II, Lettre apostolique *Dilecti amici* (1985), 14 ; audience générale du 21 mai 1986, 2 ; Lettre apostolique *Mulieres dignitatem* (1988), 7, 10, 18, 20, 30 ; audience générale, 26 août 1988, 3 ; homélie à *Tuxla Gutiérrez, Mexique* (1990), 3 ; *Centesimus annus* (1991), 11, 53 ; Encyclique *Veritatis splendor* (1993), 13 ; Lettre aux familles (1994), 9, 12 ; Lettre aux femmes (1995), 10 ; Angélus du 29 octobre 1995, 2 ; discours aux participants de la rencontre internationale « Femmes » (1996), 1 ; Homélie à *Gliwice* (1999), 4 ; discours à l'Université pontificale du Latran (1999), 3 ; etc. Benoît XVI, encyclique *Deus caritas est* (2005), 9 ; discours à la cathédrale de Saint Jacques de Compostelle (2010).

dans un sens traditionnel, signifiant que l'homme occupe, au sein de la création corporelle, le sommet de la perfection. Mais la compréhension que l'on a donnée de cette formule est tout autre, plus littérale et anthropocentrique : on voit en l'homme le terme de l'action créatrice⁷⁴, presque un égal de Dieu, car, selon les propres paroles de Jean-Paul II, « Dieu "veut" l'homme comme être semblable à lui, comme personne »⁷⁵. Une telle affirmation ne peut que susciter la discussion⁷⁶, dans la mesure où elle exalte la dignité et l'autonomie personnelles à l'extrême, et ce faisant, court le risque de transformer Dieu en un être digne de l'homme⁷⁷, car si par l'Incarnation tous les hommes ont gagné une « dignité sans égale » (GS 22-2), c'est cette condition qui fait de la personne humaine une créature aimable par elle-même.

La sagesse des Pères ne contredirait-elle pas l'affirmation de *Gaudium et spes* ? Saint Irénée enseigne que c'est l'amitié de Dieu qui glorifiait l'homme et venait combler son manque. « Mais à Dieu cela n'apportait rien, car Dieu n'avait pas besoin de l'amour de l'homme »⁷⁸. Cela ne contredirait-il pas la vérité révélée ? Amerio cite sur ce point un verset du livre des Proverbes (16, 4) : « *Universa propter semetipsum operatus est Dominus* »⁷⁹. Autrement dit : les choses ont été créées non pour leur valeur intrinsèque, pour leur dignité immanente, mais en vertu de la Cause de leur création (efficiente et finale), à savoir Dieu. L'affirmation de GS 24.3, dans la mesure où elle privilégie l'idée que la Création est ordonnée à l'homme plutôt qu'à la gloire de Dieu, favorise une distorsion du sens de la fin de la création (celle-ci étant ordonnée à l'homme et non à la gloire de Dieu) et de la valeur du créé, spécialement de l'homme, qui se fonderait en elle-même et non dans son ordination à Dieu⁸⁰.

74. Cf. Brunero Gherardini, *Vaticano II : una explicación pendiente*, op. cit., p. 175.

75. Jean-Paul II, Lettre aux familles (1994), 9.

76. Cf. P. Álvaro Calderón, *Prometeo. La religión del hombre*, Ed. del autor, Buenos Aires, 2010, pp. 41-45.

77. Cf. Carlos Casale Rolle, « Un Dios digno del hombre », *Mensaje*, LI (décembre 2002), pp. 27-31. Cf. également Josep Vidal Talens, *Un Dieu digne de l'homme*, Editorial Sào, Valence (Espagne), 1995.

78. *Adversus haereses*, Livre IV, 2.6, 16.4.

79. « Yahvé fit toute chose en vue d'une fin, et même le méchant pour le jour du malheur » (Bible de Jérusalem). En espagnol, deux traductions se côtoient, l'équivalent de celle-ci, et celle de la Bible Reina-Valera qui ne dit pas « en vue d'une fin » mais « pour lui-même ». La différence n'est qu'apparente.

80. Romerio Amerio, *Iota unum...*, op. cit., p. 328.

Il est clair que cette thèse impliquerait une inversion des fins de la création. Le fait est que la théologie postconciliaire a insisté considérablement sur le fait que la Création a été faite pour l'homme et prêté une attention bien plus faible à sa fin première, la gloire de Dieu. Le nouveau *Catéchisme* dit sur ce point : « [L]a création est voulue par Dieu comme un don adressé à l'homme, comme un héritage qui lui est destiné et confié »⁸¹, ce dernier terme pouvant être compris comme un certain rétablissement des perspectives. Encore faudrait-il pour cela l'isoler d'un contexte d'ensemble.

La distorsion notée à propos de la fin de la Création ne doit-elle pas entraîner celle de la fin de l'homme ? Ou, si l'on préfère, n'a-t-on pas exagéré l'importance des biens terrestres et des bienfaits de ce monde au détriment des biens et bienfaits célestes ? Saint Ignace a mis les choses à leur place en proclamant que « l'homme est créé pour louer, honorer et servir Dieu notre Seigneur et, par là, sauver son âme ; et les autres choses sur la face de la terre sont créées pour l'homme, et pour l'aider dans la poursuite de la fin pour laquelle il est créé. De là suit que l'homme doit user d'elles autant qu'elles l'aident à atteindre sa fin, et s'en détourner autant qu'elles l'en empêchent »⁸².

D'autre part, une telle conception théologique ne conduit-elle pas à déformer le véritable amour chrétien, la charité ? En effet, si l'homme a une valeur par lui-même et donc aimable en lui-même et pour lui-même, il faut édifier une société d'amour par le moyen du don de soi aux autres (GS 24.3), et non d'abord pour l'amour de Dieu⁸³. Ou, selon Jean-Paul II : « Il faut affirmer l'homme pour lui-même, et non pour quelque autre motif ou raison : uniquement pour lui-même ! Bien plus, il faut aimer l'homme parce qu'il est homme, il faut revendiquer l'amour pour l'homme en raison de la dignité particulière qu'il possède »⁸⁴.

81. CEC, 299.

82. Saint Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, Principes et fondements. Saint Irénée, *Adversus haereses* : parce que la gloire de l'homme est Dieu (III. 3.9.4-20,2), c'est une gloire de l'être humain que de persévérer et de se maintenir dans le service de Dieu (IV.2.6-14,1). La gloire de Dieu est l'homme vivant et la vie de l'homme est la vision de Dieu (IV.3.5-20,7).

83. R. Amerio, *Iota unum*, *op. cit.*, pp. 101, 330. Voir M. Serretti, « Il contributo di Karol Wojtyła all'antropologia filosofica e teologica », *Il Nuovo Areopago* 4/2005, pp. 27-51 ; et également A. Aranda, « La unidad entre cristología y antropología en Juan Pablo II. Un análisis del tema en sus catorce encíclicas », in *Scripta theologica* 39 (2007/1), pp. 37-72.

84. Jean-Paul II, Discours à l'UNESCO, 2 juin 1980, 10. Il est contraire à l'Évangile, cependant, d'affirmer qu'il faut aimer l'homme pour lui-même. On doit aimer l'homme par amour de Dieu (Mt 22, 39). L'amour de Dieu est une condition de l'amour du prochain et non l'inverse. L'amour avec lequel nous aimons Dieu, dit Saint Thomas d'Aquin (*Somme théologique*, II-II, q. 103, a. 3, ad 2) est le même amour avec lequel nous aimons notre prochain.

Au-delà des difficultés théologiques, cette rhétorique souffre de problèmes métaphysiques, comme celui de passer de l'ontologique au moral sans dire qu'une identification absolue entre les deux est impossible⁸⁵. Ontologiquement, tout être est un bien et pour cette raison il est aimable, mais la relation entre *ens* (l'être) et *bonum* (le bien) a un caractère alterne, parce que si l'être de l'être substantiel est bon, il s'agit d'une bonté relative dans la mesure où la bonté absolue s'acquiert par la poursuite de la fin, par les perfections ajoutées à l'être⁸⁶. Donc la raison pour laquelle Dieu aime l'homme n'est pas tant sa condition de créature que son acquisition de la fin. Et cette fin, c'est Dieu lui-même : Dieu n'aime pas l'homme en lui-même, comme s'il était une émanation de sa substance divine, ou s'il avait besoin de lui, mais il l'aime en tant qu'expression de sa Bonté⁸⁷, c'est-à-dire en tant qu'il s'ordonne à la bonté divine, car « la fin ultime de la volonté divine est sa propre bonté »⁸⁸.

Et c'est le bien divin qui se communique aux choses et à l'homme⁸⁹, et toutes les choses, selon leur mode singulier, plénier, établies selon l'ordre de l'univers sont bonnes, et même très bonnes (Livre de la Genèse 1, 31), d'où il suit que « ce qu'il y a de meilleur dans les choses, c'est le bien de l'ordre universel »⁹⁰. Donc le bien de l'univers comme bien commun participé du bien commun universel par excellence qu'est Dieu a plus de valeur et est plus aimable que le bien de chacune de ses parties, parce que « l'univers entier participe de la bonté divine et la représente plus parfaitement que toute créature quelle qu'elle soit »⁹¹. C'est pourquoi il est correct d'affirmer que Dieu n'aime pas l'homme en soi ou pour lui-même⁹² mais bien en

85. Cf. Leopoldo Eulogio Palacios, « El humanismo del bien congénito », *Revista de Estudios Políticos*, 110 (1960), pp. 91-94. Sur la confusion entre l'ontologique et le moral, cf. M. Serretti art. cit., spécialement pp. 28-44.

86. Cornelio Fabro, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, EDIVI, Rome, 2010, pp. 92 ss.

87. Saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, I, 81.

88. *Id.*, *Somme théologique*, I, q. 19, art. 2, resp ; *Somme contre les Gentils*, III, 64.

89. *Id.*, *Somme contre les Gentils*, III, 17.

90. *Id.*, *Somme théologique*, I, q. 15, art. 2 c.

91. *Ibid.*, I, q. 47, art. 1, c.

92. Si l'homme est l'unique créature que Dieu aime pour lui-même, il s'ensuit que c'est « l'unique créature créée pour elle-même », ce qui est une absurdité métaphysique, comme le dit B. Gherardini, parce que si Dieu crée pour quelqu'un ou quelque chose en dehors de Lui-même, soit c'est Lui le sujet, soit Il se fait le sujet de Lui-même. « En tout cas, on ne peut pas dire de Dieu qu'Il est sujet de et conditionné par quelque chose et quelqu'un en dehors de lui-même : il ne peut en être ainsi de l'Absolu, de l'Être suprême, du Nécessaire distinct de tout élément contingent » (B. Gherardini, *Il Vaticano II. Alle radici d'un equivoco*, op. cit., pp. 188-189).

tant qu'il est partie de l'univers et ordonné à la fin de celui-ci, qui est Dieu lui-même comme bien commun suprême⁹³.

On pourrait certes dire que Dieu, parmi toutes les créatures dans lesquelles il infuse sa bonté en les créant⁹⁴, Dieu aime l'homme d'une manière spéciale, singulière en comparaison des autres créatures, parce qu'il l'a doté d'intelligence pour lui permettre de connaître sa volonté afin qu'il l'aime ; et parce qu'il l'a racheté par le sacrifice de son Fils, sur la croix ; parce qu'il fait le don du sacrifice eucharistique comme aliment spirituel très spécial anticipant la vision béatifique, etc. Et aussi parce que par l'incarnation du Verbe assumant une chair humaine, la nature de l'homme a été « merveilleusement réformée », appelée à partager la vie même de Dieu. Selon les mots de saint Paul : là où le péché a abondé, la grâce a surabondé (Rom 5, 20). Par l'incarnation du Verbe, la source ultime de la dignité humaine est cet amour de Dieu pour l'homme, non pour lui-même en tant que semblable à Dieu, mais du fait de l'assomption de cette nature par le Verbe incarné⁹⁵. Mais cela n'est pas ce que l'on affirme depuis le concile ou qu'on laisse entendre à propos de ce qui la fonde.

Conclusion

L'anthropologie christologique, comme on aime l'appeler aujourd'hui, de *Gaudium et spes* s'est surtout présentée à nous comme une vision anthropocentrique. Les glissements de ce texte expliquent la dérive de la doctrine de l'Eglise postérieure au concile en direction du personnalisme et de l'œcuménisme sans frontières. Sur le plan de la doctrine politique, la plus grave conséquence est dans la réduction du bien commun aux droits de l'homme, ou sa réduction à un simple ensemble de conditions rendant possible le bien individuel⁹⁶.

La thèse de l'Incarnation que présente *Gaudium et spes* (22-2) permet d'élever la personne humaine à une dignité sublime, inaltérable et

93. Cf. Ch. De Koninck, *op. cit.*, pp. 119-131.

94. Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, q. 20, art. 2, resp. Cf. R. Amerio, *Iota unum*, *op. cit.*, p. 328.

95. Comme le dit la deuxième oraison de l'offertoire (qui se réfère au Verbe de Dieu, à la chair assumée par le Fils, la même que nous recevons grâce à Lui et par Lui) de la messe codifiée par Saint Pie V : « Deus, qui humanae substantie dignitatem mirabiliter condidisti, et mirabilis reformasti... » C'est le sang du Christ qui est le prix payé pour notre rachat (I Cor 6, 19-20).

96. GS, 74-1.

indestructible⁹⁷ en affirmant que le Christ a révélé à l'homme sa condition élevée, a restauré en lui sa ressemblance avec Dieu, l'a rendu aimable en soi. En somme, elle divinise l'homme, exalte la personne jusqu'à faire oublier le bien de l'univers et de la communauté politique en mettant les biens de la terre à son service⁹⁸ sans qu'elle les ordonne à une fin ultérieure et transcendante.

Et tout cela est fait en vue d'un œcuménisme élargi, religieux et politique. C'est cette visée qui semble constituer le fond du problème. Les arguments conciliaires passés ici en revue conduisent à dire que les personnes, par la seule vertu de l'incarnation du Verbe, ont été sauvées et peuvent donc se convertir en hommes nouveaux et créateurs d'une humanité nouvelle avec l'aide de la grâce divine⁹⁹. La grâce opérant en tout homme, leur étant devenue connaturelle comme fruit de l'Incarnation, tous les hommes forment déjà une humanité nouvelle, rachetée, appelée à la plénitude de la grandeur qui provient de notre association à la dignité du Verbe incarné¹⁰⁰.

Cette doctrine n'est toutefois pas sans inconvénients anthropologiques, car elle implique, selon une remarque d'Amerio¹⁰¹, une impossible mutation ontologique de l'homme et la possibilité de revêtir une humanité nouvelle ; et aussi des inconvénients théologiques, parce qu'elle donne pour établi que la grâce sanctifiante vient au secours du projet terrestre de la cité humaine à l'échelle globale, et non pas pour obtenir la sanctification et le salut des hommes¹⁰². Double difficulté qui ne peut être surmontée qu'à partir d'une remise en proportion de la question de la dignité de la personne comme image de Dieu, et de la critique de l'absence de distinction entre la nature et la grâce. Autrement dit, d'une rectification de l'anthropologie théologique présente dans *Gaudium et spes*.

JUAN FERNANDO SEGOVIA

97. Jean-Paul II, *Dives in misericordia*, 5.

98. GS, 12-1.

99. GS, 30-2 ; *Compendium*, 19.

100. GS, 22-5.

101. Cf. R. Amerio, *Iota unum*, *op. cit.*, p. 90.

102. Il y aurait ainsi non pas un ordre surnaturel, mais « subnaturel », la grâce venant soutenir et réparer la grandeur de la liberté humaine (GS 17), comme l'explique le P. Calderón, *Prometeo*, *op. cit.*, pp. 133-134.