

Notes en marge  
à l'interview  
du Pape émérite  
Benoît XVI

La mission de l'Église consiste à « dire toujours à nouveau les choses supra-temporelles dans le temps, et donc aussi, certainement, en fonction du temps et de façon révisable »,<sup>1</sup> écrivait Joseph Ratzinger en 1960. Les réponses que le Pape émérite a données dans son interview de mars 2016, montrent qu'il n'a pas renié l'intuition du jeune théologien, au moment où celui-ci se préparait à se rendre comme expert au Concile Vatican II. Tout traditionnel qu'il était et qu'il est resté, Benoît XVI témoigne d'un sens aigu de la modernité et d'une étonnante audace et capacité de repenser la foi de l'Église en fonction du temps dans lequel nous vivons.

---

1. J. Ratzinger, « Theologia perennis ? Über Zeitgemässheit und Zeitlosigkeit in der Theologie », GS 9/1, 234-250, ici 250.

Dans les notes qui suivent, on voudrait illustrer cela en reprenant quatre thèmes centraux de cette interview : la doctrine de la foi, la miséricorde, la justice et le salut des non-croyants, et terminer en concluant sur les liens, de nature théologique et pastorale qui, à l'encontre de certaines apparences, l'unissent au Pape François.

## **1. La doctrine de la foi : fidélité et ouverture**

Jusqu'aux grands bouleversements de ces derniers siècles, on considérait qu'il revenait à l'autorité de définir les principes ou les valeurs dont dépend la santé d'une communauté, religieuse ou politique. La mise en cause de l'autorité comme garante d'un ordre juste a commencé à se répandre dans l'opinion, surtout occidentale, dès avant la seconde guerre mondiale. Il en est résulté un trouble général des esprits qui ne pouvait pas ne

pas affecter les croyants. Ceux-ci se sont, du reste, trouvés en plus d'une occasion face à une autorité doctrinale incapable de répondre adéquatement aux défis inédits qu'elle devait affronter. Ainsi l'Église hiérarchique elle-même a-t-elle perdu de sa crédibilité à leurs yeux<sup>2</sup>. Alors, par exemple, que nombre d'évêques français adoptaient une interprétation stricte de Romains 13, suivant la théorie scolastique de l'obéissance due

---

2. On a relevé les fluctuations de l'attitude que la hiérarchie catholique avait eues à l'égard du communisme. Ainsi, alors que *Divini Redemptoris* (1937) condamnait fermement toute coopération avec le mouvement communiste, dès 1938, le cardinal Verdier, archevêque de Paris, fit une entorse au jugement impératif de Pie XI, autorisant les associations catholiques et les paroisses à venir en aide, à travers les municipalités communistes, aux familles ouvrières de la banlieue parisienne que des mouvements de grève réduisaient à la famine (cf. J. Villain, *La doctrine sociale de l'Église*, t. 1). Une entorse du même ordre fut faite par le Pape Pie XII lui-même, quand il trancha une querelle qui divisait les évêques américains et avec eux aussi les paroisses : pour certains, les USA ne pouvaient s'allier avec l'URSS, car il y avait là une aide apportée au communisme ; pour d'autres, il s'agissait de sauvegarder la civilisation occidentale (cf. P. Blet, *Actes et documents du Saint-Siège*, t. V).

en conscience au pouvoir légitime, bien des chrétiens participèrent aux mouvements de la Résistance, se persuadant que le jugement doctrinal de l'Église concernant le communisme ne pouvait être un motif de division entre croyants et non-croyants là où il y allait de l'avènement d'un monde plus juste<sup>3</sup>. Dans l'après-guerre, s'est accentuée une division entre, d'une part, ceux qui prônaient un retour à une civilisation chrétienne et qui cherchaient pour cela à reconstituer

---

3. La Compagnie de Jésus en France n'a pas échappé à la confusion générale. Lorsque, obéissant aux directives venues de Berlin, le Gouvernement de Vichy a décidé de procéder à la réquisition de certaines classes d'âge, les quatre provinciaux en charge ont adopté des attitudes différentes : tandis que celui de Paris favorisa toutes les astuces qui permettaient aux intéressés d'échapper au départ pour l'Allemagne et alla jusqu'à faire établir de faux papiers, tel autre, celui de Lyon, soutint l'obligation de conscience d'obéir au Pouvoir légitime. Cela explique la réaction de certains Jésuites comme le P. de Lubac qui entrèrent alors en clandestinité. Du reste l'obligation du secret imposée par des motifs de prudence, faisait en sorte que les supérieurs locaux étaient dans l'ignorance des engagements de membres de leur communauté dans la Résistance. (Je suis redevable de ces indications, comme de celles qui précèdent, au P. Joseph Joblin S.J.)

les mouvements sociopolitiques et professionnels catholiques, et, d'autre part, ceux qui, prenant acte de la situation nouvelle, n'hésitaient pas à collaborer avec les mouvements progressistes qui mettaient en cause les structures injustes de société. Dans ce climat d'incertitude, une valeur émergea : la justice. Pour un bon nombre de catholiques plutôt de gauche, et surtout dans les rangs de religieux engagés dans un apostolat de frontière, la promotion de la justice devint le critère de la foi<sup>4</sup>. Dans ces conditions il n'était pas rare que, mise à l'épreuve de tensions politiques et autres, la foi elle-même finisse par se vider de sa substance chrétienne, laissant place à une croyance générale en la justice sociale.

---

4. Dans sa 32<sup>ème</sup> Congrégation Générale, la Compagnie de Jésus déclarait que la promotion de la justice constitue une « exigence absolue », et un « facteur intégrateur » de tous les ministères, lesquels exigent que nos efforts de justice soient complets, corporatifs, enracinés dans la foi et multiformes (Décret 2/53-57).

C'est dans ces circonstances historiques assez confuses que, peu d'années après avoir été élu pape, Karol Wojtyła appela l'archevêque de Munich à devenir son plus proche collaborateur. En le nommant, en 1982, à la tête de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, il entendait certainement redonner à l'autorité de l'Église sa crédibilité au niveau doctrinal. Sur les multiples problèmes débattus dans l'après-Concile la conscience des fidèles devait être éclairée par une explication convaincante des documents conciliaires. Jean-Paul II avait discerné en celui qu'il avait connu lors du Concile Vatican II, les qualités d'un esprit non seulement donné tout entier à la recherche et à la transmission de la vérité, mais attentif aux signes du temps et doté, à la fois, d'une rare capacité de discernement, et donc capable de deviner les attentes secrètes ou les souffrances du Peuple de Dieu, de les interpréter en les reconduisant à

leurs causes et en ouvrant de la sorte de nouvelles voies de solution ou de guérison. Déjà comme professeur de théologie, Joseph Ratzinger s'était fait remarquer pour la clarté et la profondeur de son enseignement, mais aussi pour sa capacité de repenser les énoncés de la doctrine chrétienne, dont le risque est toujours de se figer en formules mortes. Comme Préfet de l'organe qui avait pris la relève du Saint-Office, il promut le renouveau voulu par Paul VI. La formulation du dogme est un *quo* permettant un accès au mystère, et non d'abord un *quod* (idolâtré quand il se coupe de la Tradition vivante de l'Église). Soucieux de préserver et transmettre dans son intégralité la foi bimillénaire de l'Église, il fut en même temps attentif à maintenir et renforcer les liens de la doctrine avec la vie de la pensée et de l'existence chrétienne aujourd'hui.

Après s'être retiré, le Pape émérite a conservé toute sa vivacité

intellectuelle et spirituelle. Interrogé au sujet de la justification par la foi – « c’est par la foi (seulement) que l’homme est justifié », dit Luther après saint Paul – il ne s’attarde pas sur les dimensions théoriques du problème, mais va d’emblée à l’aspect pratique et actuel de la question : « comment parvient-on à la foi ? ». Sa réponse est toute simple : croire, c’est se laisser toucher personnellement par le Dieu vivant qui vient à ma rencontre, qui pénètre en mon âme, de façon tout à fait immédiate, en sorte que je puis m’adresser à lui, l’aimer et entrer en communion avec lui ; mais croire, c’est aussi, inséparablement, me laisser prendre par lui, arracher à ma subjectivité recluse et conduire dans la Communauté vivante de l’Église. La foi, en ce sens, est toujours à la fois personnelle et communautaire. – « L’idée d’un christianisme où est en jeu seulement *mon* âme, où je réalise seulement *ma* justice devant Dieu, *ma* grâce sanctifiante, *ma* venue dans

le Ciel, [...] est la caricature du message chrétien qui a rendu possible la montée de l'athéisme au XIX<sup>ème</sup> et XX<sup>ème</sup> siècles»<sup>5</sup>. – Mais la foi est avant tout, comme le dit saint Paul, une écoute de la Parole de Révélation. Elle n'est pas le produit (rationaliste) de ma réflexion ou d'une descente (transcendantale) dans les profondeurs de mon être. Elle est un don communiqué par Dieu au croyant à l'intérieur de la Communauté ecclésiale et par elle ; un don qui lui est transmis à travers des témoins et des

---

5. J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 51 = *Les Principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Paris, 3<sup>ème</sup> éd. 2008, 51, se référant au P. de Lubac. (Ici comme ailleurs, on renvoie autant que possible aux œuvres publiées en français, sans pour autant nous servir toujours de la traduction.) Cf. Id., *Aus meinem Leben : Erinnerungen (1927-1977)*, Stuttgart 1998, 69 = *Ma vie. Souvenirs 1927-1977*, Paris 2005, 74 : « Des étroitesse d'une foi individualiste et moraliste, de Lubac ramenait son lecteur aux espaces ouverts d'une foi essentiellement sociale, pensée et vécue dans le nous, qui pour cette raison était en son essence une espérance aussi, qui était en contact avec l'histoire dans son ensemble sans se limiter à promettre tout simplement à l'individu une béatitude privée ».

ministres institués par le Seigneur lui-même. C'est le Seigneur qui a fondé l'Église et qui continue à l'édifier par leur intermédiaire comme aussi au moyen des sacrements.

La réponse des croyants prend la forme d'un credo, d'une profession de foi qui inclut l'acceptation des dogmes proposés par l'Église. Mais qu'entend-on exactement par « dogme », et pourquoi nous pouvons parler de dogmes au pluriel ? C'est en Jésus-Christ, le Verbe fait chair, que nous croyons, et avec lui, en la Croix et Résurrection, comme point culminant et accomplissement de la venue de Dieu pour notre salut. Tel est le dogme fondamental auquel les fidèles adhèrent en premier lieu. Le Fils incarné du Père est en effet le centre vers lequel tout converge et à partir duquel tout s'illumine. La foi chrétienne affirme qu'en lui, Dieu est apparu dans le monde « d'une façon réellement saisissable du point de vue historique », que ce Jésus « a vécu, est

mort et est ressuscité en un temps déterminé, » et que « le Dieu qui s'est fait homme dans le Christ, est lui-même le Créateur du monde »<sup>6</sup>. En Jésus de Nazareth a résonné la Parole définitive de Dieu, la Vérité en personne. Le dogme de l'Église que professe la foi du simple croyant et que formalisera la théologie, est « [une réalité] que nous n'avons pas inventée nous-mêmes et qui, pour cette raison même, constitue pour nous un fondement de vie », une réalité, explique encore Joseph Ratzinger, qui « nous précède et nous porte », et qui, dès lors, « est plus grande que notre pensée »<sup>7</sup>. « Dans le processus scientifique, la pensée précède la parole. Elle se traduit en mots. Mais ici, face à notre propre pensée défaillante, c'est la Raison éternelle elle-même qui nous

---

6. Id., *Theologische Prinzipienlehre*, 343 = *Principes de la théologie catholique*, 366.367.

7. Id., « Was heisst Theologie? », in : Kl. Krämer & A. Paus (éd.), *Die Weite des Mysteriums. Für Horst Bürkle*, Freiburg 2000, 14-19, ici 15.

envoie la Parole dans laquelle elle abrite un fragment de son éclat – ce que nous pouvons en supporter, la mesure qui nous convient, autant que la parole humaine est capable de concevoir»<sup>8</sup>. Comme telle, la Parole, avec le contenu tout à fait précis et déterminé qu'elle exprime, excédera toujours les limites de la raison humaine.

Pour sa part, le Magistère se donne pour tâche d'aider le croyant à accueillir le sens inclus dans cette Parole, de « comprendre le sens auquel il s'est confié », parce qu'il a établi sa « demeure » en elle<sup>9</sup>. Pour ce faire, il cherche à expliquer le dogme fondamental à travers toute une série de dogmes particuliers qui en explicitent la richesse infinie

---

8. *Ibid.*, 16.

9. Id., *Einführung in das Christentum*, München 1968, 51 = *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris, 6<sup>ème</sup> éd. 2005, 35. L'auteur joue sur le préfixe du mot allemand *Ver-Stehen* : c'est en demeurant (*im Stehen*), que l'on parvient à une véritable compréhension (*Verstehen*), toute différente du savoir humain (*Wissen*).

sans prétendre l'enfermer dans ce que nous pouvons « définir ». Il sait qu'étant donné notre condition de créatures, les vérités proposées – en certains cas bien déterminés, sous une forme obligatoire – à l'adhésion de la foi ne seront jamais que des approximations au mystère insondable de la personne divine du Christ. Il n'ignore pas non plus que son langage doit se purifier des représentations qui, sous couleur de vérité éternelle, se sont subrepticement glissées dans nos façons de voir.

Dès le début des années 50, quand il rédigeait sa dissertation sur saint Augustin, Joseph Ratzinger déclarait avec vigueur : « Il y a bien des choses concernant l'Église et dans l'Église par lesquelles elle n'appartient pas au Nouveau Testament, mais à l'Ancien. L'époque du Nouveau Testament et la réalité du Nouveau Testament ne se recourent en aucune manière

pleinement »<sup>10</sup>. Dans un article paru peu avant le Concile sous le titre : «Theologia perennis ? », où il critiquait la vieille néo-scholastique et certains rites liturgiques préconciliaires – un «système philosophique et cultuel par trop fermé et extrêmement compliqué, largement déjà pétrifié, auquel manquait une efficacité vitale » – il mettait en cause une présentation des vérités « supra-temporelles », réduisant celles-ci à une « banalité » ou à quelque chose de « momifié, sans vie ». «L'homme ne peut jamais dire et penser la vérité qu'en langage humain, et le langage humain est toujours un langage historique, et jamais simplement le langage absolu – le *Logos* – de la vérité elle-même ». Certes « [le]s formes occidentales élaborées dans lesquelles la foi chrétienne se présentent, possèdent une signification impérissable, elles sont des

---

10. Id., *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, St. Ottilien 1992, 305.

dimensions permanentes de la réalité chrétienne». Toutefois, ajoutait-il, «il n'y a pas de motif théologique ou philosophique légitime pour faire du patrimoine occidental une chose exclusive». Il s'agit de «tirer les énoncés de la foi du système dans lequel ils ont été figés, sans abandonner ce qu'ils ont de vraiment valable, et de leur rendre leur vitalité primitive»<sup>11</sup>.

L'énoncé de la Vérité est l'expression de l'Absolu dans un conditionnement temporel. «Pour l'homme vivant dans le temps, les choses supra-temporelles n'existent jamais que dans un lien toujours nouveau au temps»<sup>12</sup>.

---

11. Id., «Theologia perennis?», 249-50. Ratzinger conteste ici une philosophie scolastique décadente, en rupture avec «la rationalité grecque sur laquelle s'appuie le Christianisme historique dès le Nouveau Testament lui-même» (Id., *Kirche, Ökumene und Politik*, 142 = *Église, œcuménisme et politique*, Paris 1987, 204). «La foi a besoin de la philosophie parce qu'elle a besoin de l'interrogation et de la recherche de l'homme; son obstacle n'est pas l'interrogation, mais la fermeture qui ne veut plus interroger et considère la vérité comme inaccessible ou sans attrait» (*Wesen und Auftrag der Theologie*, 25).

12. Id., «Theologia perennis?», *art. cit.*

L'élargissement des horizons que vit l'homme moderne, et avant tout les bouleversements profonds de notre société par rapport au passé obligent à repenser les expressions classiques de la doctrine chrétienne. Dans son analyse de la situation actuelle, Ratzinger fait preuve d'une lucidité étonnante. Ayant connu de tout près dans sa jeunesse les folies du régime nazi, il sait combien le renversement des valeurs traditionnelles et l'avancement d'une culture iconoclaste a bouleversé et blessé au plus profond le cœur de tant de croyants. «L'absence de Dieu dans notre société devient oppressante», remarquait-il dans un discours aux représentants de l'Église protestante en Allemagne, «l'histoire de sa Révélation dont l'Écriture nous fait la narration, semble reléguée dans un passé toujours plus lointain»<sup>13</sup>.

---

13. Id., Discours à des représentants de l'Église protestante, prononcé le 23 septembre 2011 au couvent des Augustiniens de Erfurt. Voir <<http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2011/september/>

Sous ce jugement, que d'aucuns qualifieront de pessimiste, se cache néanmoins chez lui une espérance chrétienne inébranlable. De fait, le diagnostic qu'il fait ne vise jamais à rien d'autre qu'à ouvrir de nouvelles voies aux chrétiens, qu'à les stimuler à vivre leur foi dans l'actualité historique. Chaque génération de fidèles est appelée, en effet, à faire sienne la réponse de toujours déjà contenue dans le « oui » fondamentale de Marie-l'Église et dans sa tradition bimillénaire. – « Le oui central de la foi sauve »<sup>14</sup>. – Face aux défis que lance notre société multiculturelle et multi-médiale, marquée par l'héritage des Lumières, lacérée par un laïcisme anti-chrétien et par un fondamentalisme pseudo-religieux, un monde en proie à des violences de toutes sortes,

---

documents/hf\_ben-xvi\_spe\_20110923\_evangelical-church-erfurt.html>.

14. Id., *Eschatologie*, GS 10, 229ss., ici 231 = *La mort et l'Au-delà. Court traité d'espérance chrétienne*, Paris, 3<sup>ème</sup> éd. 2005, 239

déchiré par de multiples injustices sociales, il est vital pour les chrétiens de s'interroger sur la manière de suivre le Christ *hic et nunc*. Plutôt que de répéter toujours les mêmes formules, le théologien s'efforce lui-même de tracer aux chrétiens de nouvelles pistes de réflexion, pour leur permettre de comprendre la doctrine dans leur contexte culturel et selon les conditions de temps et de lieu où ils se trouvent<sup>15</sup>.

C'est dans cet esprit que, dans son interview, le Pape émérite use

---

15. C'est ce que Benoît XVI soulignait par exemple, cinq ans après son élection, à propos de l'encyclique du Pape Paul VI de 1968 : « Dans [l]e domaine [de la sexualité] beaucoup doit être repensé, exprimé de façon nouvelle [...]. Les perspectives dessinées dans *Humanae vitae* demeurent justes. Mais trouver des chemins permettant de vivre [cette haute morale] est une autre affaire [...]. Exprimer cela sur le plan pastoral, théologique et intellectuel, également dans le contexte de la recherche actuelle sur la sexualité et l'anthropologie, de telle manière que tout cela soit compréhensible : voilà une grande tâche à laquelle on s'attèle et à laquelle il faut encore s'atteler davantage et mieux » (J. Ratzinger, *Licht der Welt*, München 2010, 174-75 = *Lumière du monde, Un entretien avec Peter Seewald*, Paris 2010, 192-94).

de l'expression « développement du dogme ». L'original allemand porte *Entwicklung*, terme que l'on a rendu aussi par « évolution », une traduction qui n'aide guère à en clarifier le sens. Il s'agit moins du passage progressif d'un état à l'autre que d'un déploiement, d'une croissance organique. Appliqué au dogme essentiel de l'Église, le « développement » en cause ne peut en aucun cas signifier un processus semblable à celui qu'on trouve dans l'Ancien Testament. De fait, là où la plénitude absolue est déjà offerte, il ne peut s'agir que de la toujours nouvelle, toujours plus profonde interprétation du miracle inépuisable de l'amour divin. À l'Église orante et enseignante illuminée par l'Esprit Saint il est donné de découvrir, dans le dépôt de la Révélation où ils sont enfouis, des trésors de sagesse et de science toujours nouveaux, ceux-là mêmes qui correspondent providentiellement aux questions du temps. C'est, à n'en

pas douter, à John Henry Newman que Joseph Ratzinger emprunte le terme<sup>16</sup>. Chez le théologien anglais qu'il proclama bienheureux en 2010, *development* désigne la germination, la maturation, dans le domaine de la conscience chrétienne, d'une vérité que l'Église n'avait pas perçue jusque-là de manière aussi distincte et vive. Pour qu'il y ait « développement » du dogme au sens propre du mot, il doit s'agir, précise-t-il, d'une vérité réelle, non apparente, dont le déploiement fait partie de l'idée originale. Il faut en outre que le changement soit le résultat d'une croissance vivante, non artificielle, en lien strict avec la communauté des croyants, ses structures et ses institutions, sa

---

16. « Newman's teaching on the development of doctrine... I regard along with his doctrine on conscience as his decisive contribution to the renewal of theology » (Id., Private audience to participants in the Newman Conference in Rome, 27 April 1990). Voir J.H. Newman, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, éd. Ian Ker, Notre Dame 1989, en particulier I<sup>ère</sup> partie, chap. II.

Tradition. Dans ce processus, il est possible que ressorte une certaine discontinuité par rapport au passé. Il arrive, explique Benoît XVI, qu'il faille « revisiter ou même corriger certaines décisions historiques ». Les formes concrètes par lesquelles a été définie, à un moment donné de l'histoire, la relation entre la foi de l'Église et des éléments essentiels de la pensée du temps, n'ont pas de légitimité perpétuelle. Il importe néanmoins, précise-t-il, que sous l'apparence de la discontinuité, puisse se vérifier une authentique « continuité des principes ». Seuls les principes qui sont à l'arrière-plan de ces décisions expriment l'aspect durable de la Vérité. C'est dans ce « processus de nouveauté dans la continuité » que consiste l'authentique développement du dogme comme aussi la nature de

## la véritable réforme de l'Église qu'a voulue le Concile Vatican II<sup>17</sup>.

---

17. Benoît XVI (J. Ratzinger), Discours à la Curie romaine, prononcé le 22 décembre 2005. Il vaut la peine d'en citer de plus larges extraits : «Le Concile Vatican II, avec la nouvelle définition de la relation entre la foi de l'Église et certains éléments essentiels de la pensée moderne, a revisité ou également corrigé certaines décisions historiques, mais dans cette apparente discontinuité, il a en revanche maintenu et approfondi sa nature intime et sa véritable identité. L'Église est, aussi bien avant qu'après le Concile, la même Église une, sainte, catholique et apostolique, en chemin à travers les temps.» «Il est clair que dans tous ces secteurs, dont l'ensemble forme une unique question, pouvait ressortir une certaine forme de discontinuité et que, dans un certain sens, s'était effectivement manifestée une discontinuité dans laquelle, pourtant, une fois établies les diverses distinctions entre les situations historiques concrètes et leurs exigences, il apparaissait que la continuité des principes n'était pas abandonnée – un fait qui peut échapper facilement au premier abord. C'est précisément dans cet ensemble de continuité et de discontinuité à divers niveaux que consiste la nature de la véritable réforme. Dans ce processus de nouveauté dans la continuité, nous devons apprendre à comprendre plus concrètement qu'auparavant que les décisions de l'Église en ce qui concerne les faits contingents – par exemple, certaines formes concrètes de libéralisme ou d'interprétation libérale de la Bible – devaient nécessairement être elles-mêmes contingentes, précisément parce qu'elles se référaient à une réalité déterminée et en soi changeante. Il fallait apprendre à reconnaître que, dans de telles décisions, seuls les principes expriment l'aspect durable, demeurant en arrière-plan et en motivant la décision de l'intérieur. En revanche les formes concrètes ne sont pas aussi permanentes, elles dépendent de la

« La Parole de Dieu ne peut être conservée dans la naphthaline comme s'il s'agissait d'une vieille couverture dont il faudrait éloigner les parasites! »<sup>18</sup>, déclarait le Pape François, dans son langage coloré, à l'occasion du récent vingt-cinquième anniversaire de la promulgation du *Catéchisme de l'Église Catholique*. Qui scrute dans un esprit de foi les profondeurs du mystère du salut est capable de « tirer de son trésor du neuf et du vieux » (Mt 13,52). Car parmi ses inépuisables richesses, ce mystère contient la réponse, à la fois neuve et traditionnelle, à donner à Jésus-Christ, « le même hier, aujourd'hui et à jamais » (He 13,8).

---

situation historique et peuvent donc être soumises à des changements. Ainsi, les décisions de fond peuvent demeurer valables, tandis que les formes de leur application dans des contextes nouveaux peuvent varier». Voir <hf\_ben\_xvi\_spe\_20051222\_roman-curia.pdf>.

18. François (J. Bergoglio), Discours aux participants à la rencontre organisée par le Conseil Pontifical pour la Promotion de la Nouvelle Évangélisation, prononcé le 11 octobre 2017. Voir <papa-francesco\_20171011\_convegno-nuova-evangelizzazione.pdf>.

La Vérité elle-même ne change pas, mais la « Parole de vérité » (Jc 1,18) de l'Évangile est « vivante » (He 4,12) : c'est la Parole du « Dieu vivant et éternel » (1 P 1,23). La Vérité éternelle est d'une richesse inouïe, telle qu'elle n'a pas besoin de se développer pour rester toujours aussi actuelle à chaque stade du progrès humain. Pour être pleinement fidèles à la Vérité qui demeure en eux et sera avec eux à jamais (cf. 2 Jn 2), les chrétiens doivent en discerner la présence à l'intérieur de leur situation concrète. Et à chaque nouvelle génération de chrétiens l'Église, dans son pèlerinage sur la terre, a elle-même la tâche de présenter la Vérité d'une façon toujours neuve et attrayante, appropriée aux nécessités du temps. Car le Peuple de Dieu, Corps et Épouse du Christ est en continuelle croissance vers Lui, sa Tête et son Époux. Sachant qu'elle doit être toujours prête à justifier son espérance devant ceux qui lui en demandent compte (cf. 1 P 3,15),

l'Église ne cesse d'examiner l'insondable mystère de la Vérité qui lui est confiée, et d'en approfondir des aspects jusque-là ignorés, contribuant de la sorte à un authentique développement dogmatique<sup>19</sup>.

## 2. La miséricorde : un visage de Dieu pour notre temps

Pour être une vraie Mère, l'Église doit savoir en retour *sentire cum Mundo*, dans la mesure où celui-ci «véhicule dans ses nappes en mouvement», écrivait Teilhard de Chardin à Henri de Lubac au lendemain de la première guerre mondiale,<sup>20</sup> «les

---

19. Le Catéchisme, déclarait saint Jean-Paul II dans la Constitution apostolique *Fidei depositum*, «doit tenir compte des explications de la doctrine que le Saint Esprit a suggérées à l'Église au cours des temps. Il faut aussi qu'il aide à éclairer de la lumière de la foi les situations nouvelles et les problèmes qui ne s'étaient pas posés dans le passé» (*Ibid.*, n. 3, cité dans le Discours du Pape François ci-dessus).

20. Lettre au Père de Lubac du 9 Novembre 1948, in : *Lettres intimes à Teilhard de Chardin*, Paris 1974, 378. Cf. P. Teilhard de Chardin, «Note pour servir

réserves d'être attendues pour sa complète christification ». Joseph Ratzinger ne se contente pas de constater la crise que traversent les catholiques d'aujourd'hui, il situe celle-ci dans le cadre plus vaste des défis que lancent à la théologie classique, encore dépendante de la problématique du XVI<sup>ème</sup> siècle, la pensée fortement sécularisée dont il a très tôt perçu les requêtes. La question que se posait Luther à cette époque était avant tout : « comment Dieu est-il disposé à mon égard ? comment me trouvé-je devant Dieu ? ». Pour lui comme pour ceux qui sont entrés ensuite en discussion avec lui, il allait de soi que l'homme est à la recherche d'une rectitude et d'une intégrité qu'il ne peut se procurer par lui-même, qu'il a besoin d'être justifié devant Dieu (Ps 143,2) et

---

à l'évangélisation des temps nouveaux » (1919), in : *Écrits du temps de la guerre* (1916-1919), Paris 1992, 413.

que cette « justification » ne peut provenir que de lui. Avec le tournant anthropologique que l'histoire a pris en Occident depuis lors, les perspectives se sont comme renversées, les rôles comme inversés : le juge, c'est l'homme qui l'est maintenant, et Dieu apparaît comme le grand accusé, mis en demeure de répondre de toutes les horreurs du monde et de toutes les peines de l'homme ! Car qui serait, autrement, le responsable des maux et des fautes présents dans la société ? « [C]'est pour ses fautes envers le monde que Dieu a dû souffrir » sur la Croix, aurait écrit un théologien catholique duquel l'interview Ratzinger fait mention sans le nommer<sup>21</sup>. Position extrême, à n'en

---

21. Ottmar Fuchs, l'auteur d'un livre intitulé *Der zerrissene Gott. Das trinitarische Gottesbild in den Brüchen der Welt* (Ostfildern, 2<sup>ème</sup> éd. 2014), a cru se reconnaître dans ce théologien ; et il s'est estimé en devoir de protester contre la falsification de sa position (voir sa note du 19.03.2016 : <fuchs-stellungnahme.pdf>). Remarquons que le Pape émérite se contente ici de stigmatiser, par une formule

pas douter, et que ne partage probablement qu'une minorité de chrétiens, mais qui traduit un état général d'angoisse, ce que Kierkegaard nommait le « vertige qui prend celui dont le regard découvre, en dessous de lui, la profondeur du vide »<sup>22</sup>.

Dans ces conditions, la question expressément religieuse : « comment peut-on être sauvé ? » (cf. Ac 4,12 ; 15,1), ne se pose plus guère en termes explicites. Chez l'homme contemporain, marqué comme il l'est par l'absence de Dieu, « [l]a préoccupation pour le salut, typique d'une époque, a en grande partie disparu ». Autrefois il ressentait le besoin de confesser ses fautes. Au contraire, « [l]a plupart des gens, même chrétiens, présument aujourd'hui qu'en fin de compte Dieu

---

particulièrement démonstrative, une mentalité qu'il considère aujourd'hui très diffuse, même au sein de l'Église catholique.

22. S. Kierkegaard, *Begrebet Angest* (1844), in *Samlede Vaerker* IV (1902), 331 ; cité d'après l'éd. all. *Der Begriff Angst, Gesammelte Werke* 11/12, 60.

n'est pas intéressé par nos péchés et nos vertus»<sup>23</sup>. Peut-être est-ce là une réaction à l'expérience de la violence et de la cruauté, qui semble laisser le Ciel insensible. Le châtement, les peines de l'enfer, que l'on brandissait par le passé pour remettre le pécheur sur le droit chemin, ne feraient probablement, de nos jours, qu'accroître en eux cette sourde révolte et cette angoisse latente qui peut à tout moment devenir une inexorable attirance du vide. Ce que, plus ou moins inconsciemment, cherchent les gens, ainsi menacés dans leur existence, c'est plutôt le moyen d'échapper au pouvoir du mal dont ils ne ressentent que trop la présence autour d'eux, comme aussi dans leur propre cœur.

« Sous la patine de la sûreté de soi et de sa propre justice, l'homme d'aujourd'hui cache une profonde connaissance de ses blessures et de

---

23. Benoît XVI (J. Ratzinger), Discours du 23 septembre 2011, *art. cit.*

son indignité face à Dieu», nous dit le Pape émérite. Et c'est pourquoi, plus que jamais, il est ouvert à tout geste gratuit de bonté à son endroit. Ratzinger n'en doute pas : « Dans la dureté du monde dominé par la technique, où les sentiments ne sont plus rien, l'attente d'un amour donné gratuitement ne fait qu'augmenter ». « N'y a-t-il pas, au fond d'eux-mêmes (chez les hommes), une attente du Samaritain qui [comme dans la parabole] se penche sur eux, verse de l'huile sur leurs blessures, prend soin d'eux et les met à l'abri ? ». « En fin de compte, ils savent qu'ils ont besoin de la miséricorde de Dieu et de sa délicatesse ». « D'une autre façon, il continue d'exister la perception que nous avons besoin de la grâce et du pardon ». « C'est la miséricorde qui nous pousse vers Dieu, tandis que la justice ne provoque que la peur devant lui ».

L'idée de miséricorde est loin d'être absente des œuvres de Joseph Ratzinger. Elle apparaît, par exemple,

dans le second volume de son *Jésus de Nazareth* quand l'auteur montre, en référence à la Dernière Cène, comment, avec la venue de Jésus, le règne de la bonté et miséricorde divine est arrivé : au lieu de nous appuyer sur nos propres forces, pour trouver le juste chemin, nous devons, souligne-t-il, nous laisser immerger dans la miséricorde du Seigneur. Ou déjà, en 1964, dans une homélie tenue à la cathédrale de Münster : « La miséricorde de Dieu est suffisamment riche pour tous. Elle est tellement riche qu'elle exige encore de nous d'être des instruments de sa miséricorde et de sa bonté »<sup>24</sup>. C'est surtout, cependant, semble-t-il, durant les dernières années du pontificat de son prédécesseur que la notion de miséricorde émerge chez lui de façon thématique. Faisant écho au

---

24. J. Ratzinger, *Vom Sinn des Christseins*, München 1966, 52 = *Un seul Seigneur, une seule foi*, Paris 1971, 48.

témoignage de Jean-Paul II contenu dans un livre personnel publié peu de temps avant sa mort, le Pape émérite remarque à son propos : « À partir des expériences par lesquelles, dès les premières années de sa vie, il put constater toute la cruauté des hommes, il affirme que la miséricorde est l'unique vraie et ultime réaction efficace contre la puissance du mal. Là seulement où il y a miséricorde finit la cruauté, finissent le mal et la violence. » Les fidèles apprirent alors combien saint Karol Wojtyła était marqué par les grâces reçues par sœur Faustine Kowalska. Dans ses visions ressort très clairement l'image de l'homme d'aujourd'hui et de son aspiration à la bonté divine, commente Ratzinger. Et d'ajouter : « Pour moi, le fait que l'idée de la miséricorde de Dieu devienne de plus en plus centrale et dominante [...] est un "signe des temps" ».

Il avait déjà exprimé cette conviction au cours de son ministère pontifical.

S'adressant en 2008 aux fidèles rassemblés pour le Regina Coeli, le Dimanche de la divine Miséricorde, il leur expliquait : « La miséricorde est en réalité le noyau central du message évangélique, c'est le nom même de Dieu, le visage par lequel Il s'est révélé dans l'ancienne Alliance et pleinement en Jésus Christ, incarnation de l'Amour créateur et rédempteur. Cet amour de miséricorde illumine également le visage de l'Église et se manifeste aussi bien à travers les sacrements, en particulier celui de la réconciliation, qu'à travers les œuvres de charité, communautaires et individuelles. Tout ce que l'Église dit et fait, manifeste la miséricorde que Dieu nourrit pour les hommes, donc pour nous. Lorsque l'Église doit rappeler une vérité méconnue, ou un bien trahi, elle le fait toujours poussée par l'amour miséricordieux, afin que les hommes aient la vie et l'aient en abondance (cf. Jn 10,10). De la miséricorde divine, qui pacifie les cœurs,

naît ensuite la paix authentique dans le monde, la paix entre peuples, cultures et religions diverses »<sup>25</sup>. La bonté originaire du Père que le Fils révèle aux croyants, se répand à travers eux aux hommes religieux et de bonne volonté, et pénètre de sa lumière rédemptrice l'obscur atmosphère païenne du monde.

Dans son interview, le Pape émérite ne se contente pas de manifester sa dette à l'égard du saint polonais, il fait aussi, discrètement, l'éloge de son propre successeur : « Le Pape François va tout à fait dans la même ligne : il nous parle continuellement de la miséricorde de Dieu ». Sa prédication n'est-elle pas en effet comprise tout entière dans la devise qu'il choisira en 1993 comme évêque : *miserrando atque eligendo*? Valorisant, avec conviction, la pratique pastorale de son successeur, Benoît XVI affirme

---

25. Benoît XVI (J. Ratzinger), *Regina Coeli*, Dimanche de la divine Miséricorde, 30 mars 2008.

en même temps la continuité fondamentale qui existe entre Jean-Paul II et François. En relevant le point, il s'attribue modestement une fonction de jonction, mais il a beau s'effacer, son rôle ne se révèle en cela que plus déterminant, surtout en rapport à un pape aussi apostolique que l'est Bergoglio. Il continue, a déclaré plus d'une fois celui-ci, à mettre au service de Pierre son charisme propre de professeur et de pasteur, tel Jean, le profond interprète des mystères divins, celui que l'Église primitive nommait pour cette raison «le théologien». Par son aptitude unique à démontrer la rationalité de l'objet de la foi et à discerner les modalités nouvelles sous lesquelles se dit l'Évangile, il fait voir, dans les vérités de la foi chrétienne, la *raison*, le *sens*, qui se manifeste, c'est-à-dire : le Christ comme Logos.

### 3. La miséricorde exprime de façon nouvelle la justification par la foi

Le nouveau Vicaire de Pierre a fait de la miséricorde comme le gond servant de support et de guide à la *cura pastoralis* de l'Église enseignante toute entière. Le pape jésuite ne cesse d'inviter les fidèles et le monde à reconnaître dans les pauvres et les marginalisés la « chair » elle-même du Christ souffrant et ressuscité<sup>26</sup>. La véritable justice, répète-t-il,<sup>27</sup> a sa

---

26. À l'école de saint Ignace, il voit dans l'Incarnation un mystère qui se prolonge tout au long de l'histoire par la mission de l'Esprit du Christ, qui rejoint et pénètre les fragilités et les blessures de l'homme pour l'unir à la Croix victorieuse. Il discerne au cœur de notre histoire la présence du Mystère pascal où se conjuguent la liberté de Dieu et la liberté de l'homme, où la misère, la souffrance et la culpabilité de l'homme sont assumées, et son péché expié.

27. J. Bergoglio marque fortement la discontinuité entre la sphère dure et close de la justice de l'ordre ancien et celle du régime nouveau, qui connaît la dilatation de l'amour. La justice de Dieu dépasse la mesure de la justice distributive, explique-t-il. Celle que connaît le monde est la justice selon laquelle le coupable doit être puni, conformément au principe qu'à chacun doit être donné ce qui lui est dû. Ce type

source dans la miséricorde, qui est le visage de Dieu pour l’humanité pour aujourd’hui.

Or s’il est vrai que « tout le monde recherche la miséricorde », n’est-il pas opportun d’annoncer encore, et à contretemps, la justice de Dieu ? Miséricorde, mais aussi vérité et justice, soulignait Joseph Ratzinger dans *Jésus de Nazareth*<sup>28</sup>. Il faut se garder de la tentation d’opposer la miséricorde de Dieu à sa justice, avertit-il. La miséricorde ne se substitue pas à la justice, elle l’enveloppe. L’homme « reçoit, il est vrai, la miséricorde, mais il doit être transformé »<sup>29</sup>. Une affirmation que le Pape émérite reprend, en d’autres termes, dans son interview, en

---

de justice, rétributive, réussit seulement à endiguer le mal, elle ne le vainc pas. « C’est seulement au contraire en lui répondant par le bien que le mal peut être vraiment vaincu » (Pape François, Audience générale du Mercredi 3 février 2016 sur la miséricorde et la justice).

28. J. Ratzinger, *Jésus von Nazareth II*, Freiburg 2011, 153 = *Jésus de Nazareth II*, Paris 2011, 157.

29. Id., *Eschatologie*, 231 = *La mort et l’Au-delà*, 239. Voir également : *Spe Salvi*, nn. 13-14, 47.

référence à la Déclaration conjointe de l'Église catholique et de la Fédération luthérienne mondiale de 1999 : à mon sens, dit-il, « dans le thème de la miséricorde divine s'exprime d'une manière nouvelle ce que signifie la justification par la foi ». Selon lui, la miséricorde divine offre la base à partir de laquelle on peut comprendre d'une nouvelle manière, adaptée à notre temps, le noyau essentiel de cette doctrine de première importance. Le problème, qu'il avait semblé esquiver dans la réponse à la deuxième question, va être maintenant affronté, mais dans un cadre plus large que celui du dialogue œcuménique. Ici aussi, il manifeste clairement combien ses préoccupations sont liées à l'actualité de l'Église.

À la troisième question de l'interview portant sur la justice de Dieu, le Pape émérite ne fournit pas seulement la réponse d'un connaisseur de la théologie du Moyen Âge. Il a sans doute à l'esprit les Communautés locales et les Congrégations religieuses

qui, dans l'après-Concile, se sont interrogées sur le rôle qu'a la justice en rapport à la foi chrétienne. Sa réponse très articulée atteste ici combien il a une approche extrêmement engagée sur la nécessité de repenser la doctrine tenue dans l'Église sur ce problème. Tout en marquant ses déficiences, indéniables, il loue courageusement la théologie de saint Anselme. Celle-ci, selon lui, offre encore une base solide à la réflexion, précisément parce qu'elle prend en considération les caractéristiques de la justice humaine. Cela dit, l'évolution du contexte historique dans lequel nous sommes et dans lequel il nous est donné de croire, comprendre, témoigner, nous oblige, ajoute-t-il, à un nouvel effort d'intelligence et de formulation de la vérité qui se cache derrière sa doctrine de la réparation viciaire de l'offense. On va revenir sur le thème de la satisfaction, mais faisons brièvement écho avant cela de voix venant de milieux fort éloignés

de nous, qui confirment l'actualité de la problématique générale.

Aux États-Unis, écrivait, il y a quelques mois, un commentateur politique et culturel du *New York Times*, David Brooks, «la société est devenue un derby libre de confrontation morale». Dans un monde qui ressemble à une maison en feu, où la vie commune se désagrège, on assiste en effet à une remontée de la morale, chose du reste surprenante face à une pratique religieuse plus basse que jamais. On constate en même temps ce qu'à la suite de l'historien de la culture Wilfred McClay l'auteur nomme «l'étrange persistance de la culpabilité» dans notre société post-religieuse. À première vue, le complexe général de culpabilité devrait être un moteur stimulant la cohésion sociale. Or il n'en est rien, dit-il. Et ici vient son intuition remarquable. Les nouveaux prédicateurs de la morale peuvent bien stigmatiser les infractions ou les fautes, accuser

les coupables, mais cela ne sert à rien. «Les gens ont le sens de la faute et du péché, mais ils n'ont plus le sentiment de vivre dans un univers d'amour, marqué par la miséricorde, la grâce et le pardon divins. Le péché est là, mais il n'y a pas de formule de rédemption»<sup>30</sup>. La justice que rendent ces moralisateurs, se révèle inapte à guérir les blessures ou à corriger les torts. Elle pointe son glaive sans merci sur les auteurs de délits, prenant résolument parti pour ceux qui revendiquent le statut de victimes. Ainsi l'équilibre des plateaux de la balance est-il rétabli. Le glaive qui justifie les innocents ou ceux qui se sentent tels, ne tarde pas néanmoins à être confisqué par des groupes minoritaires et à dégénérer en instrument

---

30. D. Brooks, «The Strange Persistence of Guilt», *New York Times* (31.03.2017). L'éditorial se réfère à l'article de Wilfred M. McClay, «The Strange Persistence of Guilt», publié dans *The Hedgehog Review* (Vol. 19 n. 1 [Spring 2017]). (Je suis redevable de ces références au Dr Matthew Baugh S.J.)

politique. Alors qu'elle devrait assurer l'harmonisation des forces individuelles et sociales en vue du bien commun, exercée comme elle l'est sans référence proprement religieuse (sans rapport à Dieu) ou éthique (sans rapport à la conscience du bien et du mal), la justice devient l'arme de combats idéologiques sans fins.

Les conclusions de cet observateur éclairé sur les limites de la justice humaine telle qu'elle est entendue et pratiquée aujourd'hui, rejoignent tout à fait les enseignements du magistère récent. Le spectacle qu'offre un monde, où la culpabilité ne fait qu'augmenter à mesure que croît « cette masse immense, encrassée, de mal, de violence, de mensonge, de haine, de cruauté, d'orgueil, qui infecte et défigure le monde », prouve, dit Ratzinger, les impasses d'une conception sécularisée de la justice. Là où elle devient la valeur suprême d'une société, la justice trahit son incapacité de réaliser ce à quoi elle

visé. Bien plus, promue et exercée pour elle-même, elle établit un état de luttes indéfinies. *Summum ius, summa iniuria*, dit l'expérience des peuples : le summum du droit est le summum de l'injustice<sup>31</sup>. L'ordre de la justice est conditionné par des forces plus profondes sans le recours desquelles il se transforme en son contraire. Bref, de nouveau : seule la miséricorde permet d'attendre le bien supérieur de l'union que de soi recherche la justice.

Dans son encyclique *Dives in misericordia*, Jean-Paul II a mis très clairement en évidence les limites de la seule justice et l'importance fondamentale de la miséricorde : « la miséricorde se situe, en un certain

---

31. « Un monde d'où on éliminerait le pardon serait seulement un monde de justice froide et irrespectueuse, au nom de laquelle chacun revendiquerait ses propres droits vis-à-vis de l'autre ; ainsi, les égoïsmes de toute espèce qui sommeillent dans l'homme pourraient transformer la vie et la société humaine en un système d'oppression des plus faibles par les plus forts, ou encore en arène d'une lutte permanente des uns contre les autres. » (Jean-Paul II, *Dives in misericordia*, n. 14).

sens, à l'opposé de la justice divine, et elle se révèle en bien des cas non seulement plus puissante, mais encore plus fondamentale qu'elle<sup>32</sup>. « La miséricorde authentique est, pour ainsi dire, la source la plus profonde de la justice. Si cette dernière est de soi propre à “arbitrer” les hommes pour répartir entre eux de manière juste les biens matériels, l'amour au contraire, et seulement lui (et donc aussi cet amour bienveillant que nous appelons “miséricorde”), est capable de rendre l'homme à lui-même<sup>33</sup>. C'est en raison de l'amour qu'existe la justice, c'est dans l'œuvre d'amour qu'elle s'accomplit. Le sens dernier de la justice comme aussi la possibilité de l'établir est finalement le pardon. Plus le monde d'aujourd'hui a perdu le sens de la miséricorde, plus l'Église a aussi le droit et le devoir de faire appel au Dieu de miséricorde.

---

32. *Dives in misericordia*, n. 4.

33. *Dives in misericordia*, n. 14.

À ce point, néanmoins, il convient d'en revenir au thème lui-même de la justice. L'ordre intramondain (qu'il soit de caractère public ou privé) est dépassé par la conduite de Dieu dans le Christ et dans la conduite des disciples du Christ, mais il n'est pas pour autant aboli. Si la peine encourue pour le délit ne procure pas de soi le pardon, celui-ci d'autre part n'accomplit pas ce qu'en son ordre, la justice exige. Le coupable est passible des tribunaux humains, même si leur sanction est impuissante à réparer le tort commis et à obtenir une véritable guérison. Après les années austères et difficiles qu'il passa comme Préfet à la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Benoît XVI dut affronter, durant son pontificat, les cas pénibles de pédophilie dont se sont rendus coupables un certain nombre des fils de l'Église. Il fit tous les efforts possibles pour que les principes de justice soient pleinement respectés, pour que soient de quelque manière

réparées les injustices du passé. On se souvient de la ferme admonition qu'il adressa aux prêtres et aux religieux qui avaient abusé des enfants en Irlande : «Vous avez trahi la confiance de jeunes innocents et de leurs parents. Vous devez en répondre devant Dieu tout-puissant et devant les tribunaux constitués à cet effet [...]. Je vous exhorte à examiner votre conscience, à assumer la responsabilité des péchés que vous avez commis et à exprimer avec humilité votre regret.» Et encore : «La justice de Dieu exige que nous rendions compte de nos actions sans rien cacher. Reconnaissez ouvertement vos fautes, soumettez-vous aux exigences de la justice [...]»<sup>34</sup>.

Même quand il devait affronter ces cas extrêmes, le Pape ne s'est jamais départi de l'esprit de douceur

---

34. Pastoral Letter of the Holy Father Pope Benedict XVI to the Catholics of Ireland (19.03.2010) = *Soumettez-vous aux exigences de la justice*. Lettre pastorale aux Catholiques irlandais, 19 mars 2010.

qu'on lui connaît. En homme spirituel il voulut accompagner l'appel au redressement d'un encouragement : « [...] ne désespérez pas de la miséricorde de Dieu », exhortait-il les personnes surprises dans une faute grave. Le jugement de la justice n'a pas le dernier mot. Sur lui prend le pas le jugement de l'amour – quand du moins les prescriptions de la Loi ont été entièrement accomplies (cf. Mt 5,17-19). La « petite espérance » (Péguy) à laquelle le Pape convie ses frères coupables est l'espérance expressément théologique, que le chrétien manifestant un sincère regret de ses péchés place dans la Croix. « Le repentir sincère ouvre la porte au pardon de Dieu et à la grâce du véritable rachat. En offrant des prières et des pénitences pour ceux que vous avez offensés, vous devez chercher à expier personnellement vos actions. Le sacrifice rédempteur du Christ a le pouvoir de pardonner même le plus grave des péchés et de tirer du

bien même du plus grand mal »<sup>35</sup>. Le pardon que l'absolution procure au pécheur sincèrement contrit, ne le dispense pas des châtiments temporels et de la réparation due aux victimes, mais ceux-ci peuvent acquérir pour lui un sens positif. La grâce que m'obtient la miséricorde divine est précisément de pouvoir m'unir à Celui qui, sur la Croix, a expié mon péché en même temps que le péché de toute l'humanité. La ligne de conduite du Pape s'inspire de principes clairs. On ne peut rendre compte de la rédemption de l'homme sans faire mention de la justice, qui est un attribut essentiel de Dieu. Mais il est tout autant impossible de parler correctement de la justice de Dieu sans faire directement référence à sa miséricorde. Justice et miséricorde sont les deux pieds de Dieu, disait saint Bernard.

---

35. *Ibid.*

Telle est précisément la leçon qu'il donne dans la réponse à la troisième question de l'interview en référence à la théorie anselmienne de la satisfaction. La grandeur de saint Anselme a été d'essayer d'intégrer ces deux dimensions complémentaires à l'intérieur de l'unique dessein salvifique. On présente couramment en caricature la pensée d'Anselme : le Christ devait mourir en croix pour réparer l'offense infinie faite à Dieu par le péché, satisfaire à l'exigence de la justice et restaurer ainsi l'ordre que les hommes avaient brisé par leur faute. Derrière des concepts devenus pour nous peu compréhensibles se cache une vérité que le théologien Ratzinger réussit mettre en évidence<sup>36</sup>. Pour entendre correctement

---

36. Dès sa thèse d'habilitation, en 1955, Ratzinger avait exprimé son admiration à l'égard d'Anselme, et de sa capacité d'interpréter le mystère du salut dans les conditions particulières de son temps (GS 2, 570-1 = *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*, Paris 1988, 119). Son œuvre, notait-il encore, a marqué un renouveau dans la pensée de l'Église, elle a amené,

cette pensée, nous dit-il, il importe de ne pas perdre de vue l'horizon trinitaire sur laquelle elle se détache. Si le Père a livré Jésus au monde – « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique », dit saint Jean (3,16) –, ce n'est certainement pas là l'effet d'un cœur courroucé. Dans le Nouveau Testament, souligne-t-il « l'agir de Dieu acquiert sa forme dramatique dans le fait que, en Jésus Christ, Dieu lui-même recherche la “brebis perdue”, l'humanité souffrante et égarée »<sup>37</sup>. Son initiative est la mise en exécution d'un décret trinitaire, d'une « délibération » à laquelle prennent part les trois Personnes de la Trinité. La logique de la Trinité économique, explique-t-il encore, est

---

en son temps, un « changement décisif dans la prise de conscience effective de l'histoire ». Selon lui, « sa signification pour la conception de la tradition et de la révélation, de l'eschatologie et de l'histoire salvifique, n'a pas encore été pleinement appréciée ». Cf. *Einführung in das Christentum*, 187ss. = *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, 156ss.

37. Benoît XVI (J. Ratzinger), *Deus caritas est*, n. 12.

commandée par ce que Maxime le Confesseur appelle «le grand Conseil de Dieu»<sup>38</sup>. Si le Père abandonne son Fils, c'est parce que celui-ci l'a décidé lui-même dès l'origine, en s'offrant à accomplir jusqu'au bout l'œuvre de notre salut, et parce que l'Esprit de l'un et l'autre a de toujours déjà approuvé ce décret. L'unité qui règne éternellement entre le Père et le Fils, est celle d'une parfaite harmonie intérieure qui concerne ici leur commune volonté de renverser le pouvoir prépondérant du mal dans le monde. En effet, «Dieu ne peut tout simplement

---

38. Se référant à l'incarnation comme union de la nature divine et de la nature humaine, Maxime le Confesseur explique, sans mentionner la délibération trinitaire : «Tel est le mystère qui comprend tous les siècles et qui manifeste pleinement le grand dessein de Dieu, dessein surinfini et préexistant infiniment aux siècles ; le Verbe de Dieu selon l'essence en est lui-même devenu le messager, lui qui est devenu homme, qui, s'il est permis de le dire, a manifesté le fond même le plus intérieur de la bonté du Père et a montré en lui-même la fin à cause de laquelle les créatures ont manifestement reçu le commencement de leur être» (*Questions à Thalassios*, 60, trad. Fr. Vinel, SC 569, Paris 2015, 84-85).

pas laisser telle quelle la masse du mal qui dérive de la liberté [des hommes] que lui-même [leur] a accordée [en les créant].» Dans sa bonté, il veut créer le « contrepoids » à cette masse immense qui est « nécessaire » pour que le monde « demeure en quelque sorte supportable ». Et c'est par la mort, acceptée librement par amour, de son Fils incarné que non seulement il rétablit l'équilibre, mais vainc définitivement ce pouvoir adverse du mal.

Pour saisir la portée de l'argument anselmien, il faut, montre-t-il encore, conférer à l'humanité du Christ toute sa valeur. Jésus possède une liberté qui n'est pas seulement d'exécution. Il participe à la décision trinitaire avec la spontanéité et la créativité typique d'une liberté authentiquement humaine. Chez lui, cette liberté s'avère dans la mission qu'il accomplit en obéissance aimante à la volonté du Père que lui transmet l'Esprit Saint. L'efficacité de l'action

salvifique du Christ « est garantie par le fait que, bien qu'étant Dieu en tout, il est aussi intégralement homme – étant également comprise l'« énergie » et la volonté de l'homme ». En raison de la distinction des volontés en lui qu'a mise en relief saint Maxime, il faut affirmer que le Christ « a vécu le drame de l'être humain, qui consiste précisément dans la difficulté de conformer notre volonté avec la vérité de l'être ». « Dans [l]e drame de l'agonie de Jésus, de l'angoisse de la mort, de l'opposition entre la volonté humaine de ne pas mourir et la volonté divine qui s'offre à la mort, dans ce drame du Gethsémani se réalise tout le drame humain, le drame de notre rédemption »<sup>39</sup>. Sa mission de Rédempteur ne lui est pas extérieure, puisqu'elle dit, dans l'actualité historique de sa vie temporelle, sa

---

39. Benoît XVI (J. Ratzinger), Audience générale du Mercredi 25 juin 2008 consacrée à la figure et à l'œuvre de saint Maxime le Confesseur.

décision de Fils préexistant. Comme Fils incarné, il possède une véritable volonté humaine, avec tout ce que celle-ci inclut de soi comme possibilités d'être tenté, mais aussi de mériter. « Lui seul peut, en pénétrant la souffrance du monde, racheter le monde ». Ratzinger confère toute son importance à ce que la tradition appelle la valeur méritoire, la « satisfaction plénière »<sup>40</sup> que la situation de l'homme rendait nécessaire. L'« Agneau de Dieu » (Jn 1,29; cf 1 Jn 3,5), son Fils unique, va prendre la place du péché pour pouvoir l'enlever. Le Christ « mérite » en raison de la liberté et de la valeur divine de la mort dont, étant lui-même sans péché, il n'était pas redevable. Mieux que saint Anselme, chez qui la surabondance des mérites du Christ reste d'une certaine façon extrinsèque par rapport à la réalité du

---

40. S. Thomas, *S. Th.* III 1, 4, 2m.

péché à supprimer, notre théologien montre, grâce à la notion de « substitution viciaire », qu'il y a ici un véritable échange (cf. 2 Co 5,21 ; Ga 3,13 ; 2 Co 8,9), et cela, avant même que nous donnions notre propre assentiment. À la suite de saint Maxime le Confesseur et de saint Thomas, il met l'accent sur la liberté de l'amour divin trouvant sa manifestation suprême dans la liberté de la mort d'amour du Christ pour les pécheurs. La Passion n'est pas seulement, en effet, le geste gratuit et libre de Dieu qui livre son Fils pour les pécheurs, mais aussi le geste gratuit et libre du Christ-homme qui s'offre, par amour obéissant envers le Père, en rançon pour eux. L'humanité souffrante du Christ qui est l'instrument et la démonstration de la puissance miséricordieuse de Dieu, accomplit cette satisfaction expiatoire surabondante. C'est là que Benoît XVI voit se profiler l'identité recherchée de la justice et de la miséricorde. La justice rétributive est la

justice qui donne à chacun ce qui lui revient. L'agir du Christ, du fait de la « charité » suréminente qui l'anime, possède la dignité d'une rétribution adéquate<sup>41</sup>. « [L]e corps ressuscité du Seigneur crucifié » révèle l'amour radical, incommensurable, qui seul pouvait réaliser le dépassement intérieur du mal. Il est clair que la libération en question n'empêche pas le jeu normal de la liberté naturelle de l'homme, même pécheur. Anselme distingue très précisément le rétablissement objectif d'un ordre du monde, et l'appropriation subjective de la grâce de rédemption par le pécheur qui se convertit. Mais il faut dire plus : cette grâce comble celui-ci d'une surabondance dépassant de loin ce dont il avait besoin ; le péché

---

41. Voir *S.Th.* III 19, 3 et 48 1 ; cf. 49, 6 sol. 1. Le rapport de justice que suppose le mérite est toutefois un rapport interpersonnel : dans ce cas entre la Personne de Dieu qui fait la justice et les hommes qui en bénéficient. Cf. J. Servais, Postface in : H.U. von Balthasar, *Au cœur du mystère rédempteur*, Paris 2005, 143-223, ici 148-153.

n'est pas seulement ôté, la place restée vide est remplie par une mission que, contre toute attente, le Seigneur lui confère avec le pardon.

Dans son encyclique *Deus caritas est*, le Pape invite les fidèles à voir dans le mystère du côté transpercé (cf. Jn 19,37) l'ultime raison d'être de l'identité de la justice et de la miséricorde. Le cœur ouvert du Christ est la manifestation des entrailles du Père. « Dans sa mort sur la croix s'accomplit le retournement de Dieu contre lui-même, dans lequel il se donne pour relever l'homme et le sauver – tel est l'amour dans sa forme la plus radicale »<sup>42</sup>. Jésus est, certes, mis à mort parce qu'il ne renie pas son union avec lui, mais sa mort a une signification intra-trinitaire plus profonde : elle est l'expression d'une unité comprenant en son sein la « colère » (Ap 15,1) que ne peut

---

42. Benoît XVI (J. Ratzinger), *Deus caritas est*, n. 12.

pas ne pas provoquer en Dieu le péché. Dans son interview, le Pape émérite fait allusion à ce même mystère, invoquant cette fois l'autorité de Origène que cite et commente Henri de Lubac<sup>43</sup>. Dans le sacrifice du Christ, l'abandon intérieur précède les souffrances extérieures que les hommes lui infligent. Certes, leur péché et l'état de perdition du monde ont été l'occasion de ce sacrifice. Mais le véritable motif de la rédemption est la « compassion » envers l'humanité, la « passion d'amour » que le Rédempteur a éprouvée « avant de souffrir la Passion, et en réalité avant même de s'abaisser et d'assumer notre chair ». À cette passion, le Père lui-même participe intérieurement. La coupe que le Fils a voulu – d'une volonté à la fois divine et humaine – boire jusqu'à la lie, est la coupe de « l'indigence divine » (*die Not Gottes*)

---

43. H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Œuvres complètes XVI, 241s.

que le Père lui tend. « [L]e Père soutient la Croix et le Crucifié, il se penche sur lui avec amour, et il est, de l'autre côté, avec lui, sur la Croix ».

#### **4. Salut des non-croyants : un développement dogmatique en cours**

Le grand patron des missions, saint François-Xavier, était convaincu de la nécessité de sauver du destin terrible de la perdition éternelle le plus d'« infidèles » possible. Et cela explique son zèle d'infatigable évangéliste. S'adressant à ses maîtres de l'Université de Paris qui, trouvait-il, avaient « plus de science que de charité » missionnaire, il s'écriait, dans un discours imaginaire :<sup>44</sup> « Combien d'âmes, par votre faute, sont exclues du Ciel et envoyées en enfer ! ». Pour lui, comme pour les chrétiens de son

---

44. Lettre du 15 janvier 1544, in MHSJ 67, 167.

temps, l'espérance du salut était strictement liée au fait d'être baptisé et de pratiquer la foi chrétienne. La prière « pour la conversion des infidèles » qui lui est attribuée traduit bien une croyance diffuse jusqu'à encore des temps récents.

Sur le problème des « infidèles » et de la « damnation éternelle » qu'ils encourent, il n'a pas manqué de théologiens cherchant à justifier l'idée qu'ils appartiennent tous à « la même masse », la masse de ceux qui ne sont pas élus et sont dès lors destinés à la perdition. Certains d'entre eux ont interprété le dessein salvifique universel en termes de « volonté conditionnelle » : Dieu qui veut le salut de tous les hommes, permettrait en même temps à ceux-ci de la contrecarrer. Dieu, en cela, ne ferait pas d'injustice, puisque tous, en fait, méritent l'enfer<sup>45</sup>. Et de proposer

---

45. Cf. S. Augustin, *Contra duas epistulas Pelagianorum*, II, 7, 13. L'Église s'en tient à une doctrine plus

la solution d'une béatitude simplement naturelle (privation de la vision bienheureuse, mais en l'absence de toute souffrance). Partant de l'idée que Dieu a ordonné tout ce qui doit arriver, d'autres sont allés jusqu'à soutenir que le salut des uns et la damnation des autres ont été fixés de toute éternité. C'est la théorie formulée quelquefois en termes de « double prédestination » (*praedestinatio gemina*)<sup>46</sup>, une opinion qui, au Moyen Âge déjà, et surtout à l'époque de la Réforme et du Jansénisme, occupa des conciles successifs. Sans tomber dans de telles erreurs, bien des catholiques ont tenu, dans le passé, une

---

mesurée. Pour les pécheurs impénitents, la damnation est méritée parce qu'elle est la conséquence d'un libre choix, mais elle ne peut l'être pour les hommes qui n'ont pas eu la grâce de la conversion.

46. Certains hommes ne seraient pas élus, mais prédestinés à l'exclusion du salut. Des non-élus, Dieu aurait su par avance qu'ils seraient perdus. Il y aurait ainsi une double prédestination des hommes, au ciel et à l'enfer, *post*, ou même, en fin de compte, *ante*, *praevisa merita*. Au contraire, le Concile de Quierzy lui-même, se référant à Rm 8,29 et Ep 1,11, affirme qu'il y a « une seule prédestination » (DS 621).

position assez rigoriste concernant la nécessité du Baptême des infidèles<sup>47</sup>.

Avec le Concile Vatican II, un changement notable de mentalité est intervenu. « L'homme d'aujourd'hui a, de manière générale, l'idée que Dieu ne peut pas laisser aller en perdition la majeure partie de l'humanité. En ce sens, la préoccupation pour le salut, typique d'une époque, a en grande partie disparu ». Plus que

---

47. Au contraire, H. de Lubac : « [...] voulant que tous les hommes soient sauvés, et ne permettant pas en pratique que tous soient dans l'Église visiblement, Dieu veut néanmoins que tous ceux qui répondent à son appel soient, en fin de compte, sauvés par l'Église » (*Catholicisme, Œuvres complètes* VII, 195). Le sacrement de baptême comme *opus operatum* démontre aux yeux de la foi l'objectivité de la rédemption à laquelle n'est attaché aucun mérite personnel. Notons que le Concile de Trente, quand il affirme la nécessité du baptême « pour ceux qui n'ont pas encore été régénérés » (DS 1672), ne traite pas du problème des missions et du salut des infidèles. Le canon déclarant que le baptême n'est pas « libre », mais qu'il est « nécessaire au salut » (DS 1618), n'est pas accompagné d'un exposé dogmatique à ce sujet. Le *Catéchisme du Concile de Trente* (Paris 1969), tout en affirmant que « la conversion complète ne se trouve que dans la régénération baptismale » (*Ibid.*, 173-74), ne parle du désir de recevoir le baptême qu'en rapport aux catéchumènes.

la prière de saint François-Xavier, la pensée de Teilhard de Chardin reflète l'esprit qui anime maintenant les chrétiens. «Vous m'avez dit, mon Dieu, de croire à l'enfer. Mais vous m'avez interdit de penser, avec absolue certitude, d'un seul homme, qu'il était damné»<sup>48</sup>. Tant qu'on réfléchissait à l'intérieur d'un monde sociologiquement «catholique», on pouvait nourrir l'illusion qu'avec la venue du Sauveur l'humanité serait devenue chrétienne. Mais on a davantage conscience, désormais, que le Peuple des croyants constitue et pourrait toujours plus constituer une minorité sur la terre. La découverte du «nouveau monde» et des multiples peuples non point encore atteints par l'évangélisation, mais aussi, à une époque plus récente, la déchristianisation massive de populations qui étaient autrefois – ou semblaient être

---

48. P. Teilhard de Chardin, *Le Milieu divin, Œuvres*, t. 4, 189.

– chrétiennes, ont peu à peu amené les fidèles à un changement radical de mentalité : alors que les générations précédentes considéraient le vaste monde du point de vue d'une société « chrétienne », tenant compte aussi des douloureux schismes qui l'a déchirée, nous sommes davantage conscients, aujourd'hui, des limites imposées par les circonstances à l'activité missionnaire. Nous sommes aussi moins prêts à identifier à l'appartenance à l'Église la possibilité du salut. Ainsi la question du salut des non-croyants s'est-elle imposée de plus en plus et aux vues rigides du passé s'est peu à peu substituée la confiance générale que le Dieu de toute bonté ne peut pas condamner tous ceux – si nombreux ! – qui n'ont pas reçu le don de la foi et qui, en raison de cela, se sont laissés séduire par les forces du Mal.

Manquant apparemment de fondement, l'élan évangéliste a, dans ces conditions, perdu de sa force. Et l'affaiblissement du sens missionnaire

a provoqué, par ricochet, une baisse notable des vocations à la vie religieuse. Mais ce n'est là encore qu'un aspect du problème. Le changement de mentalité a eu également, remarque Ratzinger, une incidence déterminante sur la foi des croyants. Si les non-croyants peuvent obtenir le salut, quel sens y a-t-il encore pour les catholiques, s'est-on demandé, à vivre une existence chrétienne exigeante et à tâcher de conformer leur vie à leur état ? S'il n'y a pas de lien intrinsèque entre la foi et le salut, qu'est-ce qui définit alors l'identité du chrétien ? Désarticulée par rapport au salut, la foi – et la sainteté de vie qu'elle requiert – semble avoir perdu sa raison d'être. L'ébranlement des représentations qui, durant tant de siècles, ont accompagné la foi des croyants, a laissé un vide qui n'est pas prêt d'être comblé. « [À] n'en pas douter », déclare le Pape émérite avec sa franchise habituelle, sur la question du salut des infidèles « il y a

en cours un profond développement du dogme» et on attend encore des éclaircissements sur la manière nouvelle, positive, d'aborder le thème du salut en rapport aux circonstances particulières du temps et de la société actuels.

Dans les dernières décennies, la question du salut de ceux qui ne croient pas dans le Christ s'est posée en termes neufs. Après avoir relevé l'impact qu'a exercé dans l'Église le changement de mentalité dû à l'élargissement des consciences aux dimensions d'une société en bonne partie hermétique au Christianisme, prenant acte des limites d'une conception classique de la mission le Pape émérite s'interroge sur la façon de concilier les droits universels de la vraie foi dans le Christ et la conviction qu'il est possible aux non-croyants de parvenir au salut en dehors de la foi. En cause est la question de savoir comment harmoniser, d'une part, l'universalité de

la foi chrétienne – croire en Jésus-Christ et en Celui qui l’a envoyé pour notre salut est nécessaire pour obtenir ce salut (cf. Mc 16,16 ; Jn 3,36 ; 6,40 *e.a.*), rappelle le *Catéchisme de l’Église catholique*<sup>49</sup> – et, d’autre part – comme le déclare *Lumen gentium*<sup>50</sup> –, la possibilité de se sauver sans elle. Si autrefois on attribuait à la mission le but d’arracher à l’enfer les tenants de religions considérées comme idolâtriques, on tend aujourd’hui, à l’inverse, à ne voir dans le Christianisme qu’une voie, au maximum plus sûre, d’obtenir le salut.

---

49. *Catéchisme de l’Église catholique*, n. 161, faisant référence au Concile Vatican I : DS 3012 ; cf. Concile de Trente : DS 1532. «Le salut est offert à tous grâce au Christ» (*Ibid.*, n. 389). «A l’universalité du péché et de la mort l’apôtre [au chapitre 5 de la lettre aux Romains] oppose l’universalité du salut dans le Christ» (*Ibid.*, n. 402).

50. «En effet, ceux qui, sans faute de leur part, ignorent l’Évangile du Christ et son Église, mais cherchent pourtant Dieu d’un cœur sincère et s’efforcent, sous l’influence de sa grâce, d’agir de façon à accomplir sa volonté telle que leur conscience la leur révèle et la leur dicte, ceux-là peuvent arriver au salut éternel» (*Lumen gentium*, n. 16 ; cf. DS 3866-3872). Voir aussi *Ad Gentes*, n. 7.

Le Pape mentionne dans son interview des théories allant dans ce sens, en particulier la théologie du pluralisme religieux, qui entend donner aux religions, chacune à sa manière, une signification positive à l'intérieur du dessein de Dieu sur l'humanité : celles-ci seraient toutes des moyens de salut et en ce sens devraient être considérés comme aussi valables les unes que les autres. Renvoyant à la critique des religions que nous trouvons dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament comme très souvent dans les écrits de l'Église primitive, il écarte résolument cette théorie. Avec la venue du Christ, il n'y a plus d'autre chemin vers le Père que le Fils incarné et mort pour notre rédemption. L'affirmation nous remet en mémoire le jugement contenu dans la *Notification* de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi sur la valeur et la fonction salvifique des traditions religieuses : « Selon la doctrine catholique, il faut tenir que “ce que

l'Esprit fait dans le cœur des hommes et dans l'histoire des peuples, dans les cultures et les religions, remplit une fonction de préparation évangélique (cf. *Lumen gentium*, n. 16)”. Il est donc légitime de soutenir que l'Esprit Saint pour sauver les non-chrétiens, utilise aussi les éléments de vérité et de bonté qui se trouvent dans les diverses religions, mais considérer comme voies de salut ces religions, prises comme telles, n'a aucun fondement dans la théologie catholique; en effet, elles présentent des lacunes, des insuffisances et des erreurs sur les vérités fondamentales regardant Dieu, l'homme et le monde »<sup>51</sup>. Ni la solution rigoriste, ni la solution laxiste ne correspondent au message de l'Évangile, nous dit l'alors cardinal Préfet. Certes, on ne peut fixer des limites à la puissance divine, mais les

---

51. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Notification sur le livre du P. Jacques Dupuis, S.J., *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux* (1997), renvoyant notamment à *Dominus Iesus*, n. 8.

conditions normales du salut sont celles que Dieu lui-même a révélées dans son Fils, «le chemin, la vérité et la vie».

Voulant maintenir la centralité du Christ, mais sauvegarder aussi la possibilité de salut en dehors des limites de l'Église visible, Karl Rahner a défendu la thèse du christianisme anonyme. Il l'a fait sur la base de ce qu'il appelle une «attente transcendantale» universelle. «Tout homme», écrit-il, «de par une nécessité transcendantale, accomplit, soit sous le mode de l'accueil libre, soit sous celui du libre refus, l'acte d'espérance qui concerne sa propre résurrection. Car tout homme veut s'affirmer lui-même dans un état définitif...»<sup>52</sup>. Selon le jésuite allemand, ce qui décide du salut dans l'existence du chrétien, c'est l'acte fondamental essentiel qui, dans la structure transcendantale de notre

---

52. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Leipzig 1978, 264 = *Traité fondamental de la foi*, Paris 1983, 302.

conscience, consiste dans l'ouverture au « tout autre », le désir d'union avec Dieu. Une position que le Pape émérite synthétise dans son interview par ces mots à travers lesquels perce le scepticisme : « La foi chrétienne aurait fait émerger à la conscience ce qui de soi est présent structurellement en l'homme. Donc, quand l'homme s'accepte dans son "être" le plus profond, il exerce, sans s'en rendre compte conceptuellement, ce qui fait l'essentiel de l'"être chrétien" ». Le théologien allemand dont la théorie faisait tache d'huile au Concile, se fit, comme on sait, attaquer par son ex-collègue Hans Urs von Balthasar qui, de Bâle, lança le fameux pamphlet intitulé *Cordula*<sup>53</sup>. Le Pape

---

53. H.U. von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1967. Dès la 3<sup>ème</sup> éd. (1968), l'auteur accueillait la distinction que, dans un esprit de conciliation, H. de Lubac proposait entre « certains "chrétiens anonymes" » et « un "christianisme anonyme" [...] implicite [...] comme si la révélation due à Jésus-Christ n'était autre chose que la mise au jour de ce qui se trouvait exister déjà depuis toujours » (*Paradoxe et mystère de l'Église, Œuvres complètes IX*, 153) : *Cordula*,

émérite ne cite pas l'ouvrage mais se réfère implicitement à la critique qu'il contient. Pour fascinante qu'elle soit aux yeux d'un bon nombre, la solution qu'apporte cette théorie est fallacieuse, estime-t-il, car elle réduit l'identité chrétienne au caractère permanent et fondamental de l'être humain. Si « est chrétien, même s'il ne le sait pas, tout homme qui s'accepte lui-même », cela veut dire que le christianisme lui-même ne fait que représenter à la conscience ce que signifie être homme. De ce fait disparaît ce qui fait l'essentiel de l'existence du chrétien : le drame de la conversion et de la renaissance. En formulant ce jugement sévère, Ratzinger n'entend certainement pas nier qu'il puisse y avoir des personnes qui, dans leur itinéraire religieux, quel qu'il soit, sont arrivées à des convictions dérivant

---

Trier, 4<sup>ème</sup> éd. 1987, 127-129 = *Cordula ou l'épreuve décisive*, Paris 1968, 120-122. Cf. *Theodramatik*, vol. II/2, Einsiedeln, 2<sup>ème</sup> éd. 1998, 420 = *Dramatique divine*, vol. II/2, Paris 1988, 362-63.

de l'Évangile. Ils ont peut-être rejeté celui-ci en raison d'objections que lui opposaient leurs conceptions abstraites, qu'elles soient religieuses ou agnostiques, superstitieuses ou athées. Mais l'authentique pitié ou la nature généreuse dont leur vie en certains cas témoigne, est à coup sûr l'expression d'une grâce chrétienne dont ils ne sont pas eux-mêmes conscients.

Après avoir écarté les théories du pluralisme religieux ou du chrétien anonyme, le Pape a indiqué une voie de solution, celle qu'il a lui-même développée ailleurs sous la forme d'une théologie de la « substitution viciaire » ou de la « pro-existence »<sup>54</sup>. La mission dont le devoir incombe à

---

54. J. Ratzinger, Art. « Stellvertretung », in *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, éd. H. Fries, München 1963, 566-575. Voir notre contribution au Congrès de Cotonou (16-21 septembre 2013), « Communion et substitution viciaire : une lecture christologique de *Jésus de Nazareth* de J. Ratzinger », in AA.VV., *Recueillir l'héritage théologique de Benoît XVI*, Paris 2016, 55-79.

l'Église, sacrement du salut pour l'humanité tout entière, a pour moteur la charité (cf. 2 Co 5,14) : la charité du chrétien et du saint qui ne désire autre chose que manifester la grandeur du Christ par tout son être, soit en vivant soit en mourant (cf. Ph 1,20).

Les chrétiens n'ont pas à chercher une « efficacité temporelle » de quelque ordre qu'elle soit. Plutôt qu'à leurs propres forces, ils doivent se confier, aux « lois mystérieuses de la communauté du salut » que sont « la prière d'intercession et le sacrifice de la charité », <sup>55</sup> avant tout l'Eucharistie offerte en faveur de tous les hommes. Le centre de leur témoignage se trouve en effet dans le sacrement chrétien primordial où l'existence du Christ est interprétée comme une existence « pour la multitude », « pour vous », qui devient chez les premiers destinataires de ce don une existence

---

55. H. de Lubac, *Méditation sur l'Église, Œuvres complètes VIII*, 258.

dont les limites sont désormais abolies, ouvertes au prochain. Leur mission est d'être, avec l'Église et en son sein, « sacrement universel du salut »<sup>56</sup>. Pour illustrer cela, Benoît XVI fait appel au sentiment de responsabilité collective dont atteste l'ancien Israël quand il plaçait ses espoirs, si faibles fussent-ils, dans les quelques justes qui partageaient le destin commun : que grâce à eux un grand nombre de coupables obtiendraient le pardon de leurs péchés. « Je pense que dans la situation actuelle, nous comprenons toujours mieux nous aussi la parole du Seigneur à Abraham : dix justes devraient suffire pour qu'une ville puisse survivre, mais qu'elle se détruit elle-même là où ce petit nombre n'est pas atteint ». En son Fils Dieu a réalisé en notre monde de péché le « les uns avec les autres »

---

56. « Ceux qui, en recevant le Christ, ont tout reçu, sont établis pour le salut de ceux qui n'ont pu le connaître. Leur privilège est une mission » (H. de Lubac, *Catholicisme*, 203). Cf. *Lumen gentium*, n. 48; cf. n. 1; *Gaudium et spes*, n. 42.

(*Miteinander*) et le « les uns pour les autres » (*Füreinander*)<sup>57</sup> qui est au cœur de sa nature trinitaire.

À ceux qui croient et pratiquent le « pour tous » de l'existence unique du Christ, il est donné de jouer un rôle actif dans le monde. Si le Fils offre librement sa vie en réparation pour nos péchés, le Père, de son côté, le livre aux pécheurs que nous sommes pour que nous le lui restituions à notre place. Bien qu'ils soient une minorité, les chrétiens sont en effet appelés à élever un sacrifice de louange et, par reconnaissance pour le don reçu, à « souffrir » pour la Vérité qui est apparue dans le monde et qui est crue et vécue dans l'Église. Ils ont la grâce et avec elle la tâche d'exercer, là où ils sont, une action salvifique. Chez l'un ou l'autre des chrétiens, spécialement élus à cette fin, la grâce reçue pourra même être de donner, comme le Christ et en lui,

---

57. J. Ratzinger, *Vom Sinn des Christseins*, 49 = *Un seul Seigneur, une seule foi*, 45.

sa vie pour les hommes (cf. 1 Jn 3,16; Jn 15,13). Le signe le plus efficace de contradiction qu'un croyant apporte à notre temps, est sans doute celui du martyr : suivre le Seigneur jusqu'au bout, en acceptant librement de mourir pour le salut du monde, dans une épreuve suprême de foi et d'amour. C'est la logique du grain de blé qui meurt pour germer et porter la vie (cf. Jn 12,24). Jésus lui-même, expliquait il y a quelques années Benoît XVI à ses frères luthériens, « est le grain de blé venu de Dieu, le grain de blé divin, qui se laisse tomber sur la terre, qui se laisse ouvrir, briser dans la mort et, précisément à travers cela, il s'ouvre et peut ainsi porter du fruit dans l'immensité du monde »<sup>58</sup>.

Pour la plupart des chrétiens, le don tout à fait unique que Dieu a manifesté dans son Fils qui est mort

---

58. Visite à l'Église luthérienne de Rome, 14 mars 2010; cf. ORLF n. 12 du 23 mars 2010. Cf. *Lumen gentium*, n. 42.

pour tous, sera un appel à rendre témoignage par toute leur existence. Soyez toujours prêts à rendre compte de l'espérance qui est en vous, recommande l'Église (1P 3,15). Même si devait arriver dans nos pays sécularisés le moment où, comme en des régions victimes d'une forme ou l'autre d'intégrisme, il devient impossible d'annoncer explicitement la foi, il sera toujours loisible aux chrétiens et il leur sera donc toujours enjoint d'insérer leur vie dans l'engagement de Dieu en réponse au péché du monde. Leur foi les assure aussi qu'en aucun temps ni aucun lieu l'humanité n'a été ni n'est privée d'une certaine grâce, que l'appel au salut est secrètement inscrit dans notre nature humaine, créée à l'image de Dieu, et que cet appel trouve sa réalisation dans le don parfait qui nous a été révélé et communiqué gratuitement à nous, chrétiens, dans le Christ.

Le « profond développement du dogme » qui est en cours sur ce

thème, exige des théologiens, ajoute le Pape émérite, qu'ils poursuivent leur effort. « Il est clair qu'il faut continuer à réfléchir sur la question ». Il ne conclut pas sans renvoyer ses lecteurs à son maître Henri de Lubac. De lui il a appris que le salut est quelque chose de communautaire, comme l'est la charité. « En nous choisissant, Dieu ne nous a pas choisis contre les autres ou à l'exclusion des autres mais pour les autres »<sup>59</sup>. Sachant, à l'instar des Thessaloniens (1 Ts 1,4) auxquels Dieu a manifesté son amour gratuit, qu'il nous a élus pour les autres et qu'« il sera beaucoup demandé à qui on aura beaucoup donné » (Lc 12,48), nous ne pouvons pas ne pas nous sentir le devoir de nous engager sérieusement à ouvrir à tous le chemin du salut, de travailler à la sanctification des hommes et de concourir ainsi à la croissance extérieure

---

59. H. de Lubac, *Le fondement théologique des missions* (1941), *Œuvres complètes* XXXIV, 55-56.

et surtout intérieure du Corps du Christ. En effet, explique le jésuite français, l'Église, comme « Corps de la charité sur terre », a « le désir de se répandre partout en vue d'allumer le feu de la charité divine » ; c'est là « le ressort essentiel de la vie de l'Église, et le chrétien sent naître et grandir en soi ce désir à mesure qu'il participe davantage à cette vie »<sup>60</sup>. Grâce à son enseignement Ratzinger a profondément assimilé l'esprit d'universalité dont vit l'Église et il est devenu lui-même *homo ecclesiasticus*, c'est-à-dire « l'homme en qui s'incarnerait en plénitude la conscience [d'amour] de l'Église »<sup>61</sup>. « Etant donné que la charité divine ne peut exister sans chercher à être partout, le chrétien [...] cherche à la répandre partout. Et il sait qu'il ne la possède que dans la mesure où il cherche à la répandre. [...]

---

60. *Le fondement théologique des missions*, 54.

61. *Le fondement théologique des missions*, 57. Sur *vir ecclesiasticus*, voir aussi *Méditation sur l'Église*, 209.

L'activité missionnaire de l'Église, tant qu'elle ne sera pas en tout lieu, est sa vie»<sup>62</sup>. Ce à quoi tend celle-ci n'est pas un simple prolongement de son influence sur les âmes, mais une conversion du dedans, la transfiguration totale ou transfiguration de nos corps de misère, et leur conformation à son corps de gloire (cf. Ph 3,20-21). L'espérance de l'Église est celle d'« un renouvellement tel, que tout vieillissement est désormais exclu »<sup>63</sup>.

À la fin de sa vie, Joseph Ratzinger indique aux nouvelles générations la route que *Catholicisme* de Henri de Lubac lui avait tracée dans les années d'après-guerre. L'humanité tout entière, et non simplement une minorité de croyants en elle, insistait ce dernier, est appelée à assumer la forme du Christ, car le genre humain

---

62. *Ibid.* « Dans l'activité missionnaire, ce qui est en cause n'est pas seulement l'extension de l'Église, c'est son existence même » (*op. cit.*, 56).

63. *Id.*, *Méditation sur l'Église*, 67.

constitue dès l'origine une unité, fondée en profondeur dans sa créaturalité en Adam, et possède comme tel une destinée commune. La directive que le Pape émérite nous donne au terme de son interview est de cultiver en nous le sens « catholique », à la fois communautaire et universaliste, du salut<sup>64</sup>.

## **5. Benoît XVI et François : collaborateurs du Christ vérité et amour**

Se souvenant de sa consécration épiscopale, Ratzinger écrivait il y a une vingtaine d'années : « Comme devise épiscopale j'ai choisi deux mots de la troisième lettre de Jean : "collaborateurs de la vérité" (3 Jn 8), d'abord parce qu'il me semblait qu'ils

---

64. H.U. von Balthasar, *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*, Einsiedeln 1976 = « Une œuvre organique », in : H.U. von Balthasar et G. Chantraine, *Le cardinal de Lubac. L'homme et son œuvre*, Paris 1983, 43-139.

pourraient bien représenter la continuité entre mon travail précédent et la nouvelle tâche : malgré toutes les différences il s’agissait et s’agit toujours de la même chose, suivre la vérité, se mettre à son service». Et il continuait : «Comme dans le monde d’aujourd’hui l’idée de “vérité” a presque disparu, car elle apparaît trop grande pour l’homme, et pourtant tout croule s’il n’y a pas de vérité, cette devise épiscopale m’a semblé être la plus en ligne avec notre temps, la plus moderne au sens bon du terme»<sup>65</sup>.

Pour lui, « tout ce qui est *raisonnable*, *sensé*, est aussi *christique*,

---

65. J. Ratzinger, *Aus meinem Leben*, 178-79 = *Ma vie*, 141. Cf. Id., *Salz der Erde. Christentum und Katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart 1996, 87 = *Le sel de la terre. Le christianisme et l’Église catholique au seuil du troisième millénaire. Entretiens avec Peter Seewald*, Paris 1997, 81 : «“Collaborateur” était pensé au pluriel. Je me proposais, de fait, de mettre mon charisme – si je puis l’appeler ainsi – en communion avec les collaborateurs et de travailler, avec l’expérience et la compétence théologique qui m’a été concédée, à ce que, en cette heure, l’Église soit correctement gouvernée et que l’héritage du Concile soit assimilé de manière juste».

puisque la Raison, le Sens et le Christ sont une seule et même chose»<sup>66</sup>. Ce qui apparaît étrange, inattendu, de prime abord, ne doit pas être rejeté, mais soumis à un examen : s'il s'avère être « logique », cela veut dire qu'il peut entrer comme une partie dans la vérité totale. Dans son esprit, la vérité n'est pas en premier lieu la notion que, dans le sillage d'Aristote, la philosophie médiévale a définie comme *adaequatio intellectus ad rem*. À l'intérieur des propriétés transcendantes de l'être, tandis que le *bonum* se rapporte à la volonté, le *verum* se rapporte à l'intelligence<sup>67</sup>. Dans cette définition, c'est avant tout le côté théorique de la vérité qui est

---

66. Id., *Theologia perennis*, 180. L'auteur continue : « Toutes les parcelles de raison, toutes les parcelles de sens que l'on trouve dans le monde, sont de la sorte des éclats de l'unique sens qui est le Christ. Ce que l'on trouve de raisonnable et de sensé dans le monde avant le Christ et en dehors de lui, se rapporte dès lors au Christ comme les tessons vis-à-vis du tout : Il est, totalement, ce qu'on pouvait déjà trouver auparavant dans le monde dans les parcelles éclatées ».

67. S. Thomas d'Aquin, *S.Th.* I 16, 4 e ad 2.

pris en considération. Dès ses premiers travaux sur Bonaventure, notre théologien a choisi une approche différente. La connaissance intellectuelle ne s'exerce pas seulement, selon lui, à partir de la lumière créée en l'homme, mais dans la présence supérieure de la lumière du Verbe incarné. Elle ne doit pas se détourner un instant du canon de la vérité révélée, mais prendre celle-ci comme une représentation vivante de la théorie dans la pratique, du savoir en action. La conception est typiquement johannique ; pour s'en convaincre il suffit de rappeler quelques paroles de Jésus dans le IV<sup>ème</sup> évangile : « Si vous demeurez dans ma parole [...], vous connaîtrez la vérité » (Jn 8,31-32) ; « Celui qui cherche la gloire de celui qui l'a envoyé, celui-là est véridique ; il n'y a pas d'imposture en lui » (Jn 7,18). Et plus fortement encore, dans les lettres : « Celui qui dit : "Je le connais" et ne garde pas ses commandements est un menteur, et la vérité n'est pas

en lui» (1 Jn 2,4); «Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est Amour» (1 Jn 4,8).

«L'élément décisif» des mots de sa devise «est peut-être finalement», confesse Joseph Ratzinger au début de son ministère épiscopal «la corrélation entre la vérité et l'amour»<sup>68</sup>. Déjà à cette époque, dans le droit fil de sa célèbre *Introduction au Christianisme*, il interprète la foi à partir de ces deux coordonnées. Dans un monde où le christianisme s'est délité, il nous ramène aux premiers éléments de la doctrine. «La preuve que Dieu nous aime, c'est que le Christ, alors que nous étions encore pécheurs, est mort pour nous» (Rm 5,8). Le regard de Dieu sur sa créature est un regard d'amour inconditionnel, un geste de libre élection que n'explique aucun «mérite» antécédent de notre part. Sur la Croix de son Fils, Dieu a opéré

---

68. J. Ratzinger, *Mitarbeiter der Wahrheit. Gedanken für jeden Tag*, 6, Würzburg 1979, 6 = *Vivre sa foi. Méditations pour chaque jour de l'année sur des thèmes spirituels et théologiques*, Paris 1981, 4.

ce qu'on peut appeler la première justification des pécheurs, attestant qu'il était disposé à envoyer gratuitement son Esprit en leur cœur. Il n'attend pas que ceux-ci se repentent pour leur manifester son empressement à les absoudre de leur péché. « Là est la véritable nouveauté du christianisme : le Logos, la vérité en personne, est aussi l'expiation, le pardon qui nous transforme au-delà de toutes nos capacités et incapacités. En cela consiste ce qu'il y a d'authentiquement nouveau, ce sur quoi se fonde la mémoire chrétienne [...]. Lorsque ce centre du message chrétien n'est pas exprimé ni vu suffisamment, la vérité devient de fait un joug trop lourd pour nos épaules [...]. Le joug de la vérité est devenu "aisé" (Mt 11,30), quand celle-ci est venue, nous a aimés et a brûlé notre faute dans le feu de son amour »<sup>69</sup>.

---

69. Id., *Wahrheit, Werte, Macht. Pluralistische Gesellschaft im Kreuzverhör*, Freiburg i. Br., 3<sup>ème</sup> éd. 1995, 61.

Que le ministre ne doive pas faire dépendre trop strictement le pardon qu'il impartit au nom de Dieu, des dispositions personnelles des fautifs, c'est là aussi une conviction profonde du Pape François : Dieu, écrit-il, « nous rejoint avec sa grâce en utilisant la plus petite fente. Il nous appartient, à nous confesseurs, de nous accrocher à tout ce qui peut servir d'appui pour pardonner »<sup>70</sup>. Pour lui, la Vérité incarnée est la Sagesse qui inspire à rechercher seulement ce qui conduit au meilleur service des hommes. La grâce imméritée du pardon opère une conversion chez le pécheur (pensons à Lévi et à Zachée !). Certes, François et Benoît XVI savent, l'un comme l'autre, que pour être consacrés intérieurement les pécheurs doivent accueillir la grâce de la justification.

---

70. François (J. Bergoglio), « Il confessionale, grembo di misericordia che rigenera il mondo », Préface à L. Dri, A. Tornielli, A. Metalli, *Non aver paura di perdonare. Il « confessore del Papa » si racconta*, Roma 2016, 5-16, ici 12.

Mais ils savent aussi que dans l'Évangile Jésus s'est assis et a mangé avec eux, à l'irritation des scribes et des pharisiens. L'un non moins que l'autre sont sensibles aux appels du message d'amour, si contraire au « littéralisme orthodoxe », intolérant du pharisaïsme<sup>71</sup>. En pasteurs spirituels (*pneumatikoi*), ils sont surtout capables de reconnaître le désir intime des cœurs humbles et de l'écouter. Ils n'ignorent pas non plus que, pour pouvoir donner leur plein assentiment à la grâce du pardon et de la sanctification, les hommes de notre temps ont sans doute besoin

---

71. Id., *Dogma und Verkündigung*, München 1973, 36. «Celui qui est simplement juste, celui qui se soucie seulement d'être correct, est un pharisien» (Id., *Vom Sinn des Christseins*, 64 = *Un seul Seigneur, une seule foi*, 60). Cf. Id., *Einführung in das Christentum*, 210 = *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, 177, en référence à Mt 5,20. Parmi bien d'autres textes de Bergoglio, on peut citer ce commentaire de Lc 18,9-14 : «Le pharisien qui se tient debout devant Dieu, est l'image du triomphaliste [...] qui ne connaît pas cette peine toute particulière du cœur : la nuit de la foi de Notre-Dame» (*Reflexiones en esperanza*, Buenos Aires 1992, 159-160).

d'un long processus de préparation, qu'il leur faut du temps pour laisser pénétrer leur intelligence et leur volonté de l'action bienfaisante de la miséricorde divine.

Ce qui leur est commun à tous deux, c'est un sens éminent de « notre Mère la sainte Église hiérarchique » (saint Ignace de Loyola). Le dessein éternel du salut s'est concrètement réalisé dans le rapport d'amour que Jésus Christ a institué avec l'Épouse que par son sang il a rendue « sainte et immaculée » (Ep 5,27). Le Verbe que Dieu nous adresse est apparu dans la corporéité de Jésus et veut demeurer de cette façon auprès des siens. Mais pour qu'il puisse se confier à eux, il fallait qu'il y eût quelque chose de substantiel en l'humanité, un sujet en état de l'accueillir. Comme Corps mystique et Épouse du Christ, l'Église est, au plus intime d'elle-même, ce « oui » qu'elle a toujours déjà donné et qu'elle doit toujours à nouveau ratifier en ses membres.

En sa constitution divine, elle est le prolongement du Christ, parce qu'en son être le plus profond, elle provient de son corps eucharistique, elle est le sacrement participé de l'être pour nous de Dieu. L'Église n'est pas seulement toutefois cette structure ministérielle (sacramentelle) et hiérarchique, fondée par le Christ. Si elle est pour nous une Mère, qui nous révèle et nous communique le mystère de la condescendance divine, c'est parce qu'elle est dès l'origine la parfaite réponse corporelle, « charnelle » (Péguy), au Verbe fait chair. Pour Joseph Ratzinger, l'Église est essentiellement mariale<sup>72</sup>. Elle l'est, parce que cette réponse a été donnée de façon pleine et totale, une fois pour toutes, dans la personne de Marie, « Église de source »<sup>73</sup>. L'Église « est une

---

72. Voir J. Servais, « Communion et substitution vicariaire », *op. cit.*, 76ss.

73. Cf. J. Ratzinger – H.U. von Balthasar, *Maria – Kirche im Ursprung*, Freiburg 1997 = *Marie, première Église*, Paris, 2<sup>ème</sup> éd. 2005.

personne. Elle est une femme. Elle est une mère. Elle est vivante [...]. Elle est née lorsque le fiat s'est éveillé dans l'âme de Marie»<sup>74</sup>. Pour le latino-américain Jorge Bergoglio, l'Église est le *pueblo fiel*, le peuple fidèle qui a reçu du Christ la plénitude de vie divine et la transmet à ses fils<sup>75</sup>.

« Nous sommes nés », écrivait autrefois Bergoglio, « pour la sainteté dans un corps saint : celui de notre Mère l'Église »<sup>76</sup>. Les saints – canonisés ou non – qui se sont succédés à travers les siècles, sont la preuve que cette réponse a été donnée toujours à nouveau. Par leur témoignage vivant de foi, d'espérance et de charité, ils attestent qu'il n'y a pas de temps ni de lieux où il soit impossible de donner une réponse adéquate. Mais ils ne constituent pas une catégorie à

---

74. J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik*, 27 = *Église, œcuménisme et politique*, 34.

75. Cf. J. Bergoglio, *Meditaciones para religiosos*, Buenos Aires 1982, 128-33 et *passim*.

76. *Ibid.*, 240.

part des pécheurs. Parce qu'elle est notre Mère, l'Église ouvre tout grand en effet son sein à ceux-ci, mettant à leur disposition tous les moyens du salut qui lui viennent du Christ. À l'Église sainte et immaculée appartient l'homme justifié par la grâce, même si, dans son *status viatoris*, il ne vit pas encore la perfection de sa justification devant Dieu. Le jour de notre baptême, « nous sommes devenus un même être avec le Christ, par une mort semblable à la sienne », et, à la parousie, dit saint Paul, « nous le serons aussi par une résurrection semblable » (Rm 6,5). Dans l'entretemps, la vie du chrétien consiste à renier continuellement le vieil homme – « regardez-vous comme morts au péché et vivants pour Dieu dans le Christ Jésus », dit encore l'Apôtre (Rm 6,11) – et à se tourner toujours à nouveau concrètement vers l'homme nouveau qu'il est en espérance, qui doit croître en lui et qui le peut dans la mesure où il se laisse

garder et éduquer par l'Église. En quelque condition qu'ils se trouvent et quelque graves que soient les péchés en lesquels ils sont peut-être tombés, les baptisés sont appelés à se remettre continuellement en chemin, s'efforçant de donner la réponse la plus parfaite possible à l'amour de Dieu, déjà venu et venant jour après jour à notre rencontre en Jésus Christ. Un itinéraire de conversion qui n'est, au fond, qu'un geste de gratitude, une confession de louange – et pas seulement de péché – pour le don surabondant, inépuisable, de la miséricorde divine. De la sorte, l'Église se présente réellement comme *mater et magistra*. Le Nouveau Peuple de Dieu n'est pas une assemblée de purs, mais de pécheurs convertis, conscients que la commisération manifestée dans l'amour crucifié de Jésus se reflète sur le visage de la *Mater misericordiae* et que celle-ci est toujours prête à les envelopper de son manteau de grâce.

L'Église n'est point une réalité de ce monde qui se prête à des mensurations. Elle est un mystère que seuls, en fin de compte, les yeux de la foi sont aptes à reconnaître. Ses confins restent ouverts. « Le Seigneur connaît les siens » (2 Tm 2,19). « Ce sont ses brebis », commente saint Augustin. « Souvent elles s'ignorent elles-mêmes, mais le pasteur les connaît, en conséquence de cette prédestination, de cette prescience de Dieu, de ce choix de ses brebis, qu'il a fait avant la création du monde ». Il les connaît et ne se lasse pas de les convoquer et de les rassembler. « Que de brebis se trouvent en dehors du bercail! [...] Combien vivent aujourd'hui dans la débauche, qui deviendront chastes! Combien blasphèment maintenant le Christ, qui croiront plus tard en lui! Ils sont nombreux, les ivrognes qui se montreront sobres, les voleurs du bien

d'autrui, qui donneront le leur»<sup>77</sup>. Tel est aussi le message d'espérance que le Pape émérite donne aux croyants dans son interview. Il nous assure que la réponse des « imparfaits » a, elle aussi, sa place à l'intérieur de sa grande réponse d'Épouse sans tache ni rides<sup>78</sup>. Il nous donne par là un beau témoignage de ce que sont les authentiques « collaborateurs de la vérité » : ceux en la parole et en la vie desquels « amour [fidélité] et vérité se rencontrent » (Ps 85,11), les porteurs de la bonne nouvelle de la miséricorde divine.

---

77. S. Augustin, *Tr. in Joann.* 45, 12 : *Opere* XXIV/1, 909.

78. Voir à ce propos J. Ratzinger, *GS* 8/2, 448ss. Cf. L. Bouyer, *L'Église de Dieu*, Paris 1970, 607.