Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 19 (1972)

Heft: 1

Artikel: Le mystère de la justification

Autor: Bavaud, Georges

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760927

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Georges Bavaud

Le mystère de la justification

Essai de dialogue œcuménique

Les exégètes protestants et catholiques qui ont étudié la doctrine paulinienne de la justification ont abouti, semble-t-il, à un *consensus* qui n'est pas purement verbal. En font foi les notes de la traduction œcuménique de l'Epître aux Romains. Mais sur le plan *dogmatique*, est-on prêt à dépasser les divergences en face de l'article *stantis et cadentis Ecclesiae* pour reprendre une formule chère à la Réforme? Afin de préparer un dialogue objectif sur ce sujet, essayons de répondre à cinq questions précises.

1. Comment caractériser l'état du pécheur? Il nous faudra évoquer le thème augustinien de la *natura corrupta*. Il est nécessaire de clarifier d'abord ce problème puisque la justification nous libère de la servitude du péché.

2. Tous nous professons la *gratuité* de la justification. Mais la comprenons-nous de la même manière?

3. Quelle est la nature de la *foi* qui nous justifie? Le catholicisme insiste fortement sur le rôle de la *fides formata*. A travers les divergences de vocabulaire pouvons-nous nous rejoindre?

4. La traduction œcuménique insiste sur le réalisme de la *transformation* opérée chez le juste. Comment l'expliciter?

5. Le seul point sur lequel la traduction œcuménique manifeste une difficulté concerne le rapport entre les œuvres du justifié et le salut eschatologique [1]. Il nous faudra répondre à cette question: Peut-on vraiment parler du *mérite* des œuvres?

[1] Traduction œcuménique de la Bible. Epître aux Romains. Paris 1967. In 6, 23, p. 61. «Sur le rôle des œuvres de l'homme dans ce processus, les doctrines catholique et protestante restent divergentes.»

I. L'ETAT DU PÉCHEUR

Parlant de la condition humaine telle qu'elle existe en dehors de la rédemption du Christ, la traduction œcuménique nous la décrit «comme dominée et même disqualifiée par le péché et la mort» [2]. Mais en quel sens se réalise le règne du péché?

Depuis la Réforme, le catholicisme craint l'expression de *nature corrompue*. Saint Thomas n'éprouve pas cette réserve. La formule de *natura corrupta* revient constamment dans la Somme théologique I/II q. 109. Mais ce qui importe est la définition précise de cette «corruption». Elle est d'ordre existentiel: l'homme s'aimant jusqu'au mépris de Dieu s'oppose radicalement à sa vocation. «Le bien de la nature est corrompu en tant que la nature de l'homme est privée de son ordre (deordinatur), la volonté de l'homme n'étant pas soumise à Dieu» [3]. En d'autres termes, la corruption de la nature a pour source l'adhésion à une *fin* mauvaise. (Le passage célèbre de saint Augustin sur les deux amours qui ont créé deux cités [4] illustre parfaitement ce thème.)

Or la Réforme – selon nous – n'a pas suffisamment clarifié ce qu'elle entendait par corruption. Ainsi le jeune Luther, dans son commentaire de l'Epître aux Romains, la décrit comme «la complète privation de toute rectitude et du pouvoir de toutes les forces tant du corps que de l'âme ainsi que de l'homme intérieur et extérieur» [5]. Cette définition nous paraît globalement acceptable si elle se rapporte à un pécheur usant de l'ensemble de ses facultés pour se livrer au mal. Mais Luther, dans ce passage veut caractériser le *péché originel* inscrit en chacun de nous et non pas le péché *personnel*. Et comme il identifie convoitise et péché originel, il en résulte que cette «complète privation de toute rectitude» subsiste chez le juste (en qui se trouve la concupiscence) – même si l'on ajoute ensuite qu'une transformation s'opère en lui.

Saint Thomas admet donc la corruption de la nature, mais refuse de la définir par la *seule* convoitise. Pour lui, certes la convoitise joue un rôle mais elle n'accomplit sa mission corruptrice que si elle fructifie en fin mauvaise. Commentant Rom. VII, 14, il écrit: «L'existence

[2] In 1, 3, p. 31.
[3] I/II. q. 109. a. 7.
[4] De civitate Dei, XIV, 28, P. L. 41, 436.
[5] In 5, 12, édition HOFMANN. Darmstadt 1960, t. I, 342.

charnelle (carnalitas) qui implique sujétion à la chair ne provient pas seulement du péché originel, mais encore du péché actuel par lequel l'homme obéissant aux convoitises de la chair se constitue esclave de la chair» [6].

Dans la perspective de saint Thomas, il devient possible de parler de la «servitude» du libre arbitre. En effet, le pécheur, incapable de se libérer de son adhésion à la fin mauvaise, se trouve placé dans une situation tragique. Il ne peut pas éviter de nouvelles révoltes contre Dieu, même s'il peut éviter tel péché particulier [7]. Il est vraiment – hors du Christ – engagé dans une dialectique de mort puisqu'il s'éloigne toujours davantage de sa vocation.

Aussi le Concile de Trente aurait manifesté avec plus de vigueur cette doctrine traditionnelle s'il avait accepté explicitement la formule d'*asservissement* du libre arbitre. Il s'est contenté de dire en parlant des hommes non justifiés: «bien que le libre arbitre ne fût nullement éteint en eux, mais seulement affaibli et diminué en ses forces [viribus licet attenuatum et inclinatum]» [8]. On ne dit pas expressément que cette fragilité est une véritable servitude. Pourtant saint Augustin avait parlé du «serf-arbitre de la propre volonté» [9]. A la lumière du thème des deux cités, il était possible de sauver l'expression chère à la Réforme tout en précisant bien que cette servitude provenait, non de la convoitise, mais de l'adhésion volontaire à la fin mauvaise.

L'exposé tridentin a donné à nos frères l'impression que l'on ne sauvegardait pas suffisamment le jugement sévère de l'Ecriture sur le pécheur: un affaiblissement n'est pas un esclavage. Mais la Réforme avait, elle aussi, utilisé des formules ambiguës. Par exemple, Léon X cite cette formule luthérienne tirée de la Dispute d'Heidelberg: «Le libre arbitre, après le péché n'est autre chose qu'un titre...» [10].

Par cet exemple, on voit comment la polémique, en refusant de donner un sens acceptable à des formules proposées par les adversaires, aboutit à des exposés unilatéraux. Dans le cas qui nous occupe, il faut tenir à la fois que le libre arbitre subsiste encore après le péché, mais qu'il est asservi par l'adhésion à la fin mauvaise.

[6] In omnes S. Pauli Apostoli Epistolas commentaria. Edition Marietti, Taurini 1929, t. I, 98.

[7] I/II q. 109. a. 8.

[8] Denzinger-Schönmetzer [cité par la suite: Denz./Schön.] 1521.

[9] Contra Julianum II, 8. 23, l. L. 44, 689.

[10] Denz./Schön. 1486.

Nous avons dit que le catholicisme post-tridentin craignait l'expression de «nature corrompue». Pour être exact, disons qu'une raison autre que la polémique nous a conduits à suspecter cette formule. Alors que saint Augustin donne au terme *natura humana* le sens biblique d'image de Dieu, la scolastique progressivement distingue dans l'homme justifié *deux* niveaux d'être et de valeurs.

Un chrétien est à la fois un enfant adoptif de Dieu et une créature raisonnable. Et on tendra à réserver le terme de nature humaine pour désigner les dons divins qui ont un sens pour tout homme, qu'il soit croyant ou incroyant. Dans cette perspective, le péché corrompt la filiation adoptive (les dons surnaturels), mais l'être naturel, dira-t-on, est seulement «blessé» par la révolte contre Dieu. Le pécheur qui a perdu totalement sa dignité d'enfant de Dieu peut garder au moins partiellement sa dignité d'homme. Il pourra demeurer loyal en affaires même si dans d'autres domaines, son existence pécheresse le conduit à des attitudes répréhensibles. [D'ailleurs cette blessure est aussi envisagée par rapport aux dons d'immortalité, d'intégrité que selon l'exégèse ancienne et médiévale Adam avait reçus puis perdus par sa faute: ces dons appelés praeternaturels corrigeaient la fragilité inhérente à un être corporel. Mais ce problème de l'état d'innocence est réétudié actuellement par la théologie catholique [11].]

Que penser de cette doctrine qui distingue ces deux niveaux: la nature et la surnature? Selon nous, elle constitue un progrès irréversible de la théologie. Calvin lui-même, sans la développer, l'adopte lorsqu'il écrit: «Pourtant (c'est pourquoi) ceste Sentence de saint Augustin n'a pas laissé de voler en la bouche de chacun que les dons naturels ont esté corrompus en l'homme et les supernaturels (assavoir ceux qui concernoyent la vie céleste) luy ont estés du tout ostez» [12]. Dans le chrétien, il existe des dons qui n'ont de sens que pour le croyant (Calvin parle de «vie céleste»), et d'autres ont une valeur pour tout homme.

Mais en fait, parler de la «blessure» de la nature est-ce suffisant? Calvin proclame sa corruption. Je suis prêt à lui donner raison, à condition qu'on explique ce terme comme le fait saint Thomas. Dans sa dignité d'homme, le pécheur est corrompu du fait que la relation essen-

[11] Voir Pierre Grelot. Réflexions sur le problème du péché originel. N.R.T. T. 89, 1967, 337–375; 449–484.

[12] Institution chrétienne, II. II. 4. Edition Benoît, t. II, 26–27. L'éditeur fait remarquer que la sentence n'est pas de saint Augustin, mais que Calvin l'a probablement trouvée chez Hugues de S. Victor ou Pierre Lombard.

tielle – celle qu'il a avec Dieu – est pervertie par l'adhésion à la fin mauvaise.

En d'autres termes, la distinction en l'homme justifié de deux niveaux: nature et surnature ne doit pas s'accompagner de la distinction de deux fins par rapport à Dieu. En refusant l'obéissance, le pécheur perd *toute* dignité et sur le plan de la grâce et sur le plan de la création naturelle. Existentiellement, une créature révoltée est une contradiction vivante. Mais sur le plan de l'être et des puissances d'action, le péché n'enlève que les dons surnaturels; s'il avait le même résultat destructeur sur le plan naturel, il faudrait parler d'annihilation. Une théologie qui parle seulement de la «blessure» de la nature veut sauvegarder une vue juste: Le pécheur est capable, par un heureux illogisme, de ne pas toujours s'inspirer de sa fin mauvaise. Mais ce mot de «blessure» voile, dans la mesure où l'on refuse celui de corruption, la gravité de l'état de révolte. Sous cet aspect, le désordre est aussi grand sur le plan naturel que dans le domaine du surnaturel.

II. LA GRATUITÉ DE LA JUSTIFICATION

Nous venons de voir que, dans le juste, nous pouvons découvrir deux niveaux d'être et d'action: celui de la créature raisonnable, celui de l'enfant de Dieu.

Or en face du justifié, comment le pécheur apparaît-il? Comme un homme qui adhère à une fin mauvaise et qui est privé de la filiation divine. La réflexion théologique pourra porter l'accent sur l'*impossibilité* du pécheur à sortir du mal *sans la grâce de Dieu*. C'est l'aspect qui a été souligné durant la crise pélagienne et la Réforme a porté son attention surtout sur ce point. Mais le théologien pourra considérer également la disproportion qui existe entre les forces d'une créature raisonnable et la dignité d'enfant de Dieu. Même s'il était innocent, un homme serait incapable de prétendre à une vocation si élevée, à laquelle Paul fait allusion dans I *Cor.*, 2, 9. Le catholicisme est très sensible à cette seconde considération et saint Thomas d'Aquin a synthétisé les deux aspects qui manifestent la gratuité de la justification. Pour résumer sa pensée on parle d'une grâce qui, à la fois, est «sanante» (elle libère de l'attachement à la fin mauvaise) et «élevante» (elle nous obtient la dignité de fils de Dieu) [13].

[13] Toute la q. 109 de I/II est fondée sur cette distinction.

Cette manière de présenter le mystère exige vraiment la distinction entre le naturel et le surnaturel. Si on la refuse pour donner à «natura humana» le sens d'*imago Dei* sans vouloir découvrir en elle deux niveaux d'être et d'agir on s'exprimera comme Roland de Pury: «Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu», aime-t-on répéter du côté de l'Orient. Agréable et flatteuse balançoire, cette phrase n'en est pas moins une exacte contre-vérité. La grâce n'est point la divinisation de l'homme, mais son *humanisation*. Ce n'est pas Dieu, c'est le Diable qui veut faire de l'homme un dieu, qui ne cesse de le pousser à refuser sa condition de créature» [14].

D'après le contexte, on le voit, de Pury combat le péché qui prend la forme d'une auto-déification. L'auteur demeure *uniquement* polarisé par la grâce *sanante* qui nous arrache à cette pseudo-divinisation. Mais d'après II Petri, 1, 4, il est légitime de conclure que, en reconnaissant notre condition de créature soumise à Dieu, nous obtenons une participation à la vie divine. La formule de la théologie grecque nous apparaît parfaitement fondée sur l'Ecriture.

Pour mieux saisir les deux aspects de la grâce «sanante» et «élevante», recourons à l'histoire des dogmes.

Le Concile d'Orange, parlant de la foi, insiste sur la nécessité de la grâce pour cette unique raison que le pécheur possède un libre arbitre «vicié» (vitiatum). Les Pères, faisant allusion à un adversaire de leur doctrine, déclarent: «Celui-ci, en effet n'affirme pas que le libre arbitre de tous a été affaibli par le péché du premier homme ou du moins il ne pense pas qu'il a été blessé à tel point que certains [selon lui] peuvent acquérir par eux-mêmes, sans la révélation de Dieu, le mystère du salut éternel...» [15]. Mais le I Concile du Vatican, exposant la doctrine de la foi, souligne la transcendance de cette connaissance par rapport à celle de la raison. Dans cette perspective, la grâce apparaît nécessaire pour une raison différente de celle que souligne le Concile d'Orange. Sans rejeter l'aspect «sanans» du secours divin, on insiste sur la finalité «elevans». «L'Eglise catholique a toujours unanimement tenu et tient encore qu'il existe deux ordres de connaissance, distincts non seulement par leur principe, mais aussi par leur objet. Par leur principe, puisque dans l'un, c'est la raison naturelle, dans l'autre, la foi divine, qui nous

[14] Qu'est-ce que le protestantisme? Collection: «Les Bergers et les Mages», Paris 1961, 55.

[15] canon 8. DENZ./SCHÖN. 378.

fait connaître. Par leur objet, parce que, outre les vérités que la raison naturelle peut atteindre, nous sont proposés à croire les mystères cachés en Dieu, qui ne peuvent être connus s'ils ne sont révélés d'en haut» [16].

Résumons-nous. Dans la mesure où le protestantisme fonde la nécessité de la grâce sur la même perspective que le Concile d'Orange, il montre la gratuité de la justification en indiquant *un seul* motif: le pécheur ne peut se détourner du mal par lui-même.

Mais le catholicisme en défendant à la fois le caractère «sanans» et «elevans» de la grâce souligne *deux* motifs manifestant la gratuité du secours divin. Il serait donc erroné de conclure que saint Thomas, responsable en grande partie de cette évolution, ait diminué les exigences de l'augustinisme en face de toute tentation pélagienne. Au contraire, la gratuité des dons divins apparaît davantage.

Certes le débat n'est pas clos, car la justification s'opère par la foi. Or la Réforme prétendra que le catholicisme reconnaît certes verbalement la gratuité du salut mais que sa conception de la foi «formée par la charité» aboutit à détruire le réalisme de cet enseignement. Ce sera l'objet du paragraphe suivant.

Mais avant d'étudier ce nouveau problème, soyons conscients catholiques et protestants, nous qui sommes tous disciples de saint Augustin, que l'Orient n'éprouve pas les réactions anti-semipélagiennes que nous manifestons tous.

Citons d'abord Lossky: «L'erreur fondamentale de Pélage était d'avoir transposé le mystère de la grâce sur le plan rationnel, où les réalités d'ordre spirituel, la grâce et la liberté, se transformèrent en deux concepts juxtaposés qu'il fallait accorder entre eux, comme deux objets extérieurs l'un à l'autre. Saint Augustin, dans sa polémique contre le pélagianisme, a suivi l'exemple de son adversaire en se plaçant sur le même terrain rationnel où la question ne pouvait jamais être résolue. Un représentant de la tradition orientale, saint Jean Cassien, qui prit parti dans ce débat à la fois contre les pélagiens et contre saint Augustin, ne pouvait plus, dans ces conditions, être compris correctement» [17].

Evdokimov écrit à son tour: «En face du *non posse non peccare* de saint Augustin, l'Orient affirme la pleine liberté du premier mouvement de la volonté hors de toute contrainte ou causalité, sa capacité de formuler le «fiat»: le désir du salut et de la guérison. Dans une certaine

[16] Denz./Schön. 3015.

[17] Théologie mystique de l'Eglise d'Orient. Paris 1944, 195.

mesure ce désir est déjà *opérant*, car il répond au désir de Dieu, et ainsi, prépare et attire la venue de la grâce. Toutefois, même cette capacité n'est jamais purement humaine; par anticipation, même avant le Christ, elle est théandrique car la grâce de l'adoption est innée; incorporée à l'homme dès sa création, elle est sous-jacente à tout acte proprement humain» [18].

L'orthodoxie et l'Occident dans son ensemble nous paraissent plus opposés – sur ce point – que ne le sont entre eux catholiques-romains et protestants. Nous ne pouvons – dans le cadre de notre étude – aborder un dialogue avec l'Orient dont les perspectives sont si différentes des nôtres. Mais il était utile de mentionner l'existence de ce difficile problème.

III. QUELLE EST LA NATURE DE LA FOI QUI JUSTIFIE?

En commentant *Rom.*, 3, 28, la traduction œcuménique s'exprime ainsi: «Dans sa traduction de l'Epître aux Romains, Luther ajouta un mot: «l'homme est justifié par la foi *seulement.*» Cette adjonction a donné lieu au temps de la Réforme à une vive polémique. Elle ne trahit cependant pas la pensée de Paul qui, dans ce passage, vise à retirer tout rôle aux œuvres dans la justification du pécheur. Pour Paul, la foi est le seul chemin vers la miséricorde de Dieu» [19].

Mais le Concile de Trente n'utilise jamais l'expression de *sola fides*. Il semble même l'exclure puisqu'il déclare: «Nous sommes dits justifiés par la foi parce que la foi est le commencement du salut de l'homme, le fondement et la racine de toute justification» [20]. Si l'on affirme qu'avec la foi le salut *commence*, on insinue qu'à elle seule elle ne suffit pas. D'ailleurs au paragraphe précédent, le Concile a précisé: «Si l'espérance et la charité ne se joignent pas à la foi, la foi n'unit pas parfaitement au Christ et ne rend pas membre vivant de son Corps» [21].

Pour saisir la doctrine des Pères réunis à Trente, il faut nous rappeler la source dont ils s'inspirent: c'est la synthèse scolastique relative aux vertus théologales. Cette synthèse remonte d'ailleurs à saint Augustin [22],

[18] L'orthodoxie. Neuchâtel-Paris 1965, 100–101.

[19] Traduction œcuménique de la Bible, 47–48.

[20] Denz./Schön. 1532.

[21] Denz./Schön. 1531.

[22] Lorsque le Concile déclare que la foi est le commencement du salut, il cite saint Fulgence, disciple de saint Augustin (cf. De fide ad Petrum. Prologue, P. L. 65, 671).

mais contentons-nous de résumer la doctrine de saint Thomas. Le point de départ est biblique: c'est l'épître de Jacques. La foi du pécheur, nous dit l'auteur inspiré, ne justifie pas. Mais, se demande saint Thomas, est-elle cependant un don de Dieu? Oui, répond-il, dans la mesure où l'homme manifeste déjà une certaine soumission volontaire au Seigneur. En acceptant la *lumière* que Dieu offre à son intelligence, le pécheur commence à se tourner vers le salut. Cette foi opère donc une libération: celle de l'erreur et de l'ignorance en face du dessein salvifique.

Mais la justification réalise une libération du péché. Or cette foi telle qu'elle vient d'être décrite ne suffit pas pour nous obtenir le pardon. Deux autres vertus théologales deviennent nécessaires: l'*espérance* qui est la *confiance* aux promesses de salut, la *charité* qui s'exprime dans l'*amour* de Dieu et du prochain. C'est donc seulement la foi «caritate formata» qui obtient la justification.

La Réforme, dans son opposition à la synthèse scolastique, a bien vue que la pensée de saint Paul ne pouvait pas s'enfermer dans cette conceptualisation, mais elle n'a pas cherché la convergence profonde des pensées au delà des divergences de vocabulaire.

Les exégètes nous diront si nous avons raison, mais voici comment nous comprenons saint Paul. Aux yeux de l'Apôtre, tout commence par la manifestation de l'ἀγάπη du Père qui suscite dans le pécheur la πίστις, c'est-à-dire une obéissance totale à Dieu. L'intelligence accepte la lumière, la volonté se confie aux promesses, le cœur se donne au Seigneur. Dans cette perspective, il est clair que la traduction de Luther se justifie: la foi n'est pas seulement «le commencement du salut», mais elle nous obtient le pardon. Mais l'homme ayant été arraché au mal doit persévérer jusqu'à la parousie (ou à la mort). L'espérance est la vertu qui nous assure que Dieu *achèvera* ce qu'il a commencé (le salut de la justification s'épanouira en salut eschatologique). Et la charité? Elle est une imitation par l'homme justifié de l'ἀγαπη du Père. Je dois aimer mes frères, gratuitement, comme Dieu m'a aimé. La charité présuppose l'amour de Dieu, mais sa visée directe concerne le prochain (cf. *Rom.*, 13, 9–10).

Nous pouvons maintenant aborder la critique que M. Leenhardt esquisse du Concile de Trente. Pour sauvegarder la gratuité du pardon divin, cet exégète insiste fortement sur la passivité de l'homme. Parlant de la foi justifiante, il écrit: «Notons dès ici, à propos de διά πὶστεως = par la foi, que l'apôtre ne dit jamais δία τήν πὶστιν, ce qui exprimerait l'idée que la foi serait cause instrumentale. La foi ne fait rien, sinon de recevoir

ce qui est l'œuvre de Dieu. La main du mendiant est vide et parce que vide, utile; mais mendier ne constitue pas une œuvre, ni un mérite, ni un droit...» [23]. Il a conscience de critiquer la position catholique, puisqu'il indique plus loin en parlant de la *sola fides* que le Concile de Trente a été infidèle à saint Paul: Comment? En soutenant la doctrine «de la «foi formée», c'est-à-dire la thèse d'une coopération du croyant à sa justification» [24].

Cette allusion à la «foi formée» nous montre la crainte de M. Leenhardt. La charité se prouve par des *actes*. Si donc la justification repose non seulement sur la confiance aux promesses, mais encore sur le don de notre cœur à Dieu, alors le pardon n'apparaît plus comme une faveur gratuite. La comparaison utilisée souligne la seule attitude possible au pécheur: tendre la main *vide*, c'est-à-dire attendre, dans l'humilité, la grâce divine, sans *rien* offrir au Seigneur. La position de M. Leenhardt nous semble analogue à celle de Calvin: «Nous confessons bien avec saint Paul qu'il n'y a autre foi qui justifie sinon celle qui est conjointe avec charité. Mais elle ne prend point de charité la vertu de justifier» [25].

Mais cette doctrine est-elle vraiment paulinienne? Elle oblige à séparer dans la foi la confiance aux promesses et le don du cœur à Dieu. Or la traduction œcuménique souligne: «La foi est toujours une obéissance (*l'obéissance qu'est la foi*): elle implique en effet que l'homme se *soumette* au Dieu qui se révèle à lui comme fidèle et véridique et qui, en renouvelant l'homme, lui demande d'obéir à sa volonté» [26].

Mais l'obéissance implique le don du cœur. La foi justifiante nous apparaît vraiment comme impliquant l'amour de Dieu et du prochain. Pour assurer la gratuité du pardon est-il nécessaire de réduire au maximum l'activité de l'homme pécheur? Il suffit de reconnaître que le don du cœur est le fruit de la grâce *au même titre* que la confiance aux promesses.

Cependant, lorsque Paul réfute la thèse de la justification par les œuvres de la loi, il ne souligne pas le rôle décisif de l'amour de Dieu. Pourquoi? Son intention est de dévoiler jusqu'à sa *racine* la nocivité de la position de ses adversaires. Elle implique une autoglorification de l'homme contraire à la Révélation (cf. *Rom.*, 3, 27). Or, pour manifester clairement la gratuité absolue du don, il ne faut pas insister sur

[23] L'épître de saint Paul aux Romains. Paris-Neuchâtel 1957, 59.

[24] Ibidem, 65, note 3.

[25] Institution chrétienne (1541). Edition PANNIER, Paris 1936, t. II, 261, cité dans notre ouvrage: La Dispute de Lausanne, Fribourg 1956, 185.

[26] In I, 4, p. 32.

le rôle de l'amour puisque la charité envers Dieu se prouve par des *actes*. Les nécessités de la polémique obligent l'Apôtre à souligner d'une manière quasi exclusive ce qui dans la foi constitue l'élément où l'homme apparaît le plus *passif:* la confiance aux promesses, l'*attente* humble de l'intervention gracieuse de Dieu. Telle est la leçon de l'exemple tiré de la vie d'Abraham. Paul ne pouvait pas songer à ce moment à l'offrande d'Isaac sur la montagne (c'est le point de vue de Jacques), il se devait, pour confondre ses adversaires, de choisir un autre épisode de l'existence du patriarche, celui où s'accomplit le *miracle* de la naissance de son fils.

Parmi les théologiens catholiques modernes, Hans Küng a bien décrit la position de Paul. «La justification, c'est la proclamation du *juge-bienveillant*, et l'attitude humaine qui convient ici est l'abandon dans la crainte, mais avant tout dans la confiance, dans la reconnaissance de notre propre indignité vis-à-vis de Dieu, abandon à la sentence de grâce divine, bref c'est la foi. Foi de celui qui aime, certes, foi aimante donc, mais non pas amour qui surclasse la foi: il n'est pas conforme à la situation du pécheur de s'oublier lui-même sans égard pour son existence pécheresse et misérable en s'abîmant dans la bonté miséricordieuse de Dieu. Foi dans l'amour et de l'amour, certes, mais – pour le pécheur à justifier! – amour pudique et non pas impudent» [27].

Ainsi la foi implique toujours l'obéissance – donc l'amour. Mais au moment où l'on veut souligner légitimement la gratuité du pardon, ce n'est pas l'obéissance qui est mise en relief, mais la confiance aux promesses. *Psychologiquement,* Calvin a raison lorsqu'il écrit: «Quand il est question de notre justification, il faut nous démettre de toute cogitation de la loi et de nos œuvres pour embrasser la seule miséricorde de Dieu et détourner notre regard de nous-mêmes pour le convertir à un seul Jésus-Christ» [28]. Mais, selon nous, son tort a consisté dans une «dogmativisation» de cette expérience de la gratuité du pardon. En effet, on aboutit alors à une dislocation de la foi vive. Caroli, à la Dispute de Lausanne, choisit l'exemple du feu. «Combien que la foi ne soit sans charité, nonobstant, on n'est point justifié par la charité, mais par la foi, comme nous voyons le feu étant clair, il chauffe, mais non par sa clarté, ni donne aussi clarté par sa chaleur; ainsi la foi illumine, mais non par charité» [29]. Une telle recherche de l'objet «formel» n'apparaît pas paulinienne.

[27] La justification, trad. française, Paris 1965, 369.
[28] Institution chrétienne, édition citée, t. IV, 130.
[29] La Dispute de Lausanne, 70.

Lorsque l'Eglise présente une confession de foi sur le mystère de la justification, elle doit tenir compte de l'*ensemble* de la doctrine biblique. Son exposé synthétisera les vues de saint Paul, de saint Jacques et des Evangiles. Personnellement, nous avons apprécié la manière dont le jeune Luther concilie les textes de l'Epître aux Romains et ceux de l'Epître de Jacques qu'il se garde d'appeler une «Epître de paille». Son intuition est basée sur la distinction éclairante entre les *œuvres de la Loi* et les *œuvres de la foi*. Les premières sont présentées à Dieu dans un sentiment d'autoglorification. Elles prétendent exiger comme un *droit* le pardon. Les secondes – qui peuvent précéder la justification elle-même – sont des prières concrètes qui implorent la miséricorde.

Voici d'abord une définition des œuvres de la Loi: «Ce ne sont pas celles qui sont accomplies comme une préparation à l'obtention de la justification, mais celles que l'on croit suffisantes par elles-mêmes à la justice et au salut. Car celui qui opère de manière que, par les œuvres, il se dispose à la justification, déjà d'une certaine façon il est juste. En effet, la grande partie de la justice, c'est vouloir être juste. Sinon les paroles et les gémissements des prophètes par lesquels ils appelaient le Christ auraient été vains et les lamentations de tous les pénitents, stériles» [30].

Dans ce climat, Luther n'a aucune réserve à faire à saint Jacques: «C'est pourquoi quand le bienheureux Jacques et l'Apôtre disent que l'homme est justifié par les œuvres, ils disputent contre la fausse compréhension de ceux qui pensaient que la foi sans ses œuvres suffisait alors que l'Apôtre ne dit pas que la foi sans ses œuvres justifie, mais qu'elle justifie sans les œuvres de la loi (autrement, il n'y aurait pas de foi puisque selon les philosophes, l'opération prouve que la forme existe). C'est pourquoi, la justification requiert, non les œuvres de la loi, mais la foi vive qui opère ses œuvres» [31].

Le jeune Luther ne craint pas que l'activité de l'homme écarte la gratuité du pardon. Il exclut seulement l'autoglorification du chrétien justifié.

[30] In Rom. 3, 20. Edition HOFMANN, t. I, 222–224.
[31] In Rom. 3, 19. Edition HOFMANN, t. I, 212.

IV. COMMENT COMPRENDRE LA PARTICIPATION À LA VIE DIVINE, FRUIT DE LA JUSTIFICATION?

La justification transforme le pécheur. La traduction œcuménique est très nette sur ce point. «L'acte gratuit de Dieu qui justifie l'homme crée en lui la vie nouvelle» [32]. Parlant de l'expression: les péchés sont *couverts*, elle s'exprime ainsi: «Ce mot signifie que ces «péchés sont non seulement «recouverts» de sorte que Dieu ou l'homme ne les voient plus, mais qu'ils sont anéantis, qu'ils n'existent plus» [33].

La théologie catholique et orthodoxe ont tenté par des voies différentes de préciser la nature de ce changement. L'une et l'autre veulent sauvegarder à la fois la *transcendance* de Dieu (il n'y a pas de fusion entre la Trinité et la créature) et le *réalisme* de la participation à la vie divine.

Deux directions s'offrent à la foi en quête d'intelligence du mystère. Celle de l'Orient, avec Grégoire Palamas, part d'un essai d'analyse de la notion biblique de la δόξα, de la gloire divine. L'apôtre ne déclare-t-il pas: «Nous tous qui le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur...» (II *Cor.*, 3, 18)? Cette gloire pénètre l'homme racheté. Est-elle l'essence divine ell-même? Non, répond l'orthodoxie «Si nous pouvions à un moment donné nous trouver unis à l'essence même de Dieu, participer à elle ne fût-ce qu'en quelque mesure, nous ne serions pas en ce moment ce que nous sommes, nous serions Dieu par nature» [34].

Alors la gloire divine reçoit ce nom technique: «énergies incréées» de Dieu, distinctes de l'essence, mais inséparables d'elles. Par elles, le chrétien est divinisé; cependant, la transcendance de la Trinité est sauvegardée puisque l'essence du Créateur demeure inaccessible à toute créature.

La scolastique médiévale d'Occident n'a pas pu suivre cette voie car, à ses yeux, la *simplicité* de l'essence divine exclut d'autres distinctions *réelles* que celles des Personnes de la Trinité. «Ces trois Personnes sont un seul Dieu et non trois dieux. Les trois ont une substance, une essence, une nature, une divinité, une immensité, une éternité et tout est un sauf là où l'on rencontre l'opposition constituée par les relations» [35].

[32] In Rom. 3, 24, p. 45.
[33] In Rom. 4, 7, p. 49.
[34] V. Lossky. Théologie mystique de l'Eglise d'Orient. Paris 1944, 67.
[35] Concile de Florence, Décret pour les Jacobites. Denz./Schön. 1330.

Alors comment sauvegarder à la fois le réalisme de la divinisation et la transcendance de Dieu? Par la thèse de «l'habitus infus». Dans la philosophie d'Aristote, la vertu acquise par la répétition des actes bons est une qualité vitale qui perfectionne les facultés nécessaires à l'agir humain. Or Dieu, en nous divinisant, nous accorde d'agir, non comme de simples créatures, mais en *enfants*, en fils adoptifs. Nos facultés doivent donc être surélevées, par des forces nouvelles, qui seront à la fois *divines* (pour que l'agir soit divinisé) et limitées, *créées* (puisque ce sont des qualités qui perfectionnent des puissances créées). Sur ce point la scolastique a été unanime.

Mais dans le thomisme, l'essence de l'âme humaine est *distincte* des facultés d'action (intelligence, volonté, etc.). Pour assurer la divinisation de l'âme elle-même et non pas seulement celle des facultés, saint Thomas enseigne le don d'un habitus distinct des vertus (foi, espérance, charité), cette qualité s'appelant la grâce sanctifiante ou habituelle qui surélève l'essence même de l'âme [36].

La transcendance de Dieu est respectée parce qu'il n'informe pas notre être créé. Mais le réalisme de la divinisation est sauvegardé puisqu'il fait surgir en nous une nouvelle manière d'agir et d'être qui est *divine* quoique créée.

L'orthodoxe juge contradictoire ou rationaliste cette conception occidentale d'habitus infus. Il préfère distinguer en Dieu deux aspects de son être, l'essence et les énergies incréées plutôt que d'admettre une intervention du Créateur suscitant dans le chrétien de l'être nouveau qui appartient à la fois à l'ordre du divin et du créé. Saint Thomas utilise cette formule: «Ce qui existe substantiellement en Dieu, devient d'une manière accidentelle dans l'âme participant à la divine bonté» [37].

Lossky a bien saisi ce qui sépare sur ce point l'Orient de l'Occident catholique. «Le surnaturel créé pour elle [la tradition orientale] n'existe pas. Ce que la théologie occidentale désigne par le nom de *surnaturel* signifie pour l'Orient l'*incréé*, les énergies divines ineffablement distinctes de l'essence de Dieu. La différence consiste dans le fait que la conception occidentale de la grâce implique l'idée de causalité, la grâce se présentant comme un effet de la Cause divine, de même que dans l'acte de la création; tandis que pour la théologie orientale c'est une procession naturelle, les énergies, le rayonnement éternel de l'essence divine» [38].

[36] Somme théologique I/II. q. 110. a. 3 et 4.
[37] Somme théologique, I/II. q. 110. a. 2. ad 2.
[38] Ouvrage cité, 85.

En face de cette controverse quelle est l'attitude de la théologie protestante? Calvin, explicitement, a rejeté la doctrine scolastique: «Autant vaut ce qu'ils ajoutent après (c'est-à-dire rien), que la grâce qui nous justifie est une habitude ou qualité résidente en nous et non point une faveur que Dieu nous porte. Or les témoignages de l'Ecriture sont plus qu'évidents contre eux...» [39].

Cette déclaration nous paraît intéressante parce qu'elle révèle l'orientation de la pensée protestante: elle concentre son attention sur le message *explicite* de l'Ecriture. Or la doctrine biblique nous assure clairement du réalisme de la divinisation, mais n'élabore aucune explication du «comment». Les spéculations sur la distinction entre l'essence divine et les énergies incréées d'une part et sur la nature de l'habitus infus d'autre part dépassent évidemment la lettre de l'Ecriture.

Au cours de nos rencontres œcuméniques avec nos frères protestants, nous avons été frappé par la différence de *réaction vitale* qui sépare le catholicisme et la Réforme en présence de ce problème. Pour cette dernière, il suffit de déclarer que la *relation* entre le Créateur et l'homme pardonné a changé au moment de la justification. La foi n'implique-t-elle pas une soumission, donc un *rapport* inverse à celui de l'incroyance? Pourquoi vouloir expliciter davantage le mystère?

Le catholicisme tout en reconnaissant l'importance de cette relation nouvelle veut chercher son fondement ontologique non seulement dans «la faveur que Dieu nous porte» pour utiliser la formule de Calvin, mais encore dans une «qualité» surnaturelle, infuse, accordée par le Sauveur. L'orthodoxie a le même souci d'approfondissement doctrinal, mais elle s'oriente, comme nous l'avons vu, dans une autre direction.

Aussi, en conclusion, nous nous demandons dans quelle mesure l'unité dans la foi requiert un *consensus* en cette matière. Serait-il suffisant de reconnaître la réalité de la divinisation sans exiger un accord sur le *mode* de son existence? Le Concile de Trente a déclaré étrangère à la Révélation la thèse de ceux qui excluent l'existence de «la charité répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint et qui leur demeure inhérente» [40], mais il n'a pas utilisé l'expression d' «habitus infus».

Le magistère a voulu exclure une doctrine qui considérerait dans la justification la seule imputation de la justice du Christ sans transfor-

[39] Remède contre la (sic) poison. Opera CALVINI, t. VII. Col. 478, cité dans notre ouvrage: La Dispute de Lausanne, 191.

[40] DENZ./SCHÖN. 1561.

mation intérieure. Or sur ce point la traduction œcuménique a réalisé un *consensus* dans la reconnaissance d'une action salvifique qui *crée* un homme nouveau.

La position de la théologie catholique concernant la grâce dite «créée» est souvent considérée par le protestantisme comme dangereuse pour la sauvegarde de la gratuité du salut. Le chrétien ne risque-t-il pas de croire avoir prise sur la grâce de Dieu qu'il posséderait d'une manière autonome après la justification? Nous signalons ici le mot éclairant de saint Bonaventure: «Habere est haberi, posséder (un habitus) c'est être possédé (de Dieu)» [41]. Ce don de la grâce créée est en permanente dépendance de la causalité divine et il permet l'inhabitation des Personnes divines en nous.

V. LE RAPPORT DES BONNES ŒUVRES AU SALUT ESCHATOLOGIQUE

Nous avons déjà mentionné comment la traduction œcuménique souligne sur ce point une divergence encore irréductible.

Essayons simplement de voir pourquoi d'une part le catholicisme utilise le thème du mérite des bonnes œuvres et pour quelle raison le protestantisme d'autre part s'oppose à toute évocation d'un droit à une récompense.

La situation du juste par rapport à Dieu est toute différente de celle du pécheur. Ce dernier ne peut présenter au Sauveur que des «démérites» pour utiliser une expression augustinienne. Aussi seule la miséricorde divine est-elle à l'origine de la justification.

En revanche, le chrétien pardonné accomplit dans la foi des œuvres qui sont la manifestation du sacerdoce baptismal, qui réalisent le culte «en esprit et en vérité». Cette attitude est par *nature* destinée à s'épanouir dans la vie du Royaume eschatologique. Aussi la récompense promise repose-t-elle non seulement sur la miséricorde, mais encore sur la sagesse et la justice de Dieu. Dans l'Epître aux Romains, la justice de Dieu – dans le contexte de la justification – est «moins distributive que souveraine, royale et salvifique» [42], mais dans II *Tim.* 4, 3, la formule «couronne de justice», celle aussi de «juste juge» évoquent, dans ce

[41] Cité par C. Moeller-G. Philips. Grâce et œcuménisme. Chevetogne 1957 33. Cf. S. Bonaventura, Breviloquium 5, 1. Quaracchi V, 253a.

[42] Traduction œcuménique de la Bible, in Rom., 3, 24, p. 45.

contexte de rétribution, l'*équité* de Dieu incapable de prononcer un jugement contraire non seulement à ses promesses, mais aussi à sa sagesse.

Calvin a vu cette orientation des œuvres du juste vers la gloire lorsqu'il écrivait: «Il n'y aura nul inconvénient d'estimer sainteté de vie être la voie, non pas laquelle nous fasse ouverture en la gloire céleste, mais par laquelle Dieu conduit ses élus en la manifestation d'icelle» [43]. Dans cette phrase, il y a un refus de reconnaître la causalité de la créature, mais le Réformateur souligne cependant le *lien* mis par Dieu entre la sanctification et la glorification.

Mais pourquoi alors le protestantisme écarte-t-il le thème du mérite des œuvres? Ses réticences sont, nous semble-t-il, de caractère pastoral. Si l'on a écarté tout risque d'autoglorification de l'homme au moment où l'on traite de la justification, il ne faut pas tomber dans ce danger mortel lorsqu'on évoque le rapport entre la sanctification et la glorification. Or si la créature possède un *droit* à une récompense, elle pourra tomber dans l'orgueil en considérant ses œuvres.

La Réforme nous semble avoir raisonné ainsi: Pour détruire cette autoglorification, saint Paul a exclu tout *mérite* en parlant de la justification. C'est une leçon exemplaire dont il faut tenir compte aussi lorsqu'on médite sur la signification des œuvres du juste.

Le catholicisme suit une autre voie pour écarter le danger d'autoglorification. Il garde le thème du mérite tout en rappelant que lorsque Dieu couronne nos œuvres, il couronne ses propres *dons* [44]. C'est donc l'action de grâce qui est exigée, et la fausse gloire est exclue.

Cependant, Jean XXIII, dans le discours inaugural de Vatican II, a déclaré: «Autre est le dépôt lui-même de la foi... et autre est la forme sous laquelle ces vérités sont énoncées, en leur conservant toutefois le même sens et la même portée» [45].

Il nous semble possible donc d'examiner ce problème: Faut-il exprimer le rapport entre la sanctification et la glorification sans recourir au terme de mérite, mais en nous servant d'expressions inspirées de la déclaration de Calvin (sans cependant le refus de reconnaître la causalité du juste)?

La question doit au moins être posée puisqu'en œcuménisme, le souci de trouver des formules équivalentes est d'une importance décisive.

[43] Institution chrétienne (1541). Cf. VI, t. II, 354. Cf. La Dispute de Lausanne, 190.

[44] Concile de Trente. Denz./Schön. 1548.

[45] Jean xxiii/Paul vi, Discours au Concile. Edit. Centurion. Paris 1966, 64–65.