

Penser le salut

Jorge CACHO

(157) Il m'a semblé que, si le christianisme représente une vision du monde, une des clefs de voûte qui l'organise nous pouvons la trouver dans la « justification ». Ce concept qui avait une longue histoire théologique fut fixé et articulé d'une manière précise au Concile de Trente dans le débat contre la Réforme protestante.

Ce Concile était censé établir d'une manière dogmatique, et non seulement aborder d'un point de vue pastoral, la position catholique concernant le problème de la justification. Question essentielle au discours chrétien dans son ensemble, puisqu'elle pose le fondement de son espoir, celle du salut et dont la complexité résulte, entre autres, de la multiplicité d'objets théologiques qu'elle implique : le péché originel et le bouleversement qu'il introduit dans l'économie de la création, l'incarnation virginale du fils et son destin tragique comme seul moyen de racheter l'humanité déchue ; la gratuité de la nouvelle économie ; le changement de statut de la nature humaine relevée dès lors à la dignité de la filiation ; la liberté humaine et la fonction de ses oeuvres dans les différents moments de la justification ; la (158) causalité de la foi dans l'oeuvre du salut et son lien à la charité, etc.

Les pères conciliaires s'étaient donné comme tâche l'élaboration d'un décret sur la justification, décret qui, tenant compte des dogmes que les Conciles précédents avaient déjà fixés sur les problèmes qui y étaient impliqués, les articule d'une manière rigoureuse de sorte que la doctrine catholique, mise en cause par la Réforme, en soit définitivement établie.

Le travail conciliaire s'avéra bien plus long et difficile que prévu. L'élaboration du décret passa par plusieurs rédactions successives. Les commissions désignées furent changées, les débats ajournés *sine die* pour des raisons tant doctrinales que politiques. L'Empereur ne contemplait pas d'un bon oeil que l'Eglise prenne une décision dogmatique qui séparerait définitivement les frères d'un même Empire.

La séance de promulgation du décret sur la justification fut célébrée avec un grand éclat liturgique, le 13 janvier 1547. C'est l'archevêque de Spalato qui « à haute et intelligible voix » donna la lecture du décret. Chacun des pères conciliaires fut invité à y adhérer.

Le décret lui-même contient seize chapitres, suivis de trente-trois canons, reprenant, sous forme négative, le contenu même des chapitres.

Les chapitres se distribuent de la manière qui suit : les neuf premiers concernent la première justification : ses bases dogmatiques (chap. I - IV) avec les canons condamnatoires de l'hérésie pélagienne et semipélagienne qui affirment la suffisance de la nature dans l'acquisition de la justification et donc la non nécessité de la grâce ; le genèse de la justification (chap. V - VI) avec les canons 4 à 9 contre l'erreur protestante sur la justification par la seule foi ; la nature de la justification (chap. VII - VIII) avec les canons 10 à 14 sur la foi justificante et la justification comme imputation extrinsèque ; « les conséquences » de ladite justification avec les canons 15 à 17 sur la prédestination. Le reste des chapitres considère la deuxième justification, son développement (chap. X à XIII) avec les canons 17 à 24 ; la récupération de la justification (chap. XIV - XV) avec les canons 27 à 30 où on sépare justification et foi ; et finalement « les fruits de la justification » (chap. XVI) avec les canons 31 et 32 sur le mérite et 33 contre un grief d'ensemble.

Je voudrais mettre en relief les articulations qui me semblent essentielles (159) dans le décret dont la critique, à mon avis assez courte, avait souligné l'ambiguïté de ses formules qui planent au-dessus des controverses et où on

trouverait les traces du néo-semipélagianisme ».

Mais d'abord quelle est la définition que donne le Concile de la justification ? Quelle est sa nature qui avait été mise en cause par la Réforme ? Le décret s'étend longuement sur la question et lui consacre un chapitre tout entier qui devient « le point culminant de tout le décret », sa clef de voûte :

« [...] la justification [...] ne consiste pas seulement dans la rémission des péchés, mais encore dans la sanctification et le renouvellement de l'homme intérieur par la réception volontaire de la grâce et des dons par quoi l'homme d'injuste devient juste, d'ennemi ami. »¹

Double définition et double modalité de l'énoncé. Négative la première - « non seulement... » -, affirmative la deuxième - « mais encore... ». Par cette construction grammaticale de la double définition, négative la première et affirmative la deuxième, le décret manifeste d'abord son opposition au système protestant dont la conception purement extrinsèque de la justification, dès le début, avait été affirmée et réaffirmée mille fois avec tant de force par Luther. Par exemple, dans son Commentaire à l'Épître aux Romains IV. 7, nous pouvons lire : « *Justificat id est justus reputat* », ou encore : « *Justitiam non esse formaliter in nobis [...] sed extra nos in sola gratia et reputatione divina.* »²

La justification extrinsèque, qui ne représente aucune réalité interne à l'âme, constitue ainsi l'élément central dans la conception luthérienne de la justification dont la métaphore privilégiée est celle du vêtement - « *Fides est hæc vestis qua induimus justitiam Christi coram Deo* », « *Le Christ devient ainsi le manteau qui cache notre honte* »³.

Le Concile s'oppose à cette conception juridique de la justification qui la réduit à un non-lieu que les tribunaux prononcent sur l'accusé, voire à la (160)faire équivaloir à une amnistie qui prescrit l'oubli officiel de la faute et en annule les conséquences pénales. Elle implique que celui qui en bénéficie se tient dans une position purement passive eu égard à l'acte qui l'absout. C'est ainsi que, au chapitre IV du décret, il affirme que, si on ne saurait chercher que dans la grâce de Dieu le commencement de la justification, il ne faut pas oublier que le pécheur s'y dispose en consentant et coopérant

1 DENZINGER, *La foi catholique*, traduction française et présentation de Gervais Dumeige, Ed. de l'Orante, 1993, 2180.

2 Deuxième commentaires de l'Épître aux Galates, III, 6 ; 1535 Ed. de Weimar, t. XL a, p. 370.

3 Deuxième commentaire de l'Épître aux Galates, II, 16. Ed Weimar, t. XL, p. 234.

librement à cette même grâce. Le consentement libre implique qu'il ne reste pas absolument inerte (« *neque homo ipse nihil omnino agat...* ») dans l'oeuvre de son propre salut. Ces mêmes principes inspirent le canon 4 dirigé contre la position protestante affirmant la position purement passive « *tanquam mulier ad conceptum* »⁴... et féminine du justifié eu égard à sa propre justification :

« *Si quelqu'un dit que le libre arbitre de l'homme mû et excité par Dieu ne coopère aucunement en donnant son assentiment à Dieu qui l'excite et l'appelle, par où il se prépare et dispose à obtenir la grâce de la justification, et qu'il ne peut pas refuser son consentement s'il le veut, mais que, à la façon d'un être inanimé, il est absolument inerte et joue un rôle purement passif, qu'il soit anathème.* »

Quelle est l'origine théologique de ces deux positions qui s'excluent ?

La source, il faut la chercher dans la manière dont elles ont interprété la nature et le statut du péché originel dans l'économie du salut. Puisque, pour la Réforme, il a introduit une *corruption radicale* de la nature humaine qui se trouve ainsi dans l'incapacité, l'impuissance d'accomplir le bien, de connaître et d'aimer Dieu. Cette déchéance qu'il induit dans l'humanité, l'entraîne à un assujettissement à tout mal et à une négation définitive du libre arbitre dans le domaine de la grâce : « *La volonté de l'homme n'est pas libre ; elle ne s'appartient pas, elle est l'esclave du péché et de Satan* ». Ce n'est plus le libre mais le serf arbitre.

Contre ce *pessimisme radical* de la nature humaine qui la rend non seulement incapable de tout bien mais totalement coupable devant Dieu, le même Concile, dans le décret sur le péché originel, affirme qu'il a (161)effectivement fait perdre à Adam et à toute sa descendance la possession de la grâce et de la justice qui donnaient au premier homme une facilité de soumission à Dieu. Il entraîne une détérioration dans son corps et dans son âme, un état non seulement malheureux mais fautif (« *si quelqu'un soutient que ... la prévarication d'Adam ... n'a transmis au genre humain que la mort et les peines du corps, mais non le péché qui est la mort de l'âme, qu'il soit anathème.* »⁵

4 Commentaires, in Rom., VIII, 27.

5 Canon 2°.

Cet état fautif qui affaiblit certes le libre arbitre ne l'a pas pourtant supprimé (« *minime extintum* »). Le canon 5 affirme ainsi, face au pessimisme luthérien, que l'insuffisance radicale dans laquelle le péché originel a laissé la nature pour atteindre la fin à laquelle elle avait été appelée, ne lui a pas pour autant enlevé la force de volonté pour coopérer dans l'ordre moral à son propre salut. La justification n'étant pas conçue comme l'oeuvre du Dieu tout seul - *solī Deo* - mais de Dieu et de l'homme coopérant par ses oeuvres.

Si la nature n'est pas profondément corrompue et que le libre arbitre, quoique laissé, peut et doit coopérer avec la grâce, il s'ensuit une conséquence éthique de la justification : la nécessité des oeuvres contre la justification par la seule foi, *sola fides*.

« *Si quelqu'un dit que la justice reçue n'est pas conservée et encore augmentée devant Dieu par les bonnes oeuvres (per bona opera) [...] qu'il soit anathème.* »⁶

Le Concile affirme par ce canon le caractère progressif de la justification qui peut augmenter et, par voie de conséquence, reconnaît la valeur surnaturelle des oeuvres morales qui, sous l'action de la grâce, sont les *agents* de ce progrès (« *Ipsius justificationis augendæ causam* »).

Sur quelle base dogmatique s'appuie le Concile pour soutenir, contre la doctrine luthérienne, une conception plus optimiste sur la nature déchue par le péché originel ?

Il établit la distinction fondamentale, niée par la Réforme, entre le péché (162)originel et sa conséquence ineffaçable dans la nature justifiée (« *in renatis* »), la concupiscence, qui n'est pas un péché. Dans le chapitre V, sur l'efficacité du baptême pour la rémission du péché originel, le Concile affirme :

« [...] *Le Saint Concile confesse et pense que la concupiscence ou le foyer du péché (formitem) reste dans les personnes baptisées ; il sait que nous étant laissée pour nous exercer, elle ne peut nuire à ceux qui, loin de consentir, résistent courageusement aidés de la grâce de Jésus-Christ, qu'au contraire celui qui aura mené le bon combat sera couronné. Cette concupiscence appelée quelquefois "péché" par l'Apôtre, le Saint Concile le déclare, l'Eglise n'a jamais compris qu'elle soit véritablement et proprement péché dans les personnes*

6 Canon 24, Denzinger, n° 834.

baptisées, mais on le nomme ainsi parce qu'elle vient du péché et qu'elle porte au péché. Si quelqu'un pense le contraire, qu'il soit anathème. »

Si la concupiscence et les mouvements qu'elle déclenche ne peuvent être considérés comme un péché, ils constituent néanmoins le signe, chez les baptisés, de la chute originelle et ils peuvent reconduire au péché, non plus de la nature (*debitum, peccatum, vitium naturæ*, comme saint Augustin - dont se réclamait Luther pour maintenir l'identification avec le péché d'Adam - le définissait) mais de l'individu consentant.

D'autre part, elle invite à la vigilance et à la lutte dont la victoire justifie le mérite. Elle suppose une collaboration constante du libre arbitre, source dans la philosophie scolastique, de l'action volontaire et des oeuvres selon la justice, avec la grâce.

Cette doctrine, fortement inspirée de la spéculation des pères alexandrins, reflète le sentiment grec d'une bonté relative de la nature humaine. Conception d'un optimisme mesuré qui s'enrichit de la réflexion des premiers théologiens de cette école sur la créature comme véritable image de Dieu, lequel n'est pas soumis à la corruption. C'est cette première élaboration sur la ressemblance divine opposée au dualisme manichéen de la gnose qui expliquait l'origine du péché non par la liberté de la créature mais par une sorte de déterminisme de la nature induit par les puissances extrinsèques du mal, qui me semble prévaloir dans le dogme qui sépare le péché originel de la concupiscence.

(163) Je crois que le Concile de Trente a réaffirmé, d'une manière qui se veut équilibrée, les dogmes déjà fixés par d'autres conciles qui l'avaient précédé. Oeuvre de synthèse et de rigueur dans l'agencement logique de ses énoncés, elle privilégie le rapport mutuel des deux partenaires dans le plan du salut où l'initiative revient à Dieu, cause première de l'homme régénéré par la grâce qui, dès lors vient l'habiter, et, avec son consentement volontaire, le transformer tant au début du processus de la justification que dans son développement ultérieur.

En accordant à la grâce son maximum de réalisme, le Concile renforce l'idée traditionnelle de la pensée chrétienne d'une nature élevée à la participation gracieuse de la divinité. C'est en raison de cette participation à un ordre essentiellement surnaturel que la grâce ne saurait être

comprise par les théologiens scolastiques comme une substance dans l'âme mais comme une forme accidentelle, un habitus permanent.

Je voudrais indiquer les problèmes que cette vraie conception du monde, dont j'ai essayé d'isoler les articulations qui me semblent essentielles, pose pour quelqu'un qui essaie de s'orienter, de trouver sa position à partir du discours psychanalytique.

Le premier aspect que je vais évoquer regarde la problématique de la justification et son lien au péché originel. Il me semble que le débat sur la justification, à considérer la position luthérienne, qui s'énonce dans des formules apparemment positives - *Soli Deo, sola fides, sola Scriptura* - sont organisées par la dénégation des opposés : la créature, les oeuvres, la tradition ecclésiale qui se trouvent de ce fait exclues.

De cette exclusion, voire de la condamnation sur laquelle tombe tout ce qui appartient à l'ordre de la nature corrompue d'une manière essentielle et définitive par le péché d'origine, que peut-on dire ?

Que dans la conduite de la vie individuelle et collective, le protestantisme, en séparant si radicalement l'un de l'Autre, en marquant de cette coupure infranchissable, sans qu'aucun échange ne puisse en vérité s'établir, tente de s'affranchir, de se libérer ou, au moins, de se protéger de cet Autre, en le situant dans un lieu absolument hétérogène et inaccessible.

Cet éloignement de l'Autre, ce caractère extrinsèque de la (164)justification - la justification comme pure imputation sans qu'elle représente aucune réalité dans l'âme, comme s'exprimaient les théologiens, quelles conséquences comportent-ils du point de vue du transfert ?

La position catholique présente un autre type de problèmes. La reconnaissance d'une *médiation* possible et souhaitée entre le surnaturel comme lieu d'où s'organisent et se décident l'initiative divine et le naturel dès lors intérieurement transformé, dénaturalisé, induit certainement un type de transfert de nature passionnelle, du fait, à mon avis, de l'impossibilité d'une reconnaissance acceptée de l'altérité. Dans la théologie catholique, il me semble que la modalité de la coupure entre l'un et l'Autre est fort particulière et que cette modalité ne peut être saisie avec justesse si nous ne tenons pas compte de la force, de l'ampleur

que le statut du vrai, du seul médiateur prend à l'intérieur de cette architecture si rigoureuse telle qu'elle apparaît dans le Décret de la justification.

Mais ce médiateur unique, modèle exemplaire qui inspire dès lors la réalisation de toute créature, faite à son image, de par sa double nature, devient le fils de l'homme et l'égal du Père. Cette égalité entre les deux, étrangement reconquise par les mérites de sa passion ne doit pas nous faire oublier qu'elle représente et dévoile sa vraie détermination, celle d'essayer d'annuler l'hétérogénéité des places ⁷.

⁷ Bibliographie : Denzinger, *La foi catholique*, traduction française et présentation de Gervais Dumeige, Ed. de l'Orante, 1993.