

La question de la justification. Les avancées dans le dialogue théologique

Le 31 octobre 1999, le cardinal E. Cassidy et l'évêque Christian Krause, président de la Fédération luthérienne mondiale signent à Augsburg, au nom de leurs Eglises respectives, une « Déclaration commune sur la Doctrine de la Justification ». Quelles sont la signification et la portée de cet accord ?

Etat de la question

A l'angoisse suscitée par la question du salut, Luther tâche d'abord de répondre à la manière de son époque, c'est-à-dire par la multiplication et l'intensité des œuvres de mortification. Il constate expérimentalement que ce volontarisme dans l'austérité ne parvient pas à « faire mourir le vieil homme » ni à apaiser la conscience. C'est dans ce contexte psychologique et spirituel qu'il relit l'Épître aux Romains où saint Paul affirme le salut (la justification) par la foi. Luther comprend de façon exclusive cette assertion. S'élabore alors sa théorie de la justification, qui devient *le* critère de la foi chrétienne. En se concentrant sur la coopération de l'homme dans l'œuvre de la justification, l'on s'en tiendra ici aux trois questions suivantes de la problématique luthérienne : 1 - L'homme n'est-il pas substantiellement corrompu par le péché originel ? Il le semble dans la mesure où son libre arbitre n'est plus en mesure de choisir le bien. Les œuvres accomplies avant la justification paraissent n'être que des péchés ; 2 - Même justifié, l'homme ne reste-t-il pas radicalement pécheur ? Dieu, simplement, au vu des mérites du Christ, n'impute pas son péché au pécheur ; 3 - La gratuité de la rédemption n'exclut-elle d'ailleurs pas tout concours actif de l'homme même à l'accroissement de la justification ? Signalons au passage les conséquences sacramentelles et ecclésiologiques de cette doctrine : Les sacrements ne sont pas de bonnes œuvres efficaces de la grâce mais de purs signes de la foi. L'Eglise ne saurait causer, même à titre d'instrument, le salut : elle est le témoin de l'action salvifique exclusive du Christ reçue passivement par le croyant.

Le Décret sur la justification du Concile de Trente (13 janvier 1547) répond notamment aux trois aspects susdits : 1- Concernant les suites du péché originel, il reconnaît que tous les hommes, ayant péché en Adam, « non seulement les païens par la force de la nature, mais aussi les juifs, par la lettre de la Loi de Moïse, ne pouvaient se libérer ou se relever de cet état, même si le libre arbitre n'était aucunement éteint en eux » (chap. 1). Sont visées ici l'erreur pélagienne selon laquelle « l'homme peut être justifié [...] par ses œuvres sans la grâce [...] » (can. 1) mais aussi l'affirmation des réformés selon laquelle « après le péché d'Adam, le libre arbitre de l'homme a été perdu et éteint [...] » (can. 5). Quant aux expressions pauliniennes « être justifié par la foi » et « être justifié gratuitement », le Concile de Trente fait œuvre d'herméneutique : la première signifie que « parce que la foi est le commencement du salut de l'homme, le fondement et la racine de toute justification, [...] sans elle, il est impossible de plaire à Dieu et de venir partager le sort de ses enfants » ; la seconde doit être comprise au sens où « rien de ce qui précède la justification, que ce soit la foi ou les œuvres, ne mérite cette grâce de la justification » (chap. 8). En même temps, se trouve anathématisée l'interprétation erronée selon laquelle « rien d'autre n'est requis [que la seule foi] pour coopérer à l'obtention de la grâce, et qu'il n'est en aucune manière nécessaire [à l'impie] de se préparer et disposer par un mouvement de sa volonté » (can. 9) ; 2 - Sur la nature de la justification, le Décret tridentin précise qu'elle « n'est pas seulement rémission des péchés, mais à la fois sanctification et rénovation de l'homme intérieur par la réception volontaire de la grâce et des dons » (chap. 7) et la position selon laquelle « les hommes sont justifiés ou bien par la seule imputation de la justice du Christ, ou bien par la seule rémission des péchés, à l'exclusion de la grâce et de la charité qui est répandue dans leurs cœurs par l'Esprit Saint » (can. 11) est réprouvée ; 3 - Enfin, une fois l'homme justifié, les bonnes œuvres lui permettent de croître dans cette justice reçue par la grâce du Christ (chap. 10) et la position contraire selon laquelle « ces œuvres ne sont que le fruit et le signe de la justification obtenue et non pas aussi la cause de leur accroissement » est condamnée (can. 24 ; cf. can. 32).

Le dialogue théologique

La Déclaration commune s'inscrit dans le dialogue théologique entre catholiques et luthériens, qui a débuté au niveau international peu après la clôture de Vatican II, en 1967. En 1994, un groupe de théologiens, nommés par le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens et par la Fédération luthérienne mondiale, rédigeait une première version d'un projet de déclaration commune. Cette version subit deux révisions, en 1996 et en 1997, avant d'être officiellement soumise à l'approbation du Siège apostolique et des membres de la Fédération luthérienne mondiale. Les deux instances catholiques qui ont étudié ce projet furent la Congrégation pour la Doctrine de la foi et le Conseil pontifical pour la promotion de l'Unité des chrétiens.

La « Déclaration commune porte donc sur la justification. A supposer que ce point fasse finalement l'objet d'un consensus, même « différencié », notons au passage qu'il resterait encore à s'accorder sur d'autres questions, notamment sur le rapport entre l'Écriture et le Magistère et sur la pierre d'achoppement que constitue le problème des ministères. Quoiqu'il en soit, le mérite principal du document en question tient d'abord et avant tout dans le fait même du dialogue, finalisé, il faut le rappeler, par le désir de réaliser, pour autant que cela nous incombe, la prière du Seigneur : « qu'ils soient un ! » Le dialogue implique de s'efforcer de comprendre son interlocuteur, de ne pas caricaturer la pensée de ce dernier, d'y déceler même la part de vérité que l'on n'a soi-même peut-être pas suffisamment aimée. Sous ce rapport, la Déclaration commune est exemplaire. Elle dépasse les procès d'intention. Chacun se reconnaît dans ce que l'autre dit à son sujet. Chacun révisé aussi sa position en fonction de ce que l'objection de l'autre peut présenter de valable. Et chacun s'accorde finalement à reconnaître que ce que l'un entend aujourd'hui n'est pas dénoncé par ce que l'autre comprenait hier de la position du premier. Bien qu'elle soit prometteuse d'une avancée dans le dialogue oecuménique, la Déclaration commune n'a pas cependant résolu toutes les difficultés sur la justification. Avant de comparer les positions respectives, on peut s'interroger sur les singularités d'un tel document. En premier lieu, le 25 juin 1998, une « Réponse de l'Église catholique à la Déclaration commune de l'Église catholique et de la Fédération luthérienne mondiale sur la doctrine de la justification » émet un certain nombre de remarques, voire de réserves, sur une précédente mouture de la dite Déclaration. Mais la Déclaration finale, cosignée le 31 octobre 1999, ne semble pas les avoir prises en compte, ou seulement partiellement.

Un « consensus différencié »

1 - Quant à la capacité de la personne humaine face à la justification, catholiques et luthériens s'accordent à confesser que « la personne humaine est pour son salut entièrement dépendante de la grâce salvatrice de Dieu ». Si elle conserve la liberté « face aux personnes et aux choses en ce monde », ce « n'est pas une liberté en vue de son salut ». Ce qui signifie : « en tant que pécheur il est [...] incapable de se tourner de lui-même vers Dieu en vue du salut, voire de mériter sa justification devant Dieu ou d'atteindre son salut par ses propres forces » (n. 19). Les catholiques continuent d'affirmer que « lors de la préparation en vue de la justification et de son acceptation, l'homme 'coopère' par son approbation à l'agir justifiant de Dieu », précisant toutefois que « pareille approbation personnelle [est] un effet de la grâce et non une œuvre résultant des forces propres de l'humain » (n. 20). Ainsi l'accusation de pélagianisme dont faisait l'objet la position catholique de la part des luthériens devient sans objet. Quant aux luthériens, ils entendent toujours que « la personne humaine est incapable de coopérer à son salut car elle s'oppose en tant que pécheur d'une manière active à Dieu et à son agir salvateur ». Les luthériens, s'ils récusent un apport positif d'approbation, admettent un pouvoir négatif de l'homme de « refuser l'action de la grâce » et s'ils persistent dans l'affirmation d'une justification que l'on reçoit purement passivement, ce qui revient à nier « toute possibilité d'une contribution propre de la personne humaine à sa justification », n'excluent pas « sa pleine participation personnelle dans la foi » (n. 21). Ainsi l'anathème de Trente sur le libre arbitre (can. 5) ne vise-t-il plus la position luthérienne puisque celle-ci concède qu'il reste une liberté propre « face aux personnes et aux choses ». Notons qu'on a quand même éludé ici la question de la situation de l'homme après le péché originel, l'homme n'étant envisagé qu'« en tant que pécheur », ce qui est sans doute réducteur, à moins précisément de penser que l'homme est substantiellement corrompu. Le consensus porte donc sur le fait que rien de propre à la nature humaine (c'est-à-dire non mû par la grâce) n'est proportionné à la justification. La différenciation vient de ce que, pour les catholiques, le rôle de la nature humaine va jusqu'à l'approbation positive (sous l'effet de la grâce) tandis qu'il se limite, chez les luthériens, à la possibilité négative de refuser l'action de la grâce. Est-ce à dire, dans ces conditions, que l'anathème de la proposition suivant laquelle « le libre arbitre de l'homme, mû et poussé par Dieu, ne coopère en rien quand il acquiesce (le verbe indique bien une action positive) à Dieu, qui le pousse et l'appelle à se disposer et préparer à obtenir la grâce de la justification, et qu'il ne peut refuser d'acquiescer (il y a donc acquiescer positivement et refuser d'acquiescer négativement !) » (can. 4), est devenu sans objet ?

2 – Quant à l'être du justifié, catholiques et luthériens confessent ensemble que « dans le baptême, le Saint-Esprit unit la personne humaine au Christ, la justifie et la renouvelle effectivement » mais que le justifié « demeure sa vie durant et constamment dépendant de la grâce de Dieu », [...] n'est pas soustrait **au pouvoir** toujours encore affluant et à l'emprise du péché [et] n'est pas dispensé de combattre perpétuellement la convoitise égoïste du vieil homme qui provoque l'aversion envers Dieu [...], doit constamment implorer le pardon de Dieu [...], [et] est constamment appelé à la conversion et à la repentance [...] (n. 28). Pour les luthériens, si le croyant est « entièrement juste car Dieu lui pardonne son péché par la parole et le sacrement et lui accorde la justice du Christ qui fait de lui, en Christ et devant Dieu, une personne juste », il demeure aussi « totalement pécheur », habité par une « aversion envers Dieu qui est en tant que telle véritablement péché ». Les luthériens admettent

cependant que le péché qui demeure n'étant plus « aliénant ou dominant, le chrétien peut, du moins partiellement, mener une vie de justice et, malgré le péché, n'est plus séparé de Dieu » (n. 29). L'Eglise catholique, pour sa part, reconnaît que « la tendance opposée à Dieu », qui demeure et qui n'est pas un vrai péché, est cependant une réalité objective qui impose un combat spirituel et le recours au sacrement de la réconciliation en cas de séparation volontaire de Dieu (n. 30). Les luthériens sont donc allés, si l'on peut dire, dans le sens « catholique » d'une certaine relativisation des conséquences de ce qu'ils appellent l'« être pécheur » du baptisé tandis que les signataires catholiques de la déclaration sont allés dans le sens « luthérien » d'une prise en compte accrue des conséquences de la rémanence (après le baptême) d'un désordre profond. Ainsi semble caduc l'anathème tridentin du Décret sur le péché originel (17 juin 1546) qui affirmait que « la concupiscence ou le foyer du péché [qui] demeure chez le baptisé... [doit] être combattue [mais] ne peut nuire à ceux qui n'y consentent pas et y résistent courageusement par la grâce du Christ... [et, à ce titre, ne peut être] appelée péché parce qu'elle serait vraiment et proprement péché chez ceux qui sont nés de nouveau [sinon] parce qu'elle vient du péché et incline au péché ». En consentant aux luthériens que le péché habite encore dans le justifié, a-t-on vraiment pris en compte la réponse de l'Eglise catholique selon laquelle « tout ce qui est vraiment péché est effacé par le baptême et la concupiscence qui demeure dans le baptisé n'est pas à proprement parler un péché », faute de l'acquiescement personnel requis au péché ? 3 – Quant à l'aptitude des bonnes œuvres du justifié à accroître la grâce, l'Eglise catholique et la Fédération luthérienne mondiale tiennent ensemble que « les bonnes oeuvres - une vie chrétienne dans la foi, l'espérance et l'amour - sont les conséquences et les fruits de la justification » (n. 37). Les luthériens maintiennent ne voir dans les bonnes œuvres que des « fruits » et des « signes » de la justification (n. 39). L'Eglise catholique affirme que « le caractère méritoire » des bonnes œuvres, qui « contribuent à une croissance » dans la grâce, ne revient pas à contester que « les bonnes oeuvres sont [elles-mêmes] un don et encore moins que la justification proprement dite reste un don immérité (n. 38).

Si la Déclaration commune n'est pas sans mérite dans l'avancée du dialogue théologique, on peut, avec la *Réponse* de l'Eglise catholique à cette même Déclaration, s'interroger sur la méthode utilisée, celle du « consensus différencié ». On l'a vu, pour chaque question discutée, l'affirmation commune est suivie d'un commentaire de chacun des partenaires du dialogue, indiquant comment il reçoit cette affirmation consensuelle. La Déclaration commune porte donc sur des formules générales qui font l'objet d'un accord bilatéral, bien qu'elles recouvrent des acceptions bien différentes relevant au *minimum* de points d'insistance, lesquels, dans leur expression actuelle, sont déclarés non visés par les anathèmes historiques. A comprendre de façon différenciée des formules consensuelles, évite-t-on l'écueil de l'ambiguïté ? Est-ce à dire que la manière dont l'autre exprime aujourd'hui sa position ne suscite plus de réserves (lesquelles devraient certes être exprimées autrement !).

Christian Gouyaud, *La Nef* 153 (octobre 2004)