



NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

94 N° 1 1972

Certitude de l'espérance et «certitude de la grâce ». Contribution au dialogue oecuménique

Juan ALFARO (s.j.)

p. 3 - 42

[https://www.nrt.be/it/articoli/certitude-de-l-espérance-et-certitude-de-la-grâce-contribution-
au-dialogue-oecuménique-1254](https://www.nrt.be/it/articoli/certitude-de-l-espérance-et-certitude-de-la-grâce-contribution-au-dialogue-oecuménique-1254)

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Certitude de l'espérance et « certitude de la grâce »

CONTRIBUTION AU DIALOGUE ŒCUMÉNIQUE

I. — La certitude de l'espérance chez saint Paul

1. Dans le Nouveau Testament, aucun passage n'exprime la certitude de l'espérance chrétienne avec autant de vigueur que *Rm* 8, 31-39. A bon droit J. Huby caractérise cette péricope comme « un hymne magnifique qui chante la confiance du chrétien en l'amour indéfectible de Dieu »¹.

En cette péricope finale aboutit comme à un sommet le développement du thème de l'espérance chrétienne qui domine tout le chapitre 8 de l'épître aux Romains². Les chrétiens ont raison d'espérer, parce que le Christ les a délivrés de la domination du péché et de la mort (*Rm* 8, 1-4 ; cf. 5, 1-2) ; déjà ils ont reçu la vie nouvelle par l'intervention de l'Esprit du Christ comme principe de la résurrection future (*Rm* 8, 9-11 ; cf. 6, 7-11). Le don de l'Esprit les a réellement constitués « enfants de Dieu » et héritiers de la gloire du Christ (*Rm* 8, 14-18). Possédant dès à présent les « prémices de l'Esprit », ils attendent le salut plénier et définitif, auquel participera la création entière : « nous avons été sauvés en espérance » (*Rm* 8, 18-25). C'est l'Esprit lui-même qui confirme l'espérance des chrétiens, inspirant intérieurement la prière qu'ils adressent à Dieu (*Rm* 8, 26-28). Et en fin de compte c'est Dieu lui-même qui, par l'initiative gratuite

1. J. HUBY, *Épître aux Romains*, Paris, 1957, 276 ; cf. M.-J. LAGRANGE, *Épître aux Romains*, Paris, 1950, 217.

2. « Revera in capite 8 enumerantur rationes spei nostrae, et quidem cum quodam « crescendo », ita ut totum caput tamquam verum carmen triumphale viri christiani considerari possit » (St. LYONNET, *Exegesis Epistolae ad Romanos. Caput VIII*, Rome, 1962, 4).

de son amour, les a appelés à partager la gloire du Christ (*Rm* 8, 28-30).

Devant toutes ces manifestations de l'amour du Père, qui par le Christ nous donne l'Esprit vivifiant et nous appelle ainsi à être glorifiés avec son Fils, saint Paul se trouve saisi d'étonnement et d'enthousiasme : « en présence de tout cela, que dire ? » (*Rm* 8, 31). Et immédiatement après il exprime avec un élan entraînant (rendu sensible par la progression insistante des questions qui se pressent l'une après l'autre) sa confiance sans limite en l'amour du Père et du Christ lui-même ; aucune menace d'ordre humain ne pourra avoir raison de cette confiance dans l'amour que Dieu nous a manifesté dans le Christ (*Rm* 8, 31-37). L'expérience vitale d'une confiance sans réserve, qui se traduit sous forme interrogative dans les vv. 31-37, prend un tour affirmatif au v. 38 : « je suis persuadé (traduction littérale de *πέπεισμαι*)³ qu'aucune puissance du monde ne pourra prévaloir contre l'amour de Dieu pour nous dans le Christ ». M.-J. Lagrange observe dans son commentaire de *Rm* 8, 38 : « *πέπεισμαι* indique une pleine confiance fondée sur l'amour de Dieu »⁴. Interprétation exacte : saint Paul exprime le caractère de conviction et de fermeté vécues de son inébranlable confiance, en d'autres termes la certitude de l'espérance. Interprétation imposée par le contexte de tout le chapitre 8 et la forme littéraire même des vv. 31-37. Le parfait *πέπεισμαι* est en pleine harmonie avec le substantif *πεποιθήσις* qui, dans les écrits pauliniens, signifie toujours et exclusivement « confiance » (*2 Co* 1, 15 ; 3, 4 ; 8, 22 ; *10*, 2 ; *Ep* 3, 12 ; *Ph* 3, 4)⁵.

Pour comprendre pleinement la pensée de saint Paul en *Rm* 8, 38, il faut comparer *Rm* 8, 31-39 avec *Rm* 5, 5-11 ; ces deux péripécies coïncident sur un point fondamental, avec ceci de particulier pour *Rm* 5, 5-11, que l'Apôtre y parle en termes exprès de l'espérance chrétienne et de l'action intérieure qu'y exerce l'Esprit Saint. Sans doute les deux péripécies mettent-elles en relief l'admirable amour de Dieu pour nous (amour qui s'accomplit dans la Mort et Résurrection du Christ, où s'est opérée la réconciliation de l'humanité avec Dieu) comme fondement de notre attente du salut à venir (*Rm* 5,

3. Cf. O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, 218.

4. M.-J. LAGRANGE, *op. cit.*, 222, note 38 ; cf. W. SANDAY, *The Epistle to the Romans*, Edinburgh, 1914, 214. 219 ; L. CÉREFAUX, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris, 1962, 302.

5. Cf. R. BULTMANN, *πεποιθήσις*, dans *TWNT*, VI, 8 ; Id., *Theologie des N.T.*, Tubingue, 1958, 323-324 ; J. HUBY, *op. cit.*, 276. 315. 319 ; St. LYONNET, *op. cit.*, 108-110. — Il faut noter spécialement qu'en *Rm* 8, 31-35 saint Paul reporte son attention sur l'attitude de Dieu et du Christ à notre égard ; il fonde sur cette attitude son attente : si Dieu a livré pour nous son Fils lui-même, « comment ne nous donnera-t-Il pas avec Lui tout le reste ? » (*Rm* 8, 32). Ces mots expriment clairement l'attitude personnelle de confiance en l'attitude d'amour que Dieu a prise et manifestée dans le don de son Fils.

6-11 ; 8, 32-34. 37-39). Mais *Rm* 5, 5 nous dit de plus que l'espérance est certaine (elle « ne trompe pas », « ne déçoit pas » : οὐ κατασχώνει), non seulement parce qu'elle se fonde sur l'amour de Dieu pour nous, mais aussi parce que cet amour a été intériorisé dans nos cœurs par le don de l'Esprit : l'amour de Dieu pour nous crée en nous la réponse d'amour envers Lui et cette réponse comprend en elle-même la confiance assurée (certitude d'espérance) d'être aimés de Dieu. C'est ainsi que l'exégète catholique O. Kuss interprète *Rm* 5, 5 : « Dieu nous a donné l'Esprit et avec lui la plénitude de l'assurance ... L'espérance vivante du croyant naît de la certitude de l'amour de Dieu, créée dans l'homme par Dieu lui-même ... L'espérance ne trompe pas ... parce que l'Esprit, donné par Dieu, crée en nos cœurs la certitude plénière d'être aimés par Dieu »⁶. O. Michel, exégète protestant, interprète lui aussi *Rm* 5, 5 comme énonçant la certitude de l'espérance, certitude créée par l'action intime de l'Esprit, « ... qui fait que l'amour de Dieu soit répandu dans nos cœurs ; la connaissance de l'amour de Dieu pour nous a été intériorisée en nos cœurs par le don de l'Esprit Saint »⁷. Déjà précédemment J.-M. Lagrange et J. Huby avaient suggéré cette même interprétation⁸. La mention de l'Esprit Saint en *Rm* 5, 5 comme du don de Dieu répandu « dans nos cœurs » évoque *Ga* 4, 6 et *Rm* 8, 14-17, qui présentent la confiance filiale du chrétien en Dieu comme effet de l'action intérieure de l'Esprit Saint. Selon *Ga* 4, 6 c'est l'Esprit Saint qui crée dans le cœur du croyant l'attitude d'intimité filiale en vertu de laquelle il invoque Dieu comme Père (« Abba »). En *Rm* 8, 14-17 il est spécifié que l'« adoption filiale », opérée dans l'homme par la présence de l'Esprit, implique l'attitude de confiance filiale envers Dieu, notre Père, et que cette expérience filiale constitue le témoignage intérieur de l'Esprit attestant réellement que nous sommes fils de Dieu, c'est-à-dire, que Dieu est réellement notre Père dans le Christ. Par la formule « Abba, Père », l'un et l'autre textes suggèrent que l'expérience filiale du chrétien (son adoption filiale) est une participation à l'expérience filiale de Jésus-Christ, le Fils de Dieu⁹.

En interprétant *Rm* 8, 14-17 et *Ga* 4, 6 comme faisant état d'une expérience intérieure de notre filiation et de l'amour de Dieu pour

6. O. KUSS, *Der Römerbrief*, Ratisbonne, 1959, 206-207.

7. O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, Göttingen, 1963, 133-134.

8. M.-J. LAGRANGE, *op. cit.*, 102 ; J. HUBY, *op. cit.*, 185.

9. Il est évident qu'en *Rm* 8, 14-17 et *Ga* 4, 6 il ne s'agit pas d'une expérience charismatique privilégiée mais de la présence dynamique de l'Esprit qui constitue l'être même du chrétien et dirige son action. L'« adoption filiale » (υιοθεσία) est le concept fondamental par quoi saint Paul désigne l'existence chrétienne comme être et vivre en Jésus-Christ, c'est-à-dire comme participation à la vie et à la gloire du Christ.

nous (expérience vécue dans la confiance filiale que suscite l'Esprit Saint), nous nous sommes tenu rigoureusement dans les termes mêmes de l'exégèse moderne. H. Schlier dégage de *Ga* 4, 6 une « expérience subjective ... de la filiation » : « comme Esprit du Père et du Fils, il nous atteste, par l'actualisation de l'amour, notre condition d'enfants » ; et de *Rm* 8, 14-17 : « ... une expérience personnelle de chacun moyennant la mission de l'Esprit dans le cœur, mission à laquelle doit correspondre l'abandon du cœur au don et à la mission de l'Esprit ». M.-J. Lagrange lit dans les deux textes « l'intime conviction que nous sommes enfants de Dieu », c'est-à-dire « un sentiment filial » et « une explosion de tendresse envers le Père, c'est-à-dire envers Dieu », « une disposition d'esprit, mais donnée par Dieu ». J. Huby parle de « sentiment vivant de cette filiation », d'« intime confiance d'être dans l'amitié divine ». J. Sickenberger emploie la formule de « conscience vivante » de la relation filiale. L. Cerfaux écrit de son côté : « conscience de notre état réel de fils de Dieu » ; « l'Esprit présent dans nos cœurs (nos intelligences) et donc dans la sphère de la perception, crie 'Abba, Père' ». S. Zedda explique *Ga* 4, 6 comme expression d'« esprit filial de confiance envers le Père... C'est précisément cette confiance filiale qui nous fait fils de Dieu » ; dans son interprétation de *Rm* 8, 14-17 il parle d'*expérience de l'action de l'Esprit et de conscience filiale*. Et W. Marchel : « l'expérience intime » de l'action de l'Esprit Saint : « l'Esprit du Fils nous communique les dispositions du Fils, en formant en nous l'esprit filial ». Et O. Kuss comprend *Rm* 8, 14-17 dans le sens d'une confiance filiale et d'une expérience intérieure de celle-ci, suscitées l'une et l'autre par le don de l'Esprit. St. Lyonnet parle de « disposition filiale », d'« attitude du chrétien à l'égard de Dieu, qu'il aime comme un fils aime son père » ; en même temps il relève la connexion qui unit *Rm* 8, 14-17 à 5, 5¹⁰ : c'est l'amour du Père pour nous qui par le don de l'Esprit crée notre amour filial pour Dieu. Dans l'attitude d'amour filial le chrétien saisit l'amour de Dieu pour lui¹¹.

10. H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, Göttingen, 1962, 198-200 ; M.-J. LAGRANGE, *Épître aux Galates*, Paris, 1918, 104 ; *Épître aux Romains*, Paris, 1916, 202 ; J. HUBY, *op. cit.*, 288-292 ; J. SICKENBERGER, *Der Brief an die Römer*, Bonn, 1923, 212 ; S. ZEDDA, *L'adozione a figli di Dio e lo Spirito Santo*, Rome, 1952, 141. 158. 159 ; W. MARCHEL, *Abba, Père. La prière du Christ et du chrétien*, Rome, 1963, 234. 235. 237 ; L. CERFAUX, *op. cit.*, 298-299 ; O. KUSS, *op. cit.*, 604-606 ; St. LYONNET, *op. cit.*, 53. 62-63. — L'interprétation de *Rm* 8, 14-17 et de *Ga* 4, 6 dans le sens d'*expérience filiale* apparaît déjà chez Théodore de Mopsueste, Théophilacte et saint Augustin. Hugues de S. Cher la présente avec une clarté remarquable : « ... [Deus] facit nos sentire quod simus eius. Qui Spiritus probat per experientiam » (voir S. ZEDDA, *op. cit.*, 28. 30. 34. 44. 56).

11. Dans son commentaire sur l'Épître aux Romains, publié en 1532, Thomas de Vio (Cajetan) explique dans une analyse pénétrante le lien entre *Rm* 5, 5 et *Rm* 8, 14-17, interprétant ces deux passages dans le sens de la certitude de

La comparaison de *Rm* 8, 38 avec *Rm* 5, 5 ; 8, 14-17 et *Ga* 4, 6 ne nous a pas fait dépasser la pensée de saint Paul, mais nous a permis d'y entrer plus à fond. La certitude de l'espérance chrétienne, fondée sur l'immense amour de Dieu par Jésus-Christ et suscitée par l'action intérieure de l'Esprit, implique que nous éprouvions intérieurement que Dieu est réellement notre Père et consiste dans la confiance filiale, sans réserve, en l'amour de Dieu : l'amour de Dieu pour nous se fait expérience vécue dans notre engagement de confiance filiale envers Dieu. C'est une certitude vécue dans la décision même, consciemment prise, de nous confier inconditionnellement à l'amour de Dieu, de mettre notre existence entre ses mains et ainsi d'attendre uniquement de Lui la grâce de notre salut. C'est cette expérience intérieure de confiance plénière, en réponse à l'amour de Dieu dans le Christ, que saint Paul exprime avec un vigoureux élan en *Rm* 8, 31-39¹².

On n'interpréterait d'ailleurs pas fidèlement la pensée de saint Paul quant à la certitude de l'espérance chrétienne si on ne tenait pas compte de ce fait : les lettres pauliniennes contiennent une série nombreuse de textes où s'affirment sans ambiguïté la responsabilité et le risque auxquels aucun chrétien n'est soustrait en ce qui regarde son salut. Les chrétiens sont sujets à la tentation et leur propre fragilité doit donc leur inspirer de la crainte. Chacun sera jugé par Dieu selon ses œuvres ; Dieu seul connaît l'intime du cœur humain. Saint Paul énumère plusieurs fois les péchés qui excluent du salut et où les chrétiens peuvent tomber (et tombent en fait) (*Rm* 11, 20-23 ; 14, 10-12 ; 1 *Co* 1, 8 ; 4, 4-5 ; 7, 5 ; 10, 12 ; 11, 20-23. 28 ; 15, 58 ; 16, 13 ; 2 *Co* 1, 21 ; 2, 11 ; 5, 10 ; 13, 5 ; *Ga* 5, 1 ; 6, 4. 7-10 ; *Ph* 1, 27 ; 2, 12 ; 4, 1 ; 1 *Th* 3, 5 ; 5, 23)¹³.

La certitude de l'espérance n'est donc pas selon saint Paul une certitude intellectuelle ayant pour objet la sincérité de la réponse personnelle à la grâce de Dieu dans le Christ ou l'événement futur du salut personnel, mais c'est la confiance en l'amour immense de Dieu, amour révélé dans le Christ. Le chrétien ne reçoit pas le don de la justification et ne sera pas sauvé sans réponse libre de sa part à l'amour de Dieu, et de cette réponse il ne peut être certain. Sa sécurité ne repose pas en lui-même mais uniquement en Dieu. Est donc exclue toute manière de « se glorifier » en soi-même ; la confiance et l'espérance du chrétien (par quoi il « se glorifie ») se fonde exclusivement sur le Christ. Ainsi nous revenons au noyau de la

l'espérance comme expérience de confiance filiale par laquelle le chrétien vit en soi-même l'amour de Dieu pour lui. Cf. F. SANCHEZ ARJONA, *La certeza de la esperanza cristiana en los teólogos de la Escuela de Salamanca*, Rome, 1969.

12. « La confiance, l'action de grâces, la charité jaillissent du fond de l'âme et se répandent comme une lave brûlante » (M.-J. LAGRANGE, *op. cit.*, 217).

13. Cf. R. BULTMANN, *Theologie des N.T.*, 322-323.

pensée de saint Paul sur la justification et le salut : à l'attitude de l'amour salvifique de Dieu dans le Christ correspond du côté de l'homme l'attitude réceptive de l'espérance qui se confie et dans laquelle est vécue l'expérience de cet amour salvifique de Dieu à l'égard de l'homme.

2. D'un regard pénétrant saint Paul découvre la tension interne de l'existence chrétienne dans la remise confiante de soi à l'amour infini de Dieu en Jésus-Christ et dans le renoncement radical à toute auto-suffisance (deux aspects d'une même attitude : « s'appuyer » sur la seule grâce de Dieu et ne « se glorifier » qu'en elle seule). Le don absolument gratuit de la justification divine est reçu par l'homme dans sa réponse de foi confiante en l'amour et la puissance salvifiques de Dieu, révélés dans la Mort et Résurrection du Christ¹⁴. Le croyant ne dispose d'aucune assurance tangible (ni même de la certitude réflexe quant à l'authenticité de sa réponse personnelle à l'amour de Dieu) qui lui garantisse sa justification présente ou son salut à venir. C'est Dieu, et Dieu seul, qui justifie et qui sauve par pure grâce. L'homme doit accepter librement la grâce absolue de l'amour de Dieu : c'est seulement dans la libre réponse de sa foi (de la démarche par quoi il « s'appuie » sur Dieu et se soumet à son amour salvifique : la foi paulinienne est réponse totale, impliquant la confiance et l'obéissance)¹⁵ qu'il reçoit le don de la justification et recevra la grâce du salut. Dans la réponse totale de la foi (suscitée par l'action intérieure illuminante de l'Esprit, Don de Dieu par le Christ glorifié), l'homme passe de l'attitude d'inimitié et d'aliénation à l'égard de Dieu à l'attitude vécue de l'intimité filiale¹⁶ : conversion radicale du « cœur », transformation intérieure, qui est indivisiblement effet de l'amour absolument gratuit de Dieu et réponse libre de l'homme acceptant le don absolu de Dieu, c'est-à-dire reconnaissant jusqu'au fond l'abîme de son péché et de son impuissance de créature, et plaçant son existence sous la garantie exclusive de la promesse divine. La foi en sa structure intégrale est confession vécue de la grâce absolue de Dieu en Jésus-Christ, confession de la grâce comme grâce et par le fait même réception de la grâce. Elle est précisément de la part de l'homme l'attitude qui correspond à l'attitude de Dieu et au don absolu et suprême de son amour dans le Christ. La foi paulinienne est la réponse totale de l'homme à la grâce de

14. *Rm* 3, 22-28 ; 4, 1-8. 13-16. 18-22 ; *Ga* 2, 16 ; *Ep* 2, 6-10 ; *Tt* 2, 4-7 ; *Ph* 3, 9.

15. Cf. St. LYONNET, *Quaestiones in Epistolam ad Romanos*, Rome, 1955, 160-163 ; J. ALFARO, *Fides in terminologia biblica*, dans *Gregorianum*, 42 (1961) 482-490.

16. 2 *Co* 4, 4-6 ; *Ga* 4, 6. 8-9 ; *Rm* 1, 21 ; 8, 14-17 ; *Ep* 1, 17-18 ; 3, 14-19 ; 4, 18 ; 5, 8 ; *Col* 2, 2. — Cf. L. CÉREFAUX, *op. cit.*, 275-279. 283-286. 465.

Dieu, conversion radicale de l'existence, tant dans la dimension intérieure de l'homme qu'en son action¹⁷ ; loin d'exclure les œuvres, elle les inclut (elle exclut toute manière de « se glorifier », fût-elle celle par quoi l'homme justifié se glorifierait des œuvres mêmes accomplies sous la conduite intérieure de l'Esprit)¹⁸.

La vision paulinienne de la « justification *comme grâce* », qui est par là même « justification *dans la foi* », repose sur l'expérience authentiquement chrétienne de la situation de l'homme en son néant de créature et en sa condition de pécheur en face de l'acte suprême de grâce accompli par Dieu dans le don de son propre Fils. Dans cette vision s'exprime le paradoxe le plus aigu de l'existence chrétienne. Rien d'étonnant si la richesse et les contrastes qui caractérisent les formules de saint Paul n'ont pu être que difficilement incorporés dans une interprétation théologique intégrale et nuancée, qui tînt compte également de tous les aspects de sa pensée : la justification, don absolu de Dieu, reçu dans la libre réponse de l'homme de telle manière que cette réponse même soit à la fois confession et réalisation du fait même d'être effectivement justifié par la grâce de Dieu : l'acte justifiant de Dieu (grâce absolue) et la transformation de l'homme de pécheur en « justifié » se rencontrent dans la réponse même de la foi, qui constitue l'« être-justifié » de l'homme.

Comme on le sait, l'interprétation de ce point primordial de la théologie paulinienne eut une part considérable dans la division tragique qui déchira le christianisme en Occident et donna naissance au protestantisme. La doctrine de la « justification par la foi seule » et de la « certitude de la grâce » appartient aux positions fondamentales du luthéranisme. Nous n'avons pas l'intention de l'exposer ici¹⁹ ; on nous permettra cependant de reconnaître à Luther le mérite d'avoir souligné que la « justification » paulinienne est, avant tout, Dieu lui-même dans son attitude d'amour et de pardon à l'égard de l'homme pécheur (l'acte de grâce, accompli et révélé par Dieu en Jésus-Christ), et d'avoir remarqué que dans la notion intégrale de la foi selon saint Paul c'est la dimension fiduciale qui correspond spécialement à la justification *comme grâce* (comme attitude de Dieu

17. J. SANCHEZ BOSCH, « *Gloriarse* » según S. Pablo, Rome, 1970, 305-307.

18. Ga 5, 6 ; 1 Co 13, 13 ; 1 Th 1, 3 ; Ep 4, 15.

19. Cf. A. HASLER, *Luther in der katholischen Dogmatik*, Munich, 1968, 175-214 ; O. H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mayence, 1967, 151-283 ; R. HERMANN, *Luthers Theologie*, Berlin, 1967, 88-91 ; *Luthers These « Gerecht und Sünder zugleich »*, Gütersloh, 1960, 66-97 ; H. J. IWAND, *Glaubensgerechtigkeit nach Luthers Lehre*, Munich, 1959 ; M. SCHLOENBACH, *Glaube als Geschenk Gottes*, Berlin, 1962, 11-65 ; P. ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh, 1958, 642-650 ; G. EBELING, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingue, 1964, 178-197 ; A. PETERS, *Glaube und Werk*, Berlin, 1962, 59-112 ; K. D. SCHMIDT, *Die lutherische und katholische Rechtfertigungslehre*, Lüneburg, 1946.

qui nous sauve par le Christ) : la « justice » salvifique de Dieu est atteinte par l'homme dans la foi en tant que celle-ci est une attitude consistant à « prendre appui » (croire « à Dieu ») sur la grâce de la promesse, révélée et accomplie en Jésus-Christ ²⁰. Le point faible de la doctrine luthérienne, il faut le voir bien plutôt dans le fait de déprécier la réponse de l'homme dans la foi elle-même, par souci d'attribuer à Dieu seul l'accomplissement de la justification. Par là est évacué le donné biblique fondamental (et tout à fait paulinien) selon lequel la conversion et le salut de l'homme appartiennent à l'Alliance, c'est-à-dire se situent dans le dialogue interpersonnel entre le don absolu de Dieu et la libre acceptation de l'homme. On perd de vue que l'homme pécheur arrive à être justifié précisément dans la réponse totale de la foi à l'acte justifiant de Dieu : c'est Dieu qui justifie et c'est l'homme qui dans la foi accueille la grâce de la justification (dans la foi qui est elle-même don de Dieu et acte responsable de l'homme). La réaction des théologiens catholiques en présence de l'innovation luthérienne n'évita pas bon nombre d'erreurs, et d'erreurs graves, d'interprétation ; mais c'est fort à propos qu'elle insista sur la responsabilité de l'homme devant l'appel de la grâce et sur le rôle actif de l'homme dans l'accueil même du don de la justification.

II. — La « certitude de la grâce » et la certitude de l'espérance au Concile de Trente et chez Luther

1. Le Concile de Trente ne voulut pas s'engager dans l'interprétation de la pensée de Luther. A la lecture des actes du Concile, nous pouvons constater que ni dans les discussions préparatoires ni surtout dans la rédaction définitive des décrets, on n'entendit établir quelle était la pensée authentique de Luther ou condamner un enseignement déterminé en tant que contenu dans ses écrits ²¹. L'intention fondamentale du Concile fut de préserver la pureté de la foi chrétienne et l'unité intérieure de l'Eglise contre des erreurs nouvelles qui les menaçaient, sans précision ultérieure touchant les auteurs en cause ou le sens exact des positions erronées qui étaient les leurs ²².

Il n'en était pas moins pratiquement inévitable qu'en discutant le problème brûlant de la « justification par la foi » et de la « certi-

20. Mais il faut noter aussi que Luther, tout en reconnaissant la dimension cognitive comme appartenant à la notion intégrale de foi, souligne de façon trop exclusive l'importance de la dimension fiduciale (le « pro me »).

21. Cf. S. EHSES, *Concilium Tridentinum* [que nous citerons dorénavant EHSES], X, 818 ; 826-827 ; E. STAKEMEIER, *Das Konzil von Trient über die Heilsgewissheit*, Heidelberg, 1947, 74-76.

22. Cf. DZ-SCH., 1501. 1510. 1520.

tude de la grâce », on pensât (plus ou moins consciemment) aux « nouveautés » luthériennes. Malheureusement, parmi les théologiens et les évêques qui prirent part à la VI^e session du Concile, bien peu possédaient une connaissance directe des écrits de Luther²³, dont la manière de penser et de s'exprimer — originale et profonde, assurément, mais paradoxale et peu nuancée — ne se distinguait pas précisément par la rigueur et la clarté. Par ailleurs le type de formation théologique dont avaient bénéficié la majorité des Pères et des théologiens qui intervinrent dans l'élaboration du décret sur la justification constituait un sérieux obstacle à l'intelligence de la pensée luthérienne.

La Scolastique des XIV^e et XV^e siècles avait consommé la séparation totale entre la théologie et l'exégèse biblique²⁴. Son intérêt dominant (pour ne pas dire exclusif) allait à la discussion de questions d'école (thomiste, scotiste, augustinienne, nominaliste-occamiste). C'est ainsi que naquit une théologie de logiciens, toute tissée de distinctions conceptuelles et verbales, déconnectée de l'expérience chrétienne et de la vie de l'esprit.

Pour ce qui regarde le problème de la « justification », la discussion théologique des XIV^e et XV^e siècles s'était centrée sur la capacité, chez l'homme, de se disposer à recevoir le don créé de la « grâce habituelle », sur la nécessité pour le sujet de « se disposer » à cet égard et sur la valeur des actes dispositifs de l'homme par rapport au fait d'« être-justifié ». A l'intérieur d'une perspective anthropologique, on laissait dans l'ombre l'acte justifiant de Dieu. D'autre part s'était appauvrie la notion de foi au point qu'on réduisait celle-ci à un pur assentiment intellectuel, la dépouillant de sa dimension fiduciale et l'isolant de l'espérance et de la charité²⁵. Le problème du rôle propre de la foi dans la justification se trouvait ainsi posé en dehors de la vision paulinienne, où la justification divine est considérée comme grâce et comme devant, du même coup, être accueillie dans l'attitude existentielle totale de la foi.

A lire les actes de la VI^e session de Trente, on est surpris de ce fait : au cours du long et laborieux processus préparatoire (schémas,

23. Cf. E. STAKEMEIER, *op. cit.*, 74-75 ; H. JEDIN, *Das Konzil von Trient und der Protestantismus*, dans *Catholica*, 3 (1934) 141-165 ; K. J. BECKER, *Die Rechtfertigungslehre nach Domingo de Soto*, Rome, 1967, 375-378.

24. Cette séparation s'amorce dès les origines de la théologie scolastique au XII^e siècle. Mais elle s'accroît aux XIV^e et XV^e siècles ; les théologiens de cette époque abandonnent l'exégèse biblique, qu'avaient cultivée les grands maîtres du XIII^e siècle (Albert le Grand, Bonaventure, Thomas d'Aquin).

25. Cf. J. FINKENZELLER, *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Munster, 1960, 82-108, 116-120, 124-128, 131-134 ; G. BARBAGLIO, *Fede acquisita e fede infusa secondo Duns Scotus, Occam e Biel*, Brescia, 1968, 153-166, 170-189, 249-251 ; A. LANG, *Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts*, Munster, 1930, 73-137, 146-165.

discussions, amendements, votes depuis le 22 juin 1546 jusqu'au 13 janvier 1547), on ne voit apparaître aucune étude sérieuse de l'enseignement de saint Paul sur la « justification par la foi » ou sur la « certitude de la grâce »²⁶, bien qu'en novembre 1546 l'abbé bénédictin I. Chiari ait observé en termes exprès qu'il fallait avant tout recourir à l'Écriture Sainte, « *qui doit être la norme de toutes nos réflexions* »²⁷. La « justification » fut pensée avant tout comme transformation intérieure du pécheur en fils de Dieu par le don créé de la grâce habituelle, que l'homme reçoit dans sa réponse libre à l'appel de Dieu²⁸.

Quant à la « certitude de la grâce » (qui intéresse directement notre étude), presque tous les théologiens et évêques, il est aisé de le remarquer, l'entendirent exclusivement comme *certitude intellectuelle concernant l'état de grâce personnel*²⁹. A partir de ce point de vue commun, se développa non sans prolixité une discussion d'école entre thomistes et scotistes. Les premiers défendirent la position de saint Thomas : sans le privilège d'une révélation spéciale, l'homme ne peut avoir la certitude absolue d'être en état de grâce, parce qu'il ne peut savoir si sa disposition intime à l'égard de Dieu est réellement celle de la charité ; il pourra simplement savoir avec probabilité qu'au fond de son cœur il aime vraiment Dieu³⁰. Les scotistes, de leur côté, soutenaient que l'homme peut connaître avec l'évidence de l'expérience personnelle sa bonne disposition intérieure quand il reçoit le sacrement de la Pénitence et arriver ainsi à la conclusion certaine (à laquelle les mêmes scotistes appliquaient le terme de « certitude de foi ») qu'il a reçu la grâce. Quand finalement tous s'accordèrent à reconnaître que le chrétien n'a point de certitude expérimentale et plénière de sa bonne disposition intime à l'égard de Dieu et qu'ils se rendirent compte de ce que le terme « certitude de foi » employé par les scotistes ne signifiait pas réellement la certitude absolue propre à la foi surnaturelle, on n'eut pas grand-peine à trouver les formules exprimant la pensée unanime : *sans une révélation spéciale aucun chrétien n'a de certitude intellectuelle absolue touchant son propre*

26. Comme on le verra plus loin (§§ 2 et 3), au Concile furent cités plusieurs fois *Rm* 8, 5 et 8, 14-16, une seule fois *Rm* 8, 35 (par Seripando). Ces textes pauliniens si importants ne firent pourtant pas l'objet d'un examen attentif. L'affirmation énergique de saint Paul, en *Rm* 8, 38, sur la certitude de confiance en l'amour de Dieu révélé en Jésus-Christ, passa totalement inaperçue.

27. « Sed erit ... certior ... nobis via ... sacrae scripturae, quae cogitationum omnium nostrarum norma esse debet ... » (EHSSES, XII, 719).

28. Luther, au contraire, pensait la justification comme l'acte de Dieu qui nous aime et nous pardonne en Jésus-Christ ; la « certitude de la grâce » veut dire pour lui la certitude du fait que Dieu est pour nous dans le Christ le Dieu de l'amour et du pardon (certitude de l'attitude de Dieu à notre égard).

29. EHSSES, V, 438 ; 554 ; 652 ; XII, 642 ; 649 ; 654-658.

30. Cf. *S. Th.* I-II, q. 112, a. 5 c. et ad 2 ; *De Ver.*, q. 10, a. 10, ad 5 ; *IV Sent.*, d. 9, q. 1, a. 3.

état de grâce³¹. On regrette de devoir constater qu'à propos du problème si important de la « certitude de la grâce » la plus grande partie du temps fut consacrée à discuter une question d'école, provoquée en somme par une équivoque de terminologie.

2. Reconnaissons d'ailleurs qu'à un petit nombre de théologiens et de Pères du Concile n'échappa point le véritable problème de la justification comme grâce de Dieu, accueillie dans l'attitude intégrale de la foi, qui implique la confiance et qui est unie à l'espérance et à la charité³².

L'évêque Jules Contarini, s'inspirant immédiatement de saint Paul (en particulier en *Rm* 8, 14-17) défendit l'idée de la justification par « la foi vive et véritable, qui porte unis à elle la charité et l'amour », cette foi d'où proviennent les œuvres. Dans sa réponse d'amour à l'amour de Dieu, l'homme vit l'expérience intérieure de l'adoption filiale (témoignage intérieur de l'Esprit Saint)³³.

L'Espagnol P. Sarra fit observer que l'élément décisif de la justification est l'acte salvifique de Dieu par le Christ et que la foi, à condition d'être « véritable et vivante », joue le rôle principal dans la réception de la justification divine ; et non sans pénétration il ajouta que cette foi, vivifiée par l'amour pour Dieu, ne pourra pas ne point s'accomplir en œuvres. Il remarqua de plus que le chrétien n'a pas la certitude intellectuelle infaillible de la foi en ce qui concerne son état de grâce personnel, mais la certitude propre à l'espérance et à la confiance fermes dans l'amour de Dieu pour lui³⁴.

Quant à B. Carranza, il affirma d'abord que l'erreur principale des luthériens consistait à dénier aux actes libres de l'homme quelque valeur que ce soit dans la réception de la justification. Puis il proposa son opinion personnelle au sujet de la « certitude de la grâce » (« Nunc contendam ... certitudinem ... adstruere aliam quam puto tradidisse sacras scripturas et patres ecclesiae »). La « certitude de la grâce » est une certitude de confiance filiale en Dieu, notre Père ; celle-ci est fondée sur la Mort du Christ pour moi (« Christus pro

31. Cf. Fr. BUUCK, *Die Unterscheidung zwischen fehlbarem und unfehlbarem Glauben in den vorbereitenden Verhandlungen*, dans *Das Weltkonzil von Trient*, ed. G. SCHREIBER, Fribourg, 1951, I, 117-143 ; E. STAKEMEIER, *op. cit.*, 125-176 ; H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, Fribourg, 1957, II, 210. 213. 242-245.

32. O. Raverta, évêque de Terracina, interpréta *Ep* 2, 8-9 en ce sens que nous sommes justifiés par grâce « ... fide sola ... fide tamen praegnante ... » (EHSES, V, 654).

33. EHSES, V, 325-327. — La formule « foi vive et véritable » est probablement un écho du *Trattato utilissimo del Beneficio di Gesù Cristo*, qui avait recueilli les idées de Juan de Valdés et devint au XVI^e siècle le guide des « spirituels » en Italie. Cf. DOMINGO DE SANTA TERESA, *Juan de Valdés. Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo*, Rome, 1957, 204-226.

34. EHSES, V, 547-549.

te mortuus est ») et suscitée par l'action interne de l'Esprit Saint (*Rm* 8, 16), laquelle n'est pas une révélation expresse mais l'expérience vécue de notre attitude filiale à l'égard de Dieu. C'est seulement en quelques cas privilégiés que cette expérience procure une certitude intellectuelle de la grâce³⁵.

Le cardinal R. Pole saisissait clairement que la grâce de la justification divine est reçue par la foi pour autant que celle-ci inclut la confiance. L'homme doit avoir confiance et mettre son espérance exclusivement dans l'amour que Dieu nous a manifesté en Jésus-Christ. Cette confiance implique l'observation des commandements³⁶.

Se fondant sur *Rm* 8, 14-16. 32 et *Mt* 9, 12, I. Chiari interprète la « certitude de la grâce » comme une certitude de confiance ; mais il remarque en même temps que celui-là n'a pas vraiment confiance en Jésus-Christ qui dans ses actes déprécie sa mort rédemptrice³⁷.

A. Delfino, théologien scotiste, comprend *Rm* 5, 5 et 8, 14-16 dans le sens d'une certitude d'espérance et de confiance, liée à l'expérience intérieure de l'adoption filiale ; mais il distingue cette certitude-là de la « certitude de la grâce », considérée par lui comme certitude intellectuelle fondée sur l'efficacité des sacrements (certitude de foi) et la connaissance immédiate de la bonne disposition intérieure (certitude d'expérience)³⁸. Pour B. Spina, A. Pantusa et F. Mazzochi, eux aussi, *Rm* 8, 16 fait état du témoignage intérieur que l'Esprit Saint (expérience vécue) rend à l'attitude filiale de l'homme (déjà justifié) à l'égard de Dieu. Ces trois théologiens voient dans cette attitude filiale un don de Dieu et non pas la réponse dans laquelle l'homme reçoit la grâce divine de la justification. Par ailleurs ils observent avec justesse que l'expérience intérieure de l'adoption filiale ne donne pas la pleine certitude intellectuelle d'être justifié (grâce créée de la justification)³⁹.

A. Lippomani, évêque de Vérone, estime que tant la foi que l'espérance et la charité sont nécessaires pour la justification, et il soulève cette question importante : la charité est-elle en même temps disposition à la justification et la justification elle-même (« praeparatio ad finem et finis ipse ») ? Il exclut résolument la certitude intellectuelle de la justification personnelle ; il remarque pourtant qu'on pourra difficilement répondre « aux adversaires » (les protestants) si on n'admet pas une certitude fiduciale (« confidentiam », « fidu-

35. EHSES, V, 551-553. — Dans divers écrits postérieurs Carranza expliqua avec plus de précision la certitude fiduciale qui est propre à l'espérance ; cf. F. SANCHEZ ARJONA, *op. cit.*, 104-116.

36. EHSES, XII, 671-674. — Cf. H. JEDIN, *op. cit.*, II, 235.

37. EHSES, XII, 719-721.

38. EHSES, XII, 652.

39. EHSES, XII, 726-727 ; 689-690 ; V, 589-590.

cialiter ») de la justification propre, certitude fondée sur la promesse et créée par le témoignage intérieur de l'Esprit Saint (*Rm* 8, 16)⁴⁰.

3. L'opinion de Jérôme Seripando sur la « certitude de la grâce » doit retenir spécialement notre intérêt, non seulement parce que ce grand théologien augustinien joua un rôle de premier plan dans les débats qui préparèrent le décret de Trente sur la justification, mais surtout parce que son projet (11 et 19 août 1546) servit de base à la rédaction du décret ⁴¹.

En 1543 (deux ans avant l'ouverture du Concile), dans une réponse à Lattanzio Tolomei, qui lui avait soumis une série de questions nettement inspirées de l'enseignement des « spirituels » italiens concernant la « justification par la foi seule » ⁴², Seripando prit une position claire sur ce problème et sur celui de la « certitude de la grâce ». Le rôle propre de la foi est bien de donner l'assentiment à ce qui est révélé pour tous les hommes en général, c'est-à-dire que les péchés sont pardonnés par le Christ dans l'Eglise. Mais la foi doit toujours s'unir l'espérance « *afin que ce qu'on croit universellement de tout le monde, on l'espère en particulier pour soi-même* ». La foi se réfère à cette vérité révélée que Dieu aime tous les hommes et leur pardonne à tous en général. « *L'application de ces réalités universelles à soi-même en particulier est espérance et confiance, une espérance ferme et vigoureuse ... fondée sur la foi et unie à la charité ...* » L'espérance doit être unie à l'amour pour que le chrétien accomplisse les commandements en esprit filial. Sans l'espérance et la charité le croyant n'est pas incorporé au Christ. L'espérance même n'est véritable qu'en celui qui joint les œuvres à la foi. La foi justificante est selon saint Paul celle qui opère par l'amour : c'est cette foi totale, c'est-à-dire unie à l'espérance et efficace dans la charité, qui compte pour le salut ⁴³.

40. EHSES, V, 459-460.

41. Cf. H. JEDIN, *Girolamo Seripando*, Wurzburg, 1937, I, 354-425 ; *Geschichte des Konzils von Trient*, II, 201-245.

42. La seconde des questions posées par Lattanzio Tolomei à Seripando est formulée par ce dernier dans les termes suivants : « ... che cosa è la fede christiana et in che cosa consiste, s'ella è una certezza, la quale escluda da se ogni dubitatione, che ci siano per Christo perdonati tutti i nostri peccati, che per Christo Iddio ce ame et favorischi, ch'ella giustizia di Christo sia nostra, et la sua satisfattione con gli meriti di Christo siano nostri, s'ella consiste in un fermo et constante consentimento ad ogni parola di Dio, in una certa fiducia et quasi sentimento della misericordia di Iddio promessa in Christo, la qual fa nelli cuori humani il spirito di Dio per pacificarli et quietarli, acciò che non guardeno nulla opera nè buona nè mala, nelle quali non si trova quiete... » (EHSES, XII, 827). — La coïncidence de ces idées avec celles du *Trattato utilissimo del Beneficio di G.C.* est évidente. Cf. G. PALADINO, *Opuscoli e lettere di riformatori italiani del cinquecento*, Bari, 1913, 18-33.

43. EHSES, XII, 829-830 ; 848-849. — Dès avant 1543 Seripando avait fait

Dans son vaste *Traité sur la justification* (Trente, début de juillet 1546), Seripando insiste à nouveau sur la nécessité de la réponse libre à l'appel divin pour que l'homme reçoive de Dieu la grâce de la justification. Cette réponse implique le repentir des péchés commis. Elle englobe aussi la foi, non seulement en tant qu'assentiment intellectuel, mais « *en tant qu'elle fait crédit et espère ou, pour mieux dire, qu'elle suscite la confiance et l'espérance* », de laquelle germe la charité. Seripando affirme en termes exprès que la certitude intellectuelle touchant la justification personnelle a été et est encore dans l'Eglise un privilège rare ; c'est dans ce sens qu'il interprète *Rm* 8, 16. 35⁴⁴.

Dans les deux rédactions de son schéma préparatoire (11 et 19 août 1546), Seripando souligne de nouveau avec vigueur l'importance des actes libres de l'homme comme disposition nécessaire à la justification. Parmi ces actes il énumère la foi, le repentir et le propos d'observer les commandements, mais, chose étonnante, il ne mentionne pas l'espérance ni la charité⁴⁵. Il observe ensuite que la « foi justificante » n'unit pas l'homme au Christ sans être accompagnée de l'espérance et de la charité qui se démontre dans les œuvres⁴⁶. Immédiatement après vient un bref paragraphe dont la singulière importance n'a été remarquée ni de H. Jedin ni d'E. Stakemeier : « *Bien que les péchés ne soient remis qu'à celui qui croit qu'ils lui sont pardonnés gratuitement (... credenti, gratis sibi remitti ...)* par la miséricorde de Dieu à cause du Christ — car à qui ne croit pas que les péchés lui sont remis ... (... dimitti sibi peccata non credit ...) »⁴⁷. Comment interpréter, dans ces deux propositions de Seripando, la nécessité de croire au *pardon personnel* des péchés (« *sibi remitti* », « *dimitti sibi* »)? La précision théologique avec laquelle Seripando distingue la foi de l'espérance ne permet pas d'entendre ici le verbe « croire » au sens large, comme s'il s'agissait de la foi accompagnée de l'espérance. Dans sa réponse à Lattanzio Tolomei, Seripando avait expressément affirmé qu'il appartient en propre à la foi de croire que les péchés sont pardonnés dans l'Eglise, tandis que l'application personnelle de cette vérité universelle à chacun en particulier relève de l'espérance. Peut-être Seripando ne se rendit-il pas compte que le mot « sibi » introduisait une nuance nouvelle et importante ? C'est probable⁴⁸ ; on n'a pourtant pas d'indices suffi-

remarquer que la foi justificante est inséparable de l'espérance et de la charité. Cf. H. JEDIN, *Girolamo Seripando*, 117-122.

44. EHSES, XII, 616-619. 621.

45. EHSES, V, 824. 829.

46. EHSES, V, 825. 830.

47. EHSES, V, 825. 830. Cf. H. JEDIN, *Girolamo Seripando*, 384-386 ; *Geschichte des Konzils von Trient*, II, 201-220 ; E. STAKEMEIER, *op. cit.*, 106.

48. Dans le fait que Seripando, un mois avant de rédiger son double schéma d'août 1546 et trois mois après, rejette expressément la certitude de foi tou-

sants pour interpréter avec certitude la pensée que couvrent ces phrases brèves, écrites comme en passant. Ce que nous pouvons constater, c'est que, parmi les retouches apportées au projet de Seripando avant que celui-ci fût présenté au Concile le 23 septembre 1546⁴⁹, on relève précisément l'omission du mot « sibi »⁵⁰. Omission d'autant plus significative qu'on introduisit dans le texte une phrase nouvelle sur l'espérance comme disposition à la justification (Seripando n'avait pas mentionné l'espérance) et où on attribuait précisément à l'objet de l'espérance l'aspect personnel du pardon divin : « ... et per spem, in quam erigimur fidentes, eum nobis propter Christum propitium fore ». Dans la dernière rédaction du chapitre 6 (10 décembre 1546) on apporta une légère correction verbale, qui donne comme formule définitive : « ... in spem eriguntur, fidentes, Deum sibi propter Christum propitium fore ... »⁵¹. Le « sibi » du pardon personnel des péchés, que les phrases de Seripando avaient rapporté à la foi prise comme assentiment intellectuel, est désormais référé à la confiance qui appartient à l'espérance.

Le remaniement du texte de Seripando, qui présentait le pardon personnel des péchés comme objet de foi, ne s'en tint pas là. La

chant la justification personnelle, on voit une raison très sérieuse de présumer qu'il ne veut pas affirmer cette certitude dans ces deux textes des 11 et 19 août 1546. Le sens de ceux-ci n'en reste pas moins énigmatique.

49. Dans le temps qui s'écoula depuis la fin d'août jusqu'au 23 septembre 1546, le cardinal G. Cervini fit examiner et corriger à fond par divers théologiens et aussi spécialement par l'évêque Cornelio Musso le projet de Seripando. Cf. H. JEDIN, *Geschichte...*, II, 203-205 ; EHSES, V, 418, note 1 ; 420, n. 1 ; 427, n. 2 ; 428, n. 2.

50. Le texte présenté au Concile par le cardinal G. Cervini fut le suivant : « Verum etsi adulto non remittantur peccata nisi credenti, gratis dimitti divina misericordia propter Christum... ». Entre l'adverbe « gratis » et le verbe « dimitti » manque le pronom « sibi » qui figurait dans les deux schémas de Seripando (cf. EHSES, V, 424, ligne 12 ; 825, 27-28 ; 830, 18-19). E. Stake-meier est victime d'une regrettable distraction quand il affirme (*op. cit.*, 106) que le projet soumis au Concile le 23 septembre reproduisait sur ce point la doctrine de Seripando. Immédiatement après il traduit le texte présenté par Cervini (EHSES, V, 424, 12) sans s'aviser qu'il y manque le mot « sibi » : « Dem Erwachsenen werden die Sünde zwar nur vergeben, wenn er glaubt, dass ihm durch Gottes Erbarmen um Christi willen die Sünde vergeben werden... ».

51. Cf. EHSES, V, 422, 38. — Toutefois dans le projet du 5 novembre apparaissait le pluriel « nobis », qui sera remplacé par le pronom réfléchi « sibi » dans le projet définitif du 10 décembre (cf. EHSES, V, 636, 5 ; 695, 31). Ce qui permet de savoir sans aucun doute que l'importante formule du décret VI, ch. 6, « ... in spem eriguntur, fidentes, Deum sibi propter Christum propitium fore ... » (Dz.-SCH., 1526) fut introduite comme correction au schéma de Seripando entre le 19 août et le 23 septembre par tel ou tel des théologiens et évêques que Cervini avait chargés de l'examiner. Par qui exactement, les Actes du Concile ne le disent pas. Parmi les amendements proposés sur les projets du 23 septembre et du 5 novembre, aucun ne se rapporte au texte que nous étudions ici (cf. EHSES, V, 431-446 ; 642-694). Le remplacement du « nobis » par « sibi » apparaît donc dans le projet définitif du 10 décembre sans qu'on puisse savoir à qui on le doit. En changeant « disponimur » en « disponuntur », on était contraint de substituer « sibi » à « nobis ».

rédaction du premier projet officiel du décret (23 septembre 1546) n'était elle-même pas encore assez claire et pouvait être comprise dans le sens du « sibi » de Seripando. Un amendement proposé par André de Vega et accepté par le projet d'octobre, ainsi qu'une légère retouche introduite dans celui de novembre, achevèrent de dissiper toute ambiguïté : à la foi revient uniquement l'assentiment à cette vérité révélée que personne ne reçoit le pardon des péchés que gratuitement par la miséricorde de Dieu : la foi ne comporte pas la certitude de recevoir personnellement le pardon divin ⁵².

A la fin de novembre 1546, en Congrégation Générale du Concile, Seripando soutient de nouveau que la « certitude de la grâce » (certitude intellectuelle absolue) ne peut être admise que comme un don exceptionnel. Mais il affirme l'existence d'un autre type de « certitude de la grâce », à savoir la certitude propre à la confiance et à l'espérance fermes, unies à la charité. Ce fut le dernier mot de Seripando à Trente à propos de la « certitude de la grâce » : un « non » à la certitude intellectuelle qui est propre à la foi ; un « oui » à la certitude fiduciale qui est propre à l'espérance en sa plénitude, c'est-à-dire unie à l'amour. C'est en ce sens que Seripando interprète *Rm 5, 5* ⁵³. C'est cette certitude de la grâce, laquelle est vivante dans la confiance de qui aime Dieu, que Seripando avait désignée trois ans plus tôt dans sa réponse à Lattanzio Tolomei.

4. La doctrine du *décret sur la justification*, définitivement approuvé par le Concile de Trente le 13 janvier 1547, ne peut se comprendre exactement que dans sa perspective fondamentale : *la justification (et le salut) comme don absolument gratuit de Dieu, reçu dans la réponse libre de l'homme à la grâce divine*. L'homme pécheur est réellement responsable devant l'amour de Dieu accompli en Jésus-Christ ; il peut l'accepter ou le refuser ; sans sa réponse libre il ne recevra pas la grâce de la justification ⁵⁴. Cette perspective du décret de Trente coïncide tout à fait non seulement avec l'enseignement de saint Paul mais avec le donné primordial de l'Ancien Testament et du Nouveau : l'amour salvifique de Dieu et la foi de l'homme (sa réponse intégrale) constituent l'Alliance.

Par ailleurs il est nécessaire de reconnaître que le terme « *justification* » signifie toujours, au cours de la VI^e session, non pas l'acte justifiant de Dieu (l'attitude, en Dieu, d'amour et de pardon, laquelle est révélée en Jésus-Christ), mais son effet créé, à savoir la trans-

52. Cf. EHSES, V, 424, 12-16 ; 438, 25-28 ; 512, 37-42 ; 637, 14-28 ; 794, 21-25 ; Dz. Sch., 1533.

53. EHSES, V, 665, 12-18 ; 675, 10-45.

54. Dz.-Sch., 1522. 1525. 1529. 1541. 1551-1555. 1570. 1572. 1582.

formation intérieure du pécheur en ami de Dieu⁵⁵. Le décret souligne avec insistance la dimension créée de l'« être-justifié » dans l'homme, c'est-à-dire du changement réel et radical de son attitude intérieure à l'égard de Dieu⁵⁶ ; mais il n'oublie pas la « iustitia Dei », l'attitude de Dieu qui nous aime et nous pardonne en Jésus-Christ ; cette attitude (le mystère de sa miséricorde) est la raison dernière de notre justification et de notre salut⁵⁷. En affirmant que la grâce de la justification n'est pas « seulement faveur de Dieu », le Concile reconnaît implicitement la gratuité absolue de l'amour pardonnant de Dieu ; mais il ajoute que la grâce de l'amour divin suscite la conversion du pécheur et trouve en celle-ci son accomplissement. La primauté revient à l'acte justifiant de Dieu, mais l'homme n'en vient à « être-justifié » que dans la rénovation intérieure de son esprit, rénovation créée précisément par la grâce justifiante de Dieu⁵⁸.

Le décret de la VI^e session met en lumière la gratuité absolue aussi bien de l'acte d'amour et de pardon divins (grâce incréée)⁵⁹ que de la transformation intérieure du pécheur en fils de Dieu (dimension créée de la justification). Est radicalement exclu non seulement tout mérite humain donnant droit à l'appel divin à la conversion mais aussi celui qui donnerait droit au don effectif lui-même de l'« être-justifié »⁶⁰. L'homme ne peut « se glorifier » en lui-même mais uniquement en Jésus-Christ⁶¹.

Du point de vue anthropologique le décret considère la transformation intérieure du pécheur en « justifié » comme un processus de conversion intérieure qui va des actes de foi et d'amour initial jusqu'à la rénovation radicale du cœur humain dans l'union parfaite avec le Christ par la charité⁶². Le pécheur ne peut entamer lui-même ce

55. Dz.-SCH., 1524. 1528-1530. 1534-1535. 1544. 1553. 1557. 1559. 1564. 1567. 1574.

56. *Ibid.*, 1516. 1515 et les textes mentionnés dans la note 55.

57. *Ibid.*, 1513. 1515. 1522. 1523. 1525. 1529. 1547.

58. *Ibid.*, 1561. 1560. 1547. 1523. 1529.

59. *Ibid.*, 1522. 1523. 1529.

60. *Ibid.*, 1525. 1526. 1532. 1533. 1547. 1551-1553.

61. *Ibid.*, 1548. 1690. 1691.

62. «... *ipsius iustificationis exordium ... ut qui per peccata a Deo averſi erant, per eius ... gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum iustificationem ... disponantur ...* : « *Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia ... libere moventur in Deum ... ad considerandam Dei misericordiam se convertendo ... illumque tamquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt ...* » : « *Hanc dispositionem ... iustificatio ipsa consequitur, quae ... est ... renovatio interioris hominis ... unde homo ... fit ... ex inimico amicus ...* » : « *... renovamus spiritum mentis nostrae* » : « *... per Spiritum Sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur ...* » : « *... Unde in ipsa iustificatione ... accipit homo per Iesum Christum, cui inseritur, fidem, spem et caritatem* » : « *Nam fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit* » (Dz.-SCH., 1525-1531). — Le Concile observe ainsi que la conversion du pécheur n'est pas normalement un changement intérieur instantané mais se réalise dans un pro-

processus de retour à Dieu : il est absolument nécessaire que Dieu lui-même l'appelle du dedans à la conversion⁶³. L'appel de la grâce divine suppose que l'homme, même en sa situation de pécheur, reste radicalement capable d'être interpellé par Dieu. Son acceptation de la grâce ne peut être purement passive, mais elle requiert l'intervention active de la liberté humaine⁶⁴ ; autrement la conversion intérieure de l'homme, sa transformation d'ennemi en ami de Dieu, ne serait qu'un vain mot (un processus purement chosiste et non une rénovation intérieure de l'esprit). Ici réapparaît la position fondamentale du Concile : *le pécheur interpellé par la grâce de Dieu (l'appel de sa miséricorde) est responsable d'accepter ou de rejeter le pardon divin*. Mais la réponse de l'homme à l'appel divin ne représente elle-même que la *disposition réceptive* au don de la justification ; l'appel à la conversion est grâce offerte et la réponse progressive de l'homme est réception de la grâce accomplie⁶⁵. Dans l'acte même de répondre pleinement à l'appel de Dieu l'homme reçoit le pardon divin : il passe à l'état d'« être-justifié ».

5. Une fois dégagées les lignes fondamentales du décret de Trente sur la *justification*, nous sommes en mesure de répondre aux questions qui intéressent directement notre étude : Quelle fut la position de Trente par rapport à la doctrine paulinienne de la « *justification comme grâce et, pour autant, dans la foi* » ? Quelle réponse le Concile donna-t-il au problème de la « *certitude de la grâce* » ? Et enfin : quel est son enseignement sur la « *certitude de l'espérance* » ?

Les projets préparés par Seripando (11 et 19 août 1546) renferment les affirmations suivantes : a) la foi elle-même est grâce ; b) la foi est le commencement et le fondement de la justification ; c) aucun acte de l'homme, pas même la foi, ne mérite la justification⁶⁶. Les deux premiers projets officiels (23 septembre et 31 octobre 1546) se contentent de reprendre ces trois propositions de Seri-

cessus de maturation de la décision intérieure jusqu'à l'engagement radical du cœur à Jésus-Christ. Dans le langage on relève des traces de représentations « chosistes » (la foi, l'espérance et la charité comme « infuses » : *ibid.*, 1530) ; mais les formules, inspirées de saint Paul, qui parlent de la *renovation de l'homme intérieur au plus profond de notre esprit, dans nos cœurs* (*ibid.*, 1528-1529) et ce qu'on dit de l'intervention de la liberté humaine dans cette conversion intime traduisent avec assez de clarté le changement de l'attitude personnelle profonde de l'homme à l'égard de Dieu.

63. Dz.-Sch., 1525-1526. 1551-1552.

64. « ... neque homo ipse nihil omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abicere potest ... » (*ibid.*, 1525 ; cf. 1554-1555, 1521).

65. « *Disponuntur autem ad ipsam iustitiam dum libere moventur in Deum...* » : « ... renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae ... » : « ... renovamur spiritu mentis nostrae ... iustitiam in nobis recipientes ... secundum propriam cuiusque dispositionem ... » (*ibid.*, 1526. 1528-1529).

66. Cf. EHSES, V, 824, 31-44 ; 825, 1-5 ; 829, 27-38.

pando⁶⁷. Comme on le voit, la gratuité de la justification était pleinement sauvegardée et on reconnaissait le rôle spécial de la foi comme disposition de base pour la justification ; mais on ne disait absolument rien sur la connexion liant les deux termes unis en cet énoncé : « la justification comme grâce et, précisément pour cela, dans la foi » ; on ne prêtait même pas d'attention à ce problème.

La question sera formulée par le troisième projet officiel du décret (5 novembre 1546) : « comment on comprend que le pécheur est justifié gratuitement par la foi sans les œuvres »⁶⁸. A lire ces mots, on s'attend que le Concile en vienne finalement à la question vraiment posée par saint Paul. Mais pareil espoir s'évanouit bientôt : la réponse revient à une simple répétition des trois affirmations de Seripando et montre une fois de plus que le noyau même de la doctrine paulinienne n'est pas mis au jour⁶⁹.

Les discussions qui eurent lieu à partir du 18 décembre n'apportent pas d'élément nouveau ; on observe simplement plus d'insistance sur la gratuité de la foi elle-même. Tout est grâce, tout, y compris la foi ; mais on ne se demande pas pourquoi, si tout (et la foi elle-même) est don de Dieu, saint Paul voit une relation spéciale entre la grâce de la justification et le caractère propre de la foi⁷⁰.

Enfin, lors des derniers débats, les 21 et 22 décembre, on arrive à poser séparément ces deux questions : a) « pourquoi saint Paul affirme-t-il que nous sommes justifiés par la foi ? » ; b) « pourquoi sommes-nous justifiés gratuitement, comme dit saint Paul ? »⁷¹. A la première question on répond que la foi est le fondement de toute la justification, c'est-à-dire de la disposition à la justification, de la justification elle-même et de sa croissance⁷² ; à la seconde question, il est dit que ni la foi ni les œuvres n'ont de valeur proprement méritoire par rapport à la justification⁷³. On souligne avec insistance que la foi, elle aussi, est grâce⁷⁴ ; cette dernière assertion sera omise dans le décret définitif, probablement parce qu'on la tiendra pour indiscutable et donc superflue à énoncer⁷⁵.

67. EHSes, V, 423, 13-21 ; 512, 1-11.

68. « Quomodo impium gratis per fidem sine operibus iustificari » (EHSes, V, 636, 15-16). Ce titre réapparaît dans la nouvelle rédaction du décret qui fut discutée le 10 décembre 1546. La réponse est identique, sauf qu'on omet cette fois de dire que la foi est grâce (*ibid.*, V, 696, 5-16).

69. EHSes, V, 636, 17-28.

70. EHSes, V, 729-737, spécialement 737, 15-30.

71. EHSes, V, 733, 7-8 ; 735, 16-17 ; 736, 1-6.

72. EHSes, V, 731, 33-40 ; 733, 8-13 ; 734, 23-33.

73. EHSes, V, 423, 18 ; 696, 14 ; 737, 14-22 ; 764, 20-22.

74. EHSes, V, 736-737.

75. Les Actes du Concile ne fournissent aucun indice permettant de découvrir le motif réel de cette omission. On ne peut toutefois pas douter que les Pères de Trente admissent unanimement que la foi elle-même est don de Dieu.

Ainsi la position définitive de Trente concernant la question « *justification comme grâce par la foi* » est bien claire. Comme le démontrent les discussions des 22 et 23 décembre et le titre même du décret définitif, la question fut divisée en deux : « comment comprend-on que le pécheur est justifié par la foi *et* gratuitement ? ». Et de fait c'est une réponse double qui est donnée⁷⁶. De la sorte on ne rencontre pas le véritable problème d'interprétation de saint Paul (Διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως ἴνα κατὰ χάριν : Rm 4, 16 ; cf. 3, 23-28 ; 4, 1-5. 16-24 ; 11, 6, etc.) et donc on ne lui donne pas de réponse. Ce que Trente affirme de la gratuité de la justification et du rôle fondamental de la foi est pleinement conforme à l'enseignement paulinien. Mais aux préoccupations du Concile échappe l'aspect le plus original de cet enseignement : le rapport entre la justification *comme grâce* et la justification *par la foi*. Il ne s'agit pas d'une erreur mais d'une omission, dont l'importance⁷⁷ tient surtout au fait qu'elle empêcha le Concile de saisir le point de vue de Luther.

6. Si maintenant on veut expliquer complètement comment Trente comprenait le rôle propre de la foi dans la justification et pourquoi il ne s'avisa pas de la relation établie par saint Paul entre la justification *comme grâce* et la justification *par la foi*, il faut examiner la notion tridentine de foi et la comparer à celle de saint Paul.

Si nous lisons les actes du Concile, nous pouvons constater que (à de rares exceptions près) les évêques et les théologiens qui prirent part à la VI^e session de Trente entendaient les termes « foi » et « croire » au sens exclusif d'un assentiment intellectuel donné aux vérités révélées par Dieu⁷⁸. Et dans le décret définitif ces deux

76. « Quomodo intelligatur, impium per fidem et gratiam iustificari » : « ... per fidem ideo iustificari dicamur, quia fides est ... fundamentum et radix omnis iustificationis ... ; gratis autem iustificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quae iustificationem praecedunt, sive fides sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur ... » (Dz.-Sch., 1532).

77. On pourrait penser que le rapport en vertu duquel la justification comme grâce est telle précisément en tant qu'elle est justification par la foi, est complètement expliqué par Trente parce que le Concile enseigne que la foi est le commencement de tout le processus qui dispose à la justification et qu'il suppose évidemment que la foi elle-même est grâce. Cette explication, connue déjà dans la théologie prétridentine et proposée au Concile lui-même (EHSES, V, 423, 19-21 ; 730-731 ; 736, 30), sauve pleinement la gratuité de la justification ; de plus elle est conforme à la pensée de saint Paul, selon laquelle la foi justifiante est elle-même don de Dieu par l'Esprit (Ph 1, 29 ; Ep 2, 8-9 ; 1 Co 2, 10-16 ; 2 Co 4, 6 ; Ep 3, 14-19 ; etc.). Mais saint Paul ne se contente pas d'affirmer que la foi elle-même est grâce ; il voit dans le caractère propre de la foi l'attitude de l'homme renonçant à s'appuyer sur soi-même pour s'appuyer uniquement sur l'amour de Dieu : c'est le sens profond de sa doctrine sur la fonction propre de la foi dans la justification et sur le rapport entre la justification *comme grâce* et la justification *par la foi*.

78. Cf. EHSES, V, 824, 20-21 ; 830, 1-7 ; 422, 36-38 ; 511, 28-30 ; 636, 3.5. — La formule « ... per fidem qua credimus vera esse quae divinitus revelata et

termes gardent la même acception stricte⁷⁹. Certes, il faut le reconnaître, selon le Concile l'acte de foi est accompagné, cela dès le stade préparatoire à la justification, des actes d'espérance (confiance) et d'amour inchoatif ; toutefois cette confiance et cet amour apparaissent comme simplement juxtaposés à la foi et non comme lui étant immanents⁸⁰. Il y eut bien quelques voix isolées pour appeler l'attention sur la structure intégrale de la foi et spécialement sur sa dimension fiduciale⁸¹ ; pareille remarque, si elle ne fut pas rejetée, ne fut pas non plus prise en considération ; elle tomba dans le vide. Il faut noter aussi l'affirmation expresse de Trente, selon laquelle la foi n'unit parfaitement au Christ que si l'espérance et la charité s'y joignent ; encore cette affirmation importante présente-t-elle l'espérance et la charité comme *ajoutées* à la foi et non pas comme l'authentique plénitude de celle-ci⁸².

Quand, trois semaines avant l'approbation définitive du décret sur la justification, fut formulée la question : « *pourquoi saint Paul affirme-t-il que nous sommes justifiés par la foi ?* », personne ne fit observer que pour répondre à cette question il fallait tout d'abord tirer au clair la notion paulinienne de foi⁸³. On ne se demanda même pas si selon saint Paul la foi justifiante est la réponse intégrale de l'homme à l'acte salvifique de Dieu par le Christ (confession du Christ comme Seigneur, confiance dans la promesse divine accomplie en Jésus-Christ, soumission à la grâce de Dieu définitivement révélée dans la Mort et la Résurrection du Christ)⁸⁴. On pouvait moins encore remarquer que saint Paul met en relief la dimension fiduciale de la foi elle-même, et précisément au point culminant de son explication

promissa sunt ... » qui prit place dans le décret définitif, fait sa première apparition dans le second projet officiel (31 octobre 1546, cf. *ibid.*, V, 511, 28-30). Dans les discussions postérieures au 31 octobre on ne relève aucun essai tendant à la compléter ; elle fut maintenue telle quelle dans les rédactions ultérieures du décret.

79. Cf. Dz.-Sch., 1526, 1533, 1559.

80. *Ibid.*, 1526. Cf. EHSES, V, 780-786.

81. Nous les avons signalées *supra*, notes 33-53. On doit y ajouter les allusions rapides des évêques de Terracina et de Bertinoro (cf. EHSES, V, 654, 2-3 ; 657, 37-40).

82. « Nam fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit » (Dz.-Sch., 1531). — Sans doute le Concile distingue-t-il la foi « morte » de la foi « vive », la seule qui conduise à la vie éternelle parce qu'elle est unie à l'espérance et à la charité et trouve son actuation effective dans les œuvres (*ibid.*, 1531, 1536, 1578, 1648). Mais, aussi bien dans le processus disposant à la justification elle-même que dans celle-ci, il établit une distinction trop tranchée entre la foi, l'espérance et l'amour. S'il ne les sépare pas, il ne tient pas compte non plus du rapport intime qui les unit et que saint Thomas avait perçu avec pénétration : la foi et l'espérance ne sont parfaites que quand elles sont « informées » par la charité (S. Th. I-II, q. 62, a. 4 ; II-II, q. 4, a. 3 ; q. 17, a. 8 ; q. 23, a. 6-8, etc.).

83. Cf. EHSES, V, 729-731 ; 733-735.

84. Rm 10, 9-10 ; 1, 5 ; 10, 16 ; 16, 19. Cf. note 15.

de la foi justifiante : Abraham « crut à Dieu » (« s'appuya » sur Lui seul, Lui fit crédit) contre toute espérance humaine, « donnant à Dieu la gloire »⁸⁵. La foi paulinienne, comme confession et obéissance, et particulièrement comme confiance de l'homme en Dieu seul (et non en soi-même : exclusion de toute manière pour l'homme de « se glorifier » en soi-même ou dans ses œuvres), cette foi paulinienne est en elle-même l'attitude consistant à reconnaître la grâce de Dieu, exactement la seule attitude qui convienne à l'homme devant le Dieu qui justifie et qui sauve dans la grâce absolue de son pardon et de son amour en Jésus-Christ : l'attitude de l'homme qui ne vit pas de l'assurance en soi-même ou en son observance de la loi, mais uniquement de la confiance en l'amour de Dieu.

Il est donc évident que la notion tridentine de la foi ne coïncidait pas entièrement avec celle de saint Paul, puisqu'elle ne comprenait que la dimension de « confession »⁸⁶ : elle se réduisait à l'idée de l'assentiment donné à la vérité révélée selon laquelle Dieu pardonne et sauve par Jésus-Christ. En excluant les autres dimensions de la foi paulinienne, et en particulier la dimension fiduciale, Trente ne pouvait découvrir (ni, par conséquent, s'efforcer d'expliquer) la problématique paulinienne de la justification comme *grâce* et par là même *dans la foi*.

7. La notion tridentine de la foi conçue comme pur assentiment intellectuel donné aux vérités révélées par Dieu, donne la clé qui permet de comprendre en quel sens le Concile rejeta la « *certitudo de la grâce* » : il s'agissait d'une certitude de foi portant sur l'état de grâce personnel, c'est-à-dire d'une certitude intellectuelle absolue touchant la dimension créée de la justification comme transformation personnelle intérieure du pécheur en ami de Dieu.

Nous avons rappelé plus haut la discussion théologique qui eut lieu au cours de la VI^e session du Concile et qui prit fin quand on aboutit à voir clairement que les scotistes n'entendaient pas la formule « *certitudo fidei* » (« certitude de foi » touchant la justification personnelle) comme la certitude intellectuelle absolue caractéristique de la foi surnaturelle (« *fides infusa* ») mais comme une certitude intellectuelle inférieure (non absolue, caractéristique de la « *fides acquisita* »)⁸⁷.

85. *Rm* 4, 1-4. 13-22.

86. Le I^{er} Concile du Vatican définit la foi de façon plus complète : « ... *plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium* ... » (Dz.-Sch., 3008). Plus riche et plus dense sera la notion de Vatican II, qui introduit la confiance dans le noyau même de la foi : « *Deo revelanti praestanda est oboeditio fidei* ..., *qua homo se totum libere Deo committit* » (*Const. Dogm. sur la Révélation*, 5). La proposition « *se ... Deo committit* » exprime l'engagement de l'homme à Dieu dans la soumission et la confiance.

87. Cf. *supra*, p. 12.

Les amendements proposés par les évêques le confirment à l'évidence : ce qu'on voulait exclure, c'était précisément la certitude de foi (certitude intellectuelle absolue, où l'erreur n'est pas possible) concernant l'état de grâce personnel. On insista plusieurs fois sur la même formule : « *personne ne peut savoir avec certitude de foi qu'il est en état de grâce* »⁸⁸. On demanda une condamnation expresse excluant cette certitude-là⁸⁹. Finalement on arriva, dans la dernière rédaction du décret, à une formule précise, qui rendait la pensée unanime des Pères : « ... *cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse assecutum* »⁹⁰. Sans nul doute il s'agit d'une certitude intellectuelle (« scire ») et absolue (« cui non potest subesse falsum ») concernant l'état de grâce personnel (« se gratiam Dei esse assecutum »). Les autres expressions employées par le décret corroborent pleinement cette interprétation : « ... *absque ulla dubitatione apud semetipsos statuere se esse iustificatos* ... », « *certo credat, se absolutum et iustificatum esse* ... », « ... *certo credat et absque ulla haesitatione propriae infirmitatis et indispositionis, peccata sibi esse remissa* », « ... *se absolvi ac iustificari certo credat* ... », « ... *credit se esse iustificatum* ... »⁹¹.

On retrouve ce même sens (voire ces mêmes termes) dans les formules où on rejette la « certitude » de la prédestination personnelle et de la persévérance finale, c'est-à-dire du salut personnel : « ... *certo statuat se omnino esse in numero praedestinatorum* ... », « ... *de perseverantiae munere ... nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur* ... », « ... *se certo esse in numero praedestinatorum* ... », « ... *magnum perseverantiae donum se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit* ... »⁹².

La répétition monotone de ces formules à peu près identiques est significative. D'un côté elle dénote les préoccupations très vives suscitées par l'inquiétante nouveauté de la « certitude de la grâce », qu'il était très difficile de comprendre (même pour les théologiens et évêques de Trente) et qui de fait provoquait des confusions fort dommageables dans la doctrine et la vie chrétienne⁹³ ; le Concile

88. « Quoad certitudinem gratiae: Nemo potest scire certitudine fidei se esse in gratia » (EHSSES, V, 645, 3-4). Cf. *ibid.*, 646, 25-28 ; 649, 1-3. 10-11. 19-23 ; 652, 17-35 ; 654, 10 ; 657, 21-22. 29-30 ; 655, 23-24 ; 677, 34-45 ; 678, 29-30 ; 679, 24-25 ; 682, 29-37 ; 537, 39-40 ; 599, 32-34 ; 658, 5-6 ; 659, 3-4 ; 660, 35-40 ; 661, 8-9.

89. EHSSES, V, 649, 10-11 ; 653, 20-23 ; 654, 1-2 ; 687-690 ; 727-728.

90. EHSSES, V, 794, 32-33 ; Dz.-SCH., 1534.

91. Dz.-SCH., 1534. 1563. 1564. — Comme nous l'avons dit plus haut, le Concile ne rejeta pas la certitude morale (« probabilis », « coniecturalis ») de la justification personnelle (cf. EHSSES, V, 525, 48-50 ; 540, 1-5 ; 543, 35-40 ; 575, 43-45 ; 652, 33-34 ; 679, 44).

92. Dz.-SCH., 1540. 1541. 1565. 1566.

93. Cf. EHSSES, V, 830, 21-25 ; 424, 15-16 ; 512, 40-42 ; 637, 16-18 ; 794, 23-25 ; Dz.-SCH., 1533.

voulut (et il y réussit effectivement) tirer au clair un des points principaux de ce problème théologique complexe. D'autre part, ces redites présentent un avantage appréciable : elles font voir sans aucun doute possible *quel type de certitude* (concernant la justification et le salut) a été exclu à Trente : la condamnation a porté uniquement sur la *certitude intellectuelle et absolue* de l'état de grâce personnel et du salut personnel. On a envisagé *une certitude exclusivement intellectuelle*, susceptible d'être exprimée sous forme d'affirmation objective ; on ne songea pas à un autre genre de certitude et on ne put donc pas non plus le rejeter⁹⁴. Les remarques des quelques théologiens et évêques qui parlèrent d'une *certitude fiduciale*, de la dimension fiduciale de la foi elle-même ou de la foi comme réponse intégrale de l'homme à la grâce de Dieu (J. Contarini, P. Sarra, B. Carranza, R. Pole, I. Chiari, A. Delfino, A. Lippomano, J. Seripando, etc.) ne furent l'objet ni d'acceptation ni de refus ; elles ne suscitèrent aucune réaction, ni positive ni négative, au cours du processus préparatoire du décret⁹⁵. Si on les avait prises en considération, le problème de la « justification par la foi » et de la « certitude de la grâce » aurait été différent de celui qui fut posé et résolu à Trente ; mais la majorité (et la quasi-totalité) des théologiens et évêques du Concile n'étaient point préparés à cette problématique nouvelle ; ils l'évitèrent sans y prendre garde, parce qu'ils ne la comprenaient pas.

Dans le cadre de sa conception fondamentale de la justification (transformation intérieure de l'homme, comme don de Dieu reçu dans la réponse libre de l'homme), le Concile put expliquer avec une cohérence et une clarté parfaites pourquoi le chrétien n'a pas la certitude intellectuelle absolue du fait d'« être-justifié » : *le croyant ne peut être absolument certain de ses propres dispositions, c'est-à-dire de sa réponse personnelle à l'appel de Dieu*. Il ne lui est pas permis de douter de la miséricorde de Dieu ni de l'efficacité de la

94. Trente qualifie de *vaine et éloignée de la piété véritable* (« ... vana haec et ab omni pietate remota fiducia ») l'attitude de ceux qui se targuent de la confiance et certitude qu'ils ont du pardon de leurs péchés et qui se contentent d'elle seule (« ... in ea sola quiescenti ... » : Dz.-SCH., 1533), comme si la confiance seule, sans les autres actes nécessaires à la conversion et sans les œuvres (Dz.-SCH., 1526), était suffisante pour la justification (Dz.-SCH., 1538. 1562. 1570 ; EHSSES, V, 825, 31-34 ; 830, 21-23 ; 424, 13-16 ; 512, 37-42 ; 637, 13-17 ; 644, 42-43 ; 678, 27-30. 32-34 ; 794, 21-25). Loïn de rejeter la vraie confiance dans la miséricorde de Dieu et dans le pardon des péchés personnels, le Concile la considère comme disposition nécessaire en vue de la justification (Dz.-SCH., 1526. 1527).

95. Cf. *supra*, notes 32-53. — Très différente fut la position de T. Sanfelice, évêque de Cava, selon laquelle le pécheur est justifié par la foi seule, sans l'espérance ni la charité, celles-ci supposant la justification déjà obtenue par la foi seule. On comprend que les Pères du Concile aient marqué leur désaccord à l'égard de cette doctrine et que Sanfelice fût amené à quitter Trente définitivement (cf. EHSSES, V, 295 ; 347, 1-15 ; 357-360).

rédemption du Christ ; mais la conscience de sa propre fragilité lui interdit d'exclure toute espèce de doute touchant l'authenticité de sa réponse au Dieu de la grâce. C'est l'explication qui fut donnée au cours des discussions de la VI^e session et qui fut incorporée dans le décret définitif⁹⁶.

Ici s'impose une remarque importante. Trente reconnaît évidemment qu'en fait il y a des hommes qui répondent réellement à la grâce divine⁹⁷ ; davantage, il affirme expressément qu'en certains cas cette réponse atteint le niveau profond de l'amour et que, du même coup, même avant de recevoir le sacrement du Baptême ou de la Pénitence, le pécheur devient juste⁹⁸. D'où on peut inférer que selon le Concile l'homme ne peut connaître avec une certitude intellectuelle absolue sa propre attitude intérieure en face de l'appel divin, pas même quand cette attitude est celle de l'amour sincère. Ce qui signifie qu'entre l'expérience vécue de l'engagement radical de l'homme à l'égard de Dieu et la connaissance catégoriale de cet engagement il y a une infranchissable différence de niveau : le fond du cœur humain (dans sa relation personnelle à Dieu) est caché à l'homme lui-même et n'est découvert qu'au regard de Dieu seul⁹⁹. De cette remarque, implicite dans l'enseignement même du Concile, on devra tenir compte quand on expliquera la certitude fiduciale de l'espérance.

L'absence de certitude intellectuelle absolue quant au salut personnel doit son origine, selon le Concile, à la liberté même de l'homme justifié, qui reste sujet à la loi de la concupiscence et peut succomber dans la lutte ardue à mener contre ses propres inclinations perverses¹⁰⁰.

Quand elle exclut cette certitude (intellectuelle et absolue) en ce qui concerne la justification et le salut personnels, la position de Trente ne s'écarte pas de celle de saint Paul¹⁰¹. Mais serait-elle contraire à la « certitude de la grâce » de Luther ? Autrement dit, Trente a-t-il réellement condamné, en fait de « certitude de la grâce », la même doctrine que celle que Luther professait ?

Une fois acquis que le Concile de Trente ne voulut point s'engager dans l'interprétation de la pensée de Luther sur la « certitude de la

96. EHSES, V, 513, 1-2 ; 544, 3-16 ; 545, 39-47 ; 575, 43-44 ; 576, 8 ; 637, 20-21 ; 652, 26 ; 660, 40-41 ; 710, 22-27 ; Dz.-SCH., 1534. 1563.

97. Dz.-SCH., 1526-1528.

98. *Ibid.*, 1677. — Quand il reconnaît le « votum » du Baptême et de la Pénitence comme disposition personnelle justificante (c'est-à-dire réceptive de la justification divine), le Concile suppose évidemment que ce « votum » implique l'attitude radicale de l'amour (comparer Dz.-SCH., 1676 avec 1524. 1543. 1647).

99. Dz.-SCH., 1549.

100. *Ibid.*, 1541. 1515.

101. Cf. *supra*, p. 7.

grâce »¹⁰², la réponse à cette question ne peut se tirer que de l'examen de la pensée même de Luther. Notre question se transforme donc en cette autre : Luther a-t-il enseigné la même certitude de la grâce que celle qui fut l'objet de la condamnation de Trente ?

La recherche moderne sur la « certitude de la grâce » chez Luther a obtenu des résultats qui portent la garantie de l'objectivité. Dans le problème de la « justification par la foi », Luther voit la justification comme l'acte de grâce par lequel Dieu nous aime et nous pardonne en Jésus-Christ : c'est Dieu lui-même dans son attitude d'amour et de pardon à notre égard. Par ailleurs, la foi est selon Luther l'engagement personnel total par quoi l'homme s'en remet au Christ, l'attitude existentielle intégrale devant le Dieu de la grâce ; elle comprend la dimension cognitive, le fait de reconnaître nos péchés et de nous en repentir et, par-dessus tout, la confiance dans le Dieu de la grâce et de la promesse en Jésus-Christ : dans cette structure intégrale de la foi Luther souligne fortement l'aspect fiducial. La « certitude de la grâce » n'est donc pas pour lui une certitude purement intellectuelle (une conviction simplement pensée) mais la certitude vécue dans l'abandon par lequel on se livre à l'amour de Dieu ; elle se fonde exclusivement en Dieu lui-même, en la grâce de son pardon, et nullement en l'homme lui-même, en sa foi ou en son expérience subjective de la grâce. Cette attitude de confiance correspond à l'attitude de l'amour de Dieu pour nous : justification *comme grâce* et justification *par la foi*. Luther rejette énergiquement toute assurance que l'homme trouverait en soi-même, en sa propre foi ou en ses œuvres (mais il n'exclut pas la nécessité d'actuer la foi dans les œuvres). La « certitude de la grâce » implique la tension permanente entre, d'une part, l'insécurité radicale de l'homme, laquelle porte même sur notre propre réponse à l'amour justifiant de Dieu et, d'autre part, la confiance radicale dans le Dieu de la grâce et en Lui seul¹⁰³.

102. Cf. *supra*, note 21. — Comme le montrent les Actes du Concile de Trente, un certain nombre de théologiens et d'évêques étaient persuadés que le protestantisme enseignait la certitude intellectuelle absolue de la justification personnelle. A de rares exceptions près, ils n'attribuaient pas cette doctrine à Luther lui-même mais usaient du terme générique « les luthériens » (cf. EHSSES, V, 418, 28, 45 ; 419, 5, 15, 23, 33, 37, 45 ; 526, 2, 36 ; 530, 37-38 ; 647, 40 ; 658, 5-7 ; 668, 8-9 ; 678, 25-27 ; 682, 32-33 ; 686, 3 ; 689, 1 ; 690, 9-10, 31 ; 691, 15 ; 692, 4-5 ; 699, 25 ; 719, 18 ; 727, 37 ; 719, 18 ; 728, 4, 12, 16, 31, 33, 39, 40 ; 665, 13). Mais cette interprétation de la doctrine « des luthériens » n'entra pas dans les projets officiels de la VI^e session et à plus forte raison elle ne fut point approuvée par le décret officiel sur la justification.

103. Cf. P. ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh, 1962, 62-70, 187-203, 357-371 ; H. J. IWAND, *Rechtfertigungslehre und Christusglaube*, Leipzig, 1930, 29-54, 68-73, 107 ; R. HERMANN, *Gesammelte Studien*, Göttingen, 1960, 392-426 ; *Luthers These « Gerecht und Sünder zugleich »*, Gütersloh, 1960, 290-299 ; R. SCHWARZ, *Fides, Spes und Caritas beim jungen Luther*, Berlin, 1962, 251-288 ; S. PFÜRTNER, *Luther und Thomas im Gespräch*, Heidelberg, 1961, 125-167 ; O. H. PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und*

En présence de ces acquisitions de la recherche contemporaine concernant Luther, la conclusion s'impose que la « certitude de la grâce » enseignée par Luther n'est pas celle que Trente condamna. La position de Trente et celle de Luther sont différentes mais non pas opposées ; elles ne coïncident point parfaitement mais ne s'excluent pas non plus mutuellement. Trente envisage la dimension créée de la justification (en reconnaissant aussi l'acte justifiant de Dieu) et conçoit la foi exclusivement comme assentiment intellectuel ; par là même (se fondant avec raison sur l'absence de certitude intellectuelle absolue quant à notre réponse radicale à Dieu), il rejette la « certitude de la grâce » comme certitude intellectuelle absolue de la justification personnelle. Luther considère dans la justification l'attitude de Dieu qui nous aime et nous pardonne (sans nier pour autant la transformation intérieure du pécheur) et conçoit la foi comme attitude intégrale de l'homme devant Dieu, attitude dans laquelle l'abandon fiducial prend un relief particulier ; et ainsi il peut affirmer la « certitude de la grâce » comme certitude vécue dans l'abandon à l'amour immense de Dieu, certitude qui précisément dans la confiance obtient et reconnaît la grâce absolue du pardon divin. Il est donc évident que le concept même de « certitude de la grâce » est différent à Trente et chez Luther et que par suite les condamnations de Trente laissent intacte la position de Luther. Bien plus, Trente et Luther s'accordent en fait pour exclure toute assurance que l'homme tirerait de sa propre foi ou de l'expérience personnelle de son attitude envers le Dieu de la grâce : l'homme ne peut « se glorifier » qu'en Dieu seul¹⁰⁴. Mais Luther comprenait la pensée de saint Paul sur la *justification comme grâce et, pour ce motif, dans la foi*, tandis que cet aspect important de la théologie paulinienne est absent du décret tridentin¹⁰⁵. En revanche le Concile de Trente fait droit au rôle de la réponse libre de l'homme, que Luther dépréciait en sa vision unilatérale de la causalité salvifique exclusive de Dieu.

Avec plus de clarté et de précision que Luther, Calvin présente la certitude de la grâce comme une *certitude de confiance* : « ... nous

Thomas von Aquin, Mayence, 1967, 195-326, 748-758 ; A. HASLER, *Luther in der katholischen Dogmatik*, Munich, 1958, 147-234. — W. PANNENBERG (*LThK*, 4, 927) a remarqué que selon Luther l'assentiment intellectuel est plutôt un présupposé par rapport à la foi elle-même, dont l'essence est constituée par la dimension fiduciale.

104. La « vana fiducia » rejetée par Trente (Dz.-Sch., 1533) diffère radicalement de la confiance enseignée par Luther, qui s'oppose toujours à quelque assurance que l'homme puisse trouver en ses propres actes.

105. La fidélité au décret de Vatican II sur l'*Oecuménisme* (nn. 4-11) impose aux catholiques de reconnaître concrètement les points de doctrine où le protestantisme a mieux compris que nous les données de la révélation chrétienne. Pour ce qui regarde la doctrine paulinienne sur le rapport entre la justification comme grâce et la justification par la foi, on devrait admettre que Luther s'en rendit pleinement compte, tandis que Trente ne le releva pas.

avons certaine confiance ... », « que nous ayons toute notre fiance en luy ... Que nous soyons certains qu'il nous ayme ... », « certo confidimus ». C'est une certitude fiduciale, fondée uniquement sur le Christ (sur l'amour de Dieu pour nous, révélé en Jésus-Christ)¹⁰⁶.

8. La confiance en Dieu touchant la justification et le salut est considérée par le Concile de Trente comme une dimension intrinsèque non à la foi mais uniquement à l'espérance. Des textes peu nombreux mais bien assez clairs parlent explicitement de l'aspect fiducial de l'espérance et implicitement de cette certitude.

Parmi les dispositions nécessaires pour la justification du pécheur, l'espérance est spécialement mentionnée : « ... ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes, Deum sibi propter Christum propitium fore ... »¹⁰⁷. Nous avons rappelé plus haut la genèse de cette formule à travers les rédactions successives de la VI^e session de Trente¹⁰⁸. Formule particulièrement significative, non seulement parce qu'elle présente l'espérance comme confiance mais parce que le pronom « sibi » rapporte cette confiance au pardon divin des péchés personnels, c'est-à-dire à la propre justification du pécheur : *dans la dimension fiduciale de l'espérance le pécheur saisit la miséricorde de Dieu à son égard et le pardon divin dont lui-même bénéficie.*

Cette interprétation se trouve pleinement confirmée et clairement illustrée par le même Concile quand il cite *Mt 9, 2* : « *Confide, fili, remittuntur tibi peccata tua* »¹⁰⁹. Des actes de Trente il ressort que ce texte de saint Matthieu fut retenu dans la rédaction définitive du décret avec la conscience nette de ce qu'il s'appliquait à la confiance du pécheur dans le pardon divin de ses propres péchés. Suite à une objection selon laquelle *Mt 9, 2* se rapporte non pas à l'homme pécheur mais à celui qui est déjà justifié¹¹⁰, on demanda en termes exprès aux Pères si la citation pouvait rester dans l'énumération des actes qui disposent à la justification : « Item [rogantur] an auctoritas illa : *Confide, fili*, etc. quadret in eo loco, et conclusum est quod sic »¹¹¹. La réponse fut donc affirmative.

Le décret de Trente sur le Sacrement de la Pénitence (XIV^e session) mentionne de nouveau la « confiance en la miséricorde divine »

106. Cf. *Johannis Calvini Opera*, ed. G. BAUM - E. CUNITZ, Berlin, 1863-1890, 55, 149 ; 3, 525 ; 6, 9-11. — Récemment J. Bourdauducq a étudié à fond la pensée de Calvin sur la « certitude de la grâce » dans sa thèse de doctorat, inédite jusqu'ici : *Foi et salut chez Jean Calvin*, Rome, Pont. Univ. Gregor., 1967, 244-272.

107. Dz.-SCH., 1526.

108. Cf. *supra*, p. 17 et note 51.

109. Dz.-SCH., 1527.

110. EHSES, V, 697, 9-10. Cf. *ibid.*, 508, 12 ; 534, 16 ; 545, 28-30.

111. EHSES, V, 713, 5.

et l'« espérance du pardon »¹¹², comme nécessaires pour la justification du pécheur. Bien qu'ici ne figurent pas les mots « sibi » et « tibi » du décret sur la justification, il ne fait aucun doute qu'il s'agit de la confiance dans la miséricorde de Dieu à mon égard et de l'espérance dans le pardon divin des péchés personnels.

Le fait que Trente met en relation le pardon divin des péchés personnels (la grâce de la justification personnelle) avec la dimension fiduciale de l'espérance est d'autant plus significatif que le Concile, on peut le constater, répète inlassablement que la foi ne se réfère pas à la grâce du pardon divin m'affectant moi-même, mais uniquement à la vérité révélée selon laquelle tout pardon des péchés provient de la miséricorde divine¹¹³. Cela signifie que Trente établit une distinction tranchée entre le « in se » et le « pro me ». C'est la conséquence inévitable d'une distinction trop rigide entre la foi et l'espérance, qui ne permettait pas de saisir l'immanence de l'espérance dans la foi par la confiance comme dimension commune à l'une et à l'autre. De toute façon nous tenons un donné important : Trente reconnaît le « pro me » et l'inclut dans la confiance qui est propre à l'espérance.

Après avoir parlé de l'espérance comme disposition du pécheur à la justification, Trente décrit l'espérance de l'homme justifié au sujet de son salut. Il lui attribue une « fermeté souveraine »¹¹⁴ et la considère comme confiance en la miséricorde de Dieu. Le chrétien ne se fie pas à soi-même mais uniquement à la grâce de Jésus-Christ¹¹⁵ ; il n'a pas la certitude intellectuelle de l'événement futur de son salut personnel mais se remet totalement à l'amour de Dieu

112. « ... cum fiducia divinae misericordiae ... » ; « ... cum spe veniae ... » (Dz.-Sch., 1676. 1678).

113. « ... peccatorum suorum ... » ; « ... se esse iustificatum ... » ; « ... se absolutum et iustificatum esse ... » ; « se gratiam Dei esse assecutum ... » ; « ... nemo sibi in sola fide blandiri debet ... » ; « ... putans fide sola se haeredem esse constitutum ... » ; « ... se omnino esse in numero praedestinatorum ... » ; « ... certam sibi respicientiam promittere debeat ... » ; « ... nemo sibi aliquid absoluta certitudine polliceatur » ; « ... certo credat ... peccata sibi esse remissa ... » ; « ... credit se esse iustificatum ... » ; « ... se certo esse in numero praedestinatorum ... » ; « ... perseverantiae donum se certo habiturum ... » (Dz.-Sch., 1533. 1534. 1538. 1539. 1541. 1563-1566).

114. « ... in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Deus enim ... sicut coepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere » (Dz.-Sch., 1541). — C'est dans le troisième projet (5 novembre 1546) qu'apparaissent pour la première fois ces deux phrases du décret ; elles passeront sans aucun changement dans le texte définitif. Le cardinal Pacheco proposa une légère retouche qui ne fut pas acceptée (cf. EHSSES, V, 638, 26-28 ; 706, 38-40 ; 708, 24-25 ; 796, 1-3).

115. « ... in Deo sperantibus ... » ; « ... absit tamen ut christianus in se ipso confidat vel gloriatur et non in Domino ... » ; « ... non habet homo unde gloriatur : sed omnis gloriatio nostra in Christo est » ; « ... cui [Christo] fidant ... » ; « ... fiducia divinae misericordiae ... » ; « ... magnam ... divinae misericordiae fiduciam ... » (Dz.-Sch., 1545. 1548. 1591. 1691. 1694. 1696).

révélé en Jésus-Christ ¹¹⁶. Bien que le Concile ne parle pas explicitement de « certitude » de l'espérance, il affirme implicitement cette certitude en qualifiant l'espérance de « souverainement ferme ». L'espérance qui fait crédit à la miséricorde de Dieu, telle que Trente la décrit, est réellement la même attitude que la théologie du moyen âge et la théologie posttridentine désignent comme « certitude de l'espérance » : la certitude fiduciale avec laquelle le croyant s'abandonne radicalement au mystère insondable de la miséricorde de Dieu ¹¹⁷.

9. La « certitude de l'espérance » proposée par Trente reproduit les traits primordiaux de la « certitude de l'espérance » selon saint Paul. C'est une certitude vécue dans l'abandon qui fait crédit à l'amour de Dieu ; elle s'appuie uniquement sur la grâce du Christ et elle est suscitée dans le cœur du croyant par l'Esprit Saint, qui crée en lui l'adoption filiale ¹¹⁸. Cette attitude consiste à ne pas « se glorifier » en soi-même mais uniquement dans l'amour salvifique de Dieu par le Christ ¹¹⁹. C'est l'attitude de l'homme qui correspond à l'attitude de Dieu nous pardonnant et nous sauvant en Jésus-Christ ; elle implique donc la reconnaissance vécue du don de la justification comme grâce absolue et comme grâce de Dieu pour moi.

Selon la doctrine même de Trente on doit conclure que, quand la confiance du pécheur en la miséricorde de Dieu à son égard atteint le niveau profond de l'amour (la confiance ne s'épanouit que dans l'amour), cette réponse de confiance absolue est déjà disposition immédiate à la justification, c'est-à-dire acceptation de l'amour divin et donc réception de la grâce justificante ¹²⁰. Trente ne l'affirme pas explicitement ; c'est une conclusion que nous tirons de son enseignement. Il aurait pu l'affirmer, suivant la doctrine thomiste de la charité comme « forme » de la foi et de l'espérance, c'est-à-dire comme ce radicalisme de la réponse de l'homme à Dieu, sans lequel la foi et l'espérance ne sont point parfaites ¹²¹.

116. Dz.-SCH., 1541. 1548. 1571. 1565. 1576.

117. Cf. Ch. BERNARD, *Théologie de l'espérance selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1961, 121 ; S. PFÜRTNER, *op. cit.*, 748-758 ; F. SANCHEZ ARJONA, *La certeza de la esperanza cristiana en los teólogos de la Escuela de Salamanca*, 81. 109-116. 141-147. 174-178. 213-226.

118. « ... tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem ... » ; « ... in statum gratiae et adoptionis filiorum ... » ; « ... homo ... fit ... ex inimico amicus ... » ; « ... renovamur spiritu mentis nostrae ... » ; « ... per Spiritum Sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur ... » (Dz.-SCH., 1524. 1525. 1530).

119. Dz.-SCH., 1548. 1690. 1526. 1527.

120. *Ibid.*, 1677-1678.

121. *S. Th.*, I-II, q. 62, a. 4 ; II-II, q. 4, a. 3 c. et ad 4 ; a. 7 ad 4 ; q. 6, a. 2 ad 3 ; q. 17, a. 8 c. et ad 2 ; q. 23, a. 4 c. et ad 2 ; a. 8 c. et ad 2 ; q. 27, a. 6 c.

Cela dit, il reste que la vision paulinienne de la « certitude de l'espérance » est plus riche que celle de Trente. Saint Paul voit dans la confiance de l'espérance une dimension immanente à la foi justifiante ; c'est cet aspect fiducial de la foi qui permet à l'Apôtre d'établir le rapport entre la « justification comme grâce » et la « justification par la foi ». La notion paulinienne intégrale de la foi n'est pas présente à Trente (elle était absente de la théologie scolastique médiévale et elle le sera de la théologie scolastique posttridentine)¹²² ; logiquement n'est pas davantage présent l'enseignement de saint Paul sur la gratuité absolue de l'acte justifiant de Dieu, à laquelle correspond l'attitude de la foi.

Si nous comparons la « certitude de l'espérance » selon Trente et la « certitude de la grâce » selon Luther, nous leur trouvons une telle ressemblance qu'on peut parler de coïncidence totale. Il faut cependant noter que Luther (comme saint Paul) considère la confiance comme dimension immanente à la foi elle-même ; grâce à quoi il peut expliquer le rapport entre la foi et la grâce absolue de la justification.

10. Avant de terminer l'étude de ce thème, nous voudrions relever ce qui suit. A notre avis, la théologie catholique aussi bien que la théologie luthérienne partaient d'un présupposé commun qui les a empêchées d'arriver à une vue complète du problème de la « justification par la foi » et de l'espérance comme se fondant uniquement sur la grâce de Dieu et comme étant, d'autre part, une tâche assignée à l'action de l'homme.

Chez les protestants et chez les catholiques la réflexion théologique sur le binôme « foi-œuvres » supposait que les œuvres sont simplement conséquence et manifestation de la foi. Un tel présupposé (admis sans critique) relève d'une anthropologie défectueuse : il ne tient pas compte du fait que l'homme n'est pas intériorité pure, mais intériorité incarnée, esprit corporel et corps vivifié par l'esprit. La transcendance de l'homme (son ouverture à Dieu) et son immanence au monde (son ouverture aux autres) sont deux dimensions inséparables et totalisantes de l'existence humaine ; l'homme est radicalement orienté vers Dieu dans son orientation même vers les autres et le monde, et dans sa relation fondamentale à Dieu elle-même, il

et ad 3 ; q. 29, a. 3 ; *IV Sent.*, d. 40, q. 1, a. 5 ; *De Caritate*, q. unica, a. 3 ; a. 5 ; a. 6 ad 9 ; *In Io.*, c. 15, l. 6 (nn. 2006-2007) ; *In Coloss.*, c. 3, l. 3 (n. 163).

122. Tandis que saint Paul a présente à l'esprit la totalité existentielle de la réponse de l'homme à la grâce de Dieu dans le Christ, la théologie scolastique analyse les divers aspects de cette réponse et introduit de la sorte des distinctions, nécessaires sans doute, mais qui risquent de donner une vision déformée de la réalité vitale si on ne les intègre pas dans une synthèse qui restitue l'immanence existentielle et mutuelle des différents aspects.

est appelé à rendre effective cette relation dans sa relation aux autres et au monde. Le corps n'est pas simplement expression de l'esprit ; il est le mode intrinsèque propre de la spiritualité finie de l'homme. Dans la conscience même de l'homme (niveau le plus profond de sa subjectivité) sont incluses et annoncées sa transcendance et son immanence, l'orientation à priori qui le tourne vers Dieu, et son orientation, elle aussi à priori, vers la communauté humaine et le monde. L'homme n'est pas esprit et corps, mais esprit-incarné ou (ce qui revient au même) incarnation de l'esprit.

L'être de l'homme est un être appelé à se faire soi-même (à « être davantage lui-même ») par les décisions de sa liberté dans son indivisible relation à Dieu, aux autres et au monde ; c'est un être dont le devenir vers la plénitude authentiquement humaine s'opère moyennant les décisions libres accomplies dans l'action. Là s'enracine l'historicité de l'homme, laquelle implique la tension entre l'aspiration vers un « plus » sans limite (qui, en dernière analyse, ne peut être que le Transcendant personnel) et la nécessité de réaliser concrètement cette aspiration au contact des autres et du monde.

La considération des œuvres comme simple expression et résultat de la foi repose donc sur une dichotomie inconsciente selon laquelle l'homme serait partagé en subjectivité et objectivité, intériorité et corporéité. Si au contraire l'action de l'homme constitue le seul accomplissement authentiquement humain de la décision intérieure, les œuvres doivent être considérées non plus comme simple critère par quoi on vérifie (au sens de « contrôler ») la foi mais comme « vérification » (au sens de « ce qui rend vrai, réel ») de la foi elle-même : le « oui » de la foi n'est pleinement réel qu'en s'accomplissant réellement dans l'action (les œuvres ne sont pas pour la foi signe ou complément mais accomplissement d'elle-même). La dialectique « foi-œuvres » doit se penser comme dialectique d'inclusion. L'action n'est pas seulement exigée par la foi mais elle est impliquée dans la plénitude humaine de celle-ci. C'est précisément la présence intérieure de la foi et de l'espérance dans l'agir du chrétien qui fait de l'action humaine (en relation avec les autres hommes et le monde) la réponse de l'homme au Dieu de la grâce, c'est-à-dire la reconnaissance de l'action elle-même comme don de Dieu. Dans son agir sous l'appel intérieur de l'Esprit du Christ, le chrétien vit son action même dans le monde comme action et grâce de Dieu en lui-même. Confiance totale en Dieu seul et engagement radical de la liberté accompli dans l'action (deux termes apparemment contradictoires pour une réflexion purement rationnelle) s'harmonisent profondément dans l'expérience vitale de l'existence chrétienne ¹²³. Si on considère l'action du croyant

123. Cette manière de considérer les œuvres comme achèvement de la foi a des fondements bibliques solides dans l'enseignement des prophètes selon lequel

comme accomplissement et plénitude humaine de sa foi, on arrive à une intelligence théologique nouvelle du problème « justification par la foi » : l'homme reçoit la grâce de la justification dans la réponse totale de la foi, qui inclut l'assentiment, la confiance et la soumission à la parole divine, une soumission qui implique l'action. La foi justifiante inclut les œuvres, loin de les exclure ; elle exclut la confiance de l'homme en ses actions et le fait de « se glorifier » en elles. C'est précisément la foi avec son caractère propre d'« appui » trouvé en Dieu seul qui nie toute espèce d'auto-suffisance de l'homme : dans son action même, accomplissement de la foi, le chrétien vit sa réponse totale à Dieu comme don absolu de Dieu lui-même : croire et agir dans la foi, c'est recevoir et reconnaître la grâce justifiante ¹²⁴.

III. — Pour une théologie de la certitude de l'espérance

1. La doctrine de saint Paul et celle du Concile de Trente touchant la *certitude de l'espérance chrétienne* coïncident dans leurs traits fondamentaux : il s'agit d'une certitude fiduciale, fondée uniquement sur la grâce de Dieu par Jésus-Christ, suscitée par le don intérieur de l'Esprit et vécue dans l'acte même d'abandon confiant à la miséricorde de Dieu ; dans cette auto-donation fiduciale le chrétien a l'expérience de la grâce de Dieu à son égard (« pro me »). Saint Paul exprime plus vigoureusement que Trente l'expérience intérieure de l'« adoption filiale » (le témoignage intime de l'Esprit Saint), tandis que Trente exclut plus explicitement que saint Paul la certitude intellectuelle de la justification personnelle. Saint Paul parle en termes exprès de la confiance propre aux « fils de Dieu », vécue dans l'intimité de l'amour ; Trente présente implicitement cette plénitude de l'espérance dans l'amour ¹²⁵. Cette coïncidence de fond et la diversité de nuances entre saint Paul et Trente offrent un point de départ privilégié pour tâcher de donner de la certitude de l'espé-

la conduite morale de l'homme relève de la « connaissance de Dieu » et dans les textes pauliniens et johanniques qui intègrent à la foi les œuvres du chrétien (Ga 5, 6 ; 1 Th 1, 3 ; Ep 2, 8-10 ; 4, 15 ; Jn 3, 21 ; 1 Jn 3, 23 ; 4, 12, 20). — S. MOWINKEL, *Die Erkenntnis Gottes bei alttest. Propheten*, Oslo, 1941, 33-47 ; L. LINDBLOM, *Prophecy in ancient Israel*, Oxford, 1962, 340-349 ; R. BULTMANN, dans *TWNT*, I, 698 ; H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, Göttingen, 1962 ; *Der Brief an die Epheser*, 115-118, 204-206 ; *Besinnung auf das Neue Testament*, Fribourg, 1954, 289-293 ; B. RIGAU, *Les Epîtres aux Thessaloniens*, Paris, 1956 ; I. DE LA PORTERIE, *Jesus et Nicodème : de revelatione Jesu et vera fide in eum*, dans *VD*, 47 (1969) 278-283 ; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, 431-432 ; *Die Johannesbriefe*, 184-185, 204, 223-224 ; R. BULTMANN, *Die drei Johannesbriefe*, Göttingen, 1967, 64, 71, 78-82.

124. Cf. L. CÉREAU, *Justification selon saint Paul*, dans *DBS*, IV, 1495-1496.

125. Cf. *supra*, pp. 3-8 ; 17-20 ; 30-33.

rance une explication théologique qui incorpore toute la richesse de la doctrine paulinienne et tienne compte des élucidations apportées par Trente afin de les interpréter et de les énoncer dans le langage de notre temps. Notre propos, remarquons-le dès à présent, tend à expliquer la certitude de l'espérance dans sa plénitude authentique (telle que saint Paul la considère expressément), qui implique l'engagement radical de soi-même et l'abandon confiant à la grâce absolue de Dieu par le Christ : la confiance n'atteint sa plénitude que dans l'amour.

La certitude propre de l'espérance est une certitude de confiance et d'attente, celles-ci formant l'unité vivante d'un acte unique ; confiance en Dieu et attente de Dieu, confiance dans son amour révélé en Jésus-Christ et attente de son salut qui est Jésus-Christ lui-même. Confiance et attente signifient ici relation interpersonnelle, parce que c'est au Christ qu'on se confie et c'est Lui qu'on attend¹²⁶ : remise personnelle de soi-même à Dieu regardé dans l'attitude personnelle de son amour pour nous, et attente de la rencontre et de la communion de vie avec Lui.

La certitude de l'espérance chrétienne n'a qu'un seul point d'appui, à savoir Dieu lui-même en sa promesse, accomplie et révélée en Jésus-Christ ; c'est une certitude vécue dans l'option audacieuse et humble qui renonce à toute assurance humaine et s'abandonne absolument au mystère de l'amour absolu, qui s'appelle Dieu. C'est donc une *certitude existentielle*, vitalement impliquée dans la décision radicale elle-même par quoi nous prenons entre nos mains toute notre existence (dans son présent et son avenir) pour la remettre sans réserve aux mains de Dieu. Une telle décision est un acte conscient de notre liberté (au niveau le plus profond de celle-ci, qui est l'amour), accompli sous l'appel intérieur de l'Esprit invitant à l'intimité filiale avec Dieu ; elle inclut donc la conscience (au sens strict du mot, c'est-à-dire la présence du sujet à soi-même, vitalement éprouvée dans l'acte même de la décision) de l'auto-donation filiale à l'amour de Dieu, la communion interpersonnelle consciente avec le Dieu de la grâce. Dans cet engagement radical de soi-même à l'amour immense de Dieu en Jésus-Christ, le croyant vit l'expérience ineffable d'être aimé par Dieu ; dans l'auto-donation fiduciale même qui le livre à Dieu, il a la certitude vécue de l'amour de Dieu pour lui. En se confiant inconditionnellement au pardon de Dieu, le croyant fait l'expérience vitale d'être pardonné par Dieu. L'expérience de

126. 1 Co 1, 7-8 ; 2 Co 1, 9. 20 ; 1 Th 1, 10 ; Rm 15, 12-13 ; Ph 3, 20-21 ; Ep 1, 12 ; 3, 12. 16 ; Col 1, 27 ; 1 Tm 4, 10 ; Tt 2, 13 ; 1 P 1, 21.

la confiance filiale est en elle-même reconnaissance de la grâce de Dieu ¹²⁷.

Ce que le chrétien éprouve immédiatement dans l'acte d'espérance, c'est son propre abandon fiducial à Dieu ; mais dans cette expérience d'intimité avec Dieu il vit et il atteint l'amour de Dieu pour lui. C'est le sens de *Rm* 8, 14-16 et de *Ga* 4, 6 : l'expérience même de l'« adoption filiale » dans le croyant est unie au témoignage intérieur que l'Esprit rend de notre « adoption filiale » ¹²⁸.

La certitude de l'espérance est une certitude *athématique* de la grâce de Dieu à mon endroit, c'est-à-dire une certitude non objectivée ni exprimée en représentations conceptuelles, mais vitale^{ment} éprouvée dans le « hic et nunc » de l'auto-donation fiduciale à la grâce de Dieu par Jésus-Christ ¹²⁹. C'est donc une certitude vécue de ce que Dieu est réellement pour moi le Dieu du pardon. Ainsi la certitude de l'espérance n'est pas une certitude *intellectuelle* de la justification personnelle. Le chrétien ne peut transformer l'expérience intérieure de l'engagement de confiance et d'amour qui le livre à Dieu en une certitude réflexe (catégoriale) ayant pour objet la sincérité radicale de sa réponse à l'appel de la grâce. Ce dernier réduit de la conscience (son fond le plus intime) est caché au regard de l'homme ; entre l'expérience vécue de l'option fondamentale face à l'amour de Dieu et l'expression catégoriale de cette option, il y a une infranchissable

127. 1 *Co* 8, 3 ; *Ga* 6, 20 ; 4. — Cf. H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, 102-103. 202-203 ; S. THOMAS, *Super Epist. ad Rom.*, V, 2, 392.

128. Cf. S. THOMAS, *ibid.*, VIII, 3, 645 ; *Super Epist. ad Gal.*, IV, 3, 214-215 ; M.-J. LAGRANGE, *Épître aux Romains*, 202 ; J. HUBY, *Épître aux Romains*, 290-291 ; O. KUSS, *Der Römerbrief*, 605-606 ; O. MICHEL, *Der Brief an die Römer*, 198 ; H. SCHLIER, *op. cit.*, 197-199 ; St. LYONNET, *Exegesis Epistolae ad Romanos. Caput VIII*, 53.

129. Dans son commentaire de *Rm* 5, 5 ; 8, 14-17. 31-39 ; *Ga* 4, 6, saint Thomas présente la certitude de l'espérance (« spei firmitatem », « certitudinis spei ») comme la certitude concernant l'amour de Dieu pour nous, certitude suscitée par l'action du Saint-Esprit « dans nos cœurs » et vécue dans notre amour de Dieu. Il décrit l'action intérieure de l'Esprit comme « illumination intérieure », « instinct supérieur », « instinct de l'Esprit Saint », « tendance du cœur », « disposition affective d'amour filial » qui crée le « désir de Dieu ». Il use de cette même terminologie pour désigner à travers toute son œuvre théologique et exégétique l'action intérieure de la grâce comme « appel intérieur », « attrait intérieur », « parole intérieure », « instinct intérieur », etc. ; un appel (radicalement différent de la « vocatio exterior » prenant la médiation de représentations objectives) et qui ne peut être interprété que comme aconceptuel et athématique (cf. J. ALFARO, *Supernaturalitas fidei iuxta S. Thomam*, dans *Gregorianum*, 44 (1963) 731-789). C'est dans ce contexte qu'il faut interpréter les formules « per modum naturae » et « certitudinaliter tendit » par lesquelles saint Thomas explique la certitude de l'espérance (*S. Th.*, II-II, q. 18, a. 4) comme une certitude incluse vitale^{ment} (de façon athématique) dans l'acte même de tendre vers Dieu. Dans son commentaire de *Rm* 5, 5 ; 8, 14-17, Cajetan (*Epistolae Pauli*, Venise, 1531, fol. 11-12. 21-22) approfondit l'exégèse thomiste et présente la certitude de l'espérance comme une certitude fiduciale vécue dans l'amour filial de l'homme en réponse à l'amour de Dieu (cf. F. SANCHEZ ARJONA, *op. cit.*, 28-32).

différence de niveau. Trente a tout à fait raison, il faut le reconnaître, d'affirmer que le chrétien n'a point la certitude réflexe d'aimer vraiment Dieu, et de rejeter la certitude réflexe de la justification personnelle, cela en se fondant sur le fait que l'homme est incapable de scruter à fond l'ultime secret de son cœur.

Cette insécurité même touchant la sincérité radicale de sa réponse personnelle à l'amour de Dieu appartient à l'existence chrétienne comme existence dans l'espérance, en tant qu'elle concourt à éliminer toute assurance humaine pour réserver au Christ seul toute la confiance.

L'explication que nous venons de présenter de la certitude de l'espérance ne fait en réalité que traduire la doctrine de saint Paul et du Concile dans la pensée et le vocabulaire modernes. Nous disposons aujourd'hui, concernant la conscience, de concepts précis comme celui de connaissance athématique (expérience intérieure de l'esprit), antérieure à son expression objectivante ; nous sommes capables de distinguer le vécu et la profondeur de la subjectivité de ce qui est pensé en représentations objectives ; nous savons que l'homme ne peut tirer au clair de façon exhaustive tout ce qui est présent en sa conscience et moins encore atteindre le niveau le plus profond de son esprit, où se situe son option radicale devant les exigences de l'amour de Dieu. Cela nous permet de parler avec plus d'exactitude de la certitude de l'espérance et de formuler avec assez de clarté en quel sens est admissible la « certitude de la grâce » et en quel sens il faut l'exclure.

Entendue comme certitude intellectuelle de la justification personnelle, la « certitude de la grâce » se trouve en opposition tant à la pensée de saint Paul qu'à la doctrine de Trente ainsi qu'à l'expérience chrétienne elle-même. Trente a parfaitement raison d'affirmer que la foi, considérée comme assentiment à la vérité révélée, n'implique pas la certitude intellectuelle d'avoir reçu le don de la justification.

Mais si on comprend la « certitude de la grâce » en un sens différent, comme incluse vitalement dans l'acte même d'accorder à la grâce de Dieu un crédit inconditionné, alors il faut l'admettre, car elle est affirmée clairement par saint Paul, implicitement par Trente¹³⁰. Si, avec saint Paul, on considère cette remise fiduciale

130. La formule « certitude de la grâce » a donc un sens tout différent dans le premier cas et dans le second. La confusion (ou l'absence de distinction claire) entre ces deux sens a donné et donne encore lieu à de regrettables malentendus entre théologiens catholiques et dans l'interprétation catholique de la « Heilsgewissenheit » luthérienne. D'où l'importance que présente pour le dialogue œcuménique le fait de comprendre la « certitude de la grâce » comme une certitude fiduciale vécue dans l'acte même d'abandon inconditionnel à la grâce de Dieu. Serait-il excessif d'espérer que sur ce point on arrivera à un accord entre protestants et catholiques ? Nous ne voulons pas dire que disparaîtront pour autant toutes les divergences entre la théologie catholique et la

de soi à la grâce de Dieu comme immanente à la structure intégrale de la foi, la formule « justification par la foi » signifie que la grâce de la justification divine est reçue par le pécheur précisément dans le fait de reconnaître et de vivre (dans l'attitude radicale par quoi on « s'appuie » sur Dieu seul : « croire à Dieu ») le don absolu du pardon divin : à l'attitude de Dieu dans la grâce absolue de sa réconciliation accomplie en Jésus-Christ correspond l'attitude d'abandon fiducial et inconditionné de l'homme à la miséricorde de Dieu. Par cette attitude l'homme entre en communion de vie avec le Dieu du pardon : Dieu est pour lui le Dieu de la grâce.

2. Saint Thomas a caractérisé la certitude de l'espérance comme *tendantielle*, c'est-à-dire comme tendance certaine au salut¹³¹. Par l'espérance le croyant chemine vers l'accomplissement final de la promesse divine dans la pleine communion de vie avec le Christ glorifié : « Nous avons été sauvés en espérance » : cette phrase si concise de saint Paul a le même sens très dense que la formule « justifiés dans la foi »¹³². Le don de l'Esprit, reçu dans la justification, est garantie et principe vital du salut futur. Dès à présent le croyant est en train d'être sauvé dans la communion de vie avec le Christ, il marche dans la vie nouvelle avec le Christ vers la rencontre définitive avec Lui¹³³. Il reçoit la « semence » de l'Esprit divin, comme anticipation de la pleine participation à la vie glorieuse de Jésus-Christ¹³⁴. Possession initiale et anticipative et attente confiante du don de l'accomplissement final, voilà les deux pôles de tension de l'espérance chrétienne : le « déjà là » comme certitude vivante de ce qui n'est « pas encore » accompli.

L'événement de la Mort et Résurrection de Jésus-Christ, accomplissement et révélation du « oui » absolu et salvifique de Dieu, réclame de l'homme une espérance sans limite. Sa signification pour nous ne peut être pleinement comprise que dans la décision même de faire un crédit inconditionné à cet acte suprême de la grâce de Dieu. C'est un mystère d'amour, mieux : le mystère absolu de Dieu comme Amour ; aussi ne peut-on y croire (la foi est indivisiblement affirmation-acceptation) que dans la réponse de l'engagement confiant qui

théologie protestante touchant la justification comme grâce de Dieu, et la foi comme décision libre de l'homme. C'est dans la manière différente de concevoir la grâce de Dieu et le rôle de la liberté humaine que gît à notre sens la raison dernière du désaccord entre la doctrine luthérienne et la doctrine catholique.

131. S. Th. II-II, q. 18, a. 4 ; *De Spe*, q. unica, a. 1 ad 10.

132. *Rm* 8, 24. 38 ; 5, 1-10.

133. *Rm* 8, 1. 9-11. 14-17. 23 ; *Ga* 2, 20 ; 3, 26-27 ; 4, 6 ; 6, 8 ; *Ep* 1, 5 ; 2, 9-10 ; 3, 16-17 ; *Ph* 1, 19 ; *Col* 2, 13 ; 3, 4.

134. *Jn* 1, 13 ; 3, 5-8 ; 5, 25 ; 6, 63 ; 7, 39 ; 8, 47 ; 17, 21-23 ; 1 *Jn* 2, 6. 24 ; 3, 1-3. 6. 8-9. 14-15. 24 ; 5, 1-2. 4. 11-13.

est l'amour. Une fois de plus la confiance apparaît comme immanente à la foi.

Mais la révélation de l'amour de Dieu dans le Christ n'est pas une révélation catégoriale de l'événement futur de mon salut ou du salut de tous et chacun des hommes. C'est en vain qu'on chercherait dans l'Écriture Sainte l'affirmation d'un salut universel effectif. La doctrine de l'apocatastase n'a pas de fondements bibliques ; bien plus elle est en contradiction avec le donné révélé fondamental concernant le salut comme alliance de Dieu avec l'homme, c'est-à-dire comme grâce absolue de Dieu acceptée par la réponse libre de l'homme. Si on oublie le donné biblique primordial selon lequel le salut s'accomplit uniquement dans la rencontre de la liberté transcendante de Dieu avec la liberté défectible de l'homme, on cède à la tentation (permanente en nous) de rationaliser le mystère du salut, où convergent le mystère de Dieu dans son auto-donation personnelle et le mystère de l'homme dans sa structure fondamentale d'esprit-fini.

La raison humaine ne peut prétendre pénétrer par ses calculs le secret de la liberté souveraine de Dieu dans son auto-donation personnelle à l'homme ; ce serait disposer de Dieu, c'est-à-dire éliminer la divinité même de Dieu (sa transcendance absolue). Si, de la portée salvifique illimitée de la Mort et Résurrection de Jésus-Christ, on prétend conclure à l'événement futur du salut universel, on mécanise l'amour de Dieu, et on fait de Dieu lui-même une idole qui obéit aux lois de la prévision humaine ; non seulement on nie la transcendance divine (dont la dimension la plus profonde consiste dans le caractère incalculable et imprévisible de sa seigneurie salvifique), mais, paradoxalement, on détruit le salut même de l'homme. Car comme « esprit-fini », l'homme ne peut atteindre sa plénitude définitive que dans l'auto-donation libre de Dieu, c'est-à-dire dans la rencontre personnelle et immédiate entre Dieu, qui se donne dans la liberté absolue de son amour, et l'homme qui, librement, accueille Dieu comme se donnant soi-même, et dans cette acceptation se donne lui-même au Dieu-Amour. Dans la possession purement chosiste de Dieu pris comme objet infini, l'homme n'arriverait pas à sa plénitude authentique¹³⁵, car il ne serait pas sauvé au niveau le plus profond de son esprit, qui est l'amour. C'est seulement dans la communion immédiate interpersonnelle à Dieu (c'est-à-dire dans la rencontre suprême d'amour entre la liberté absolue de Dieu et la liberté de l'homme, liberté de créature) que l'homme peut atteindre sa plé-

135. Cf. H. DE LUBAC, *Surnaturel*, Paris, 1946, 483. — L. LABERTHONNIÈRE a été le premier à observer que le salut de Dieu ne consiste pas dans la pure vision de Dieu comme d'un objet (terminologie de la théologie médiévale) mais dans la rencontre personnelle et immédiate entre Dieu et l'homme. Cf. *Le problème religieux*, dans *Ann. de Phil. Chrét.*, 34 (1896) 617-618.

nitude personnelle. La liberté transcendante de Dieu dans la donation de soi-même à l'homme est donc nécessaire pour le salut même de l'homme.

D'autre part, la liberté de l'homme (même transformé et guidé de l'intérieur par l'Esprit du Christ) reste sujette à sa fragilité de créature. Chacun sait par sa propre expérience que la force du péché est vivace au plus profond de nous-mêmes ; la tentation d'exclure Dieu comme donnant à notre existence son sens ultime et d'affirmer notre auto-suffisance et notre autonomie dans le monde est une composante aussi réelle que redoutable de notre existence même. L'homme ne serait pas capable d'accepter librement l'appel de Dieu si le risque de rejeter cet appel lui était épargné ; la possibilité du « non » est inévitablement impliquée dans le caractère libre du « oui ». Là gisent — inséparables l'une de l'autre — la grandeur et la misère de l'homme : il peut se livrer à l'amour de Dieu ou s'y refuser. Cette inévitable dualité de sa libre décision devant Dieu interdit radicalement à l'homme toute prévision de l'événement futur de son salut. Parce que chacun des hommes est personnellement responsable de son acceptation ou de son refus de l'amour de Dieu, le salut définitif et la perte définitive sont pour chacun de nous une possibilité concrète. Cette responsabilité devant l'amour de Dieu donne à l'existence humaine son sérieux radical et unique, son sérieux dramatique, qui en dernière analyse vient du sérieux même de l'amour de Dieu dans le don suprême de son propre Fils, Jésus-Christ. La donation que Dieu fait de soi dans le Christ pose à l'homme l'exigence d'une option radicale, qui détermine le caractère définitif de son existence¹³⁶. La grâce de Dieu dans le Christ porte à cette tension suprême la responsabilité de l'homme.

L'incertitude touchant le salut personnel est donc chez l'homme un existentiel qui conditionne inévitablement son option fondamentale. Devant cette condition incertaine de son existence (qui s'identifie avec la condition créée de sa liberté, interpellée par la grâce de Dieu), l'homme ressent de la crainte ; il cherche des assurances humaines qui lui garantissent son salut futur. D'où naît cette tentation de rationaliser par nos propres calculs la révélation de l'amour de Dieu et de faire de celle-ci une prémisse qui nous permette de prévoir l'événement futur de notre salut. Au fond il s'agit de la peur d'affronter tant le mystère ineffable et les exigences de l'amour de Dieu que le mystère terrible de la fragilité humaine de notre liberté ; il s'agit en un mot de la fuite devant le risque menaçant de la responsabilité suprême.

136. L'amour suprême de Dieu par Jésus-Christ nous permet de comprendre (dans la foi) que l'homme est appelé à une réponse définitive à ce Dieu-Amour. Le « non » définitif de l'homme à l'amour de Dieu est sa perte définitive.

Mais précisément le manque radical d'assurance en nous-mêmes (en notre propre liberté et en tout ce qu'elle peut atteindre dans le monde) et la responsabilité en face de l'amour de Dieu placent l'homme devant l'unique décision salvatrice, la décision de l'espérance. La décision de l'humilité totale et de l'audace radicale, l'engagement profond de soi-même au mystère de Dieu-Amour. Une décision qui est paradoxalement et active et réceptive, dans la tension du courage et de l'abandon, c'est-à-dire dans le don confiant de l'existence personnelle à Dieu seul. Dans cette plongée en l'amour de Dieu (exode radical hors de soi-même), l'homme reçoit « dès maintenant » anticipativement le don du salut divin : il vit sa propre vie comme sauvé par Dieu. Il n'a pas la prévision de son salut à venir ; mais il est sûr de Dieu, il se sent entre les mains de Dieu. Il a la certitude vécue du fait que Dieu est pour lui (*hic et nunc*, dans son acte même d'espérer) le Dieu du salut. C'est dans cette même attitude par laquelle il fait crédit à Dieu seul, qu'à l'instant final de son existence mortelle l'homme reçoit le don absolu du salut définitif, la pleine auto-donation de Dieu en Jésus-Christ glorifié. Et dans l'union immédiate à Dieu (par le Christ dans l'Esprit) elle-même, persistera pour toujours en l'homme, définitivement sauvé, l'attitude de l'homme abandonné à l'amour de Dieu¹³⁷ : l'attitude consistant à reconnaître et à recevoir la grâce absolue de Dieu en Jésus-Christ.

La certitude de l'espérance chrétienne est donc anticipation vitale du salut futur, parce qu'en elle l'homme se trouve déjà accepter l'amour salvifique de Dieu et qu'en elle encore il recevra pour toujours la communion de vie avec le Christ.

I - 00187 - Roma
Piazza della Pilotta, 4

Juan ALFARO, S.J.
Professeur à l'Université Grégorienne

137. Cf. L. MALEVEZ, *Pour une théologie de la foi*, Paris, 1969, 207-209.