

LES ECHOS DE SAINT-MAURICE

Edition numérique

Georges BAVAUD

La controverse sur la certitude du salut
en rapport avec la justification

Dans *Echos de Saint-Maurice*, 1991, tome 87, p. 135-142

© Abbaye de Saint-Maurice 2014

La controverse sur la certitude du salut en rapport avec la justification

Les points de vue peuvent-ils se rapprocher?

La position de Calvin

Calvin estime que la conscience des hommes ne peut obtenir la paix que si le chrétien justifié a une certitude absolue de son salut. C'est pourquoi, à ses yeux, il faut distinguer avec soin la justification et la sanctification. Par le premier don, Dieu nous pardonne nos péchés en nous imputant les mérites de son Fils : nous sommes entièrement revêtus de la justice du Christ. Par le second bienfait, le Seigneur commence à nous sanctifier en transformant progressivement notre cœur par le don du Saint-Esprit.

Le Réformateur n'est pas d'accord avec les catholiques qui enseignent que, par le **même acte**, Dieu nous remet les péchés et nous accorde la grâce de la sanctification par la conversion qui implique le retournement de notre cœur (cf. Ac 3, 19). Calvin estime que notre doctrine est incapable de nous obtenir la certitude du salut, celle-ci devant avoir un fondement parfait : ce sont les mérites du Christ dont la valeur est infinie, tandis que notre transformation intérieure est bien limitée, puisque ici-bas, nous demeurons pécheurs.

Écoutons le Réformateur

« Quand il est besoin d'expliquer le mot de justifier pour savoir comment nous sommes justes devant Dieu, il nous faut bien prendre garde qu'on ne mêle les mérites avec la réconciliation gratuite, laquelle nous obtenons par la rémission de nos péchés. Car, bien que jamais nous ne soyons réconciliés avec Dieu, qu'il ne nous fasse en même temps grâce de vivre justement : toutefois ces deux choses, qui ne se peuvent séparer, se doivent distinguer

(...). Nous disons que nous sommes justifiés par foi : d'autant que la justice de Jésus-Christ nous est imputée. Si quelqu'un allègue au contraire que jamais nous ne sommes participants de la justice de Jésus-Christ aussi longtemps que nous ne sommes ainsi renouvelés pour servir Dieu, je l'admets. Mais je nie qu'il nous faille placer notre justice en la régénération ou sainteté que Dieu nous donne, quelle qu'elle soit. Je ne les fais pas par contention ou débat, ou parce que je ne voudrais rien accepter, sinon ce qui vient à plaisir, mais à cause qu'il y a nécessité urgente qui nous contraint à le faire. Il est ici question de mettre les consciences en repos, sans lequel nous sommes malheureux, voire quasi perdus. La question, dis-je, est celle-ci: où les consciences doivent-elles s'appuyer pour avoir assurance de leur salut ? (...) Il ne reste rien, sinon, oubliant nos œuvres et n'en faisant ni mise ni recette, que nous empruntons de Jésus-Christ non pas seulement une portion de notre justice mais le tout. »¹

Comme on le voit, la question de la certitude absolue du pardon est au cœur de la doctrine calviniste. Les catholiques répondent que les consciences trouvent la confiance et la paix en obtenant une certitude, fondée sur des indices ² qui excluent l'angoisse ; mais puisque aucune révélation divine ne nous est donnée sur ce point, notre assurance ne peut avoir le caractère absolu que revendique Calvin.

Une présentation polémique de notre doctrine

Le Concile de Trente a déclaré : « Nul ne peut savoir d'une certitude de foi excluant toute erreur qu'il a obtenu la grâce de Dieu. »³

Or, un théologien calviniste français du XVI^e-XVII^e siècle, Pierre Dumoulin (1568-1658), commente d'une manière polémique cet enseignement. L'absence de certitude de foi est comprise comme impliquant un véritable doute concernant notre salut :

« Ces pères (de Trente) envoient en enfer tous ceux qui croient aller en paradis, comme si c'était un crime damnable que de se fier en Dieu (...) Voici

¹ *La vraie façon de réformer l'Eglise chrétienne et d'apaiser les différends qui sont en elle. Labor et fides*, Genève, pp. 13-14. Cet ouvrage de Calvin réfute l'*Interim* d'Augsbourg (1548), essai de concorde ambigu entre catholiques et protestants.

² Parmi ces indices, on mentionnera la lutte contre le péché, la vie de prière, la joie de rencontrer le Seigneur, une authentique vie sacramentelle.

³ Denz/Schön, 1534.

donc une religion qui prêche la défiance et par conséquent contraire à l'Evangile qui est la doctrine de foi. Une religion qui enseigne à dire : *Notre père qui es es cieux* et cependant à douter si on est enfant du diable. Tellement que le doute de son salut qui, parmi nous est une infirmité, en l'Eglise Romaine est une vertu. En notre Eglise, nous tâchons à combattre ces doutes par la foi, et par les prières et bonnes œuvres : mais l'Eglise Romaine s'étudie à douter et fait profession de défiance. »⁴

De fait, le catholique est plein de confiance en la miséricorde de Dieu, mais en même temps certain de sa propre faiblesse.

Les calvinistes se plaignent d'être mal compris

Si les catholiques voient leur position défigurée, les protestants reprochent à leurs adversaires la même faute. Les calvinistes ne prétendent pas avoir reçu une révélation particulière de Dieu concernant leur salut. La lumière qui leur accorde la certitude d'être justifiés vient de l'Evangile accueilli par la foi.

« Sur ce point, il ne se peut dire combien nos adversaires défigurent notre créance et la proposent toute autre qu'elle n'est. Ils disent que chacun de nous se vante d'avoir là-dessus une révélation particulière et que parmi nous, tous se disent assurés de leur salut. Tout cela est faux. Car pour être assurés de notre salut, il n'est point besoin d'entrer au conseil de Dieu. Quiconque y voudra grimper si haut, sera précipité en bas par désespoir. La certitude de notre salut ne doit être cherchée si loin. Elle se trouve en l'examen de nos consciences, confrontées avec la doctrine de l'Evangile. Car si nous étant sérieusement convertis par vraie repentance, nous avons recours à Jésus-Christ, et sentons en notre conscience que nous n'avons autre fiance qu'en sa mort, nous avons la doctrine de l'Evangile qui nous déclare que **quiconque croit en Jésus-Christ ne périra point, mais aura vie éternelle** (Jehan 3). C'est là le fondement de notre assurance : c'est l'appui de notre foi. »⁵

Dumoulin précise ensuite que cette certitude du salut doit être vécue dans une authentique humilité :

« N'est non plus véritable que chacun de nous se vante d'être assuré de son salut. Dieu voirement ⁶ nous commande d'en être certains, mais ne nous

⁴ *Bouclier de la foi ou défense de la confession de foi des Eglises réformées du Royaume de France. Contre les objections du Sr. Arnoux Jésuite*, Sedan 1621, pp. 198-199.

⁵ *Ibidem*, pp. 199-200.

⁶ Signifie : d'une manière vraie.

commande pas de nous en vanter, ni d'en faire ouverte profession : et ne sommes obligés à croire ceux qui s'en vantent. Car des profanes peuvent s'en vanter, lesquels par une vaine confiance s'imaginent les cieux, pendant que leurs vices les mènent en enfer. »⁷

Dumoulin affaiblit la rigueur de Calvin

Nous avons vu combien Calvin lie la certitude absolue du salut à la vraie foi de telle sorte que la grâce de la justification implique cette parfaite assurance. Evoquons encore deux autres textes du Réformateur.

« Il n'y a nul vraiment fidèle, sinon celui qui étant assuré de certaine (sûre) persuasion que Dieu lui est Père propice et bienveillant attend toutes choses de sa bénignité, sinon celui qui, étant appuyé sur les promesses de la volonté de Dieu, conçoit une attente indubitable de son salut. »⁸

Et, dans le même ouvrage, le Réformateur parle des personnes « auxquelles Dieu non seulement offre le salut, mais aussi leur assigne telle certitude que l'effet n'en peut être en suspens ni en doute ».⁹

Or Dumoulin souligne la liberté avec laquelle Dieu accorde aux croyants la certitude du salut. Un vrai disciple du Christ peut vivre de longues années sans avoir reçu cette grâce. Cependant Dumoulin est persuadé qu'au moins au moment de la mort, le juste reçoit cette assurance divine. Le théologien réformé ne se soustrait pas entièrement à l'influence de Calvin, mais il abandonne sur un point important la position du Réformateur : la grâce de la justification n'implique pas nécessairement la certitude du salut puisque de nombreux vrais croyants n'ont pas encore reçu une assurance qui exclut toute incertitude.

« Cette pleine certitude de foi est un don que Dieu ne donne pas à tous fidèles en même temps, ni en même mesure : aux uns il la donne plus tôt, aux autres plus tard, à quelques-uns seulement en l'article de la mort : et y a telles personnes qui par prières et bonnes œuvres tâchant se fortifier en la foi, sont néanmoins encore combattues de doutes sur ce sujet et n'ont encore cette pleine confiance: lesquels s'ils reconnaissent en eux-mêmes quelques progrès et un sérieux désir de s'avancer en cette foi, nous exhortons à prendre le combat qu'ils sentent au-dedans pour marque de leur élection. »

⁷ *Bouclier de la foi...*, p. 200.

⁸ *Institution chrétienne*, II, 2, 16.

⁹ *Ibidem*, III, 21, 7.

« Notre croyance donc revient à ces deux points. L'un que Dieu veut que nous soyons certains de l'accomplissement de sa promesse. L'autre, que Dieu donne cette assurance à qui, et quand, et selon la mesure qu'il veut, mais principalement en la mort: car alors elle est principalement nécessaire. »¹⁰

Dumoulin ne rejoint pas la position catholique, car selon le Concile de Trente, Dieu n'accorde pas ici-bas au chrétien cette certitude absolue, mais il est intéressant de voir apparaître des nuances dans la doctrine calviniste, probablement sous l'influence de l'expérience pastorale des ministres réformés qui ont rencontré d'authentiques chrétiens qui avouaient n'avoir pas obtenu cette certitude absolue du pardon. Et cette expérience les aura conduits à affaiblir la rigueur de Calvin.

Clarifier les rapports entre la justification et la sanctification

La question de la certitude du pardon a un lien intime aux yeux de Calvin avec la distinction très forte qu'il établit entre la justification et la sanctification. Or ce problème nous semble important dans le dialogue œcuménique.

Dumoulin écrit : « Le mot de justification entre nos adversaires se prend pour la régénération ou sanctification. »¹¹ De fait, selon l'enseignement catholique, Dieu nous justifie en nous sanctifiant, mais les termes de justification et de sanctification ne sont pas synonymes. Le premier désigne l'acte divin en tant qu'il nous libère du péché et le second désigne ce même acte divin en tant qu'il nous accorde la qualité d'enfant de Dieu.

Le Concile de Trente considère « la justification de l'impie comme un transfert de l'état dans lequel l'homme naît fils du premier Adam, à l'état de grâce et " d'adoption filiale " de Dieu (Rm 8, 15), par le second Adam, Jésus-Christ notre Sauveur».¹²

Comme on le voit, la justification est comprise comme un processus de libération du péché aboutissant à la réception de la vie divine.

¹⁰ *Bouclier de la foi...*, pp. 200-201.

¹¹ *Ibidem*, p. 148.

¹² Denz/Schön, 1524.

Le jeune Hans Küng, dans son dialogue avec Karl Barth, a bien remarqué que le thème de la justification et celui de la sanctification se sont développés dans des contextes différents. Contexte **judiciaire** pour le premier, contexte **cultuel** pour le second.

Dieu entre en procès avec son peuple pécheur et, dans ce tribunal, par miséricorde, il absout les coupables. « Le caractère judiciaire a, pour la justification, une signification fondamentale. Puisqu'il s'agit non pas de quelque processus physique s'accomplissant en l'homme, mais d'un verdict, d'un jugement, d'une non-imputation du péché et d'une imputation de la justice du Christ (Rm 4 ; Ga 3, 6) par **Dieu**, de ce fait se trouve soulignée la gravité de la situation, à rencontre de toutes les légèretés coupables : il s'agit de **Dieu**, de sa colère et de sa grâce personnelle. Mais c'est aussi souligner le caractère par-dessus tout **consolant** de cette condition, qui exclut toute pusillanimité et tourment de la conscience : je n'ai pas, moi, à me forcer en vain pour me décharger de la faute, non, c'est Dieu lui-même qui l'efface en me pardonnant par sa Parole de grâce, absolument et complètement. »¹³

Pour ce qui est de la sanctification, Küng s'exprime de cette manière : « Le terme *agios* (saint) est à l'origine un concept cultuel et désigne la qualité des personnes et des objets qui peuvent entrer en contact avec Dieu (...) Le caractère cultuel de la sanctification à ses origines montre que la notion biblique de sanctification n'a pas les mêmes racines dans la vie que la notion de justification. On ne trouve jamais à l'arrière-plan l'image du déroulement d'un procès et d'un jugement de tribunal. Le terme hébraïque désigne la séparation, la coupure et la différenciation d'avec le profane et l'impur ; c'est la mise à part pour le service de Dieu. »¹⁴

Les exégètes ne contrediront pas ces réflexions d'Hans Küng.

Catholiques et protestants en face du mystère

Dans l'enseignement catholique sur la justification, est voilé l'aspect judiciaire présent dans ce thème biblique. Comme on l'a vu, le Concile de Trente parle d'un processus de libération du péché ; il ne mentionne pas un verdict d'acquiescement suivi d'un autre acte, celui par lequel Dieu brise effectivement les liens du péché.

¹³ *La justification. La doctrine de Karl Barth. Réflexion catholique.* Desclée de Brouwer, Paris, 1965, p. 361.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 361-363.

Au contraire, les Réformateurs ont voulu respecter les deux contextes respectifs de la justification et de la sanctification. Voilà pourquoi ils considèrent le premier don comme une déclaration divine qui n'impute plus à l'homme ses péchés parce que le coupable est enveloppé de la justice du Christ. Et ce verdict de pardon est suivi d'un second acte divin qui commence à transformer l'homme : c'est la sanctification.

Le protestantisme semble davantage fidèle à l'Écriture puisqu'il respecte le thème du **procès** que Dieu fait à son peuple — ce qui conduit le théologien à valoriser l'aspect judiciaire de la justification.

Cependant, les catholiques soulignent que l'image du « tribunal », lorsqu'elle est transposée au monde divin, doit subir une correction importante. En effet, chez les hommes, le verdict d'acquiescement a une valeur déclarative, puis survient un nouvel acte par lequel le prisonnier est libéré.

Au contraire, la parole divine qui pardonne au pécheur ses fautes est **créatrice** par elle-même de changement. Il n'est pas possible de distinguer deux actions distinctes, l'une par laquelle le Christ revêt l'homme de ses mérites sans encore le transformer et la seconde par laquelle il le sanctifie.

D'autre part, selon saint Pierre, le repentir ou la metanoia est condition de pardon : « Convertissez-vous donc et revenez à Dieu afin que vos péchés soient effacés » (Ac 3, 19). (Le pardon demeure gratuit, car la source du repentir est en Dieu.) Or, dans la perspective protestante, la metanoia ne peut être que la conséquence du pardon puisqu'elle est le fruit de la sanctification, acte qui suit celui de la justification.

Reprendre l'intuition des Réformateurs en la corrigeant ?

Nous avons vu que le thème de la justification était emprunté au contexte judiciaire et que le Concile de Trente ne l'avait pas souligné. Dumoulin reproche vivement aux catholiques de méconnaître la doctrine, à ses yeux importante, de l'imputation des mérites de Jésus-Christ.

« Puisque nos adversaires confessent que nos péchés ont été imputés à Jésus-Christ, pourquoi trouvent-ils étrange que la justice de Jésus-Christ nous soit imputée, vu que nos péchés n'ont été imputés à Jésus-Christ à autre fin qu'afin que sa justice nous fût imputée ? Ainsi ils reconnaissent que le péché du premier Adam nous est imputé et néanmoins trouvent mauvais que la justice du second Adam nous soit imputée : cependant le second

Adam, qui est Jésus-Christ, n'est venu à autre fin qu'afin de remédier au mal entré par le premier Adam, y apportant un remède contraire. »¹⁵

De fait, le thème de l'imputation des mérites du Christ évoque ce que la théologie scolastique appelle la cause **méritoire** de notre salut qui repose précisément sur les mérites du Sauveur. Dès lors, l'homme qui demande à Dieu le pardon de ses fautes le supplie en fait de lui imputer les mérites du Christ, mais les Réformateurs ont eu tort de dire que l'imputation elle-même remettait les péchés. Non, par cette imputation, Dieu se **prépare** à justifier le pécheur qui reçoit effectivement le salut par le don de la conversion et donc aussi celui de la filiation adoptive.

Les protestants ont présenté le mystère du pardon dans un contexte judiciaire. Nous ne pouvons les en blâmer puisque l'Écriture recourt si souvent au thème du procès. Et ils ont bien vu que, dans ce tribunal, notre avocat est Jésus-Christ. La confiance aux mérites du Sauveur est un élément essentiel de la démarche pénitentielle. Cependant Luther et Calvin vont plus loin : à leurs yeux, seule cette confiance à l'imputation de la justice du Christ accorde le pardon. Tel est le sens de la formule latine : *sola fide*.

Les catholiques répliquent non. Selon saint Pierre (Ac 3, 19), cette confiance doit être accompagnée de la metanoia. Les Réformateurs ne contestent pas l'importance du repentir. Mais pour eux la metanoia, avec la vertu de charité, ne concerne pas le mystère de la justification, mais celui de la sanctification.

Calvin écrit : « Nous confessons bien avec saint Paul qu'il n'y a autre foi qui justifie sinon celle qui est conjointe avec charité (Ga 5, 6). Mais elle ne prend point de charité la vertu de justifier. »¹⁶

Cette position contredit l'enseignement de saint Pierre en Ac 3, 19 puisque, pour l'Apôtre, la conversion nous obtient le pardon. Or la metanoia est pénétrée par la vertu de charité.

Le climat entre chrétiens est suffisamment irénique pour que l'on reprenne sereinement ces débats. Dans plusieurs milieux, on a pris cette initiative, mais dans le désir d'aboutir rapidement à un consensus, on s'est contenté parfois de formules encore trop équivoques. Nous refusons la polémique, mais nous écartons aussi les compromis.

Georges Bavaud

¹⁵ *Bouclier de la foi...*, p. 149.

¹⁶ *Institution chrétienne*, III, 11, 20.