CHAPITRE PREMIER

La justification du côté de Dieu

§.125. La justification en tant que remise des péchés

THÈSE. Dans la justification, les péchés ne sont pas couverts par Dieu, mais véritablement et réellement effacés. *De foi.*

Explication. Le Concile de *Trente* décrit la justification comme le passage de l'homme pécheur, de l'état d'injustice et de colère divine, à l'état de grâce et de filiation divine. (Trid., s. 6, c. 4.) La justification comprend donc un double élément, un élément négatif, la rémission des péchés et un élément positif, la sanctification.

Tout autre est la notion de justification des protestants qui voient dans cette notion l'essence de leur foi. D'après eux, la justification consiste dans la seule rémission des péchés ; il n'y a pas de sanctification positive. Mais, même dans cet unique élément négatif, ils se séparent encore de la doctrine catholique, car, pour eux, il ne s'agit pas d'une suppression réelle du péché, mais simplement d'une couverture miséricordieuse. La justification s'accomplit, d'après eux, uniquement par un acte extérieur de sentence divine (*justificatio externa et forensis*) ou de déclaration d'impunité. Par là, sans doute, les relations extérieures de l'homme pécheur avec Dieu sont modifiées, mais non son état intérieur. Cette notion de la justification est en connexion avec la conception également fautive de la justice originelle de l'homme et de sa corruption essentielle par le péché originel. (T. I^{er}, § 80.)

A la conception protestante le Concile de *Trente* oppose une série de déclarations dont les principales sont les suivantes. Il enseigne « que la justification n'est pas seulement la rémission des péchés, mais encore la sanctification et le renouvellement de l'homme intérieur par l'acceptation volontaire de la grâce et des dons. » (C. 7 : *Denz.*, 799.) Il définit, au sujet de la rémission des péchés : « S. q. per Jesu Christi Domini nostri gratiam, quæ in baptisate confertur, reatum peccati originalis renitti negat, aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illum tantum radi aut non imputari, a. s. » (S. 5, can. 5 : *Denz.*, 792.)

Preuve. L'Ancien Testament, auquel fait appel le protestantisme, a toute une série d'expressions pour désigner la rémission des péchés. On peut les distinguer en expressions qui indiquent l'effacement et en expressions qui indiquent la couverture des péchés. Les premières sont les plus nombreuses et les plus usitées.

Expressions signifiant *effacement* : auferre, curare, delere, dimittere, eruere, expiare, ignoscere, lavare, liberare, mundare, mundum esse pati, oblivisci, portare, purgare, propitiari, propitium esse, propitium fieri, redimere, remittere, sanare, tollere, absque culpa esse. — Expressions signifiant *couverture* : tegere, operire,

celare, avertere faciem, transire, prætergredi, projicere post tergum, in profundum maris, non meminisse, non imputare. Ces dernières expressions sont presque toutes imagées et s'expliquent par les précédentes. La plupart des passages contenant ces expressions se trouvent dans les Prophètes et les Psaumes. Malgré quelques obscurités, c'est cependant un fait que l'Israël antique a cru à une véritable rémission.

Jésus se rattache au prophétisme. Il combat le légalisme extérieur, particulièrement dans le Sermon sur la montagne. Il condamne moins l'action mauvaise individuelle que la mauvaise *intention*. Par conséquent la condition préalable pour obtenir le pardon est l'abandon de cette mauvaise intention, la transformation de tout l'homme intérieur. Toute la doctrine de Jésus sur la justification se trouve dans la comparaison de l'homme avec un *arbre*. « Ou faites l'arbre bon et son fruit bon ou faites l'arbre mauvais et son fruit mauvais, car c'est par son fruit qu'on connaît l'arbre. Race de vipères comment pourriez-vous *faire* le bien, puisque vous *êtes* mauvais? L'homme bon tire du bon trésor des choses bonnes et l'homme mauvais, du mauvais trésor, des choses mauvaises. » (Math., XII, 33-35 ; cf. VII, 16-20. Luc, VI, 43-46.) Mais l'homme bon a besoin, pour sa fécondité spirituelle, de la *grâce*. « Omnis plantatio, quam non plantavit Pater meus cælestis eradicabitur. » (Math., XV, 13.) Le Père donne pour le royaume de Dieu l'intention droite et l'illumination. (Math., XI, 25 ; XIII, 11.) Il accorde aux hommes la possibilité du salut (σωθηῖναι, Math., XIX, 25). Il prépare aux siens le royaume avant la constitution du monde (Math., XXV, 34.)

Sans aucun doute, le disciple normal de Jésus est réellement pur et juste. « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur. » (Math., V, 8.) Il dit à ses Apôtres : « Vous êtes purs. » (Jean, XIII, 10 ; XV, 3.) Lui-même, après avoir accordé le pardon, assure les hommes de la « paix » (Luc, VII, 50) et pose comme condition préalable qu'ils « ne pèchent plus » désormais. (Jean, V, 14 ; VIII, 11.) Cette exemption de péché, il l'exige des siens, même, s'il le faut, au prix de leur vie. Mieux vaut se couper la main et le pied, mieux vaut s'arracher l'œil que de succomber à la tentation. (Math., XVIII, 8, 9 ; X, 39.) De l'énergie avec laquelle Jésus interdit le *nouveau* péché il résulte que l'*ancien* n'existe plus. Jésus veut que le péché soit entièrement extirpé du cœur de l'homme. Le plus léger mouvement de pensées mauvaises, le regard impur sont condamnés. (Math., V, 20 ; VI, 36.) Le Père des cieux est le modèle moral des enfants. (Math., V, 45, 48.) Concluons donc que, dans l'enseignement de Jésus, la théorie de la couverture des péchés n'existe pas.

S. Paul donne le même enseignement que Jésus ; seul le protestantisme l'a méconnu. Il part de l'*universalité* du péché personnel. (Romée I, 1 à III, 20.) Cette universalité a sa raison dernière dans l'universalité du péché d'origine. (Rom., V, 12, 13.) Les effets de ces deux péchés sont décrits d'une manière saisissante. Mais le chapitre VII, loin de prouver la théorie de la couverture, représente d'une manière vivante et dramatique le passage de l'ancien état au nouveau. Le vieil homme sera « délivré » (24 sq.) et non « recouvert » par la grâce. « La loi de l'Esprit

de vie dans le Christ Jésus m'a délivré de la loi du péché et de la mort. » (Rom., VIII, 2.) « Par suite, il n'y a pas de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus. » (Rom., VIII, 1.) Que le péché soit réellement détruit et que l'homme en soit délivré, cela ressort clairement du chapitre VI de l'Ép. aux Rom. où l'Apôtre compare le baptême, le grand sacrement de rémission, avec la mort du Christ et met en parallèle le baptisé et le Ressuscité : l'un et l'autre « marchent dans une *vie nouvelle* ». (Rom., VI, 1-6.) Constamment, dans ce chapitre, on voit apparaître la vie ancienne et la vie nouvelle dans un contraste intime ; si la vie ancienne était un esclavage du péché dans la chair, il nous assure que « délivrés du péché, nous sommes devenus des serviteurs de la justice ». (Rom., VI, 18, 22.) C'est pourquoi la « paix » est la caractéristique particulière de l'état de chrétien. (Rom., V, 1 ; XIV, 17. I Cor., VII, 15, etc.)

S. Pierre annonce la rémission des péchés comme un bien salutaire de l'ère messianique. « Tous les Prophètes lui rendent (au Christ) ce témoignage : que tous ceux qui croient en lui obtiennent la rémission des péchés par son nom. (Act. Ap., X, 43.) Or cette rémission des péchés est véritable, car elle se fait avec ou par la communication du Saint-Esprit : « Faites pénitence et que chacun d'entre vous se fasse baptiser au nom de Jésus-Christ pour la rémission de vos péchés et vous recevrez le don du Saint-Esprit. » (Act. Ap., II, 38 ; cf. V, 31 ; III, 19.) L'acte du baptême n'opère « pas l'ablution de l'impureté de la chair (comme la purification lévitique), mais l'engagement d'une bonne conscience devant Dieu ». (I Pier., III, 21 ; cf. II, 10.) (Crampon (VII, 365) traduit *ἑπερωτημα* par demandé faite à Dieu.)

S. Jean place l'« Agneau de Dieu qui enlève le péché du monde » en tête de son évangile. (Jean, I, 29.) Le royaume du Christ est le royaume de la lumière ; le royaume de Satan est le royaume des ténèbres : les deux s'excluent. « Le sang de son Fils Jésus-Christ nous purifie de tout péché... Si nous confessons nos péchés, (Dieu) est fidèle et juste pour nous les pardonner et pour nous purifier de toute iniquité. » (I Jean, I, 7-9.) Concluons qu'on ne trouve chez aucun Apôtre la théorie de la couverture des péchés.

Les Pères. Que les Pères ne connaissent pas la théorie de la couverture artificiellement tirée de S. Paul par les Réformateurs, les protestants l'avouent ouvertement. Calvin reconnaît que S. Augustin lui-même l'ignore. S. Augustin, justement, fait un grave reproche aux pélagiens de ne pas croire à une véritable rémission des péchés par le baptême, mais seulement à une *radiation*. « Qui peut affirmer cela avec les pélagiens, s'il n'est pas infidèle ? Nous disons donc que le baptême opère la rémission de tous les péchés et de tous les crimes et ne se borne pas à les rayer (*aufferre crimina non radere*), qu'il n'est pas vrai que les racines de tous les péchés demeurent dans la chair mauvaise comme celles des cheveux sur la tête rasée, de telle sorte que les péchés à écarter croitraient de nouveau. » (C. duas ep. Pelag., 13, 26.)

La raison théologique se trouve dans la véritable notion de Dieu. Une simple couverture des péchés, en effet, ne convient ni à l'omniscience de Dieu ni à sa sainteté, à sa sagesse, à sa bonté et à sa puissance. Ensuite cette théorie ruinerait le parallèle établi par S. Paul entre Adam et le Christ (Rom., V, 19), et cela au désa-

vantage du Christ, car par le premier Adam nous sommes devenus de véritables pécheurs, alors que par le second nous ne pourrions être que des justes improprement dits et putatifs. Ensuite la notion elle-même de l'absolution exige une véritable suppression du péché sous peine de renfermer un mensonge.

§ 126. La justification en tant que sanctification

THÈSE. La justification ne consiste pas seulement dans la rémission des péchés, mais encore dans un renouvellement et une sanctification vraiment internes.

De foi.

Explication. C'est précisément sur cet élément positif que dut insister le Concile de Trente à l'encontre des protestants qui ne voulaient voir que l'élément négatif. Il déclare : « S. q. d. homines justificari *vel sola imputatione* justitiæ Christi, *vel sola peccatorum remissione*, *exclusa gratia et caritate*, quæ in cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur *atque illis inhereat*, aut etiam gratiam qua justificamur, esse tantum favorem Dei a. s. » (S. 6, can. 11 : *Denz.*, 821.) Par là est condamnée la célèbre théorie d'imputation des protestants, d'après laquelle le Christ n'est pas seulement la cause méritoire (*causa meritoria*), mais encore la cause formelle (*causa formalis*) de notre justification.

La description classique de la nature de la justification au chapitre 7 de la sixième session constitue le point dominant de toute la doctrine de la justification. L'accent principal est mis sur la cause formelle de notre justification. On énumère tout ce qui peut avoir une action causale sur la production de notre justice ; la cause finale est la gloire de Dieu et du Christ et le salut de l'homme ; la cause efficiente est Dieu miséricordieux et bienveillant ; la cause méritoire est le Christ qui est mort pour nous et qui, par sa mort, nous a acquis la justification ; la cause instrumentale est le sacrement de baptême « sans lequel personne n'a part à la justification ». « *Unica formalis causa est justitia Dei, non qua ipse justus est sed qua nos justos facit* » ; « en effet, ayant reçu de lui cette justice, nous sommes renouvelés dans l'esprit de notre intérieur et nous ne sommes pas seulement considérés comme justes, mais nous sommes vraiment appelés justes et le sommes, recevant en nous la justice chacun selon sa mesure que le Saint-Esprit répartit aux individus comme il veut et selon la disposition propre et la coopération de chacun ». (*Denz.*, 799.)

Pour expliquer ces décisions, faisons les remarques suivantes : Comme *cause finale* de notre justification on indique : « *Gloria Dei et Christi.* » La gloire de Dieu est, d'après le traité de la création, la fin de l'action divine « *ad extra* ». (T. I^{er}, § 67.) On ajoute la gloire du Christ, parce que notre justification est aussi une œuvre de l'Homme-Dieu et concourt particulièrement à sa gloire. Le salut de l'homme (*vita æterna*) coïncide matériellement avec la gloire extérieure de Dieu, car c'est par le salut de l'homme que cette gloire est produite. La cause efficiente est Dieu et Dieu seul, car lui seul peut produire la grâce et la communiquer intérieurement aux hommes. (Cf. plus haut p. 27.) D'ailleurs, cette grâce, comme on le montrera plus loin, consiste dans la participation à la nature divine. La *cause méritoire* est le Christ, en tant que, par son amour et son obéissance suprêmes, il nous a gagné

la justification. La *cause instrumentale* (*instrumentum separatum*) est le sacrement de baptême, car c'est par lui régulièrement que se produit la justification du pécheur. Certains font aussi rentrer dans la cause instrumentale l'humanité du Christ, car par elle la justification a été opérée comme par un instrument uni à la divinité (*instr. conjunctum*).

Le débat le plus long et le plus animé au Concile fut causé par la question de la cause formelle de la justification. Il fallait prendre position en face de la justice purement imputative des Réformateurs, mais aussi en face de la théorie d'une *double* justification représentée par des Pères importants du Concile. Ces Pères, en effet, croyaient pouvoir se montrer conciliants envers les protestants en admettant une double justice, une justice *imputée* que nous recevons du Christ et une justice *personnelle* qui consiste dans notre moralité. Ainsi pensaient les « Coloniers », Pighius et Gropper, les cardinaux italiens Contarini et Sanfelice et le cardinal anglais Pole, le général des Augustins Seripando. Lainez, par contre, combattait cet être hybride. Les théologiens qu'on vient de nommer croyaient non seulement qu'il était équitable de se montrer conciliant envers les protestants, mais encore qu'il fallait admettre, à côté de la justice intérieure, une justice extérieure imputée qui en serait le complément. L'Écriture, argumentaient-ils, plaçait la justice de l'homme très bas. Le psalmiste prie Dieu de ne pas entrer en jugement avec lui (Ps. CXLII, 2) ; Job affirme qu'aucun homme n'est juste devant Dieu. (Job, ix, 2.) Isaïe compare la justice de l'homme avec un linge sale. (Is., LXIV, 6.) S. Jean enseigne que nous sommes tous pécheurs (I Jean, I, 8) ; le Christ exige que nous récitons tous la cinquième demande du « Pater » et S. Augustin s'écrie : « Malheur à la vie de l'homme, si louable soit-elle, si tu la juges sans miséricorde. » (Conf., IX, 13.) Sur cette double justice, Gropper, Pflug, Eck et Melancton, Butzer, Pistorius s'étaient déjà mis d'accord dans leurs conférences religieuses à Ratisbonne (1541). La notion de la double justice a pour auteur Gropper. Quant à Luther, il l'appela une « chose ravaudée et recollée ». Rome également fut mal impressionnée. Lainez et ses partisans purent, sans trop de peine, ruiner cette théorie qui fut pourtant, au début, opiniâtrément défendue. Ce qui l'ébranla surtout, c'est qu'on adopta ce qu'elle contenait de vrai. *Notre* justice n'est pas « nôtre » par opposition à la justice de Dieu qui nous est donnée, mais elle a son fondement dans cette justice et n'a de valeur que par elle. Nous ne sommes justes que dans la mesure où Dieu, dans sa libre bonté, nous fait justes. C'est pourquoi l'on finit par se mettre d'accord sur la formule dogmatique, d'après laquelle la justice qui nous est inhérente est l'unique cause formelle (*unica causa formalis*) de notre justification, c.-à-d. cette forme par laquelle nous sommes justes devant Dieu.

Signalons encore que cette définition n'atteint pas l'opinion des théologiens catholiques comme Lessius, Petau et, dans ces temps derniers, Hurter, Scheeben, Waffelaert, que nous examinerons plus loin (§ 130), d'après laquelle l'homme est formellement *juste* par la grâce inhérente, mais devient enfant de Dieu par l'habitation spéciale du Saint-Esprit.

Jésus commence son ministère en exigeant une « meilleure justice » (Math., v, 20.) Cette justice ne consiste pas seulement, comme on l'a montré plus haut (§ 125 sq.), dans l'exemption de péché, mais encore dans la possession du Saint-Esprit. Lui-même apporte cet Esprit et baptise « en lui ». (Marc, I, 8 ; Jean, III, 5.) Le Père le donne aux siens. (Luc, XI, 13.) Une expression parallèle est le « royaume de cieux ». C'est la possession intime de la grâce par les fidèles (Luc, XVII, 21), plus précieuse que tous les autres biens. (Math., XIII, 44-46.) Il est reçu dans l'humilité (Luc, XVIII, 17), dans la foi. (Jean, VII, 38 sq.) En soi, c'est un principe moral efficace (Math., XIII, 33) et il porte des fruits cent pour un. (Math., XIII, 23.) De ces périphrases il ressort que Jésus n'a pas seulement apporté au monde le message de

la rémission des péchés, mais encore celui de la sainteté et de la justice positives et intérieures. Et ce n'est pas seulement un bien intérieur, mais un bien entièrement nouveau, un bien surnaturel, comme on dira plus tard. Cela ressort des expressions johanniques sur la régénération ou nouvelle naissance, par laquelle on naît de Dieu (Jean, I, 13; III, 5, 8; VIII, 47) et des expressions parallèles sur la vie éternelle et la filiation divine. La naissance, en effet, produit partout la vie dans la nature, il en est de même, par conséquent, dans la surnature. Nicodème aurait dû connaître cette notion de la régénération par les promesses des Prophètes; c'est pourquoi le Seigneur le blâme. (Jean, III, 4-7.) C'est sur ces conceptions fondamentales qu'est bâti tout le quatrième évangile. D'après lui, la grâce est un principe intérieur et spirituel de fécondité morale. « Des flots d'eau vive jailliront des entrailles de ceux » qui ont reçu le Saint-Esprit. (Jean, VII, 38, 39.) Cette source intérieure jaillira jusqu'à la vie éternelle. (Jean, IV, 14.) C'est pourquoi c'est une vie en « abondance ». (Jean, X, 10.) Bien entendu, c'est une grâce. (Jean, I, 12, 13; IV, 10.) Et quelle est la *nature* de cette grâce? « Ce qui est né de la chair est chair et ce qui est né de l'Esprit est esprit. » (Jean, III, 6.) L'« Esprit » est ce principe de vie : le divin Pneuma dans l'homme. C'est pourquoi celui qui possède la grâce entre aussi avec Dieu dans une communion intime de vie. Sur cette communion (*κοινωνία*) et sur sa durée (*μένειν*), le quatrième évangile met un très fort accent. (Jean, VI, 57; XV, 1-7; XVII, 26.) La grâce étant un don spirituel intime, son entrée et son action est un *mystère*. (Jean, III, 8.) Son prototype et son modèle est l'union du Logos avec le Père. (Jean, VI, 58; XIV, 20; XVII, 21.)

S. Paul s'est servi pour désigner la justification d'une antique expression juive (*δικαιώσεις*); mais il l'a remplie d'un contenu nouveau. Quel que soit le sens de cette expression dans le judaïsme, elle n'a pas seulement chez S. Paul un sens juridique, mais celui de justification, du point de vue négatif (rémission) comme du point de vue positif (sanctification), bien qu'il insiste particulièrement sur la rémission des péchés. Il faut joindre cependant à cette expression celles de nouvelle création et de sanctification. Cette nouvelle création est le parallèle de la nouvelle naissance johannique. « S'il y a dans le Christ une nouvelle créature, les choses anciennes sont passées, voici que tout est devenu nouveau. » (II Cor., V, 17; cf. Gal., VI, 15.) « Nous sommes son ouvrage, créés dans le Christ Jésus pour des bonnes œuvres, que Dieu a préparées d'avance, pour que nous marchions en elles. » (Eph., II, 10.) « L'homme nouveau a été créé selon Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité. » (Eph., IV, 24.) « Nous sommes sauvés par un bain de régénération et par le renouvellement du Saint-Esprit. » (Tit., III, 5.) La purification et la sanctification se font dans *un seul* acte; cela ressort d'une manière concluante de I Cor. VI, 11 : « Vous avez été lavés (rémission), vous avez été sanctifiés (sanctification), vous avez été justifiés (l'ensemble) au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ et dans l'Esprit de notre Dieu. »

Le principe de la nouvelle vie est l'Esprit de Dieu ou l'Esprit du Christ. « Vous êtes non dans la chair mais dans l'Esprit, si du moins l'Esprit de Dieu demeure en vous. Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, il n'est pas sien. Mais si le Christ est en vous, le corps, il est vrai, est mort pour le péché, mais, par contre, l'esprit est vivant pour la justice. » (Rom., VIII, 9, 10.) « L'amour de Dieu a été versé dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné. » (Rom., v, 5.)

On voit par ces textes combien il est erroné de séparer artificiellement, chez S. Paul, la justification et la sanctification, et de n'y voir qu'une simple rémission des péchés, en considérant la première comme un acte et la seconde comme un processus, tout en les rattachant toutes les deux à une seule condition humaine préalable, la foi. On se réfère aussi au sens du mot « justifier » (δικαιῶν) qui n'aurait d'autre signification que : déclarer juste l'accusé et non le faire juste. Or quand ce mot, dans l'Écriture, signifie déclarer juste, il s'agit toujours de l'accusation d'un innocent et on ne trouve jamais le cas où un coupable est déclaré juste. S. Paul n'emploie le mot que pour indiquer une action gracieuse de Dieu et il déclare expressément que « son jugement est d'après la vérité » (Rom., II, 2) ; S. Paul entend donc seulement qu'il rend juste quelqu'un qui auparavant était injuste et pécheur. Et ce sens coïncide complètement avec la « nouvelle création » par Dieu que nous avons expliquée plus haut. Il y a d'abord une purification puis une sanctification ou un renouvellement et l'ensemble est l'unique justification divine (δικαιῶν). (I Cor., VI, 11.)

S. Jacques écrit : « Tout don excellent et tout présent parfait descend d'en haut, du Père des lumières... car par sa propre volonté (c'est donc une grâce), par la parole de vérité, il nous a engendrés, afin que nous soyons comme les prémices de sa création. » (I, 17sq.) La justification est, d'après lui, un acte de la grâce de Dieu qui opère notre régénération et notre renouvellement, de telle sorte que nous sommes désormais délivrés du péché, « exécuteurs de la parole », « observateurs » de la loi parfaite de la liberté (I, 21-26), laquelle est « le commandement royal » de la charité. (II, 8.)

S. Jean juge, dans sa première Epître, comme Jésus, dans son évangile. Nous sommes « nés de Dieu » (I Jean, v, 1 ; cf. II, 29 ; IV, 7 ; v, 18), par suite enfants de Dieu (τέκνα θεοῦ, I Jean, III, 1, 2, 10 ; v, 2). Cette nouvelle vie opérée d'en haut, a pour cause l'onction de Dieu (I Jean, II, 27), la « semence de Dieu » et cette semence nous la portons constamment en nous : « Quiconque est né de Dieu ne fait pas de péché, car sa semence demeure en lui et il ne peut pas pécher, car il est né de Dieu. » (I Jean, III, 9.) « Tout ce qui est né de Dieu vainc le monde » (I Jean, v, 4), « exerce la justice » (I Jean, II, 29), « fait le bien » (III Jean, 11), « porte Dieu en soi ». (I Jean, IV, 3.) « Quiconque aime est né de Dieu... Celui qui n'aime pas ne connaît pas Dieu, car Dieu est amour. » (I Jean, IV, 7, 8.) Ainsi la semence de sainteté divine nous pénètre et nous renouvelle entièrement dans notre volonté et notre action. Nous devenons semblables à Dieu « qui nous a donné de son Esprit ». (I Jean, IV, 13.) « Maintenant nous sommes enfants de Dieu et ce que nous serons ne paraît pas encore ; mais nous savons (par la foi) que nous serons semblables à lui lorsque cela sera manifesté. » (I Jean, III, 2.) Ainsi donc, d'après S. Jean, le fait que

nous sommes nés de Dieu est la source de notre sainteté et de notre ressemblance avec Dieu. C'est de sa notion de Dieu qu'il fait dériver l'essence de notre sanctification et de notre justification.

S. Pierre commence sa première Épître en remerciant Dieu « qui, selon sa grande miséricorde, nous a régénérés ». (I Pier., 1, 3.) Déjà les Prophètes avaient « prédit cette grâce ». (I Pier., 1, 10.) A la régénération est unie la conduite sainte. « Soyez saints parce que je suis saint », est-il écrit. (I Pier., 1, 16.) « Vous avez été régénérés non d'une semence corruptible, mais d'une semence incorruptible (divine) par la parole du Dieu vivant qui demeure éternellement. » (I Pier., 1, 23.) Cela est le caractère surnaturel et la force de la régénération. Maintenant nous sommes une « maison spirituelle, un sacerdoce royal ». (I Pier., II, 5.) « Vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple que Dieu s'est acquis, afin que vous annonciez les perfections de celui qui vous a appelés des ténèbres à son admirable lumière ; vous qui autrefois n'étiez pas son peuple et qui êtes maintenant un peuple de Dieu, vous qui n'aviez pas obtenu miséricorde et qui maintenant avez obtenu miséricorde. » (I Pier., II, 9, 10.) Ainsi donc, d'après S. Pierre, Dieu, dans le baptême, ne nous a pas seulement lavés, mais encore il a fait de nous un peuple saint et grâcié, qui doit manifester les perfections de Dieu, les forces vitales de Dieu qui lui ont été conférées. (I Pier., III, 21 ; II, 1, 9.) Cela ressort aussi et surtout du texte classique et souvent cité de la seconde Épître : « Comment il nous a donné tout ce qui sert à la vie et à la piété, par sa divine puissance, au moyen de la connaissance de celui qui nous a appelés par sa propre gloire et sa force, par lequel il nous a donné de si grandes et si précieuses promesses afin que par elles vous deveniez participants de sa nature divine. » (II Pier., I, 3, 4.) Tel est le passage célèbre qui devait jouer un grand rôle dans la spéculation postérieure des scolastiques (*consortium divinæ naturæ*).

Synthèse. Si on réunit tout ce que dit la Bible sur la justification, il en résulte les points suivants : 1^o Dieu nous remet nos péchés ; 2^o Il nous engendre spirituellement à une vie nouvelle (régénération) ; 3^o Par suite, il est notre Père (Eph., II, 18 ; Rom., VIII, 29) ; 4^o Et nous sommes ses enfants (filiation) ; 5^o Par suite, nous sommes en possession du « *consortium divinæ naturæ* » (II Pier., I, 4) ; 6^o Et les héritiers de Dieu. (Rom., VIII, 17. Gal., III, 29 ; IV, 7. Tit., III, 7. I Pier., III, 22. Jacq., II, 5.)

Les Pères. Ils ne connaissent pas d'autre conception que celle de l'Écriture. Il sera encore question d'eux plus tard quand nous aurons à parler de l'essence de la grâce sanctifiante. On sait que la Rédemption est surtout pour eux la transformation réelle de la nature mortelle et pécheresse en une ressemblance vivante avec Dieu (*θελωσις*). S. Augustin lui-même ne fait pas exception et Harnack lui fait ce reproche : « La grâce, chez lui aussi, conserve un caractère réaliste. » Il n'aurait « pas compris » la pensée paulinienne. Il faut plutôt dire qu'il ne l'a pas méconnue comme le font les protestants. On trouvera plus loin des détails sur les Pères et la Scolastique, quand il sera question de la *nature* de la grâce sanctifiante (§ 129).

Tous les textes de la Bible que nous avons cités nous montrent combien sont peu fondées les déclarations de *Seeberg* qui écrit que, vers l'an 200, les Pères auraient transformé le dogme. « Sous l'influence de la doctrine spirituelle des stoïciens, on matérialise la grâce du baptême et on songe à une grâce substantielle qui efface le

péché et emplit l'homme de forces nouvelles. » A ce sujet, *Bousset* est plus objectif quand il trouve déjà tout chez S. Paul : « Ainsi, chez Paul, le Christ ainsi que l'Esprit est la force supraterrrestre qui porte la nouvelle vie des chrétiens et la remplit de sa présence. » (Kyrios, 142.) Ce n'est donc pas le Portique, mais S. Paul avec l'Évangile de S. Jean, qui constituent la source où puisèrent les Pères. Avec prédilection, la *mystique*, qui se rattache à S. Paul et à S. Jean, travailla à développer la pensée de la sanctification et de l'affermissement de l'âme par les forces surnaturelles. La notion de *κοινωνία* avec Dieu était déjà si familière à Platon que les Pères pensèrent qu'il l'avait empruntée à l'Écriture. Néanmoins la mystique qui se rattache à lui, celle du Portique, de Philon, du néo-platonisme, ainsi que celle du gnosticisme, est *panthéiste*, alors que celle qui apparaît déjà chez Clément d'Alexandrie et qui est déjà complète chez l'égyptien Macaire est vraiment johannique et *théiste* : « Celui qui ne s'appuie que sur sa nature et ne reçoit rien de l'extérieur, meurt et se corrompt. Ainsi l'âme également ne reçoit pas de sa propre nature, mais de la divinité elle-même, de l'Esprit même et de la lumière de Dieu, sa nourriture spirituelle, son breuvage spirituel et ses vêtements célestes. C'est en cela que consiste véritablement la vie de l'âme. » (Stoffels, Macarius, 121 sq.)

Conséquence. La justification se fait dans un acte *instantané* (in instanti), *Hermès, Günther* et *Hirscher* la concevaient comme un processus dans lequel l'homme avec la grâce actuelle s'efforce lui-même d'atteindre sa sainteté personnelle et l'opère en soumettant l'homme naturel avec ses convoitises à la volonté de Dieu. Par contre, il résulte de la notion catholique de la justification que celle-ci est opérée par Dieu et cela dans un instant (in instanti) : c'est pourquoi les *enfants* peuvent aussi être justifiés, bien qu'il ne puisse pas être question chez eux de processus. Sans doute le dogme catholique connaît un processus de justification, mais comme préparation à la justification.

Objections. Depuis longtemps les protestants n'ont plus la même confiance dans la doctrine de justification des Réformateurs. *J. Weiss* estime même que maintenant la formule de Luther est incompréhensible. Il y a aujourd'hui une réaction importante dans le protestantisme même contre la « doctrine de justification de Luther » à laquelle on voudrait substituer une « doctrine de sanctification » moderne. On reconnaît dans la justification luthérienne des « antinomies » qu'on peut ramener à trois : par rapport au contenu, au moment, à la réalisation.

1° Par rapport au contenu, on croit, d'après cette doctrine, à la justification d'un impie. Il y a là une contradiction, car le Dieu saint, juste et vrai ne peut pas déclarer juste celui qui ne l'est pas en réalité ; 2° Par rapport au moment, Luther enseigne que nous sommes justifiés quotidiennement par la rémission constante des péchés. Or cela contredit la notion de la justification unique par la foi ; 3° Enfin, par rapport à la réalisation, on admet que cette réalisation se fait par la foi. Or, d'après Luther, la foi est entièrement l'œuvre de Dieu, lui seul rend croyant et lui seul justifie. On voit que, depuis Bellarmin, les objections formulées du côté catholique ont fait impression aussi sur les protestants logiques. Un certain nombre de protestants avouent qu'il peut, d'après S. Paul, exister une *exemption de péché* chez les chrétiens, dans ce sens que la justification efface réellement le péché ; ils reconnaissent que le septième chapitre de l'Épître aux Romains ne doit pas être considéré comme l'axe de la doctrine paulinienne de la justification.

Les appuis que les protestants cherchent dans l'Écriture pour étayer leur théorie de la justification juridique (forensis) s'écroulent tous. On invoque le mot *δικαιούν* qui aurait le sens de déclarer juste. Mais, alors même que, dans l'Ancien Testament, il aurait parfois ce sens et ne se rapporterait pas simplement à l'activité judiciaire extérieure de Dieu, cela ne prouverait rien pour le Nouveau Testament. S. Paul, insiste-t-on, dit : Dieu justifie l'impie. (Rom., iv, 5.) Mais cela ne veut dire qu'une chose : l'acte de justification de Dieu (*δικαιώσις*) atteint l'homme quand il est pécheur ; cela ne veut pas dire qu'il demeure pécheur une fois justifié. L'Apôtre veut insister seulement sur la grâce, la bonté gratuite et libre de Dieu ; mais il ne veut pas dire que cet acte ne délivre pas vraiment le pécheur du péché

et ne le fait pas intérieurement saint. D'ailleurs il écrit que « le jugement de Dieu est selon la vérité ». (Rom., II, 2.)

S. Paul dit que « le péché demeure » en nous (Rom., VII, 17) ; mais on peut se demander à quel état de l'homme il fait allusion, et, si l'on peut rapporter ce texte à l'homme justifié, il signifie seulement que le justifié lui aussi conserve en lui la puissance du péché, la concupiscence du péché, mais non le péché formel. — L'Apôtre dit ensuite que le Christ « est devenu, pour nous, sagesse de Dieu et justice et sanctification et rédemption ». (I Cor., I, 30.) Mais la solution est facile. Le Christ est devenu, pour nous, justice, comme il est devenu sagesse : il n'a pas été sage pour nous de telle sorte que nous restions insensés, mais en nous rendant sages par sa doctrine. De même il est devenu justice pour nous, non pas par imputation extérieure, mais par communication interne, après nous avoir mérité cette communication auparavant.

S. Paul oppose « ma justice » et « la justice de Dieu ». (Phil., III, 9.) Mais il ne résulte pas de cette opposition que la justice de Dieu ne soit pas sienne selon la possession intérieure ; elle n'est pas sienne, mais c'est seulement selon l'origine et le mérite. Elle n'est pas sienne, parce qu'elle n'a pas été conquise par ses propres efforts dans les œuvres de la Loi ou encore, comme le dit S. Chrysostome, parce que ce n'est pas une justice personnelle (*αὐτοδικαιώσυνη*) ; elle lui vient de la pure grâce de Dieu. L'Apôtre écrit : « Celui qui ne connaissait pas le péché, il l'a fait péché pour nous, afin que nous devenions justice de Dieu en lui. » (II Cor., V, 21.) Mais il ne faut pas conclure de là que, de même que le Christ a été extérieurement pécheur, nous sommes extérieurement justes en lui. S. Paul dit que le Christ s'est présenté extérieurement comme « pécheur » pour nous ; mais il enseigne, à notre sujet, que nous sommes *devenus* nous-mêmes justice de Dieu. Il ne pouvait pas exprimer d'une manière plus forte notre justice intérieure réelle qu'en disant que nous sommes devenus justice de Dieu. En raison de l'incommunicabilité des personnes, on ne peut pas être pour un autre ; on ne peut qu'agir pour un autre.

S. Paul emploie, pour désigner l'appropriation, l'image de la *vêtue*. « Revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ. » (Rom., XIII, 14 ; cf. Gal., III, 27.) « Revêtez-vous du nouvel homme qui a été créé selon Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité. » (Eph., IV, 24.) Ce dernier passage donne déjà la solution. Nous devons nous revêtir d'un homme véritable et saint : comment cela pourrait-il se faire autrement que par une appropriation *intérieure* ? La contre-partie est que, « d'après votre conduite précédente, vous déposiez le vieil homme qui, par suite de la convoitise de l'erreur, se corrompt ». (Eph., IV, 22.) Il est clair que l'Apôtre exige un changement véritable et complet de l'homme et non seulement un changement de vêtements. Il met d'ailleurs expressément en garde contre cette religion trompeuse : « Ne vous trompez pas mutuellement ; dépouillez le vieil homme avec ses œuvres et revêtez-vous du nouvel homme qui est renouvelé pour la connaissance, d'après le modèle de celui qui l'a créé. » (Col., III, 9.) On le voit, il ne reste nulle part place pour une justice imputée, juridique. Le Christ, S. Paul, S. Jacques, S. Jean, S. Pierre, les Pères, tous exposent la doctrine de la justification comme l'Eglise.

CHAPITRE II

La justification du côté de l'homme

§ 127. La préparation à la justification en général

THÈSE. La justification est sans doute un acte de la grâce divine, mais, chez l'adulte, elle est conditionnée par la préparation morale de celui-ci. *De foi.*

Explication. Cette thèse présuppose la vérité démontrée plus haut que même l'homme tombé peut accomplir des actions naturellement

bonnes et même, avec la grâce actuelle, des actions surnaturellement bonnes dans un sens limité (*actus simpliciter supernaturales*). Dans les cas *normaux* de justification, Dieu *attend* aussi cette préparation ; il ne veut pas, comme les Réformateurs le prétendent, que, dans la justification, le pécheur se comporte d'une manière purement passive ; il faut, au contraire, que le pécheur se dispose avec la grâce actuelle. Celui qui ne peut pas recevoir cette grâce actuelle, comme l'enfant qui n'a pas encore l'usage de la raison, ne peut pas faire cette préparation et reçoit la justification d'un seul coup, au baptême. Le Concile de Trente frappe d'anathème celui qui dit « qu'il n'est nécessaire à aucun égard de se préparer et de se rendre apte par le mouvement de la propre volonté » (s. 6, can. 9) et expose dans un chapitre particulier (5) la nécessité de la préparation à la justification pour les adultes. (Denz., 797, 819 ; cf. can. 4.)

D'après les *Réformateurs*, une telle préparation du pécheur à la justification serait absolument impossible. D'après leur notion de la corruption complète de la nature humaine et de la destruction radicale de ses dispositions morales par suite de la chute d'Adam, le pécheur ne peut se comporter par rapport à la justification que d'une manière purement passive. Ils combattent comme pélagienne la phrase des scolastiques : « *Homini facienti, etc.* » Que, malgré cela, on fasse ensuite dépendre la justification de la foi personnelle, c'est là une de ces « antinomies insolubles » dont on a parlé plus haut. Ici le point de vue de Calvin est le plus conséquent, bien qu'il soit le plus insoutenable.

Luther, au début, en tant que « semi-pélagien caché », admettait une « *præparatio ad gratiam* » et Melancthon notamment admettait une capacité « *se applicandi ad gratiam* ». Mais la formule d'union rejeta expressément cette doctrine et enseigna la paralysie complète de la volonté. Nous avons déjà parlé de la conception semblable des *jansénistes*. D'après eux non plus, une préparation n'est pas possible. S. Augustin lui-même demande : « *Nondum traheris, ora ut traharis* » (In Joan., xxvi, 2) ; mais Quesnel affirme : « *Oratio impiorum est novum peccatum.* » (Denz., 1409.) Comment peut-on se préparer à la grâce par un acte coupable ? La fausse mystique du Moyen-Age insistait fortement, elle aussi, sur le caractère passif de la justification.

Au Concile de Trente même se manifestèrent des opinions différentes. S. Paul dit (Rom., III, 24) que nous sommes justifiés *gratuitement*. On ne pouvait, par suite, donner à cette préparation le caractère d'un mérite ; même l'expression de quasi-merite (*meritum de congruo*) aurait éveillé le soupçon de semi-pélagianisme. On évita entièrement le mot « mérite ». Le Concile expose sa pensée positive sur la préparation et son importance, en disant que, pour cette préparation, l'homme a besoin de la grâce, mais que lui-même « ni ne se comporte d'une manière purement passive puisqu'il peut rejeter la grâce ni, sans la grâce de Dieu, ne peut se mouvoir avec sa libre volonté vers la justice devant lui ». (S. 6, c. 5.)

Preuve. Il apparaît clairement, dans l'Écriture, que l'offre divine de la grâce est précédée ou du moins accompagnée de l'exigence de la préparation humaine. Le Concile se réfère à Zach. 1, 3 : « Tournez-vous vers moi et je me tournerai vers vous. » Il aurait pu alléguer toute la prédication des Prophètes. Jésus, ainsi que son Précurseur, commence par faire appel à la conversion et à la pénitence. On examinera plus tard (§ 128) quels actes particuliers constituent la préparation. S. Paul, qui insiste si fortement sur la grâce, n'a pas davantage négligé la nécessité de la préparation personnelle. Que cette prépara-

tion se fasse avec la grâce actuelle, cela est partout supposé. Mais il ressort aussi clairement de l'Écriture, que l'homme, en se préparant, agit lui-même, qu'il peut refuser et refuse souvent sa coopération. Jésus et S. Paul déplorent amèrement l'obstination des Juifs auxquels la justification fut offerte en vain. (Math., XXIII, 37 ; Rom., IX, 2 sq. ; cf. Act. Ap., VII, 51 ; Rom., II, 4, 5 ; II Cor., VI, 1, 2 ; Apoc., III, 20.)

Les Pères. Tout le monde sait que les Pères pré-augustinien ont attaché une grande importance à la préparation humaine. Mais S. Augustin n'est pas moins clair qu'eux. Il décrit ainsi tout le processus de la justification : « Deum, cum voveris, habebis : quia et antequam velis, venit ad te, et cum aversa voluntate esses, vocavit te, et cum conversus esses, terruit te, et cum territus confiteris, consolatus est te. » (In Ps. XXXII, 12.) La parole suivante est célèbre (Sermo CLXIX, 13) : « Sine voluntate tua non erit in te iustitia Dei... Qui ergo fecit te sine te non te justificat sine te. Ergo fecit nescientem, justificat volentem. » Seeberg critique la phrase de Tertullien : « Non ideo abluimur, ut delinquere desinamus, sed quia desistimus, quoniam jam corde loti sumus. » (De pœn., 6 ; cf. De pud., 9.) Assurément Tertullien insiste fortement sur la vertu purifiante de la pénitence avant le baptême, mais pourrait-il écrire que nous serions lavés dans le baptême même si notre cœur restait attaché au péché ? La foi constante de l'Église à la nécessité de la préparation résulte de l'antique usage du *catéchuménat*, dans lequel les adultes sont soumis à un examen strict et à une instruction sérieuse, avant d'être admis au baptême.

La raison demande une préparation, afin que la justification soit adaptée à la nature intelligente et libre de l'homme. Une justification mécanique, qui serait en quelque sorte une surprise et une violence de la part de Dieu, ne conviendrait ni à la sagesse divine ni à la personnalité humaine libre. Cela est nécessaire non seulement pour que la justification soit adaptée à la nature humaine libre et morale, mais encore parce qu'elle n'est pas possible et concevable autrement. En effet, une justification imposée sans coopération n'aurait ni consistance ni efficacité.

D'après S. Thomas, la justification, en tant que mouvement, procède de Dieu seul : « Mais Dieu veut chacun selon le mode de sa nature. Par conséquent, il justifie l'homme conformément à sa nature humaine dont la propriété est d'avoir une volonté libre. » (S. th., I, II, 113, 3 ; cf. 112, 2.)

Et il faut que la volonté aidée de la grâce opère un double mouvement, du « terminus a quo » du péché vers le « terminus ad quem » de la justice. « Oportet igitur quod in justificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex : unus quo per desiderium tendat in Dei iustitiam ; et alius quo detestetur peccatum. » (I, II, 113, 5.) Le « non impius » (Adam, les anges) n'avait besoin que de la « conversio in Deum » : « Nam justificatio simpliciter importat solummodo iustitiæ infusionem ; sed super hoc addit justificatio impii remissionem culpæ... Sicut autem conversio in Deum fit per hoc, quod homo cognoscit Deum per fidem et eum amat et gratiam desiderat seu sperat, ita oportet, quod conversio liberi arbitrii a peccato sit per hoc, quod homo se peccatorem recognoscit, quod est humilitatis et peccatum præteritum detestetur, ut pigeat fecisse et iterare non velit. » (De verit., XXVIII, 5.)

Préparation surnaturelle et justification. La préparation à la justification n'est sans doute pas une cause méritoire, ce n'est pas non plus une simple condition ; mais, en tant qu'elle est considérée en union avec la grâce, c'est une disposition véritable et proprement dite et une cause morale de la justification. (Trid., s. 6, c. 5 et can. 3 et 4 ; c. 6-8, can. 9 ; s. 14, c. 4.)

La préparation n'est pas une cause méritoire de la justification, ni dans le sens du pélagianisme ni dans le sens du semi-pélagianisme. Cela est clair, d'après ce

que nous avons dit. Si la grâce, en général, ne peut être méritée, la grâce de justification ne peut pas l'être davantage. Sans doute, on a exposé plus haut que la première grâce actuelle ne peut être précédée que d'une disposition négative et le Concile demande ici une disposition absolument positive. Néanmoins cette disposition n'est pas une cause méritoire de la justification. La préparation a sa racine dans la grâce actuelle et n'est possible que par elle. « Aucune préparation n'est exigée pour l'entrée de la grâce qui ne soit opérée par Dieu lui-même. » (S. th., I, II, 112, 2 ad 3.)

Néanmoins il ne faut pas trop rabaisser la valeur de la préparation et ne la considérer que comme une simple condition préalable extérieure. Elle est plutôt en connexion intime avec la justification ; c'est une *disposition* véritable et proprement dite à la justification, une réceptivité produite dans l'âme avec la grâce ; en vertu de cette disposition, Dieu donne librement et gracieusement ses dons de sanctification, *parce que*, en raison de ses promesses, il s'y est en quelque sorte obligé et parce qu'il voit dans la disposition produite chez le pécheur un motif d'accorder librement sa grâce. Les théologiens parlent, par suite, d'une cause dispositive (*causa dispositiva*). La connexion intime des actes de préparation et de la justification résulte déjà de ce seul fait que les décisions du Concile de Trente indiquent la *foi* comme racine et fondement de la justification ; de plus, le Concile fait dépendre, d'une certaine manière, la mesure de la grâce, de la préparation. (S. 6, c. 7.) Quant à la rémission négative des péchés, elle est la même chez tous. C'est pourquoi les théologiens donnent à la disposition la valeur d'un mérite de convenance. Au Concile de Trente, les théologiens augustinienins insistèrent fortement sur la gratuité de la justification. (Rom., III, 24.)

§ 128. La préparation à la justification en particulier

THÈSE. La première et la principale disposition pour la justification est la *foi*.

Explication. Bien que Dieu ait de nombreux moyens de rencontrer l'homme et de le conduire à la justification, le Concile de *Trente* indique cependant des éléments essentiels qui doivent toujours se trouver dans la conversion de l'homme à Dieu et sans lesquels il lui est impossible de rentrer en communion avec Dieu. Il place en tête la *foi*. « Per fidem justificari dicamur, quia fides est humanæ salutis initium ! fundamentum et radix omnis justificationis. » (S. 6, c. 8 : *Denz.*, 801.) Le Concile du Vatican a répété « que personne sans elle (la *foi*) ne peut arriver à la justification ». (S. 3, c. 3 : *Denz.*, 1793.) *Luther* écrit : « Fides est formalis justitia propter quam homo justificatur, non propter caritatem. » (In c. 2 ad Gal.) *Chemnitz* explique ainsi cette phrase : ce n'est pas la *foi* subjective, en tant que bonne œuvre, qui justifie, mais la *foi* objective, parce que par là la divine promesse est saisie.

Preuve. C'est avec raison que les Conciles de Trente (s. 6, c. 7) et du Vatican font remarquer que la *foi* a *toujours* été nécessaire pour la justification. Cela apparaît déjà dans l'Ancien Testament. Le salut des Patriarches reposait sur la *foi* en Dieu. (Gen., xv, 6 ; Rom., IV, 3-22.) L'alliance de Jahvé avec Israël était bâtie sur la *foi*. Les Prophètes ne cessèrent de l'inculquer. « Si, vous ne croyez pas, vous ne demeurerez pas », tel est l'avertissement d'Isaïe. (VII, 9.) « Mais le juste vit dans sa *foi*. » (Hab., II, 4.)

Jésus suppose d'ordinaire la foi en *Dieu*. Mais il exige encore une *nouvelle* foi : à sa mission, à ses paroles, à son œuvre messianique, à sa personne. (Marc, I, 15 ; XVI, 16. Math., XVI, 16 sq. ; XXI, 32. Luc, XVIII, 8 ; XXIV, 25.) La foi à sa personne et à son œuvre est le grand thème de l'évangile de S. Jean (Jean, XX, 31) et l'incrédulité le grand péché qui y est condamné.

Les *Apôtres* suivent le Maître dans cette exigence de la foi pour la vie et de la foi qui s'adresse spécialement à la personne et à l'œuvre du Christ. (Act. Ap., V, 14 ; VIII, 37 ; IX, 42 ; X, 43 ; XIV, 22 ; XV, 7 ; XVI, 31. I Pier., I, 8 ; II, 6 ; IV, 17. I Jean, III, 23 ; V, 1, 5, 10, 13.) S. Paul propose aux Juifs la foi comme le moyen de sanctification, particulièrement dans les Epîtres aux Romains et aux Galates. (Rom., III, 28 ; Gal., II, 16.)

Les *Pères*. Sans doute, quelques apologistes, surtout S. Justin (Apo., I, 46), attribuent à la seule connaissance raisonnable un effet de suppression du péché, et sont enclins à traiter les anciens philosophes comme des chrétiens ; mais il ne s'agit pour eux que d'une justice naturelle et non d'une justice surnaturelle. (Cf. aussi *Clément d'Alex.*, Strom., I, 20 : M. 8, 814.) Les Pères savent très bien que le baptême est nécessaire pour recevoir le Saint-Esprit et qu'il faut faire un catéchuménat avant la réception du baptême pour apprendre la doctrine de foi. Ils ont tous professé personnellement cette foi au moment de leur baptême. Que l'on consulte S. *Clément Rom.* (Cor., XXXI et XXXII), S. *Ignace* (Magn., 8 ; Eph., 14), S. *Théophile* (Ad Autol., I, 7), S. *Justin* (Apol., II, 13), S. *Irénée* (A. h., IV, 7, 2), *Origène* (In Rom., III, 5, 8, 9 : M. 14, 936 sq.). Partout nous voyons les Pères faire front de deux côtés, contre les Juifs et contre les païens ; des deux côtés, ils défendent la nécessité de la foi pour la justification.

THÈSE. Pour la justification, la foi fiduciale n'est ni requise ni suffisante, mais la foi théologale est nécessaire.

De foi.

Explication. Dans cette thèse s'exprime la différence dogmatique entre la foi de justification des catholiques et celle des protestants. Les deux confessions sont d'accord pour reconnaître que cette foi, à la différence de la foi juive, doit être une foi formelle au Christ. Mais elles se distinguent en ce que la doctrine catholique comprend cette foi comme une croyance dogmatique (*fides theologica*), comme l'adhésion aux vérités révélées par Dieu, alors que le protestantisme n'y voit qu'une confiance (*fiducia*) dans la grâce et la miséricorde manifestées dans le Christ, par lesquelles nous est offerte la rémission des péchés (*fides fiducialis*). Une autre différence importante consiste en ce que la doctrine catholique, outre la foi, exige encore une série d'autres actes moraux, alors que les Réformateurs considèrent la foi (confiance) comme suffisant toute seule (*fides sola justificat*). Le Concile de Trente a repoussé la simple foi fiduciale sous menace d'anathème : « S. q. d. fidem justificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinæ misericordiæ, peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua justificamur, a. s. » (S. 6, can. 12 : Denz., 822 ; cf. can. 13 sq.) Il décrit ensuite la foi qui justifie comme le fait de considérer comme vraies les révélations et les promesses divines, particulièrement cette promesse que l'impie est justifié par la grâce de Dieu. (C. 6 : Denz., 798.)

Preuve. Remarquons tout d'abord que, dans l'Évangile et ailleurs, le mot foi (πίστις) exprime assez souvent la confiance dans la puissance du Christ par laquelle il guérit les malades et, d'une manière générale, opère des miracles. (Math., VIII, 10, 13; IX, 2, 28; XV, 28, etc.) De cette confiance, dont le Christ reconnaît parfois qu'elle est très « grande », se distingue entièrement la véritable foi qu'il exige, comme condition pour entrer dans le royaume de Dieu. Sans aucun doute, il a alors en vue la croyance dogmatique. Il accepte d'abord la foi (Math., XII, 29) qu'il trouve dans l'Ancien Testament. (Deut., VI, 4.) Il élargit ensuite le *Credo* juif par sa doctrine sur le royaume de Dieu, sur sa personne et enfin sur la Trinité et les sacrements. Son Sermon sur la montagne, sa prédication au bord du lac, ses nombreuses paraboles, ses maximes morales dans les Synoptiques, sont loin de s'occuper uniquement de la rémission des péchés, mais traitent encore beaucoup d'autres vérités qu'on doit croire, considérer comme vraies, sur lesquelles cependant on n'est pas tenu de faire reposer sa confiance : ce qui souvent même est impossible. Dans S. Jean, c'est presque exclusivement la foi à la divinité du Christ qui est exigée. (Jean, XX, 30, 31.) Cette foi de croyance doit, sur l'ordre du Christ, être prêchée dans le monde entier et être exigée comme moyen de salut. (Marc, XVI, 15, 16.) « Celui qui croit au Fils a la vie éternelle ; au contraire, celui qui est incrédule envers le Fils ne verra pas la vie, mais le courroux de Dieu demeure sur lui. » (Jean, III, 36.) « Si vous ne croyez pas que c'est moi, vous mourrez dans vos péchés. (Jean, VIII, 24.) Le baptême doit être administré dans la foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit. (Math., XXVIII, 19.) Cette foi est donc, d'après la doctrine de Jésus, la foi qui sauve, la foi qui justifie ; ce n'est pas la confiance que nos péchés nous seront remis à cause de la Passion de Jésus. Cette pensée, sans doute, comme l'indique le Concile de Trente lui-même, est contenue dans la foi dogmatique, mais elle ne la constitue pas toute seule.

Les *Apôtres*, eux aussi, exigent cette foi de croyance et non la foi fiduciale. C'est cette foi que confesse l'eunuque devant Philippe au moment de son baptême (Act. Ap., VIII, 37) ; c'est elle que développe S. Pierre, dans un long discours, avant le baptême de Cornélius (Act. Ap., X, 34-48) ; cette foi, d'après S. Jean, a comme contenu « que Jésus est le Fils de Dieu » (I Jean, V, 5), « que Jésus est le Christ ». (I Jean, V, 1.) Il était impossible que S. Paul créât une nouvelle notion de la foi justificante. La foi est pour lui une exigence chrétienne fondamentale. « Dans l'Évangile la justice de Dieu est manifestée venant de la foi et allant à la foi. » (Rom., I, 17.) Dans son voyage de mission, il exige de Silas la foi dogmatique : « Crois au Seigneur Jésus et tu seras sauvé » et on dit immédiatement ensuite : « Et ils (Paul et Barnabé) lui annoncèrent, ainsi qu'à tous ceux de sa maison, la parole du Seigneur », et ensuite : « Il se réjouit avec toute sa maison de croire en Dieu. » (Act. Ap., XVI, 30-34.)

D'une manière générale, S. Paul dit : « Ainsi la foi vient de l'audition, mais l'audition se fait par la parole du Christ. » (Rom., X, 17.)

Parfois il appelle la foi simplement « foi en Jésus-Christ ». (Rom., III, 22 ; Gal., II, 16-20 ; Eph., IV, 13, etc.) Souvent il fait ressortir des traits particuliers de la vie et de l'action du Christ : foi à la réconciliation dans le sang du Christ (Rom., III, 25), à sa mort sur la Croix (I Cor., I, 23 ; II, 2), à la Résurrection du Christ (Rom., X, 9), à la puissance de résurrection de Dieu manifestée en lui (Col., II, 12), au Christ qui est assis à la droite du Père. (Rom., VIII, 34.) Tout cela est une foi de croyance dogmatique et non une simple confiance dans la rémission des péchés.

Cette foi n'est pas seulement un acte de connaissance, mais encore un acte de volonté. Elle devient un *acte d'obéissance* envers Dieu. De même que chez Abraham déjà (Rom., IV, 20-22) notre foi doit être une soumission à l'ordre et à l'autorité de Dieu. (Rom., I, 6 ; XV, 18. II Cor., X, 4-6.) L'incrédulité est une désobéissance. (Rom., X, 16.) La foi est la suprême moralité, l'incrédulité est une méchanceté punissable.

Les Pères. Au lieu d'alléguer des témoignages particuliers nous nous contenterons de signaler ce fait que seule la *foi du symbole* fut toujours utilisée et exigée, dans l'Eglise, comme enseignement dans le catéchuménat, et comme profession subjective de foi au moment du baptême. Toutes les antiques formules de la « *regula fidei, regula veritatis* » contiennent cette foi. Ensuite il faut se rappeler les durs combats dogmatiques qui furent livrés précisément au sujet de cette foi. Signalons enfin la coutume du passeport chrétien (*litteræ testimoniales*) attestant l'orthodoxie de son porteur. (II Jean, 10.)

Objections. Bien entendu, le Concile de Trente n'exige pas une connaissance développée de la foi s'étendant à tous les dogmes de l'Eglise (*fides explicita*), mais il indique, en citant Hébr. XI, 6, où l'on exige la connaissance de l'existence de Dieu et de ses sanctions, qu'il considère ces vérités comme un minimum suffisant dans les cas de nécessité (*f. implicita*). C'est pourquoi la remarque de *Harnack* ne porte pas, dans la mesure où elle veut atteindre le catholicisme : « Croire, écrit-il, ce n'était plus pour lui (Luther) la croyance obéissante à une somme incalculable de doctrines ecclésiastiques ou de faits historiques, ce n'était pas une opinion (!), un acte... mais la certitude de la rémission des péchés. (Hist. des dog., III, 826.) La démarche qui amena Luther à sa conception de la foi fut, pour *Harnack*, un acte de courage et d'audace : « S'en remettre courageusement et audacieusement à Dieu, parce qu'il ne craignait rien (!), parce que son cœur sûr de son Dieu, l'emportait. C'est ainsi qu'il est devenu le Réformateur, parce que, par sa foi joyeuse, il devint un héros. Déjà, dans la science, le savoir ne suffit pas, mais le plus haut point doit être atteint par le courage ; comment en serait-il autrement dans la religion ? » (Ibid.) Il faut pourtant, avant de s'abandonner courageusement à Dieu, savoir qu'il existe et savoir aussi ce qu'il exige de nous. *Ihmels* lui-même l'avoue : « Quand la foi existe dans le sens d'une confiance, elle doit nécessairement renfermer une connaissance très précise. » Au reste, il y a aussi des protestants qui, comme *Erwin Wissmann*, se prononcent ici entièrement pour le point de vue catholique ; il écrit à propos de S. Paul : « πιστις et πιστεύειν veulent dire chez lui (S. Paul) croire et non avoir confiance. La confiance en Dieu est uniquement une conséquence et un accessoire de la foi au Christ, ce n'est pas cette foi elle-même. »

THÈSE. Outre la foi, d'autres actes de vertu sont exigés de l'adulte pour la justification ; la foi seule ne justifie pas. De foi.

Explication. Le Concile de *Trente* indique en premier lieu la foi, ensuite la crainte de la justice divine par laquelle le pécheur est salutai-

rement ébranlé, puis le recours à la *miséricorde* dans l'*espérance*, afin que Dieu lui soit favorable à cause du Christ, enfin l'*amour* initial de Dieu, en tant qu'il est la source de toute justice, ainsi que la résolution de recevoir le *sacrement* par lequel la grâce de justification est conférée. (S. 6, c. 6 : *Denz.*, 797.)

Les *Réformateurs* opposèrent, avec une grande violence, à cette disposition, la foi *seule* (sola fides). Cette foi, selon eux, n'est autre que la main de mendiant avec laquelle nous saisissons la justification (ὄργανόν ληπτικόν). On doit se garder, disent-ils, de lui attribuer aucune espèce de valeur morale, car ce serait faire tort à la grâce. C'est sur la doctrine de la foi seule que repose leur fameuse certitude du salut (certitudo salutis). A la doctrine catholique de la préparation à la justification, ils reprochaient d'être une « justice par les œuvres », du « judaïsme » et du « pélagianisme ». Le Concile de *Trente* a défini : « S. q. d. sola fide impium justificari, ita ut intelligat nihil aliud requiri, quod ad justificationem gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse eum suæ voluntatis motu præparari atque disponi a. s. » (S. 6, can. 9 : *Denz.*, 819 ; cf. 798, 801, 804.)

Preuve. Bien que, dans la Révélation, on insiste surtout sur la *foi*, elle n'est cependant jamais représentée, ni dans l'Ancien ni dans le Nouveau Testament, comme l'*unique* vertu par laquelle le pécheur se prépare à la grâce. Il est facile de citer d'autres actes moraux auxquels est attaché le salut ; ces actes, il est vrai, ne s'opposent pas à la foi, mais la supposent. Ainsi les Prophètes exigent le plus souvent la *pénitence* (Is., xxx, 15. Jér., xv, 19 ; xxxvi, 2. Ez., xviii, 21), ou bien la crainte de Dieu. (Is., l, 10 ; Jér., ii, 19 ; Mal., iii, 5, 16 ; Soph., iii, 7 ; Eccli., i, 27 ; cf. Ps. xviii, 10 ; cx, 10 ; cxviii, cxx. Prov., i, 7 ; ix, 10 ; xiv, 27.)

Jésus commence sa prédication du salut en exigeant la *pénitence*. « Alors *Jésus* commença à prêcher et à dire : faites pénitence, car le royaume des cieux est proche. » (Math., iv, 17.) Dans les huit béatitudes, la foi n'est pas nommée une seule fois comme condition pour entrer dans le royaume des cieux ; *Jésus* nomme plutôt une série d'autres vertus. Le Christ connaît aussi une foi stérile qui consiste simplement à dire « Seigneur, Seigneur » (Math., vii, 21), tout comme son Précurseur connaissait des gens qui se fiaient à leur héritage religieux et aux promesses faites à leurs pères (Math., iii, 1-12), et c'est pourquoi il exige de « bons fruits » de foi. (Math., vii, 16, 17, etc.) Quand il reçoit la pécheresse publique, il nomme l'*amour* comme motif de la rémission des péchés. (Luc, vii, 47.) Pour lui, tout est renfermé dans l'*amour* de Dieu et du prochain. (Math., xxii, 36-40.)

C'est en vain aussi que les protestants s'appuient sur *S. Paul*. Sans doute, l'Apôtre présente à maintes reprises la foi comme l'*unique* moyen de justification. (Rom., iii, 28.) Mais toujours il s'agit de la foi dans son sens plein, comme adhésion vivante à Dieu et à son nouvel ordre de salut fondé dans le Christ. Son opposé est le judaïsme avec sa

justice par les œuvres, mais pas du tout la pratique chrétienne des bonnes œuvres, qui est au contraire incluse dans cette foi et exigée par cette foi. La foi seule sauve, d'après S. Paul, dans le sens d'un attachement vivant et complet au Christ. Or : « Dans le Christ ni la circoncision ni l'incirconcision n'ont de valeur, mais la foi qui opère par la *charité*. » (Gal., v, 6.) « Et quand j'aurais toute foi au point de transporter les montagnes et que je n'eusse pas la charité, je ne serais, rien. » (I Cor., XIII, 2.) La charité est la plus grande vertu. (I Cor., XIII, 13.) S. Jacques parle dans le sens de S. Paul, quand il dit : « De même que le corps est mort sans esprit, ainsi la foi est morte sans œuvres. » (Jacq., II, 26.) D'après S. Paul, Dieu impute notre foi à justice. (Rom., IV, 3 sq.) Ce n'est pas que cette foi soit en elle-même la justice ni qu'elle la mérite, mais Dieu la met « en compte » (λογίζεται) d'abord comme une prestation humaine subjective, ensuite et surtout parce qu'elle se fonde sur la Passion objective du Christ. La foi saisit le sang du Fils de Dieu et l'offre à son Père. Celui-ci aurait le droit de traiter le pécheur selon ses fautes ; mais, à la vue de la Croix, il le traite selon la grâce. Ainsi S. Paul établit « la loi de la foi » en face de la « loi juive des œuvres ». (Rom., III, 27.)

Les Pères. La manière dont les Pères ont conçu la préparation du pécheur à la justification, ressort, de la façon la plus claire, des *catéchèses* et des explications du *symbole* avant le baptême. Qu'on lise seulement, pour l'Orient, les catéchèses de S. Cyrille et, pour l'Occident, celles de S. Augustin ou bien l'« Epideixis » de S. Irénée ; on n'y trouvera aucune trace de la foi fiduciale, mais bien plutôt la doctrine du Concile de Trente. S. Augustin écrit un ouvrage spécial sur la foi et les œuvres (De fide et operibus). Dans cet ouvrage, il exige, aussi bien des catéchumènes que des baptisés, que la foi se manifeste d'une manière vivante dans les œuvres pour qu'elle puisse conduire au salut. Son avis au sujet de S. Jacques et de S. Paul est que celui qui veut les opposer pourrait tout aussi bien opposer S. Paul à lui-même et il rappelle Gal. v, 6 et d'autres textes pauliniens. (De diversis quæstionibus 83, q. 76.) « Per fidem locum damus in corde nostro ei, qui in nobis et per nos bona operatur. » (Enarr. in Ps. CXLIV, 7.)

Dans la *Scoutique primitive*, on insista fortement sur la *crainte*. On la considérait comme une « gratia præveniens » par laquelle Dieu appelle le pécheur à la pénitence et à la conversion. Ainsi S. Bernard dit : « Præcedit timor ut sequatur justificatio... timore vocamur, amore justificamur. » (Ep. CVII, 4 et passim.) Les Pères et les théologiens nomment encore un grand nombre d'autres œuvres comme la prière, l'humilité, le jeûne, l'aumône ; mais ces œuvres ne constituent que des dispositions éloignées ; par contre, les quatre œuvres que nomme le Concile de Trente : credere, diligere, sperare, penitere, constituent la dernière disposition pour la conversion vers Dieu et la réception de la grâce sanctifiante.

Comment justifie la foi paulinienne ? Étant donné que les adversaires affirment opiniâtrément que, d'après S. Paul, la foi seule justifie, nous reviendrons encore brièvement sur la doctrine de l'Apôtre. On peut la résumer en trois propositions. 1° L'homme est justifié gratuitement (δωρεάν τῆ θεοῦ χάριτι, Rom., III, 24), c.-à-d. que, dans le christianisme, la justification est une pure grâce ; il n'y a en face d'elle aucun mérite, même pas sur la base de la foi ; — 2° La foi justifie sans les œuvres de la Loi. (Rom., III, 28 ; v, 1 ; Eph., II, 8.) Or si la justification est gratuite et si cependant la foi justifie, comment justifie-t-elle alors ? S. Paul dit que la justice vient de (ἐκ) la foi, se fait par le moyen (διὰ) de la foi et repose sur (ἐπὶ) la foi comme sur son fondement. Mais jamais il ne dit, comme les protestants, que la foi en soi est la justice, par conséquent sa cause formelle, en ce sens que, par

la foi, le pécheur est juste devant Dieu. Au contraire, la justice est essentiellement distincte de la foi. La foi est la condition préalable, en vertu de laquelle Dieu accorde la justice par libre bonté. Ce n'est donc pas arbitrairement que Dieu accorde sa justice à l'un et la refuse à l'autre; il l'accorde à quelqu'un parce qu'il voit en lui l'obéissance de la foi exercée librement, mais avec la grâce; — 3^o Et maintenant *pourquoi* ou *comment* la foi justifie-t-elle? S. Paul répond: Parce que Dieu la met en compte pour justice (*ἡ πίστις λογίζεται εἰς δικαιοσύνην*, Rom., IV, 4 sq.) Ces trois éléments constituent chez S. Paul *une seule vérité*; la justice est *gratuite*, elle vient de la foi et la foi est mise en compte pour la justice. Le dernier élément est le plus difficile. Il indique que la foi paulinienne est en soi la plus haute moralité sans être la cause méritoire de la justification. Elle n'est pas cause méritoire, parce que, d'abord, dans la foi elle-même, il y a déjà une grande part de grâce; ensuite, parce que la grâce se fonde uniquement sur la bonté de Dieu et la Passion du Christ. Et cependant elle est en relation intime avec la justification parce que Dieu la met en compte pour la justice. Cela veut dire d'abord, au sens négatif, que Dieu n'accorde pas la justice là où il n'y a pas de foi; mais aussi, au sens positif, que Dieu, dans son acte de justification, en tient compte (*λογίζεται*) et en tient compte comme disposition (*causa dispositiva*). Ce n'est pas une mise en compte selon l'obligation (*κατὰ ὀφειλήμα*), mais selon la grâce (*κατὰ χάριν*); cependant c'est une mise en compte. Et en quoi consistent la valeur et la dignité de cette foi mise en compte par grâce? En ce qu'elle se rapporte à la Passion du Christ et aussi parce qu'elle est en soi la plus haute moralité en tant que suprême adhésion à Dieu.

La foi justifie-t-elle seule? Oui et non. Elle justifie *seule*, sans la Loi. (Rom., III, 28.) On n'a pas besoin de se faire d'abord Juif, mais on peut, sans la Loi, accepter cette foi, l'exercer et être justifié. Cela vaut objectivement pour tous les chrétiens de la *gentilité*. Cela vaut formellement et théoriquement pour les *judaisants* qui auraient voulu encore attribuer à la Loi une valeur de coopération dans le christianisme. Ainsi donc dans ce sens la foi justifie seule.

La foi justifie encore *seule* dans ce sens qu'elle n'exige pas toutes les œuvres de vertu auxquelles elle oblige et rend apte, dans leur accomplissement effectif et leur existence réelle; elle justifie sans ce développement moral extérieur complet, mais seulement parce qu'elle les contient *virtuellement* et *intentionnellement*. S. Augustin donne comme exemple un homme baptisé sur son lit de mort: « Defuit illi operandi tempus », mais Dieu ne lui demande pas plus, des œuvres extérieures qu'il n'en demanda au larron sur la croix dont la foi fervente tint compte d'œuvres. (Sermo II, 9.) S. Augustin est suivi par les scolastiques.

Comme les Réformateurs ne donnaient à la foi que la valeur d'une confiance moralement vide, d'une pure foi d'abandon, la théologie catholique leur a opposé, depuis, une formule plus complète et plus précise de sa conception: celle de la foi efficace par la charité ou informée par la charité (*fides caritate formata*). Cette formule est authentiquement paulinienne (Gal., v, 6), comme du reste elle est authentiquement biblique (Luc, VII, 47; Jacq., II, 14-26; I Jean, III, 14), bien que les protestants la décrivent comme semi-pélagienne. La foi justifie donc seule, quand elle est *vivante*, complétée par la charité. C'est pourquoi S. Augustin écrit: « Non sunt contrariæ duorum Apostolorum sententiæ, Pauli et Jacobi, cum dicit unus justificari hominem per fidem sine operibus et alius dicit inanem esse fidem sine operibus, quia ille dicit de operibus quæ fidem præcedunt, iste de operibus quæ fidem sequuntur. » (Quæst. 83, n. 76, 2.)

A ceci les protestants *objectent* que cette foi qui, d'après la conception catholique, ne justifie pas, n'est pas encore une foi proprement dite (*fides informis*) et que celle qui justifie n'est plus seulement foi, mais amour et foi (*f. caritate formata*), et que, par suite, les catholiques ne peuvent réaliser la notion de foi. A ceci il faut répondre que la foi est une foi véritable et complète et, en tant que telle, *logiquement* intégrale, quand on la définit: l'acceptation comme vraies des vérités révélées. Pour réaliser cette notion, la foi n'a pas besoin de la charité. Mais, en tant que vertu et spécialement en tant que disposition pour la justification, elle exige le complément de la charité. La charité n'est donc pas la forme essentielle interne de la foi, mais

son complément extérieur dans sa valeur morale, *Franzelin* : « Caritas absolvat, quod est fide inchoatum : caritas impleat, quod fides ostendit, ac proinde caritas sit forma non interna sed externa fidei. » (De sacram. in gen., p. 83 ; cf. S. th., II, II, 4, 5 ; *Reg. Schultes*, De caritate et forma virtutum ; Div. Thom., 1928, 5-28 ; t. I^{er}, § 10.) Ainsi la formule catholique ne peut jamais prêter aux malentendus ; quant à la formule protestante, elle a été exposée depuis l'époque de l'Épître de S. Jacques à des abus. Et c'est pour cette raison que le Concile de Trente déclare : « La foi, quand l'espérance et la charité ne s'y ajoutent pas, ni n'unit complètement au Christ ni ne rend membre vivant de son corps. » (S. 6, c. 7.) C'est une doctrine de l'Écriture, comme c'est un fait d'expérience, que la foi peut être *logiquement* complète et cependant stérile religieusement et moralement. (Math., VII, 22 ; I Cor., XIII, 2 ; Jacq., II, 14-16.)

La foi implicite. *Ihmels* écrit : « C'est pourquoi l'Église romaine peut encore se tirer d'affaire, auprès des simples fidèles qui ne peuvent suivre les subtilités doctrinales de son enseignement, avec une foi dite « fides implicita »... Pour la piété évangélique, cette « fides implicita » est impossible sous quelque forme que ce soit. Le Christianisme évangélique doit être de nature absolument *personnelle* et ne vit que par une certitude personnelle. » (Zentralfragen (questions capitales), 27 sq.) *Harnack* accuse S. Augustin d'être « le père de la conception de la foi implicite ». Celui-ci, dit-il, « ajoute à chaque fidèle particulier l'Église avec laquelle il croit et qui croit pour lui en suppléant partiellement pour lui l'élément psychologique le plus important de la foi, la conviction intime », (Hist. des dog., III, 80.) Il renouvelle ainsi le reproche de Calvin : « Les papistes, au lieu de croire en Dieu, croient dans la sainte Mère Église » ; il a en vue la formule : je crois ce que l'Église m'ordonne de croire. Et pourtant Calvin, justement, a de plus en plus reconnu, comme le montre *Wernle*, la « fides implicita ». Il en voit déjà l'enseignement dans la Bible : Les Apôtres étaient croyants et cependant Jésus leur dit que le Saint-Esprit les conduirait à toute vérité ; ils avaient donc auparavant une foi implicite. De même, d'après lui, les savants auraient besoin d'une étude sans cesse renouvelée de la Bible pour mieux la connaître ; il y a donc, sur bien des points, une foi implicite.

Il faut d'abord répondre, en principe, que l'Église ne peut pas plus croire pour les fidèles qu'elle ne peut être justifiée pour eux. Sur ce point il n'y a aucune représentation. Mais l'Église a reçu du Christ la mission de conserver le contenu intégral de la Révélation, de le transmettre et de le maintenir. Or elle ne peut pas attendre que tous ses membres connaissent immédiatement, ou très tôt, ce contenu. Il faut qu'une partie des vérités nécessaires au salut suffise. Pour cette partie, l'Église exige que tous ceux qui veulent être justifiés non seulement la connaissent, mais encore la professent avec une foi personnelle et l'exercent autant que la grâce de Dieu les en rend capables. La question de savoir si la foi implicite « décharge la foi individuelle » (*Harnack*) et si le protestantisme avec sa foi fiduciale la charge, a été depuis longtemps résolue par l'histoire.

Les théologiens se demandent si la disposition (*dispositio ultima*, la charité) découle, en tant qu'acte, de la grâce sanctifiante qui apparaît dans l'âme « in eodem instanti » ou bien de la grâce actuelle. La première hypothèse est affirmée par les thomistes, la seconde par *Suarez* (De gr., I, 8, c. 11), et c'est la « *sententia communis* ». En effet, a) même dans le domaine naturel la disposition précède la forme à la réception de laquelle elle dispose la matière ; b) le Concile de Trente fait même dépendre la mesure de la grâce de la disposition (s. 6, c. 7) ; c) il faudrait conclure, autrement, que la disposition mériterait la rémission des péchés, de condigno, car la disposition, dans l'opinion thomiste, procède de la grâce sanctifiante et de la charité et est antérieure par nature (*natura prior*) à la rémission des péchés. (Cf. *Sylvius*, Comment. in S. th., I, II, 113, 8.)

a) Il est évident que la charité ou la contrition parfaite, d'après le Concile de Trente, n'est pas la cause formelle de la grâce sanctifiante qui la suit, mais seulement la dernière disposition ; — b) L'opinion commune enseigne qu'elle n'est pas non plus la cause efficiente de la grâce sanctifiante, mais seulement une disposition

et que Dieu, quand cette disposition existe, infuse librement et miséricordieusement sa grâce dans l'âme. « *Dispositio non facit aliquid ad formam effective sed materialiter tantum in quantum per dispositionem materia efficitur congrua ad receptionem formæ et sic contritio facit ad gratiæ infusionem in eo qui culpam habet, quamvis non requiratur in innocente* », dit S. Thomas. (De verit., xxviii, 8 ad 5.) Cf. au sujet des relations entre la contrition et la charité, le traité de la Pénitence (§ 194). Pour la bibliographie concernant la foi, cf. t. I, §§ 9, 10, 11.

CHAPITRE III

La justification en tant qu'état

A consulter : S. Thomas, S. th., I, II, 110 Suarez, I. VI. Salmant., tr. 14, d. 4. Mazella, 617 Katschthaler, De gratia sanctif. (1886). Terrien, La grâce et la gloire (1897). Villada, De effectibus formalibus gratiæ habitualis (1899). Hubert, De gratia sanctificante (1902). Mazella, De virtutibus infusis (1894). Schiffini, De virt. infusis (1904). Lahousse, De virtutibus theologis (1890). Weiss, S. Thomæ de septem donis Spiritus S. donis doctrina (1895). Scholz, De in habitatione Spiritus S. (1856). Oberdoerfer, De in habitatione Spiritus S. (1890). Froget, De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de S. Thomas (1898). V. MIOC, Septem dona Sp. S. (1924 ; d'après S. Bonav.). Gardeil, Dons du Saint-Esprit. Dict. théol., IV. 1728-1781. E. Lamballe, La contemplation (1912). P. Joret, La contemplation mystique, d'après S. Thomas (1930). Bonnefoi, Le Saint-Esprit et ses dons selon S. Bonaventure (1929). Lottin, Les dons du Saint-Esprit chez les théologiens depuis P. Lombard jusqu'à S. Th. d'Aquin ; Rech. de théol. anc. et méd. (1929).

§ 129. Essence de la grâce de justification

La première réponse à donner à la question de l'essence de la grâce de justification ne peut être que celle-ci : comme tout le processus de la justification, c'est un mystère. C'est ce qu'atteste Jésus dans son entretien avec Nicodème au sujet de cette grâce. (Jean, III, 8.) De même S. Paul (Col., III, 3) : « Votre vie (de grâce) est cachée en Dieu. » Le Dieu qui justifie, l'âme qui est justifiée, ainsi que l'acte justificateur de Dieu sont inaccessibles à notre appréciation. Cependant la spéculation de la foi a essayé d'éclairer quelque peu ce mystère. L'Écriture et la doctrine des Pères nous livrent pour cela un certain nombre de points de repère.

D'après la doctrine de l'Écriture et des Pères, la grâce de la justification consiste dans une force vitale interne et surnaturelle, que le Saint-Esprit opère en nous par le baptême.

La doctrine de l'Écriture a déjà été caractérisée plus haut, quand nous avons réfuté la théorie protestante de l'imputation. L'Écriture ne s'exprime pas d'une manière formelle sur la nature intime de la grâce de justification, mais elle la représente objectivement comme une nouvelle source intérieure de vie qui nous est communiquée d'en-haut (ἀνωθεν) par le baptême. (Jean, III, 3, 5.) D'après sa cause et sa nature, on la désigne volontiers comme un « saint pneuma » (πνεῦμα ἅγιον), aussi bien dans les évangiles que dans les écrits apostoliques. (Marc., I, 8. Luc, XI, 13 ; xxiv, 49. Jean, III, 5 ; xiv, 16. Act. Ap., II, 38 ; v, 32 ; VIII, 17 ; x, 44-46.) C'est surtout le cas chez S. Paul. (Rom., I, 4 ; VIII, 9. II. I Cor., VI, 19. Eph., IV, 4. II Thes., II, 12. I Pier., I, 2.) Πνεῦμα ≠ don de l'Esprit, ἅγιον = en soi saint et sanctifiant.

S. Paul a encore un nom particulier pour désigner le nouveau principe de sainteté, il l'appelle « grâce » (χάρις). Par là il caractérise surtout sa gratuité, il nous est