

CONTRIBUTION POUR LA LECTURE DU RAPPORT
DE LA COMMISSION INTERNATIONALE
ANGLICANE-CATHOLIQUE ROMAINE

LE SALUT ET L'ÉGLISE

Il n'y a pas d'«aujourd'hui du salut » sans structures. Les structures œcuméniques sont variées. Elles existent à différents niveaux, l'un d'eux est celui du dialogue. Le dialogue dont il est question ici est officiel, doctrinal et international, c'est celui de la Communion anglicane et de l'Église catholique romaine. Il a produit le document intitulé « *Le salut et l'Église* ». Nous présenterons ce document en trois temps:

I. *Introduction*

II. *Contenu*

III. *Evaluation*

I. INTRODUCTION

1. *L'ARCIC II: La préparation du document*

C'est la deuxième Commission internationale anglicane/catholique romaine (ARCIC II) qui a préparé le présent document. L'historique de cette Commission est probablement connu. L'ARCIC II fait suite à l'ARCIC I, qui a réalisé le «*Rapport final* » (1981), actuellement à l'examen des deux Communions ecclésiales en vue d'une évaluation officielle — chose tout à fait nouvelle — qui engagera les deux Églises. Ce rapport fut annoncé par Jean-Paul II et par l'Archevêque de Cantorbéry, le Dr Robert Runcie, en une *Déclaration Commune* « *In the Cathedral Church* » (29 mai 1982), à l'occasion de la visite du Pape en Grande-Bretagne. Plus nombreuse que la précédente Commission (24 membres, de 12 nations, appartenant aux 5 continents) et plus internationale (pour mieux rassembler et exprimer les problèmes et les situations), la nouvelle Commission décida de s'occuper surtout du premier des objectifs que lui avait confiés la *Déclaration Commune*, celui des différences doctrinales qui demeurent entre les deux Communions (cf. la *Déclaration Commune*, n. 3). Les sujets possibles étaient variés. Finalement la Commission opta pour un travail sur « *Le salut et*

l'Église »: elle le fit au cours de sa première rencontre à Venise (30 août - 6 septembre 1983). Tout en tenant toujours compte des autres dialogues œcuméniques se poursuivant entre les Églises, l'ARCIC II examina un document préparé par une sous-commission lors de sa deuxième réunion (Durham, Angleterre, 22-31 août 1984) et de sa troisième réunion (Graymoor, N.Y., États-Unis, 26 août - 4 septembre 1985).

Pendant les travaux, le salut, la justification et la sanctification apparurent toujours davantage comme les thèmes centraux du christianisme, thèmes interdépendants, chargés de superstructures et de polémiques, thèmes caractéristiques au niveau de la tradition et de la théologie des deux Communions. Durant son travail, l'ARCIC II fixa les principes fondamentaux et y ajouta des sujets secondaires mais utiles pour une vision plus complète du thème principal. Elle reconsidéra les positions actuelles en remontant à l'origine de la Réforme et en passant par les controverses successives. Elle examina les formules des Confessions de foi, les tentatives de réconciliation et les autres lieux doctrinaux ou homilétiques de grande importance. Elle prêta attention non seulement aux sessions du Concile de Trente, mais encore à Vatican II: à ses paragraphes particuliers et surtout à son contexte et à ses orientations générales. Le texte que nous avons en main nous semble être le témoin de tout cela, même si ce l'est parfois indirectement, presque à la dérobée.

2. *Le sujet du document*

Le sujet exact du premier document de l'ARCIC II est fourni par son titre. Celui-ci ne peut résulter, certes, des quelques aperçus d'histoire que nous avons présentés. Même une lecture du document, à moins quelle ne soit très attentive, ne peut atteindre avec facilité et sécurité au véritable noyau portant et inspirant ce texte.

Ainsi, par exemple, au n. 33, où sont indiquées les deux parties dont traite le document : la doctrine du salut et le rôle que l'Église y tient, on peut se demander ceci : laquelle des deux parties, non par elle-même mais en raison du sujet du document, est celle qui est vraiment prédominante, celle où « bat » la préoccupation des membres de l'ARCIC II ?

Même si, objectivement, en lui-même, le salut est une réalité, un horizon de foi et un thème théologique prioritaire, dans le texte présent la préoccupation qui prévaut paraît être celle de révéler ce qu'est l'Église par rapport à cette réalité et cet horizon. Si le « souffle » de la réflexion théologique qui inspire ce document est un souffle sotériologique, les registres variés et les lignes de force qui composent le document paraissent plutôt destinés à souligner le mystère de l'Église et son rôle dans le plan du salut de Dieu. En bien des espaces qui la composent, cette procédure a pour but de faire comme « bondir » l'Église. Le mouvement intérieur, la dynamique réelle du document, sont ecclésiaux (nous ne disons pas « ecclésio-centriques »).

3. La visée de ce document

Un des moyens herméneutiques servant à comprendre un texte est celui de trouver la visée qui le sous-tend. Qu'est-ce que les vingt-quatre membres de l'ARCIC II se sont proposés d'obtenir en produisant le document *Le salut et l'Église* et en le remettant aux deux Communions anglicane et catholique romaine ? Plus précisément : quelle est la visée immédiate de la Commission qui l'a préparé ? En outre, quel est son objectif lointain ?

La visée immédiate de l'ARCIC II, en pensant et en rédigeant ce texte, a été celle de découvrir l'équilibre et la cohérence (*balance and coherence*) des éléments constitutifs de la doctrine chrétienne du salut, puis de les exprimer. De les découvrir et de les exprimer ensemble, anglicans et catholiques (cf. n. 32). Il s'agit d'une affirmation qui s'explique par les vicissitudes historiques et théologiques des origines et du développement des interprétations diverses de la foi « confiance », du rapport entre justification et sanctification, de la mission et du rôle de l'Église dans l'économie du salut. Affirmation qui se fonde, sur la conviction qu'il y a eu aussi, dans le passé, des « bagages » terminologiques et des instruments conceptuels qui ont rendu difficiles les lectures de convergence, et plus encore les accords. Certes, à cela s'ajoute, foncièrement, le nouveau climat de dialogue œcuménique aujourd'hui en cours.

La visée lointaine de l'ARCIC II fut celle d'offrir un instrument destiné à réconcilier anglicans et catholiques (cf. n. 32) ; plus encore, de fixer les principes d'une meilleure réalisation, de la part de l'Église, du salut-communion de l'homme d'aujourd'hui : c'est-à-dire de témoigner

ensemble, anglicans et catholiques, du « salut de Dieu au milieu des anxiétés, des combats et des espoirs de notre monde » (n. 32).

Le document sur l'Église dans le plan divin du salut ne pouvait pas ne pas en arriver à dire finalement que sa meilleure « mémoire » est celle des origines de l'œcuménisme actuel, la mission évangélisatrice (Edimbourg 1910), et celle qui renvoie à un texte important de Vatican II, la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*. Pour l'ARCIC II également, le vrai œcuménisme est pastoral et la dimension pastorale ecclésiale passe essentiellement par l'œcuménisme.

II. LE CONTENU

Le texte de l'ARCIC II comprend : une *introduction*, quatre petits chapitres formant le sujet du document, et une *conclusion*. Il semble bon d'en présenter le contenu principal.

1. Introduction

L'introduction donne comme l'horizon du contexte de foi dans lequel doit se mouvoir tout le discours du document (cf. n. 1). Elle offre quelques indications sur les vicissitudes théologiques subies par la doctrine du salut au cours de l'histoire (cf. n. 2). On y relève l'espace consensuel (cf. n. 3) et les quatre principales difficultés relatives au thème traité (cf. nn. 4-7). On y remémore les attitudes négatives du passé (cf. n. 8) et on y conjecture une visée théologique nouvelle (cf. n. 8). Soyons plus précis.

Le document, comme au chapitre premier de *Lumen Gentium*, s'ouvre avec détermination sur la dimension trinitaire du salut et de l'Église, mystère de *koinonia*, dans le Christ, avec Dieu et en conséquence avec les hommes (cf. *Le Rapport final*, n. 5). Le premier paragraphe du document donne une espèce de grammaire terminologique des principales catégories qui structurent tout le texte : du salut à la réconciliation, de la libération à l'adoption (*nous fait fils et filles de Dieu*), de la grâce-don incréé à la foi, de la dimension doxologique à la dimension eschatologique, du baptême à la communauté des croyants : et surtout, au critère-principe fondateur du salut, par la grâce de Dieu dans le Christ.

Dans l'enchaînement historique du paragraphe suivant, on rappelle les disputes théologiques entre anglicans catholiques, en les focalisant sur la justification. La position anglicane, comme le souligne le document, était celle d'un luthéranisme modéré, celle des Confessions d'Augsbourg et de Wurtemberg. Le décret du Concile de Trente sur la justification (session IV, 13 janvier 1557 : DS 1520-1583) n'était pas dirigé contre eux. Ce n'est que par la suite qu'il fut interprété comme tel, avec l'implication d'autres problèmes tels que la prédestination, le péché originel, les bonnes œuvres et la sanctification.

En effet, la situation créée comportait accords et désaccords. On était d'accord sur le fait que l'acte salvifique de Dieu était dû à sa miséricorde dans le Christ et que l'on y répondait de façon humaine et authentique par la foi, aux connotations non seulement personnelles mais aussi communautaires. On était en désaccord sur la façon selon laquelle grâce et réponse humaine s'articulaient. Et puis, une accentuation de l'attention portée sur le sujet qui recevait le don de Dieu rendait plus compliqué le dépassement des difficultés théologiques (cf. n. 3). Celles-ci pouvaient être réduites à quatre. La première concernait la *foi justifiante*, en tant que celle qui inclut la confiance. Les catholiques craignaient que l'insistance des protestants sur la confiance ne demande en fait, chez le justifié, un état subjectif de certitude qui ne laisse pas la place voulue à la sainteté des œuvres et qu'en définitive disparaisse la nécessité de l'espérance. Les protestants soupçonnaient les catholiques de ne pas avoir une vraie confiance en la miséricorde de Dieu et, en définitive, de faire trop grand cas des « œuvres », ouvrant ainsi la voie à l'inquiétude et au légalisme (cf. n. 4).

La seconde difficulté concernait la justification en tant que *quod imputatur*. Par « imputation » les protestants entendaient l'acte selon lequel Dieu « déclara à l'impie qu'il était agréé par lui en raison de l'obéissance du Christ et des mérites de sa passion » (n. 5). Les catholiques relevaient l'aspect extrinsèque et nominaliste de la justification-imputation. Toutefois, le document fait observer que, en réalité, les théologiens anglicans des XVI^e et XVII^e siècles ne niaient pas la grâce en tant qu'effectivement donnée (*imparted*).

La troisième difficulté concernait le poids des *bonnes œuvres* dans l'œuvre du salut. Les théologiens de la Réforme jugeaient qu'en définitive les catholiques faisaient dépendre la justification des bonnes œuvres, des pratiques religieuses et des cérémonies, compromettant ainsi la souveraine et absolue liberté de Dieu. Les catholiques pensaient que les protestants n'attribuaient aux bonnes œuvres aucune valeur devant Dieu, niant ainsi la liberté et la responsabilité humaines, et la promesse de la récompense divine (*reward*) même pour les bonnes œuvres.

Le document fait remarquer, ici, que l'expression des Réformés « moyennant la foi seule » voulait seulement signifier « par les seuls mérites du Christ » et l'impropriété des bonnes œuvres pour opérer le salut (cf. n. 6).

La quatrième difficulté concernait le *rôle de l'Eglise* dans le processus du salut. Les protestants jugeaient que les catholiques mettaient l'Eglise au-dessus de l'Écriture, enlevant ainsi au Christ sa fonction de « seul médiateur entre Dieu et l'homme » (1 Tim 2, 5). Les catholiques croyaient que les protestants, pour le moins, sous-estimaient le ministère, les sacrements, et

l'autorité de l'Eglise comme parole de Dieu, même seulement de façon relative (cf. n. 7).

La Commission reconnaît que la rupture de la communion ecclésiale renforça les caricatures réciproques et les positions extrêmes (cf. n. 8). Elle conclut, en outre, en affirmant que l'appui d'un nouveau contexte et de nouveaux instruments de réflexion permet d'affirmer que les quatre sortes de difficultés théologiques, grâce au travail réalisé par la Commission, ne devaient « plus être des sujets de querelle entre nous » (n. 8).

2. *Le salut et la foi*

C'est le titre du petit chapitre qui ouvre l'exposé de l'accord conclu. Le salut, est-il dit, c'est le Christ et, en conséquence, le mystère trinitaire présent en Lui. C'est lui l'événement de l'amour de Dieu. C'est la grâce qui actualise le salut de Dieu dans l'Eglise, et la grâce est à l'origine de tout acte humain salvifique. Le salut est vraiment, aussi, la réponse humaine: elle est rendue personnelle moyennant la foi (cf. n. 9).

La foi est confiance en l'Évangile de la promesse, de la miséricorde de Dieu. Elle procède de l'être humain tout entier. Elle inclut l'adhésion à la vérité de l'Évangile et comporte repentance et obéissance. La foi vive est inséparable de l'amour. Elle n'exclut ni la responsabilité, ni la crainte (cf. n. 10).

La certitude chrétienne n'est donc pas présomptueuse: elle est fondée sur la fidélité certaine de Dieu et non sur nos forces. A cause du péché, on ne peut présumer de sa propre persévérance. Une foi authentique, en conséquence, est inséparable de l'espérance (cf. n. 11).

3. *Le salut et la justification*

Selon la foi baptismale, le salut chrétien s'étend sur trois niveaux: celui du Christ, celui de l'Eglise et, en elle, de toute personne, et celui de l'accomplissement du Règne.

Pour décrire le salut, le Nouveau Testament utilise une grande variété d'expressions, de termes et de concepts allant de salut à réconciliation, d'expiation/propitiation à rédemption/libération, d'adoption à régénération, de sanctification à justification. Aucune de ces expressions, toutefois, ne doit être prise comme celle qui « décide » des autres, de façon péremptoire. Chaque terme complète l'autre (cf. n. 13). De même, en ce qui concerne les deux termes de « justification » et de « sanctification », qui guidaient les disputes du passé entre catholiques et réformés, il convient de dire qu'ils ne sont pas entièrement distincts, ni sans rapport réciproque. Malheureusement, les théologiens Réformateurs avaient tendance à valoriser surtout l'usage liturgique du Nouveau Testament et, par là, à interpréter le mot « justification » (*dikaion*) dans le sens de « déclarer justes »; au contraire, les théologiens catholiques avaient tendance à suivre l'usage linguistique des

Pères et des auteurs latins médiévaux, et en conséquence ils entendaient le mot « justification » (*dikaioun*) au sens de « faire justes », incluant ainsi au mot « justification » des éléments que les Réformateurs appliquaient de préférence au mot « sanctification ». Il s'ensuivit que les premiers étaient accusés de mettre entre parenthèses la sanctification et la responsabilité humaine, les seconds de mettre en péril l'absolue gratuité du salut (cf. n. 14).

En effet, le document fait observer que la justification et la sanctification sont deux aspects du même acte divin (citant *1 Cor 6, 11*). Ceci ne signifie pas que la justification soit une récompense de la foi et des « œuvres » (*a reward for faith and works*) mais signifie seulement quelle est liée (*linked*) au renouvellement sanctifiant (*sanctifying récréation*) opéré dans le croyant par la grâce.

Il s'agit, sans aucun doute, d'un renouvellement transformant (*transformation*), destiné à durer tout le temps de notre pèlerinage terrestre, et d'une transformation effective. « En nous déclarant justes, Dieu, également, nous fait justes. Il nous accorde une justice qui est sienne et qui devient nôtre » (n. 15).

L'idée précédente du pèlerinage ouvre le discours sur l'eschatologie chrétienne. La déclaration selon laquelle Dieu nous accepte, et le don d'un renouvellement continu, moyennant l'Esprit Saint qui habite dans le croyant, sont la garantie et le premier acompte (*installaient*) du Règne final de Dieu. C'est là le fondement de l'espérance du croyant. Ceci se répercute dans la vie de l'Eglise, par le fait que le Baptême, qui nous incorpore au Christ, n'est pas réitérable et que l'Eucharistie, nourriture du croyant, est réitérable (cf. n. 16).

C'est ainsi que s'accomplit toujours davantage la sanctification du baptisé: Dieu actualise en lui sa justice et sa sainteté. Ceci entraîne la conformité avec le Christ, image substantielle du Père, moyennant un « style » d'amour, et la capacité de produire des œuvres « qui sont le fruit de l'Esprit Saint ». Il ne nous est pas seulement donné une déclaration de justice, dans le Christ, il nous est donné, aussi, d'être des justes (cf. n. 17).

Arrivé à ce point, il est possible de comprendre le sens exact de la « réconciliation ». Dans le langage biblique, la déclaration de miséricorde de Dieu envers le pécheur devient, par ce mot exprimé en terme légaliste, comme un verdict d'absolution. Cet aspect juridique existe aussi. Et cependant, le verdict est celui du Père et Sauveur, non d'un juge seulement; c'est un verdict, comme le souligne le texte, qui instaure des rapports nouveaux, moyennant une rémission du péché et la renaissance à une vie nouvelle. Ainsi, la réconciliation-absolution, l'aspect juridique, sont un aspect véritable et essentiel de la justification, mais non l'unique, ni celui qui peut déci-

der de l'interprétation des autres schèmes, raisons, images et idées bibliques, ou qui peut comme les régir de façon déterminante.

4. *Le salut et les bonnes œuvres*

La foi et les œuvres sont inséparables chez le croyant, comme l'affirme avec force le document que nous examinons, au début de cette *vexât a quaestio* du passé. La foi fleurit nécessairement en œuvres (*by its very nature*). Celles-ci sont vraiment bonnes parce qu'accomplies en dépendance de la grâce du Christ. Il n'existe donc pas de salut sans point de référence central au Christ et à ses œuvres. En conséquence, quand on parle de bonnes œuvres, il faut préciser que nous ne sommes pas sauvés à cause (*because of*) des bonnes œuvres mais nous sommes créés afin (*for*) d'accomplir de bonnes œuvres. Et ce n'est que par la liberté, que Dieu nous donne, que nous pouvons mettre en œuvre notre responsabilité

et notre coopération. En d'autres termes, l'homme, au niveau salvifique, ne peut se prévaloir d'aucune autonomie véritable. Ce n'est que dans la mesure de sa participation au Christ, image de Dieu, que l'homme est impliqué par Dieu dans ce que Lui, Dieu, fait pour réaliser notre salut. Ces précisions permettent de comprendre cette phrase augustinienne: « Le Dieu qui vous a faits sans vous, ne vous rend pas justes sans vous » (S. AUGUSTIN, *Sermons*, 169, 13) (cf. n. 19).

Il s'ensuit aussi que c'est dans le Christ seulement que l'on découvre, de façon décisive, une vie totalement libérée des forces démoniaques, tant en ce qui concerne chaque individu, qu'en ce qui concerne la société comme telle (cf. n. 20).

En conséquence, on peut dire, d'une certaine façon, que le baptisé est « *simul justus et peccator* ». En effet, le chemin qui mène à la maturité chrétienne, et la vie même de l'Eglise en général sont endommagés par bien des péchés. Pourtant, le croyant peut, dans le Christ, recouvrer sa liberté, face au péché, moyennant la repentance et la foi. C'est justement cette situation que l'on évoque souvent, par la phrase paradoxale et finalement d'inspiration augustinienne que nous venons de citer (cf. n. 21).

La libération chrétienne du péché passe par bien des voies, à travers l'Eglise, Peuple de Dieu: l'Eglise en tant que communion de prières des vivants et des défunts, accompagnant le croyant en son chemin de foi; l'Eglise, en tant qu'autorité reçue de Dieu pour prononcer le pardon, en Son nom; l'Eglise, enfin, en tant quelle demande une pénitence (cf. n. 22).

Au point où nous en sommes, dans le chapitre que nous présentons, la question du mérite se pose tout normalement. On part du fait que, dans l'Ecriture, les œuvres du juste sont louées et ont promesse de récompense. Il résulte de cette promesse que, à la seconde venue du Christ, ceux qui ont accompli ces œuvres recevront une place

dans le Royaume et s'y trouveront avec ceux qui voient Dieu.

Mais quelle est, en réalité, cette récompense? En réalité, c'est un don dépendant entièrement de la grâce, suivant l'adage: « Quand Dieu couronne nos mérites, il couronne ses propres dons » (S. AUGUSTIN, *Ep.* 194, 5).

Par conséquent, il ne reste au croyant qu'à mettre sa confiance en Dieu et à Le prier de bien vouloir achever l'œuvre commencée (cf. n. 23).

Pourtant, pour synthétiser un peu le sujet, il faut dire quant au mérite: que Dieu ne devient en rien débiteur, pas même du juste qui a fait de bonnes œuvres; à plus forte raison, la justification même est totalement imméritée; plus encore: même les premiers mouvements, par lesquels Dieu nous conduit à la justification (par exemple, ceux du repentir, du désir du pardon, de la foi elle-même) sont l'œuvre par laquelle Dieu nous rejoint dans son Saint-Esprit (cf. n. 24).

5. L'Eglise et le salut

Cette partie décisive du document commence en affirmant que la doctrine du salut est intimement associée à la doctrine de l'Eglise. Celle-ci, pour l'unique raison quelle est la communauté de ceux qui croient au Seigneur Jésus, est aussi la communauté des réconciliés (ici, citation du *Rapport final*, 8). Le profil christologique est le profil essentiel et formel de l'Eglise (cf. n. 25).

De sa nature même, l'Eglise est donc, par-dessus tout, *signe* de l'Evangile: sa vocation est d'incarner et de révéler (*to embody and to reveal*) son pouvoir rédempteur. Elle devient ainsi, également, le signe et l'anticipation (*foretaste*) du Royaume de Dieu. Elle réalise cela en passant par le chemin de la Croix. La vie ecclésiale incarne aussi une théologie de la Croix (cf. n. 26).

A l'Eglise, de plus, est confié un service ou, plus exactement, un ministère (*stewardship*) concernant la Pâque expiatoire du Seigneur. Elle le réalise moyennant la Parole, les sacrements et la vie pastorale, avec la pleine conscience des exigences d'une inculturation éclairée allant de pair avec la fidélité due au Seigneur, et avec la conviction que seul l'Esprit Saint peut lui accorder l'efficacité nécessaire à sa mission (cf. n. 27).

Enfin, l'Eglise est aussi *l'instrument* de la réalisation du plan de Dieu relatif au salut de l'humanité. Bien que l'Esprit Saint agisse réellement même au-delà des communautés chrétiennes, il n'en demeure pas moins que, par l'action de ce même Esprit, l'Evangile de la grâce ne devient une réalité manifeste que dans l'Eglise. L'Eglise a donc la responsabilité de s'établir comme témoignage vivant d'un tel Evangile et de le partager avec les autres peuples (cf. n. 28).

Arrivés à ce point, nous pouvons conclure que si l'Eglise est signe, service et instrument de l'action salvifique de Dieu, elle en est également

le *sacrement*. Un sacrement qui, en raison du péché de ses membres, des limites (*shortcomings*) des institutions et de la division des Eglises, a besoin d'un repentir et d'une conversion continuels; toutefois, le sacrement que Dieu, selon sa promesse, « utilisera » pour réaliser la communion des hommes avec lui et entre eux, moyennant la participation à la vie trinitaire (cf. n. 29).

L'Eglise est, ainsi, *anticipation* du Royaume de Dieu. Elle l'est dans un monde en attente de son accomplissement final (cf. *Rom* 8, 18-23). En un monde, pourtant, qui demande une Eglise engagée toujours davantage dans la création d'espaces concrets d'amour, de justice et de liberté, surmontant le piétisme tout autant que l'horizontalisme. La réalisation d'un tel engagement comporte le dépassement des divisions entre les Eglises. Même si des limites et des imperfections accompagneront toujours l'Eglise, celle-ci n'en demeure pas moins, par rapport à l'accomplissement du Royaume, « le commencement et pas encore la fin, les premiers fruits et pas encore la moisson finale » (cf. n. 30).

En conséquence, la *mission* confiée à l'Eglise est celle de l'espérance: Dieu n'a jamais abandonné le monde. Participant à la mission du Christ, l'Eglise évangélisera la dignité des personnes et la valeur des communautés naturelles et politiques. Au milieu de la société, elle témoignera contre les structures de péché et proposera l'Evangile du repentir et du pardon. Elle se fera promotrice (*an agent*) de justice et de miséricorde. Elle sera toujours tendue vers le but final du salut de l'humanité, celui où le Christ « remettra le Royaume à son Père » (*1 Cor* 15, 24) (cf. n. 31).

6. Conclusion

Elle donne une évaluation de l'ARCIC II sur le thème principal et sur les visées qui sont atteintes dans ce document. Nous pouvons la décrire ainsi:

1) L'histoire et les controverses ont fortement obscurci l'équilibre et la cohérence de la substance de la doctrine chrétienne et du salut;

2) Le présent document a cherché à redécouvrir et à exprimer cet équilibre et cette cohérence;

3) D'un commun accord, on estime qu'il n'y a plus aucune différence, au niveau de la théologie ou de l'accentuation ecclésiologique, qui puisse justifier la séparation des deux Communions. L'ARCIC II juge quelle est parvenue à un « accord » sur les aspects essentiels soit de la doctrine du salut, soit du rôle de l'Eglise en ce domaine;

4) On a, en même temps, pris conscience de la valeur centrale et du sens profond (*the central meaning and profound signification*) que garde, aujourd'hui encore, le message de la justification et de la sanctification;

5) On offre le travail accompli comme contribution à la réconciliation entre la Communion anglicane et l'Eglise catholique romaine.

III. EVALUATION

Le document affirme qu'il ne devrait plus y avoir, aujourd'hui, de disputes sur les thèmes présentés (cf. n. 8). Il précise son affirmation en disant qu'il y a accord sur l'essentiel de la doctrine et que les différences qui demeurent ne touchent pas à l'essentiel. On pourra donc encore discuter, puisque cela fait partie du « métier » de la théologie, mais sans demeurer des Eglises divisées à cause de ces discussions (cf. n. 32). Qu'en dire?

Ce qui suit est une tentative d'évaluation de la part d'un théologien catholique. En conséquence, le point de référence essentiel devra être la Parole de Dieu présente dans la Tradition vivante de l'Eglise, notre Mère. On y donne des vérités de foi qui doivent constituer les critères essentiels de discernement (pour le concile de Trente cf. Session VI, *Préambule*: DS 1520; fin du chapitre XVI: DS 1550, et canon 33: DS 1583). La distinction nécessaire entre les vérités de la foi et la théologie, la juste liberté de traduction culturo-linguistique de l'Alliance néo-testamentaire, de l'expérience et des formulations confessionnelles de la communauté ecclésiale ne peuvent mettre entre parenthèses cette Parole.

Toutefois, il y a aujourd'hui une juste requête de re-réception des formules conciliaires à l'intérieur de cette même grande Tradition conciliaire, et d'une pratique théologique vraiment ouverte à un nouveau langage et à de nouveaux instruments conceptuels et terminologiques, et sensible au dialogue œcuménique. L'Esprit parle à l'Eglise en passant par tout ce qu'il y a là d'authentique chez ses enfants.

En conséquence, il peut se faire, par exemple, que l'on doive réexaminer une certaine herméneutique théologique de l'un ou l'autre aspect de la VI^e section du Concile de Trente qui pourtant reste attentive à la doctrine tridentine du péché originel (cf. Session V, 17 juin 1546: DS 1510-1516), et à la complémentarité entre décret doctrinal et décret disciplinaire, que l'on doive, donc, réexaminer même une certaine tradition théologique plutôt répétitive et pas toujours très éclairée.

On peut, sans doute, tenir le même discours pour l'un ou l'autre aspect des formules confessionnelles et, en général, des documents de la Communion anglicane donnant des normes ou, au moins, des orientations. Il pourrait se faire, même là, d'une part, que tout ne soit pas aujourd'hui déterminant pour la foi, et d'autre part que toute la proposition évangélique de la Sainte Ecriture n'ait pas été toujours clairement accueillie.

Qu'en est-il de tout cela dans le document? L'incidence méthodologique y est-elle efficiente?

L'Esprit parle en tout temps à la communauté ecclésiale pour lui signifier comment actualiser la Pâque du Christ. Une historicité bien comprise est aussi une dimension de la foi; la théologie l'est, a fortiori, comme intelligence de la foi, dans la foi et par la foi. De nouvelles expériences, de nouvelles Pentecôtes peuvent surgir.

1. La méthode

Le premier point de notre évaluation concerne la *méthode*. Pour réaliser une présentation solide et convaincante du thème traité, l'ARCIC II a cherché et choisi une méthode adaptée. Essayons de la saisir.

En premier lieu, la Commission — on l'a vu — a décidé de n'aborder que les *points essentiels* du thème examiné. Elle a estimé qu'à ce niveau on pouvait conclure cju'il n'existait plus de raison de désaccord; que l'on pouvait, par un travail de clarification, surmonter les causes des divisions du passé qui, actuellement, n'ont plus cours; que l'on pouvait parvenir à un accord véritable; que s'il en était ainsi on serait en mesure de faire confiance au nouveau courant. Il nous semble que le choix de la Commission a été raisonnablement éclairé et prudent.

Il peut se faire qu'un tel choix — de pure stratégie — prête le flanc à quelques ébréchantes, à quelques limitations: ce qu'une évaluation critique ne manquera pas de relever, avec raison. Il peut se faire aussi que des clarifications ultérieures soient requises, soient utiles. Mais à notre avis, tout cela ne pourra rendre nulle la méthode choisie.

En deuxième lieu, le travail de la Commission précédente, l'ARCIC I, avait suivi une méthode plutôt inductive. Partant de points concrets, Eucharistie, Ministère, Autorité, elle était remontée aux principes généraux: c'est aussi l'observation faite par d'autres œcuménistes. Ici, au contraire, la méthode est plutôt *déductive*: du général on descend au particulier. Le document part de thème doctrinaux fondamentaux, radicaux, d'une certaine façon généraux. Que l'on pense, par exemple, aux deux catégories qui figurent dans le titre du document, salut et Eglise. L'insistance sur leur caractère central, encore aujourd'hui, pour la foi ecclésiale (cf. n. 32) semble être une confirmation de ce que nous disons.

Il s'agit d'une méthode préférée, autrefois surtout, par les catholiques. Ajoutons, pour éviter toute équivoque, que le genre de déduction qui anime et soutient l'exposé du document n'est pas net. La mentalité anglo-saxonne demande d'adhérer au concret, elle demande de la clarté, des faits, de l'élémentaire, pourrions-nous dire: pas des théories emphatiques. A cet égard, le texte paraît exemplaire jusqu'en son schéma: les quatre difficultés théologiques (cf. nn. 4-7) deviennent les quatre têtes des petits chapitres, ce qui en révèle l'implantation logique.

En troisième lieu, on prête grande attention aux *différentes traditions théologiques*, en procédant avec respect et précision (cf. n. 14: « tendaient ») et avec un grand souci de responsabilité et d'objectivité. On rappelle que la lecture des problématiques de foi et de théologie a suscité, surtout dans le passé, des polémiques et des controverses, des sens uniques et des exclusivismes, des caricatures et des extrémismes, qui se sont surtout durcis progressivement (cf. n. 8); il en est malheureusement résulté que les éléments constitutifs de la doctrine chrétienne du salut ont été partiellement obscurcis (cf. *ibid.*).

En voici des exemples. Du côté des Réformateurs, pour l'interprétation de la grâce de la justification, on a cherché à obvier à des problèmes relatifs à des anxiétés (« terreurs ») concernant le salut personnel; mais on n'a pas suffisamment mis en évidence l'aspect social du péché et de la rédemption. On a pris en compte la composante biblique de « l'imputation » de la justice du Christ mais en y insistant tellement qu'il n'était parfois plus possible d'éviter l'accusation d'extrinsecisme, d'eschatologisme, de négation de l'efficacité de l'amour de Dieu.

D'un autre côté, il y eut de très fortes réserves contre la tendance du Concile de Trente et de la tradition théologique qui en découle, à insister, dans l'acte de la justification, sur l'aspect de transformation intérieure du sujet qui est justifié, mais sans donner assez de relief à l'acte externe, justificateur de Dieu.

Cette prise de conscience concernant l'histoire constituée, pour l'ARCIC II, un point de départ important, un chapitre et plus encore, un horizon herméneutique indispensable pour la clarification et le dépassement des positions contrastées.

En quatrième lieu, le document veut considérer le passé avec une certaine *distance critique*, en évitant la controverse en tant que telle. Ce n'est que de la sorte, pense-t-on avec justesse, qu'il est possible de résorber les malentendus réciproques et de montrer qu'il n'y a plus de raisons, désormais, de continuer à se considérer divisés, au moins sur les points centraux dont parle le texte (cf. nn. 7, 8, 32).

En ce domaine, il est sans doute utile de signaler l'insistance, dans le texte, des temps des verbes mis au passé (« fit », « porta », etc.) lorsqu'il s'agit des pages négatives, polémiques. Il est utile de noter, en particulier, que les Anglicans attribuent aux Luthériens et aux Calvinistes la paternité d'une doctrine unilatérale (cf. n. 2, qui renvoie aux Réformateurs du continent). Ils soulignent le fait qu'ils ont suivi les « modérés », c'est-à-dire les formulations luthériennes des Confessions d'Augsburg et de Wurtemberg, que le décret de Trente sur la justification n'était pas directement dirigé contre les Formulaires anglicans, qu'à l'égard de Trente il y eut du côté anglican des réactions très diverses, ne manquant pas

parfois de sympathie, et que ce n'est que par la suite qu'ils devinrent « protestants » (cf. *ibid.*).

En cinquième lieu, le document explique *pourquoi* une nouvelle attitude est *possible aujourd'hui* et pourquoi l'est, en particulier, une nouvelle méthode (cf. n. 8).

Nous sommes aidés, en cela, par un contexte nouveau: par les nouvelles sciences bibliques et par les nouvelles sciences historiques et théologiques, par les nouvelles expériences missionnaires — cette observation est importante — et par les expériences déjà réalisées du dialogue œcuménique, c'est très important: nous disposons maintenant d'explorations déjà faites (M. Thurian dirait: d'une « tradition d'œcuménisme »).

On peut essayer de préciser quelques-unes des composantes de cette méthode œcuménique de dialogue:

— Le document laisse transparaître une grande attention au principe de l'« ordre ou hiérarchie des vérités de la foi » (cf. *U. R.* 11, où l'on parle des « vérités de la doctrine catholique »): si cela, comme il nous en semble, ne signifie pas que l'on réduise le dépôt de la foi catholique, cela sert ici d'instrument méthodologique important en contribuant à révéler des présences doctrinales essentielles et en indiquant une « maison commune » possible.

— En vue de tout centrer sur la substance de la foi, la nécessité apparaît de bien distinguer entre le langage théologique et les interprétations théologiques de la *res* (cf. nn. 13 sq., 22, 24).

On peut aussi rappeler, ici, des formules belles et concises, par exemple: « la grâce de Dieu effectue ce quelle déclare » (n. 15, à la fin); « alors que nous ne sommes pas sauvés à cause de nos œuvres, nous sommes créés dans le Christ pour les bonnes œuvres » (n. 19).

— On utilise beaucoup le langage biblique en mettant en évidence la multiplicité de ses expressions, correspondant aux formes variées du salut qui nous est donné par le Christ (cf. n. 13) et les précisant.

— Contrairement à ce qui a été fait dans le passé, où les termes étaient opposés les uns aux autres (cf. n. 13), le document attire l'attention, en certains endroits, sur la distinction et la complémentarité qui permettent d'éviter des oppositions radicales. Ce procédé est employé, par exemple, pour le rapport entre la justification et la sanctification (cf. n. 9); pour expliquer, par une sorte de *sic et non*, la formule « *simili justus et peccator* » (cf. n. 21); pour préciser le mot « imputer » (cf. nn. 15, à la fin, et 18); pour donner une explication de « réconciliation » biblique dans le Nouveau Testament (cf. n. 18). La méthode de complémentarité, de façon plus générale, apparaît également pour l'antithèse entre justification et sanctification, entre foi et œuvres. Elles paraît même s'ériger en principe au n. 32, en finale, lorsque l'on parle de *balance and cohérence*. Il

est aisé de penser, ici, au style analogue employé en « *Lumen Gentium* » au n. 6, où sont récapitulées les principales images bibliques de l'Eglise. On y utilise, effectivement, l'analyse biblique : elle favorise une meilleure intelligence de la foi.

En sixième lieu, le document est très attentif à la « valence » méthodologique du langage. Précisons, ici, des allusions déjà faites au langage et à la terminologie. Prenons par exemple le paragraphe 14: on y relève les deux tendances interprétatives du terme justifier » (*dikaioun*): celle des Réformés selon lesquels — en référence au Nouveau Testament — justifier signifie « prononcer », « déclarer », et celle des Catholiques selon lesquels — en référence aux Pères et aux écrivains latins du Moyen Age — *dikaioun* signifie « faire justes ». Autre exemple: au paragraphe 22, où il est parlé des prières des vivants et des défunts. Il semble que l'on doive lire « communion des saints ». Toutefois, le terme n'y apparaît pas mais c'est ce dont il est question. S'agit-il de simples, pire, de banales vécrites servant à sortir de positions étroites qui semblaient inconciliables, ou bien s'agit-il d'une acquisition méthodologique positive ? Il s'agit de cette dernière, sans aucun doute.

La question du langage est très grave et elle est éclairante. Pour une re-réception du document conciliaire de la VI^e Session du Concile de Trente, de fait, il n'est pas insignifiant de savoir qu'au XVI^e siècle le débat entre Catholiques et Réformés était conditionné par l'interprétation du langage de l'Occident et d'Augustin, et qu'au cours de l'histoire (comme cela a été relevé dans *Justification by Faith* (Common Statement), dans: *Justification by Faith, Lutherans and Catholics in Dialogue VII*, Edit, by H. George Anderson, T. Austin Murphy, Joseph A. Burgess. Augsburg, Minneapolis, 1985, p. 49 sq., n. 94, et sq.), des attentions et précisions différentes produisirent des modèles différents (le modèle forensique des Luthériens et le modèle transformiste des Catholiques) et des langages différents qui, à leur tour, firent naître des modes de penser divers sur de multiples thèmes (par exemple, justification, « peccaminosité » du justifié, mérite), et que la théologie catholique s'est dégagée, peu à peu et en partie, du langage scolastique, tout en reconnaissant et sa valeur et ses limites culturelles, et s'est tournée toujours davantage vers des catégories bibliques caractérisées par des accents personalistes et historiques.

On parle fréquemment aujourd'hui d'une façon nouvelle de faire de la théologie: il n'y a pas de doute que cela passe aussi par de nouveaux registres linguistiques. Le document l'a perçu et rendu opérant. Les deux points de référence, pages bibliques et cultures actuelles, ont favorisé assez souvent les façons neuves de repenser et de re-lire les langages du passé pour les compléter et les surpasser: c'est-à-dire faire leur *Aufhebung*.

En septième lieu, du point de vue de la forme, le document obéit à des préoccupations de cohérence logique et de synthétisation de contenu. Il procède par approfondissements thématiques successifs au niveau des petits chapitres et des paragraphes (pour les paragraphes, voir le lien entre les nn. 19 et 20, 22 et 23). Il avance sans se laisser aller à des fioritures et à des enflures, en offrant souvent des condensés de notations théologiques. Avec simplicité et transparence de style, il offre une grande consistance de contenu: voir, par exemple, le n. 30, où est donnée, en synthèse, comme une constellation de réflexions qui coordonnent, par les médiations essentielles de la Parole et du Sacrement, la justification par la foi et l'existence chrétienne dans la liberté et la paix.

2. Le salut et la foi

Nous entrons, ici, dans la tentative dévaluation des parties les plus denses de contenu du document. Cette première section sur « le salut et la foi » peut presque nous donner l'impression d'être la plus facile. Elle est évidemment centrée sur la foi; la « grâce » elle-même est vue comme un langage (cf. n. 9): on y cherche le noyau de vérité des termes; on va jusqu'à parler de « recevoir » (« appropriate » cf. n. 9) et on en viendra à parler de « retrouver » (« reappropriate ») (cf. n. 21); de « certitude absolue », « certitude chrétienne », « assurer », « assurance » (nn. 10 et 11). Toutefois, comme les autres sections du texte, celle-ci est réellement attentive à donner une réponse aux problèmes présentés par le Concile de Trente et les lieux normatifs de la Communion anglicane.

Ainsi, l'ARCIC II incorpore tout simplement en ce petit chapitre l'affirmation fondamentale de Trente (cf. chap. 1: *DS* 1521; chap. 2: *DS* 1522; canon 1: *DS* 1551; canon 5: *DS* 1555) et des Réformateurs, sur l'initiative de Dieu et sur la priorité de la grâce. Mais que dit-il, par exemple, de la « *justificatio sol a fide* »?

On sait que, par cette expression, Luther va au-delà de l'insistance augustinienne sur la grâce: qu'il centre la solution sur la foi, que cette expression est pour lui « *Varticulus stantis et cadentis Ecclesiae* », et que même des théologiens contemporains non-catholiques ne trouvent pas d'incompatibilité entre cette formule et ce que dit le Concile de Trente.

La formule ne se trouve pas en toutes lettres dans le document de l'ARCIC II. Elle s'y trouve, pourtant, de façon équivalente et repensée, selon les déclarations des membres des deux Communions. En ce qui concerne la théologie catholique, en particulier, on peut dire, nous semble-t-il, que le document de l'ARCIC II contient l'existence de la foi historique comme adhésion à Dieu et à la vérité de l'Évangile, et pas seulement à la vérité de la promesse du pardon (cf. n. 10). On parle d'une foi qui est confiance et aussi con-

fiance. Certes, Trente rattache la confiance à l'espérance et non à la foi. Cependant, les textes de la Sainte Ecriture n'excluent pas cette dernière interprétation (cf. par exemple, *Rom* 4, 3.16-22; *Gal* 2, 6).

La foi, selon le document, n'exclut pas, comme péché, les actes tels que la repentance et l'obéissance; elle les requiert positivement. Ce ne sont pas des péchés (cf. n. 10). On y rappelle que, pour approfondir la question, même les théologiens catholiques, qui insistent sur l'universalité de la grâce au moins en tant qu'offerte, affirment que tout acte moralement bon est un acte salutaire, et que tout acte non accompli avec la grâce reçue, est péché.

Dans le texte que nous examinons, la foi n'exclut pas un commencement d'amour (cf. n. 10). Il est notoire que Luther pose l'amour parmi les « fruits » de la foi justificante en raison d'une erreur d'interprétation de la « *fides caritate formata* ». En effet, l'acte de foi implique l'acte d'amour. En face de l'événement de la communication personnelle de Dieu, qui est en même temps révélation, promesse et amour, la réponse humaine qu'est la foi, précisément sur la base de la dynamique de la confiance, implique l'amour. La « réalité » de la foi justificante ne peut se morceler. Ce serait céder, en termes plutôt nominalistes, à certaines interprétations dérivant de quelques pages de la scolastique.

Une autre question est celle de la *coopération humaine* dans l'événement de la justification. Trente l'exige (cf. par exemple aux chap. V, VI, et VII). L'ARCIC II n'en fait pas l'objet d'une tractation, mais l'affirme clairement. Elle parle, en effet, d'une réelle et vraie réponse personnelle de la part de l'homme (cf. n. 9). Elle affirme que la personne humaine s'approprie le don de la grâce (cf. *ibid.*) et accueille le don de l'Evangile de la Pâque du Seigneur (cf. n. 10). Elle pose les actes dont il est parlé plus haut. Il ne s'ensuit pas que la justification soit pour autant *en partie* l'œuvre de Dieu et *en partie* l'œuvre de l'homme. Tout ce qu'il y a de positif, la grâce, est de Dieu: la grâce est richesse *ad esse* pas seulement *ad melius esse* tout ce qui est au moins absence continue de refus d'une telle grâce (et il pourrait y avoir refus) est l'œuvre de l'homme.

Trente dit encore que les actes accomplis par le pécheur *préparent* avec la grâce de Dieu, à la justification. Préparent et disposent (cf. chap. VI et VII).

L'ARCIC II ne tient pas un discours semblable. Il ne nous semble même pas qu'il y ait, pour l'introduire, des points d'ancrage clairs.

Pourtant, il semble bon de rappeler que la théologie catholique regrette que Trente n'ait pas clairement exclu la possibilité du mérite *de congruo* de la justification, et, en conséquence, une certaine interprétation ambiguë du *facientibus quod est in se, Deus non denegat gratiam*. Avec les théologiens catholiques comme K. Rahner et

J. Lonergan on peut retenir, au contraire, que Dieu donne sa grâce (actuelle) qui dispose l'homme à la capacité d'agir de façon salutaire (la grâce opérante: *in homine sine homine*) et qu'il donne la grâce qui est au principe de l'acte salutaire (grâce coopérante) que l'homme accomplit (que l'on se souvienne de la grâce prévenante, concomitante et suivante).

Finalement, l'ARCIC II parle aussi de sécurité quant à la fidélité de Dieu à ses promesses. U est dit que la foi justificante comporte une certaine *sécurité* (cf. n. 10). On exclut, toutefois, explicitement toute présomption (cf. n. 11). Nous sommes très loin de l'état de certitude absolue et enthousiaste condamné par le Concile de Trente (cf. chap. IX: *DS* 1533-1534 et canons correspondants).

La théologie catholique elle-même ose parler aujourd'hui d'un certain schéma de « phénoménologie de la grâce », d'une certaine « psychologie de la grâce ». En toute cette matière, l'attention aux « fruits » de l'Esprit peut être utile. Par conséquent, ne valent ni la position catholique qui s'enracinait dans l'aspect purement ontologique, « physique », de la grâce, ni la position emphatique des Réformés, qui ignorait les limites morales de l'homme. En ce contexte, plaçons aussi le discours équilibré de l'ARCIC II sur la persévérance.

3. *Salut et justification*

C'est un chapitre qui donne large part à la dimension herméneutique et, en particulier, au langage qui la véhicule. On y trouve, en effet, comme un passage en revue de langages variés (cf. nn. 12, 15); ceci comme pour dire que le mystère du salut est riche d'aspects multiples et qu'il faut éviter l'unilatéralité et favoriser l'analogie et la complémentarité. La pluralité des langages est acceptée par l'ARCIC II (cf. n. 15). Elle est liée aux diverses interprétations, de la part des Réformés et des Catholiques, du terme « justification » (cf. n. 14). Elle contribue ainsi à expliquer les parcours d'une réflexion théologique très diverse, en ses deux versants. Et si le document ne refuse pas le langage scolastique, il préfère, cependant, s'exprimer selon des catégories attentives à l'intériorité, à la phénoménologie personaliste (cf. 13, 18). C'est l'explication majeure, même si ce n'est pas la seule, du consentement atteint, selon l'ARCIC II, en ce document.

De façon plus particulière, quand on en arrive au *noyau même* de ce petit chapitre, le document accepte qu'aucun terme biblique, et par conséquent, aucun concept ni aucune catégorie, puisse être retenu comme normatif ou déterminant (cf. n. 13). Il y a, pourtant, deux mots qui se taillent la part du lion: ceux de « *justification* » et de « *sanctification* ».

Ces deux mots se déploient et sont comme

précisés en des « termes associés » (cf. n. 13). Au mot « justification » sont plutôt liés, par exemple, ceux d'imputation et de non-imputation, de réconciliation et de rémission, de libération (cf. n. 12) et de « juridique ». Au mot « sanctification » se réfèrent plutôt: régénération et renouvellement, vie nouvelle et renaissance (cf. n. 18), Esprit Saint habitant le justifié (cf. n. 16) et adoption, transformation et augmentation de grâce (cf. n. 12), conformité au Christ et incorporation en Lui (cf. n. 16).

Est-il possible de trouver un rapport entre ces deux « constellations »? Nous répondons: c'est possible et cela convient. Justification et sanctification — ces deux termes qui organisent les deux constellations — sont à regarder, d'après l'ARCIC II, comme les *deux aspects* du même acte divin de salut (cf. n. 15).

Cette affirmation peut s'accorder avec le Concile de Trente. En effet le Concile, tout en accentuant, par réaction contre la position adverse, l'aspect de sanctification, ne nie rien de ce qui est positif et sans exclusive dans la position adverse (cf. par exemple le chap. VII, où se trouvent les deux aspects).

Nous acceptons donc la vision de la justification/sanctification présentée par le document. On peut la décrire ainsi: Dieu pardonne en imputant au pécheur la justice du Christ et en ne lui imputant pas, à lui pécheur, ses péchés. Dieu remet le péché et en libère de telle façon que, par l'inhabitation du Saint-Esprit, il fait surgir une vie vraiment nouvelle. Cette vie nouvelle croît, fleurit en bonnes œuvres, qui sont le fruit de l'Esprit Saint, et se dirige vers son accomplissement dans le Royaume final.

Quelques *observations* sont nécessaires pour montrer comment ce schéma (que nous espérons avoir accueilli objectivement) transpose et surmonte, même si c'est en un langage nouveau, les disputes du passé.

En premier lieu, en ce qui concerne *l'instance anglicane*, l'acte de l'imputation est une présence nécessaire et essentielle de la justification, elle souligne l'initiative de Dieu, elle est logiquement antérieure à la sanctification, elle met en relief que la justice, en nous, vient de Dieu (et donc, à ce point de vue, est « étrangère ») et qu'elle comporte aussi un aspect juridique (que l'on se souvienne du terme biblique de « réconciliation »).

En second lieu, en ce qui concerne *l'instance catholique*, en référence au sujet, justification et sanctification constituent une seule réalité (cette affirmation ne s'oppose pas à ce que nous avons dit précédemment), les péchés sont réellement pardonnés et supprimés; à l'intérieur d'un schéma de salut-passage d'un état à un autre (cf. n. 13), l'homme devient vraiment juste (cf. nn. 15, 16, 17); une vie nouvelle est donnée (cf. n. 18); l'inhabitation de l'Esprit Saint instaure de nouveaux rapports avec Dieu, et ainsi dispose le sujet à la communion divine (nous opérons, ici,

un choix dans la théologie actuelle); la « re-création sanctifiante », dont parle le texte, peut, si elle est bien comprise, englober tout ce qu'exige l'expression « inhérente » dont parle le Concile de Trente (cf. DS 1529, 1530, 1547 et 1561), en contribuant à élargir une interprétation dynamique de la grâce sanctifiante, présente elle aussi dans le texte de Trente, par le moyen de l'accentuation du lien permanent entre Dieu qui justifie et la sanctification, et en fondant la possibilité des œuvres bonnes, dans la ligne d'une exigence de totalité de renouvellement (cf. n. 15) et d'une tension eschatologique.

Dans ce contexte du document de l'ARCIC II, qu'en est-il du modèle forensique et du modèle transformant? Ces deux modèles sont représentés par des vocables, mais ne se combinent pas: les termes « prononce », « impute » (cf. n. 16), « déclare » (cf. n. 18) d'une part, et « transformer » (cf. n. 15) d'autre part, sont dans le texte.

Toutefois, le document ne privilégie aucun des deux modèles. On pouvait s'y attendre dès le départ. Il s'agissait, justement, de coordonner les requêtes de l'un et de l'autre modèles en trouvant un point d'accord. D'autre part, si l'on tient compte de leur point de départ et de leur explication historique, il en résulte clairement qu'ils ne sont en rien obligatoires. L'un en l'autre peuvent encore vivre dans l'histoire de la théologie, pourvu qu'ils soient privés de tout ce qui les a rendus inconciliables et tendant à se présenter chacun comme un absolu: en ce sens ils ne sont plus, indirectement, des motifs de division entre les Eglises.

Une question qui aide certainement à surmonter les oppositions des deux modèles, en tant que raison ou expression de division entre les Eglises, est l'interprétation correcte du *rôle de la foi dans la justification-sanctification*. Ce n'est pas un hasard si le texte de l'ARCIC II en parle au n. 15.

Rom 3:22, 24, demande une explication. La foi est exigée, évidemment. Trente et les Réformés en sont convaincus. La division surgit uniquement lorsqu'on se demande quel est le rôle exact de la foi dans la justification. A-t-elle comme fonction de disposer le sujet, est-elle cause instrumentale, est-elle même cause formelle partielle ou, au moins, condition nécessaire de la justification-sanctification? Trente, évitant les disputes entre Thomistes et Scotistes, dit quelle est « le principe du salut humain, le fondement et la racine de toute justification » (chap. VIII: DS 1532). La foi, donc, est présente à la préparation, à la disposition, à l'attribution de la justification et à l'augmentation de la grâce. Il dit donc: permanence et rien de plus précis. Une telle position, cependant, nous semble ouverte et suffisante. On affirme dans le présent document que la justification n'est pas une récompense de la foi (cf. n. 6). La foi n'est donc pas « récompensée » par la justification. Les théologiens actuels disent

qu'elle n'en est pas même une condition au sens propre du mot. Elle est déjà, disent-ils, un effet et un don de la grâce. Elle est à interpréter comme la valeur proclamatrice et efficiente de la déclaration de Dieu : c'est -à-dire de cette Parole de Dieu qui pardonne et sanctifie, Parole qui fait et réalise ce que elle dit. Ceci est suggestif, et même persuasif d'une certaine façon.

Ce qui, en revanche, dans le texte de l'ARCIC II resterait à *approfondir* nous semblerait porter sur d'autres points. Nous nous demandons par exemple si ce qu'il dit sur l'Eucharistie est entièrement suffisant: sa valeur en tant que sacrifice est peut-être un peu estompée (cf. n. 16); nous nous demandons également si on a tenu suffisamment compte de l'aspect de divinisation du sujet, mis en évidence par les Pères grecs: il ne nous le semble pas; nous nous demandons, enfin, si les vertus de foi, d'espérance et de charité, même hors du schéma scolastique d'anthropologie surnaturelle, ressortent bien dans le document. Certains éclaircissements pourraient être, ici, de quelque secours.

4. Les bonnes œuvres

Au début de cette partie du document, il semble que l'on affirme *implicitement* la présence de ces vertus théologiques sur lesquelles nous nous interrogeons précédemment. En ce contexte, précisément, se placent quelques affirmations qui dissipent quelques positions prises dans le passé.

En premier lieu, le document exclut que les commandements ne puissent être observés et que l'homme n'ait la *liberté* de coopérer à la grâce. C'est un problème considérable. Précisons. On ne parle pas, ici, de cette liberté de choisir entre deux alternatives (mais qu'en est-il dans le document de cette liberté qui, d'une certaine façon, doit être présupposée?). On parle de la liberté en Christ: celle de faire sa volonté à Lui (cf. n. 20). Ceci demande — mais n'entrons pas dans le discours sur la situation du pécheur — qu'il n'y ait pas de concupiscence irrésistible, dans le pécheur. Pas de « *peccatum* » (que l'on nous comprenne) *regnans*, seulement le « *peccatum* » *regnatum*.

En deuxième lieu, au-delà des formes voilées ou manifestes de pélagianisme, il est dit que les œuvres *sont bonnes* parce qu'accomplies, dans le justifié, par Dieu: dans les œuvres bonnes Dieu implique (involves) l'humanité nouvelle du justifié, qui participe, par un pouvoir transformant du Christ, à Sa propre humanité (cf. n. 19).

De telles œuvres, par la suite, fleurissent *nécessairement* (by its very nature)', plus, donc, de *sola fide* (à la façon dont à tort on la croyait interprétée, autrefois, par les Réformés). Il est exclu que ce soient nos œuvres qui méritent la justification, mais il est affirmé que l'on est juste pour faire des œuvres bonnes (cf. n. 19).

En troisième lieu, se pose le problème du

mérite. Trente exclut que l'on puisse mériter la justification et la persévérance finale (DS 1525, 1572) mais affirme que l'on peut mériter l'accroissement de la grâce et, disons-le pour synthétiser, la gloire éternelle (DS 1582). L'ARCIC II soutient que l'on ne peut mériter ni les tout premiers actes préparatoires de la justification, ni la justification elle-même, ni la vie éternelle (cf. n. 24). Il y a donc accord substantiel entre Trente et l'ARCIC II sur la question des mérites en regard des actes préparatoires et de l'obtention de la justification.

Que dire, alors, du rapport entre le mérite des œuvres bonnes du justifié et la gloire éternelle? Il faut se souvenir de deux points soulignés par Trente: d'une part, il ne faut pas compter, au sens fort du mot, sur le cumul des œuvres bonnes accomplies, et d'autre part il faut se rappeler que Dieu est fidèle en ses promesses. Les Catholiques, malheureusement, ont trop souvent prêté trop peu d'attention au premier point, et les Réformateurs ont donc eu beau jeu de penser que les Catholiques surévaluaient la valeur méritoire des œuvres bonnes. Il faut reconnaître qu'à l'origine du malentendu et de la dispute, il y avait aussi les multiples possibilités sémantiques des termes « *promereor* », « *mereor* », « *méri-ta* », « *meritoria* », utilisés par le Concile de Trente (cf. chap. XVI: DS 1545 et canons correspondants). Cependant, une interprétation correcte du Concile de Trente exclut que, excepté les endroits où il est question du Christ, tous ces termes puissent désigner, au sens propre du mot, un droit de la part du justifié et auprès de Dieu.

L'ARCIC II, justement, souligne qu'il ne peut y avoir d'égalité véritable entre les actions de l'homme et la récompense divine. D'autre part, la Commission prend en considération le poids d'amour que les œuvres bonnes font peser devant Dieu (*labor of love*', cf. Heb. 6, 10, in: ARCIC II, note du paragraphe 24; il y a une certaine correspondance entre les textes bibliques du Concile de Trente, DS 1545, en particulier *1 Cor* 15, 58, et les textes insérés dans le paragraphe 24 de l'ARCIC II).

Disons, pour synthétiser: sur la base de la promesse divine — catégorie centrale de toute la question — d'une récompense, sur la base d'une grâce qui fait des œuvres bonnes un don (Dieu veut que ses dons deviennent nos mérites: verticalité augustinienne en fin de compte: voir DS 1548), nous nous en remettons à Dieu et le prions d'accepter et de récompenser nos œuvres bonnes. Retenons, en effet, que Lui dans la fidélité envers ses promesses ne nous donnera pas une récompense sans rapport avec nos œuvres bonnes. Nous n'avons pas à nous glorifier de « nos » œuvres: celles-ci, de fait, sont acceptées et méritoires non par elles-mêmes mais par la dignité de la personne — libérée et soutenue par la grâce — qui les accomplit; la justice, elle aussi, qui constitue notre dignité est la « nôtre » non en ce qu'elle vient de nous, mais en ce quelle est en nous.

De même, la logique de l'*augmentation de la grâce*, dont parle le Concile de Trente (cf. chap. X: DS 1535 et canon 1582), passe par le même schéma: sur la base de la communication continue de la vie du Christ — rappelons-nous les comparaisons de la tête et des membres, de la vigne et des sarments, DS 1546 — par le moyen des œuvres bonnes, le sujet reçoit un accroissement continu de vie nouvelle.

L'ARCIC II se place, *implicitement*, sur la même ligne. Parmi les différentes catégories qui véhiculent ce discours, sont d'importance celles de l'incorporation à la communauté ecclésiale (cf. n. 13), celles de l'incorporation au Christ (cf. n. 16), celles de la croissance en la ressemblance au Christ (cf. n. 17), celles de la croissance en la liberté du Christ (cf. n. 20), celles de la croissance en direction de la maturité chrétienne (cf. n. 21), celles de pèlerinage de la foi (cf. n. 22), et enfin celles de l'Eglise comme anticipation du Royaume (cf. n. 30).

Autre problème que celui de l'expression, que l'ARCIC II qualifie de « paradoxale »: « *simul justus et peccator* » (n. 21). Notons qu'il s'agit d'interpréter cette formule en son sens « composé ». Le problème n'existe que pour ce sens. En effet, autre chose est de dire que, dans l'Eglise, Peuple de Dieu, il y a aussi des justes qui ont péché, et autre chose est de dire que le justifié, qui n'a pas péché, est à la fois intrinsèquement juste et pécheur. Ce que Trente rejette — même s'il n'en cite pas l'expression — est cette dernière interprétation: d'après le Concile, nous ne sommes pas justifiés en espérance seulement, de façon nominaliste, nous n'avons pas que la faveur extrinsèque de Dieu (cf. DS 1528, 1529 et 1561).

Que dit l'ARCIC II? Principalement, il commence par qualifier de « paradoxale » la phrase « *simul justus et peccator* », ce qui veut dire qu'il ne faut pas la prendre au pied de la lettre, c'est-à-dire en son sens « composé ». Ainsi, pour l'ARCIC II, Dieu remet réellement les péchés, rend juste en vérité, ne considère pas la concupiscence, qui demeure pourtant en l'homme, comme un véritable péché. Ceci est essentiel et décisif.

Nous pouvons chercher à comprendre, de façon plutôt positive, la vérité qui se cache sous l'abiguïté de la formule. Souvenons-nous que Vatican II, lui aussi a affirmé que l'Eglise est sainte mais qu'en même temps elle doit continuellement se purifier (cf. *Lumen Gentium*, 8). De plus, la théologie catholique présente une liste de raisons qui montrent que tout n'est pas saint (d'une sainteté « subjective ») dans l'Eglise, ni dans la vie du justifié. Pensons au péché qui peut être commis et qui l'est, à la concupiscence qui vient du péché et qui y mène. Il s'agit d'exemples. La phrase, cependant, ne peut être acceptée qu'avec ces précisions. De fait, actuellement, nous sommes seulement « renés à l'espérance de la gloire mais pas encore à la gloire » (DS 1541).

On a parlé de *péché au vrai sens du mot*. Que peut-on dire et faire à ce sujet? Telle est notre ultime remarque sur cette partie du document.

D'une part, il convient de dire que la réponse de l'ARCIC II présente des éléments très valables. Il y est dit que le baptisé, par la grâce de Dieu, peut se réapproprier la liberté chrétienne par la foi (cf. n. 21), que l'Eglise a autorité pour prononcer, au nom de Dieu, une sentence de pardon, et pour demander une satisfaction et un amendement effectifs (cf. n. 22). Cette dernière incitation ne doit pas laisser supposer que Dieu n'a pas encore entièrement pardonné, car c'est exclu par l'accent mis sur la « *sola fides* », sur la « seule grâce », sur la « seule médiation du Christ ». L'incitation est faite au fidèle uniquement pour lui apporter un appui destiné à une mise en œuvre plus profonde et plus complète de la miséricorde de Dieu. Toutefois, il ne manque pas de théologiens pour noter opportunément les divers « stages » par lesquels passe, dans l'histoire vivante et concrète de la personne, l'événement du pardon salvifique de Dieu: *sunt reliquiae peccatorum* (les habitudes peccamineuses, les tendances au mal, etc.).

D'autre part, le catholique ne manquera pas de trouver dans le texte une doctrine bien estompée sur le sacrement de la Pénitence et sur les fruits de l'Eucharistie en ce qui concerne le problème qui nous occupe (nous laissons de côté la question des indulgences et du Purgatoire).

Une dernière observation: c'est dans ce chapitre du document que la *thématique de l'ecclésiologie* est la plus étendue. Ainsi s'annonce la section suivante qui a pour sujet « Le salut et l'Eglise ». Les œuvres bonnes sont très bien vues, non dans une perspective seulement individuelle mais aussi comme l'expression de la vie d'une communauté (cf. n. 20). On y fait allusion à l'intercession des prières des vivants et des défunts (cf. n. 22). On y parle, comme on l'a vu, de l'autorité de remettre les péchés (cf. *ibid.*). Et, toujours dans ce contexte, le problème du mérite apparaît, en l'ARCIC II, mieux proportionné, plus équilibré, par rapport aux emphases du passé.

5. Le salut et l'Eglise

Puisque le document avait l'intention de rapprocher salut et Eglise, ce dernier petit chapitre est à considérer comme de grande importance, plus encore: décisif. Sa présentation est tout à fait essentielle et concise. De façon substantielle, il considère les aspects profonds qui découlent de la doctrine sotériologique des trois sections précédentes ou qui lui sont strictement liés.

Six concepts importants articulés, successivement, le discours qui constitue, en quelque sorte, la structure de la pensée ecclésiologique de l'ARCIC II: signe (cf. n. 26), service/ministère (cf. n. 27), instrument (cf. n. 25), sacrement (cf. n. 29), avant-goût (*foretaste*) du Royaume de

Dieu (cf. n. 30) et mission (cf. n. 31). Autour de cette sorte d'implantation logique, d'autres thèmes et sous-thèmes se développent.

Ce petit chapitre, à notre avis, contient des aspects positifs et se prête à *quelques interrogations*. Indiquons-les, brièvement, en commençant par ces dernières.

On peut se demander si les deux moments essentiels, qui soutiennent comme deux piliers la portée d'arc du discours ecclésiologique, la *Pentecôte et la Patrie céleste* n'auraient pas pu être traités plus largement. Ces deux points le méritaient, à ce qui nous semble, parce qu'ils sont le *terminus a quo* et le *terminus ad quem* de la vie de l'Eglise et, aussi, pour les réalités personnelles ou non, qu'ils impliquent, et pour l'incidence, la dynamique, la « structure » intérieure et la représentation qu'ils offrent à l'Eglise.

Est-ce que la figure du sam/, celle du martyr, avec leur prophétie exemplaire sur la base des différents charismes, n'auraient pas pu constituer un bon paragraphe du document? Leur réserver un moment de réflexion systématique aurait profité, et pas seulement stratégiquement, au traité sur le salut et l'Eglise.

Autre interrogation: le développement, même celui contenu au dix-huitième paragraphe, sur *l'Eglise ministère* n'aurait-il pas pu bénéficier d'une brève thématization des ministères, ordonnés ou non, liée aux trois fonctions prophétique, royale et sacerdotale — auxquelles il est à peine fait allusion au numéro 30, par: la Parole, la liturgie et la vie? Le discours ecclésiologique en aurait été enrichi en ses points essentiels — que l'on pense, par exemple, aux concepts de communion, de Corps du Christ, de Peuple de Dieu.

Que dire, ensuite, d'une *réflexion œcuménique* qui serait un peu développée et placée avec l'engagement de l'évangélisation? On en parle, dans le texte, par exemple au numéro 29, mais elle tourne court alors que, dans un tel document, on pouvait s'attendre à quelque chose de plus significatif.

Ce chapitre ne dépend-il pas plus de *l'optique de la « libération »* (aspect négatif) que de celle de la divinisation (aspect positif)?

Enfin, ne sont-elles pas plutôt opaques, théologiquement parlant, les expressions comme: Eglise dont Dieu se servira (« the Church will be used by God ») pour la réalisation du plan de Dieu (cf. n. 29), (ne pouvait-on trouver une autre expression, afin d'éviter, pour autant quelle soit juste, l'accusation de passivité?); ou bien celle de « défauts » présents dans l'Eglise (« shortcomings ») (*ibid.*) (Dans quelle mesure? Substantielle)? Ou encore celle d'Eglise « facteur de justice et de compassion » (n. 31).

Ces points seraient à clarifier. Il semble qu'ils soient tributaires de l'économie et de la finalité du document.

Les *aspects positifs* de cette section sont vrai-

ment nombreux, ce texte étant d'une richesse considérable. Soulignons-en quelques-uns.

Un des discours ecclésiologiques actuels porte sur les modèles d'unité. Si l'on nous demandait de dire quel est le modèle en ce document, qui présente l'expression la plus heureuse ou, du moins, celle à laquelle il faudrait se référer de préférence et qui est disséminée dans le texte, nous devrions répondre qu'à notre avis il faut privilégier le *modèle de communion* (cf. nn. 1, 25, 29). L'horizon et l'épaisseur essentielle de cette communion est le « mystère ». Au modèle de communion, il faut rattacher, en leur qualité significative, les catégories-concepts de Peuple de Dieu (cf. n. 22), d'unique et saint Corps du Christ (n. 29).

Si notre lecture est objective, et pour cela ne forçons pas le texte, le document se place très aisément à l'intérieur de l'orientation significative des deux Communions: la citation du numéro 8 du « *Rapport final* » peut être considérée, en ce qui concerne ce que nous disons, comme significative (cf. n. 25).

Dans la présente section, la *dimension trinitaire* est accentuée. En particulier, le Christ (cf. par exemple n. 25) et l'Esprit Saint (cf. par exemple n. 28) ont une présence déterminante dans le profil ecclésiologique du salut. Rappelons, ici, le passage du document sur la *Theologia crucis*: il est important de remarquer, nous semble-t-il, son insertion dans la dynamique Evangile-Royaume (cf. n. 25) et Eglise signe-anticipation du Royaume (cf. n. 26). Quant à l'Esprit Saint, on affirme dans le texte qu'il « donne et nourrit la vie nouvelle du Royaume » (n. 28). Une réflexion sur la vocation et sur les charismes peut trouver là un bon point de départ, et de même une réflexion sur l'Eglise comme sacrement de l'Esprit. Enfin, une théologie d'approfondissement, en termes *symboliques*, de la sacramentalité de l'Eglise peut trouver des points d'ancrage dans les passages christologiques et pneumatologiques du document. En ce qui concerne l'Esprit Saint, que l'on se rapporte au n. 28, où l'on parle de « l'Evangile (qui) devient une réalité évidente »; pour un discours plus systématique, que l'on se réfère, au n. 26, à l'Eglise comme signe.

Un autre aspect positif du document est celui de *l'Eglise-mission*. Cet aspect peut être joint à celui d'Eglise/mystère (cf. n. 28). Il constitue comme un des deux pôles du ministère de l'Eglise: l'autre est plus directement relatif au Christ (cf. n. 28). Il a un lien avec le bref passage du texte sur la théologie des religions non-chrétiennes, théologie tracée avec ouverture et équilibre (cf. n. 28).

La dimension missionnaire de l'Eglise, elle aussi, peut expliquer une certaine insistance du document, soit sur le besoin continu, de la part de l'Eglise, de repentir et de renouvellement (cf. nn. 22, 29), soit sur un aspect « impératif » (l'Eglise doit adopter un style de pauvreté, d'humilité) plus

que sur un aspect « indicatif » (l'Eglise est déjà sainte en ses membres). On en arrivera, ainsi, à une Eglise comme véritable Epiphanie de sainteté. On peut, certainement, lire en ce contexte ce qui se trouve, au numéro 28, sur l'Eglise qui est évangélisante, réconciliante et unifiante si elle montre qu'elle accueille vraiment l'évangélisation, la réconciliation et l'élan d'unité et de communion.

Notre dernière remarque d'aspect positif concerne la *dimension eschatologique* de l'Eglise. Etant donné que le salut possède une dimension eschatologique, l'Eglise, aussi, est eschatologique. A notre avis, ce qui émerge du petit chapitre que nous examinons est une eschatologie commencée (un salut « déjà » et « pas encore » là: cf. la finale du n. 30). Parmi les multiples observations qui pourraient être faites sur le document, il nous semble bon d'en proposer deux: l'insistance dans le domaine éthique (cf. nn. 30, 31) et l'attention à l'incarnation. Pour la première, on demande d'éviter un piétisme individuel et insignifiant, et une réduction politique ou sociale du message chrétien. Pour la seconde, la page la plus caractéristique du document sur la dimension d'incarnation du christianisme, nous semble vraiment riche et efficiente (cf. n. 32). Mais elle doit être lue en lien essentiel avec la dimension eschatologique de l'Eglise. Elle explique pourquoi l'Eglise est vraiment *sacramentum*

mtindi (cf. n. 32) et, avec le monde, en pèlerinage vers l'accomplissement du Royaume de Dieu.

Arrêtons ici notre brève évaluation de la dernière partie du document. Arrêtons aussi notre travail.

A la fin de cette étude du document de l'ARCIC II « Le salut et l'Eglise », il paraît possible de dire que, grâce au texte que nous avons examiné, un autre grand pas a été réalisé vers l'union des deux Eglises.

Des approfondissements ultérieurs de la doctrine proposée, sont, comme nous l'avons suggéré, certainement possibles. Des clarifications ultérieures amélioreraient le document et le rendraient certainement encore plus fiable et plus transparent.

Toutefois, c'est notre conviction, d'un point de vue catholique romain, on est parvenu à un « accord » en ce qui concerne les aspects principaux, essentiels du thème traité. Ce qui est déjà réalisé dans le document ne semble pas, en définitive, autoriser sur le sujet traité une réelle division entre la Communion anglicane, en ce qu'elle exprime dans le document, et l'Eglise catholique romaine.

Si notre affirmation est objective, remercions l'Esprit Saint et l'ARCIC II pour ce don fait à l'Eglise.

DONATO VALENTINI