

LES QUERELLES CLASSIQUES SUR LA GRÂCE, LES ŒUVRES,
LA FOI ET LE PÉCHÉ ONT-ELLES UNE PERTINENCE
AUJOURD'HUI ?

Variations sur la thématique du salut

par Pierre GISEL

C'est un théologien protestant qui a ouvert le présent colloque, André Gounelle, c'est un théologien protestant qui en donne le dernier exposé. Le thème d'ensemble retenu, « Port-Royal et le protestantisme », l'explique en partie. Mais contrairement à mon collègue Gounelle, je ne suis pas spécialiste de Port-Royal, ni du jansénisme. Ce n'est heureusement pas à ce titre que vous m'avez demandé d'intervenir. La thématique ou l'interrogation proposée est décalée, délibérément : quelle peut-être la pertinence aujourd'hui – s'il y en a une – des querelles classiques sur la grâce et les œuvres, ou sur la foi et le péché ?

Ces querelles classiques sont au cœur de la crise janséniste, au cœur de la Réforme protestante aussi, et en lien avec l'augustinisme. La question des rapports entre jansénisme et protestantisme a été, on le sait, posée dès l'origine, les jésuites ne s'étant pas fait faute de lancer au jansénisme le reproche de favoriser le calvinisme¹, et elle n'a cessé d'être reprise ou de rebondir depuis lors². Le présent colloque aura été, sur cette question, l'occasion d'une belle moisson et de bien des mises au point.

Au vu des débats doctrinaux et des positions représentées, le

1. On parlera de « calvinisme rebouilli » à la parution de l'*Augustinus* de Jansénius.

2. André GOUNELLE en avait donné un écho dans « Port-Royal vu par les protestants », in Jean MESNARD *et alii*, *Pour ou contre Sainte-Beuve : le « Port-Royal »*, Genève-Paris, Labor et Fides-Société des Amis de Port-Royal, 1993, p. 163-171 (on y trouvera de riches références pour ce qui concerne les protestants).

rapprochement entre jansénisme et protestantisme s'impose d'ailleurs, tout au moins au plan des énoncés de premier niveau. Le rapprochement s'impose touchant précisément les termes qu'il m'est proposé de reprendre, et leur couplage : la grâce et les œuvres, ou la foi et le péché. On peut y ajouter un sérieux de type moral, pouvant conduire au rigorisme, ou une montée à l'avant-scène de la conscience, individuelle ou personnelle. On sait aussi qu'à côté de cette zone de rapprochements, on peut ou on doit faire état, entre jansénisme et protestantisme, de divergences : elles touchent principalement ce qu'il en est de l'Église, avec ses incidences sur les sacrements, et probablement aussi et non sans liens le statut possible, en christianisme, d'une réforme.

Je vais tenter d'aborder ici de face les thèmes centraux de la grâce et des œuvres ou – mais ce n'est pas strictement équivalent, j'y reviendrai – de la foi et du péché. Ce sera l'occasion de les problématiser, et de faire voir que derrière les rapprochements souvent évoqués se cachent une plus grande complexité que ce qu'annoncent les termes usuels du débat, et dès lors, pour ce qui touche les parallélismes entre jansénisme et protestantisme en ces matières, des différences et des malentendus possibles. Il est probable que les différences communément admises, celles touchant l'ecclésiologie notamment, y soient liées.

I. Grâce et œuvres ou foi et péché, un débat à décentrer ou à situer

Partons de ce qu'on dit et répète toujours. Dans la querelle janséniste – comme à propos du protestantisme –, il serait centralement question du « problème des relations entre la grâce divine et la liberté humaine »³. On pourrait dire, en radicalisant à peine : il est là question des relations entre Dieu et l'homme.

Je souligne sans plus attendre le mot « relation ». Tout le problème porte en effet sur l'*articulation* des deux pôles. Qu'on prenne le débat au plan des énoncés de premier niveau ou qu'on veuille le problématiser, l'approfondir peut-être, mais le déplacer aussi, ce que

3. C'est là, classiquement, la première phrase du premier chapitre du « Que sais-je ? » de Louis COGNET, *Le jansénisme* (1961), Paris, PUF, 1991⁶, p. 7. Formulation quasi identique à la première page du premier chapitre aussi, dans la collection « Bref », de Jean-Pierre CHANTIN, *Le jansénisme*, Paris, Cerf, 1996, p. 9.

je me propose de faire, ce sera en effet, dans un premier temps, la thématique même de l'articulation qui devra être reposée et travaillée, et peut-être, à tout prendre et pour l'annoncer d'un trait, parce que les deux termes en jeu – la grâce, ou Dieu, et les œuvres, ou l'homme – ne ressortissent pas à un espace *homogène*. Ils ne constituent donc pas deux pôles⁴.

Reprenons, toujours à partir de ce qu'on dit communément mais à propos, cette fois, des Réformateurs, Calvin et Luther, tous deux héritiers de saint Augustin et dont les visages se profilent à l'arrière-plan du décor. Les formulations, là, pour aussi largement spontanées qu'elles soient, apparaissent quand même légèrement plus naïves (elles cachent au fond un échec de l'interprétation ou une incompréhension) : « Ni Luther ni Calvin n'avaient abordé d'une manière précise le problème de la conciliation entre grâce et liberté »⁵. À bien des égards, je dirais volontiers que Luther et Calvin n'ont, au contraire, fait que cela, mais ils l'ont peut-être fait, justement, au gré d'une problématique différente.

Comme théologien protestant, et au surplus lecteur tant de Luther que de Calvin, un mot ne peut pas ne pas me frapper dans la phrase de Cognet que je viens de reproduire, le mot « conciliation »⁶. Le terme ne me paraît en effet pas tout à fait innocent.

Qu'une telle manière d'aborder et de reprendre – de répéter – les termes du débat soit finalement égarante et sans issue me paraît le confirmer, indirectement, ce qui s'ensuit toujours peu ou prou : une valorisation de l'homme comme sujet, libre, responsable et moderne, que la Réforme protestante ou le jansénisme contrecarierait, et une condamnation finale de la Réforme et du jansénisme au motif d'archaïsme, de théocentrisme excessif, pour ne pas dire improductif et aliénant. Qu'on en juge, et là aussi glané, à titre de symptômes, dans une littérature largement diffusée. Louis Cognet écrit : « Contre les erreurs protestantes [...], les jésuites [...] cherchaient une théorie qui rendît à l'homme sa place en face de

4. Ce n'est probablement que s'ils constituent deux pôles sur un espace homogène qu'on doit tenir que le « face à face de la grâce divine et de la liberté humaine » est « insoluble », Françoise HILDESHEIMER, *Le jansénisme. L'histoire et l'héritage*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, p. 10.

5. Louis COGNET, *op. cit.*, p. 9. Phrase quasi identique chez Françoise HILDESHEIMER, *op. cit.*, p. 116 (voir aussi chez Jean-Pierre CHANTIN, *op. cit.*, p. 10).

6. Françoise HILDESHEIMER, dans le même contexte, utilise le verbe « concilier », *op. cit.*, p. 115.

Dieu »⁷ (notons que Chantin tient que Luther est « extrémiste » et que Calvin « renchérit »⁸) ; Françoise Hildesheimer parle, dans ce même contexte, des jésuites qui, à l'encontre des doctrines « augustinienne », sont « plus enclins à faire confiance à la nature humaine »⁹. D'où, au final, et ainsi à la dernière page du livre de Louis Cognet qui, se risquant à parler de « l'anti-humanisme de Port-Royal », poursuit : « En s'attachant au strict théocentrisme augustinien, le groupe janséniste allait au rebours du courant de tendances issu de la Renaissance »¹⁰, ou, plus loin : « Le groupe janséniste [...] se rattachait éperdument à un passé » et « Port-Royal se faisait le champion d'une cause déjà perdue parce qu'inactuelle ». Jugement parallèle chez Françoise Hildesheimer : « L'héritage de l'optimisme humaniste de la Renaissance était aussi favorable à la nature humaine que le jansénisme [...] allai[t] lui être impitoyable »¹¹. Quant au *Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes* (Besançon, Petit, 1817¹²), il écrit à propos du jansénisme : « Un système si affreux ouvre une large porte au désespoir, au libertinage le plus effréné ; il attaque le souverain Être jusque dans ses attributs ; il détruit les principes de la morale ; il tend à renverser la religion par ses fondements [...]. Il suffit donc de l'avoir montré en lui-même et dans les conséquences qui en découlent [...] : c'est un monstre qui se déchire et se dévore de ses propres dents ».

Il suffit. Le jugement est au total trop paradoxal pour ne pas s'en trouver soupçonné ou décrédibilisé. La radicalité protestante – car elle existe et me paraît effectivement décisive¹³ –, analogue à la radicalité janséniste, a plutôt, de fait, été *productrice* en termes d'activité humaine (d'activisme même, au regard de bien des critiques du protestantisme), et elle n'a pas tellement nourri de quiétisme ; de même, la radicalité protestante a fait couple avec une prise en charge ouverte et responsable du monde en sa *sécularité*, économique et scientifique, validant l'autonomie du politique et du culturel. Max

7. Louis COGNET, *op. cit.*, p. 9 s.

8. Jean-Pierre CHANTIN, *op. cit.*, p. 10.

9. Françoise HILDESHEIMER, *op. cit.*, p. 13 s.

10. Louis COGNET, *op. cit.*, p. 126.

11. Françoise HILDESHEIMER, *op. cit.*, p. 128.

12. Reprise, corrigée et augmentée par M. l'abbé J.-J^h CLARIS, d'un *Mémoire pour servir à l'histoire des Égaremens de l'esprit humain par rapport à la religion chrétienne* (1762) de François-André-Adrien PLUQUET.

13. En accord sur ce point avec la contribution d'André GOUNELLE dans le présent recueil.

Weber a classiquement souligné ces données, et bien d'autres après lui. Ajoutons encore que le protestantisme – analogiquement, le jansénisme – a plutôt péché par *excès de morale* et de *responsabilité* – obsessionnelle ont dit ses critiques – que par laxisme. Bref, comme chacun sait, en termes *réels*, la doctrine fut celle de la justification gratuite, et la pratique celle d'un investissement – souvent sans reste – dans les œuvres.

Mais reprenons les jugements évoqués. Par-delà les pièges d'une prise en compte par trop naïve de la thématique de la foi et des œuvres – ou de la relation Dieu-homme –, ils touchent un point central, celui du rapport à la modernité. On y trouve certes les mêmes naïvetés, finalement idéologisantes (à mon sens les premières l'étaient aussi) ; mais la problématique doit être plutôt reprise et retravaillée que récusée, et là encore : comme il en est de la problématique au premier abord plus délibérément théologique et moins historique de la foi et des œuvres.

Comme tout mouvement de réforme – et peut-être comme toute nouveauté dans l'histoire –, le protestantisme et le jansénisme présentent à la fois des aspects novateurs, voire anticipateurs, et qui peuvent passer pour « progressistes », et des aspects archaïques, voire restaurateurs, et qui peuvent passer pour passéistes ou dater. Il ne faut pourtant pas s'y tromper. Tout mouvement historique social ou religieux présente une cohérence interne et une posture propre par rapport à son temps, et l'examen isolé des différents éléments qui le composent ne permet pas de comprendre ce qui se joue ; le jugement en est même biaisé ou perversi : chacune des parties se trouvera en effet examinée en fonction d'un espace de coordonnées préétabli, valant de façon générale, ce qui ne peut que cacher un coup de force au profit de sa propre manière de voir, fût-il inconscient, ainsi, en l'occurrence : une idéologisation de la liberté moderne comme de ce qui lui serait contraire ou s'y opposerait.

Au surplus, tout mouvement historique social ou religieux est, quels que soient sa forme propre, interne, ou ses rapports à la société globale, un produit de son temps. Les termes mêmes de ce qu'il peut avoir de réactif en sont marqués. Il en est ainsi de la Réforme protestante comme du jansénisme. Concrètement, la Réforme protestante ne va pas sans un effondrement des systèmes de représentation cosmologique qu'entraîne l'émergence d'une science et d'une voie déjà dites modernes, ni sans les crises de légitimations qui l'accompagnent. Quant au jansénisme, il ne peut pas ne pas être compris comme une réaction – une riposte *et* un effet – à la mutation

moderne qui affecte la foi et le christianisme : un Dieu hors évidence, ou « caché », et différentes exacerbations au plan des croyances, dans leur teneur même et leur régulation. En ce sens, le jansénisme doit bien être considéré comme partie intégrante du christianisme de forme catholique prenant corps comme Contre-Réforme ou Réforme catholique¹⁴.

J'avais annoncé, en titre de cette première partie, que les débats classiques avaient à être décentrés. Et ce, d'abord, parce qu'ils sont situés ; et que, tels quels, ce ne sont plus les nôtres.

Explicitons le décentrement. Après l'avoir suggéré et, çà et là, un peu mis en branle.

Quand on évoque la grâce et les œuvres, leur opposition, leur articulation ou leur conciliation, de quoi parlons-nous au juste ? Ou, pour l'introduire autrement : quel est là le type de discours, le genre littéraire si l'on veut, son statut et sa pertinence, donc sa portée, sa validité possible et ses limites ?

Parler de la grâce et des œuvres, de leur opposition, leur articulation ou leur conciliation, c'est être entré en « doctrine », proposer donc – il faut être assez précis en ces matières – une cohérence de représentations, à partir d'une expérience historique (qui peut aussi présenter des aspects spirituels ou existentiels) et en fonction d'un donné culturel disponible et prégnant, une cohérence représentative qui s'alimente au surplus à une tradition, même si elle se trouve de fait en pleine recomposition. On n'a donc pas ici affaire à un discours descriptif, explicatif ou analytique ; cela devrait aller de soi quand on parle de la grâce ou de Dieu, mais cerner ce qu'est l'homme et ses œuvres est en fait, à tout prendre, tout aussi diabolique.

Pour notre propos, j'en tire deux choses. D'abord, qu'il n'y a pas de correspondance directe entre les termes en jeu – la grâce, les œuvres, etc. – et les réalités qui peuvent être ici en cause. Les termes en jeu sont au contraire foncièrement fonction du discours d'ensemble et du statut qui est le sien : un discours visant à dire une cohérence représentative selon les modes que j'ai évoqués, comme proposition à travers laquelle se construit et se reconnaît une identité. Second enseignement : apprécier une doctrine, ou vouloir en dire la pertinence pour aujourd'hui, ce n'est pas simplement en transposer les termes, ou les traduire, les moderniser, trouver des équivalents, etc. Ce serait prendre là le moment doctrinal pour lui-même,

14. Jugement parallèle chez Françoise HILDESHEIMER, *op. cit.*, p. 124.

et donc l'idéologiser. Dit positivement, nous avons à restituer le débat comme tel à l'espace socio-culturel, historiquement marqué, qui le commande : qui en commande les termes. Et cet espace est fait d'une conjoncture déterminée des rapports du croire et du savoir, comme il est fait des recompositions historiques affectant les légitimations et les représentations symbolico-culturelles ou les réaménagements touchant les partitions institutionnelles.

Dire la pertinence d'un débat doctrinal, ou vouloir reprendre tel ou tel point de doctrine, ne se joue pas dans des comparaisons ou dans des transcriptions terme à terme. Parce que la doctrine est seconde, elle-même décalée de ce dont elle répond et qu'au surplus, les termes qu'elle prend en charge lui sont dictés. En l'occurrence, le débat sur la foi et les œuvres s'inscrit dans la perte d'un rapport au cosmos et une crise de légitimation qui exacerbe la question du *salut* (qui s'autonomise plus que jamais en christianisme, et d'une manière parfaitement inconnue dans sa tradition orientale et non latine par exemple), la question du *fondement* (qui tend à être pensé sur un mode de dépendance directe là aussi d'une manière inédite en christianisme jusqu'alors) et la question de l'*espace* que peut commander ce fondement (espace qui tend à être pensé comme devant être homogène sur un mode et à un degré là encore inédits en christianisme). Sur ces différents points se donne à voir un visage moderne du christianisme, inconnu auparavant et aujourd'hui en crise ou rejeté. Pour le dire dans un vocabulaire plus usité à propos du jansénisme : les expressions doctrinales autour de la grâce et des œuvres se nouent autour d'une problématique de l'absolutisme (et selon des prétentions alors en conflit ou en débat), de même que les expressions doctrinales du protestantisme sont pour une bonne part commandées par l'axe, parallèle, d'un théocentrisme.

Notons-le bien. Absolutisme et théocentrisme ne sont, ici, ni choisis, ni inventés ; ils sont de l'ordre d'un destin, ou, disons, d'une condition historique. Ce qui s'assume, c'est la manière d'en répondre. Réforme protestante et jansénisme sont des produits typiques de ce qui pouvait sortir du christianisme en leur temps : ils se sont, l'une et l'autre, de façon particulièrement délibérée ou radicale, greffés sur l'axe qui s'imposait au cœur des mutations de l'époque. Mais jansénisme et protestantisme me semblent au total en avoir répondu d'une façon différente. Les uns, jansénistes, y ont répondu selon un mode qu'on peut dire catholique, au sens moderne et confessionnel du terme, et la Réforme protestante sur un mode qu'on dira justement, en polarité, protestant.

Je suis protestant, je l'ai signalé d'entrée. Cela ne peut pas ne pas colorer la visite proposée, et certainement déjà bien des aspects de la partie précédente. Mais, et cela devrait aller de soi après ce qui a été avancé ci-dessus, je ne suis pas attaché à une doctrine : elles sont historiquement et culturellement situées, je l'ai dit, et le protestantisme, au surplus divers, n'est qu'une modalité du christianisme, cristallisée en période moderne et non sans polarisation avec les cristallisations que connaît le catholicisme à la même époque. En outre, je ne suis ni ne me veux attaché à la défense du protestantisme, estimant même qu'en toute hypothèse, les frontières sont aujourd'hui déplacées parce que les problématiques se sont, à notre insu, modifiées. Théologien ? oui, attaché à la question du rapport de l'homme à lui-même et à ses dieux, et ce, à l'aune du monde. Idéologue du parti, fût-il protestant ? non.

J'ai parlé d'une situation historique donnée, culturellement et socialement déterminée, une situation de mutation, avec ses pertes et les défis qui en sourdent. En l'occurrence : fin d'un cosmos intégré, fin d'une harmonique de correspondances signifiantes et fin d'un finalisme. Dieu s'en trouve excentré, inconnu, secret ou caché.

La Réforme naît ici. Comme le jeu d'une croyance qui entend restituer Dieu à sa transcendance (le surplomb, voire l'arbitraire de sa *grâce*) et qui fait monter à l'avant-scène l'homme comme pôle propre, en dissidence de toute intégration dans la nature, sujet responsable de lui-même et de ce qui est dès lors à sa libre et redoutable disposition, un pôle en lui-même clivé et ne s'assumant qu'au gré d'une vocation qui le décentre et l'inscrit dans l'extériorité du monde (dans des *œuvres*), sur un mode plus pratique que contemplatif. Radicalisation de Dieu comme transcendance, et radicalisation d'une posture de foi, irréductible à tout savoir¹⁵, fût-ce un savoir par procuration, renvoyant à validation autorisée (ecclésiastique ou christique). On sait que ce geste foncier inscrit un clivage sur les données symboliques qui nourrissent et régulent la croyance : décrochement de la tradition par rapport à l'Écriture, primauté de la sei-

15. Voir chez LUTHER son refus de la *fides historica*, cf. « Évangile du premier dimanche de l'Avent. Matthieu 21 » (1522), in : *Œuvres*, t. 10, Genève, Labor et Fides, 1967, p. 45, et « Évangile pour la messe de la nuit de Noël. Luc 2 » (1522), in : *ibid.*, p. 252.

gnerie du Christ sur toute donnée ecclésiale, dialectique spirituelle interne au sacrement, etc. On s'assume dès lors comme Réforme, avec la conscience que cela suppose de différenciations historiques inévitables et, selon les cas, légitimes.

Le jansénisme comme le catholicisme de la Contre-Réforme – dont il ne faut pas sous-estimer la différence par rapport soit au catholicisme du Moyen Âge, soit au catholicisme des Pères, pour ne pas parler de la Bible – se nouent en fonction des mêmes données et selon les mêmes défis. Mais ils les assument autrement.

C'est à propos des médiations que tout se joue. Médiations ecclésiales, symboliques, sacramentaires, salutaires. Ce moment se trouve en effet à l'avant-scène, quasi convoqué de par l'effondrement des représentations cosmologiques signalé et des rapports au monde, à soi et au divin qu'elles soutenaient. Et il est à l'avant-scène pour tous, à la fois comme moment exigé et à assurer, à approfondir aussi, et comme moment de débats et de divergences.

Globalement, le catholicisme de la Contre-Réforme va faire de l'Église – son fait institutionnel et ses biens propres, ses « biens de salut » – le lieu de la médiation. Lieu séparé, lieu spécifique, lieu où est donnée la vérité dernière, lieu potentiellement suffisant et qui va entrer en logique de concurrence avec le pouvoir séculier tendant lui aussi à se vouloir suffisant et commandant à un espace potentiellement homogène.

Il y a là comme un coup de force. C'est dans la mesure même où, culturellement, le divin se dissipe et échappe aux jeux de la présence et des visibilité possibles, où Dieu se fait transcendant, absolu, excentré, que l'Église se présente comme le lieu où cet irréprésentable est représenté, cet inactualisable actualisé, cet irrattrapable perpétué. S'autorisant d'un fondement externe, spécifique et circonscrit, elle s'en proclame la continuatrice. La médiation est ici moins – notons-le – lieu de dialectique qu'intermédiaire qui vient combler la séparation ou assurer une continuité¹⁶. Oubli de l'excès qu'est Dieu, même en Christ, dira le protestant que je suis ; mais la lecture des Pères me paraît devoir conduire à une interrogation critique analogue.

Le jansénisme et Port-Royal s'inscrivent dans cette donne historique. La réponse ne se fera pas sur le mode protestant que j'ai

16. En écho, on pourra lire Marcel GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, p. 189-195 ; cf. aussi p. 226 ss.

rappelé ; ce sera plutôt, pour faire bref, celle d'une exacerbation des médiations offertes, investies pour elles-mêmes et à s'appropriier dans leur pure et directe vérité de salut, fût-ce quasi en dehors de la régulation ecclésiale institutionnelle autorisée. D'où une approche du sacrement exacerbée justement, marquée par la « hantise » de le profaner¹⁷, un sacrement qui semble valoir directement comme divin ; d'où aussi et de même, une approche de l'humanité de Jésus – la sainte humanité – qui semble comme telle, là encore, valoir comme lieu direct du divin selon une vision qui ne peut, à mon sens, qu'être démarquée du modèle classique du christianisme, patristique notamment.

L'ensemble n'est pas sans parenté avec une veine mystique qui, à la modernité naissante, adopte justement de tels aspects. C'est une forme d'absolutisme, religieux. Si le protestantisme me paraissait commandé par la valorisation d'une transcendance venant dialectiquement travailler de l'intérieur le monde profane et ecclésial (c'est là le sens du couple « par la foi seule »/« par la grâce seule » qui dissocie la vérité de tout lien à une donnée – un « bien » – ou à une « œuvre » propre : le meilleur peut être sujet à idolâtrie, et la vérité peut être secrètement éprouvée hors des lieux autorisés comme tels), l'absolu se fait au contraire ici revendication totalisante, pouvant commander un écart à l'endroit du monde, un rigorisme moral et un volontarisme subjectif, voire, à l'extrême, ouvrir sur une spiritualité convulsive. Citons Marcel Gauchet : « On a avec le mouvement janséniste le cas de figure limite [...] de l'acculturation au siècle par son refus même ». La volonté décidée de retrouver et d'honorer la vérité originaire dans sa radicalité aura été là, de façon particulièrement nette, « au service de l'esprit nouveau en matière de relation à Dieu »¹⁸.

La grâce et les œuvres ? J'avais proposé de revisiter le débat. Au final, la visite apparaît orientée : quant à la manière d'assumer les données, telles qu'elles se sont faites jour avec la modernité naissante, je me tiens, en termes d'orientation de fond, du côté des modalités propres à la Réforme protestante.

Mais, précisons-le nettement, la position protestante est incompréhensible si l'on met Dieu et l'homme dans un rapport direct, plus ou moins distendu, où chacun fait plus ou moins sa part. Le rapport

17. Cf. Françoise HILDESHEIMER, *op. cit.*, p. 99.

18. Marcel GAUCHET, *op. cit.*, p. 230.

est au contraire *asymétrique*, originellement et de bout en bout. C'est là non seulement la clé, mais aussi ce qui est délibérément mis en avant quand on parle de justification gratuite, première, commandant la foi, et la foi seule, et surdéterminant dès lors le déploiement globalement humain, et humain sans reste, d'une existence à même le monde et les corps.

Tout tient ici ou tout tombe si l'on sait articuler cette différence originelle d'une part – Dieu et l'homme ou Dieu et le monde ne ressortissent ni au même espace ni au même temps –, les déploiements qui peuvent être ceux du monde réel d'autre part, monde fini et humain, à connaître et à habiter, avec ses différenciations comme ses institutionnalisations et les médiations dans lesquelles elles s'inscrivent ou qu'elles mettent en avant. Tout échec en la matière me paraît conduire soit à une sectarisation de l'Église (à l'image de la « société parfaite » de l'ecclésiologie catholique de la Contre-Réforme, mais cette déviation peut, oh combien, toucher le protestantisme aussi, voir certaines dérives dites évangéliques, au sens anglo-saxon du terme), soit à une mystique de la présence qu'on voudrait directe et qui se révèle impossible¹⁹ (le jansénisme peut en offrir une illustration ou des parentés).

C'est en fonction de cette différence originelle seulement – et concrètement sur le lieu du rapport à Dieu – qu'a une pertinence, aux yeux du protestantisme, la terminologie de la foi et du péché : par péché, on désigne une attitude foncière rapportant secrètement le monde à soi (les œuvres, même bonnes, en sont négativement affectées) et par le mot foi on évoque ce qui permet de le recevoir (les œuvres, même insatisfaisantes, pouvant alors être l'occasion d'une bénédiction en surcroît, qui les subvertit). Cela suppose que le péché n'est pas réductible à une œuvre, mauvaise (il n'y a pas d'œuvre qui soit comme telle pécheresse, ou alors elles le sont toutes), et que la foi n'est pas non plus une œuvre parmi d'autres, bonne en l'occurrence, mais ce qui les permet, dans leurs indépassables ambivalences.

19. L'acception de la mystique ne correspond plus ici à la tradition qu'ont marquée notamment Grégoire de Nysse, le Pseudo-Denys et Maître Eckhart, mais bien, peut-être, à Port-Royal, aux mystiques du xvii^e siècle étudiés par Michel de Certeau, ou, plus près de nous, à une Thérèse de Lisieux (cette forme nouvelle de mystique n'épargne pas le terrain protestant comme en témoignent certaines formes de piétisme, exploitant la croix et les blessures du Christ).

III. Qu'en est-il pour aujourd'hui ?

Le monde a changé, et l'on parle volontiers aujourd'hui de « post-modernité ». Sauf crispation réactive, on n'est plus tellement obsédé de salut. Après Nietzsche et d'autres, on s'en méfie même. Au plan biblique, on réhabilite les veines sapientiales (Qohéleth, Job, etc.), et en matière de spiritualité, on se met en quête de voies où se nourrissent mutuellement une construction de la personne et de nouveaux rapports au cosmos, de type peu ou prou ésotérique (d'où les motifs de sa « légende personnelle »²⁰).

Théologiquement, la vieille thématique de l'articulation entre salut et création revient. La modernité avait cultivé les oppositions, entre l'homme et Dieu pour commencer, entre autonomie et hétéronomie, liberté ou dépendance. Elle fut obsédée de salut ou entraînée dans ces substituts à l'Église qu'ont pu être la sécularisation, le laïcisme, la société parfaite et transparente. Notre rapport au monde se veut plus diversifié ; du coup, notre rapport au religieux l'est aussi. Et ce qui peut être proposé comme salut doit valoir comme reprise interne – ou comme accomplissement – du créé et de soi (l'un et l'autre problématisés).

La pertinence des débats classiques touchant la grâce et les œuvres ne peut dès lors qu'être *indirecte*.

Liminairement, je dirais que revisiter le débat permet de prendre la mesure de la conjoncture qui le conditionnait et du coup, par contraste, de mesurer quelques traits de la nôtre. Les débats de la modernité classique sur le salut ne sont plus les nôtres, mais on peut partiellement mesurer pourquoi, et cela contribue à mieux nous comprendre.

Quant au fond, revisiter ce débat peut nous permettre – j'ai tenté de le faire voir – de redécouvrir ou d'approfondir la primauté d'un Dieu en excès, à jamais irrattrapable, en dissymétrie. Le pardon est originaire, donné de toujours, et le péché est d'être obsédé de son salut, le vouloir et vouloir celui des autres. Le monde s'en trouve restitué à lui-même, dans ses limites et sa profanité, à distance de Dieu et transi d'énigme foncière, mais à recevoir plus qu'à conquérir ou dont s'emparer, fût-ce pour la bonne cause, celle de Dieu, qui ne peut être, du coup, que diabolique.

20. Cf. par exemple Paulo COELHO, *L'alchimiste* (1988), Paris, Anne Carrière, 1994.

A propos du protestantisme et du jansénisme, on a parlé de radicalisation. Bien comprise, je l'assume. À l'encontre des accommodements qui procèdent finalement d'une dynamique fonctionnelle de maîtrise, totalisante, que ce soit en termes de système pénitentiel ecclésial ou en termes de pouvoirs, politique, technocrate ou autre. Dieu est premier, en excès, non normalisable. Comme la personne humaine, chacune pour sa part, est unique, en dissidence et inintégrable, sauf totalitarisme avoué ou larvé.

Radicalisation oui, mais au profit des *deux* termes en jeu. C'est solidairement que Dieu est restitué à sa transcendance, décroché du monde et des hommes, et que le monde se trouve restitué à sa contingence, hors tout absolu.

On l'aura compris, la primauté de Dieu – primauté d'un pardon originaire ou d'une grâce inappropriable et toujours en surplomb – n'est ici ni de fait ni de droit celle d'un fondement direct, au départ d'une dépendance et au principe de l'espace d'un salut possible. C'est en héritier des champions classiques de la grâce qu'aujourd'hui, dans le monde qui est le mien, je tiens la thématique du salut pour décalée (c'est de toute manière là l'affaire de Dieu et c'est le péché que de penser y pouvoir quelque chose ; d'ailleurs, devant Dieu, rien ne se mesure en termes de mérites ni ne se partage entre des bons et des méchants). Et c'est en héritier de la Réforme protestante que j'en vois la thématique du fondement affectée : pas d'espace ecclésial en dépendance directe de ce qui le légitimerait et en commanderait le déploiement, mais un travail à l'horizon du monde de tous ; pas de sacralisation sacramentaire, mais une gestion du symbolique dans l'ordre du croire (non du savoir, ni de la possession ou de la présence) ; pas de validation de l'humanité de Jésus comme telle, mais, à partir de cette figure historique et de sa réception tout aussi historique, la méditation de ce qu'il en est, radicalement, de Dieu et de ce qu'il en est de l'homme. Et, bien sûr, pas de voie exclusive ou absolutiste – elle se renverserait *ipso facto* en son contraire, idolâtrique –, mais des cheminements humains, divers et diversifiés, toujours soumis à réformes, des cheminements qui peuvent être spirituels certes, mais non, en rigueur, des voies de salut ; tout au plus sont-ils des voies où l'on redécouvre, approfondit et reçoit, chacun pour sa part et en termes humains, le salut de Dieu, qui ne peut qu'être salut inappropriable et salut pour tous.