

ÉCOLE DOCTORALE 270
UMR 7354 DRES

THÈSE présentée par :
Maryvonne Nivoit

soutenue le **9 septembre 2015**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**
Discipline/ Spécialité : Théologie catholique

**Les différends anthropologiques dans la
séparation entre catholiques et protestants.
Approches historique, systématique
et œcuménique**

THÈSE dirigée par :
Deneken Michel

Professeur de théologie, université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

Bühler Pierre
Parmentier Élisabeth

Professeur de théologie, université de Zurich
Professeur de théologie, université de Genève

AUTRES MEMBRES DU JURY :

Knaebel Simon

Professeur émérite de théologie, université de Strasbourg

Remerciements

Mes remerciements vont tout spécialement à Monsieur le professeur Michel Deneken qui fut un guide précieux dans ma recherche au cours de mes études à l'université de Strasbourg et pour la réalisation de cette thèse.

Ma reconnaissance va aussi aux professeurs de théologie, catholique et protestante, qui m'ont permis d'entrer dans la démarche œcuménique et de saisir de l'intérieur d'autres traditions chrétiennes.

Sommaire

Introduction

Première Partie

Le rôle des différends anthropologiques dans la rupture au sein de l'Église d'Occident au XVI^e siècle

I Érasme, Luther et Calvin trois figures saillantes bousculant le cours de l'histoire

I 1 Érasme de Rotterdam

I 2 Martin Luther

I 3 Jean Calvin

I 4 L'anthropologie théologique des réformateurs et la rupture avec Rome

Deuxième Partie

Des anthropologies théologiques chrétiennes au XX^e siècle, différends et richesses à partager

II 1 Wolfhart Pannenberg

II 2 Jüngen Moltmann

II 3 Karl Rahner

II 4 Les différences demeurent-elles irréconciliables ?

Troisième Partie

Les enjeux anthropologiques d'une démarche œcuménique de consensus différencié, l'exemple du ministère

III 1 L'émergence d'un dialogue œcuménique au XIX^e se concrétisant au XX^e siècle

III 2 Des dialogues œcuméniques sur la Justification et le Ministère

III 3 Un lieu test en vue de la Communion des Églises :

le Ministère, les enjeux anthropologiques.

Conclusion.

Introduction

Peut-on affirmer qu'à la racine des divisions qui subsistent depuis le XVI^e siècle entre catholiques, luthériens et réformés, il existe des différences d'ordre anthropologique autant que théologique ? Cette question se pose, après plus d'un demi-siècle de dialogues œcuméniques, de déclarations et d'études communes qui ne cessent de reprendre les différends historiquement apparus tant sur le fond que dans l'interprétation donnée par chacun au cours des siècles. Ainsi, dans bon nombre de cas, il apparaît que les différences sont bien plus d'ordre anthropologique que théologique ou, dans une approche plus englobante, que dans les débats théologiques la question de l'homme est aussi importante que celle de Dieu et des médiations de sa grâce. Il convient alors de déterminer quelles sont ces différences anthropologiques et, les ayant mises au jour et analysées, de se demander si elles sont une entrave à la *κοινωνία*.

Préalablement, il faut préciser qu'au XVI^e siècle les différences sont devenues très rapidement sources de conflits et ont été à l'origine de divergences irréconciliables qui ont entraîné la rupture entre protestants et catholiques. Quelques clarifications au sujet des concepts de différence, différend et divergence sont avérées nécessaires.

La différence recouvre un ensemble de caractères qui distingue une chose d'une autre, un être d'un autre. L'altérité existe dans la nature, Dieu crée les êtres différents, la différence est bonne en soi, elle permet la complémentarité.

Le différend a quelque chose à voir avec le désaccord résultant d'une différence d'opinion, d'une opposition d'intérêts entre une ou plusieurs personnes. Le différend peut trouver une solution d'entente.

Dans la divergence les opinions s'écartent les unes des autres, elle est le fruit d'un différend qui n'a pas trouvé de solution à une situation conflictuelle. Au XVI^e siècle les différends furent irréconciliables, il y eut alors rupture. Luther n'a jamais souhaité cette rupture, il voulait agir dans l'Église concrète dans laquelle il se trouvait, il contestait le magistère dans la mesure où il existait un désaccord avec l'Écriture.

Pour illustrer notre propos, nous nous référons aux premières communautés chrétiennes. Elles avaient un visage bien distinct et entre des options

qui leur étaient propres les conflits n'ont pas manqué, les premiers conciles en témoignent. Les conflits sont toutefois sources de progrès si l'on sait les gérer. Lors du concile de Jérusalem (Actes 15), affronté aux différends sur la circoncision et la nourriture, une solution a été trouvée, qui respectait les chrétiens issus des gentils et ceux d'origine juive. Tous sont restés unis en Christ dans la différence des pratiques. Leur force était leur objectif commun, l'annonce de la Parole de Dieu, et l'unité des communautés se constituait autour du baptême et de la fraction du pain.

Dans la démarche de consensus différencié le but est de trouver des solutions aux situations conflictuelles, tout en respectant les différences, les divergences sont alors dites réconciliées.

La première partie de cette étude est centrée sur les motifs anthropothéologiques¹ qui ont entraîné la rupture dans l'Église d'Occident ; elle trace un état de la situation au XVI^e siècle sur les plans historique, systématique et œcuménique, mettant en relation l'incidence des conceptions anthropologiques sur les divergences théologiques, sans toutefois faire abstraction des approches philosophiques et des interprétations scripturaires diverses.

La seconde partie est orientée vers la pensée anthropothéologique au XX^e siècle. Elle cherche à vérifier si la vision de l'homme, dans les différentes confessions chrétiennes citées, a toujours une incidence sur les divergences théologiques ou si un bon nombre de ces divergences sont aujourd'hui réconciliées et se révèlent plutôt des richesses à partager.

La troisième partie est axée sur le cheminement des dialogues œcuméniques tant sur la justification que sur le ministère. Elle mettra en évidence que l'étude commune des Écritures et la réconciliation des différends anthropologiques, à la racine de positions théologiques parfois divergentes, avaient permis une déclaration commune, en respectant les différences sur une vérité de foi, en l'occurrence la justification. Pourquoi ne serait-ce pas possible dans d'autres domaines, par exemple en ecclésiologie, tels les ministères ? Il est évident aujourd'hui que la question du ministère entretient des différends entre les confessions citées qui ne permettent pas à des chrétiens, membres du Corps du

¹ L'humain est ici considéré essentiellement dans sa relation à Dieu.

Christ par l'unique baptême d'eau et d'Esprit, d'accéder au partage de la table eucharistique. N'y a-t-il pas des enjeux anthropologiques sous ces différends non encore réconciliés ? Une démarche de consensus différencié pourrait sans nul doute être une aide à la recherche de *κοινωνία* ?

Chaque partie sera précédée d'une introduction substantielle et suivie d'un commentaire personnel.

Pour entreprendre ce parcours, il est d'abord nécessaire de bien cerner le champ de l'anthropologie qui sera abordé, l'anthropologie au cours des quinze premiers siècles du christianisme ne recouvrant pas la même réalité qu'à notre époque. Au XXI^e siècle, elle est devenue une science qui touche des domaines très diversifiés, elle aborde l'humain surtout par le biais de la biologie, de la psychologie ou de la sociologie, mais elle oublie trop souvent que l'être humain, « animal raisonnable », est essentiellement homme ou femme de par sa relation à l'autre et au tout Autre ; Pannenberg écrit que « l'homme est constitué dans son humanité par le rapport à Dieu ». Au XVI^e siècle, en pleine Renaissance chrétienne, l'anthropologie fut essentiellement philosophique et théologique, l'une au service de l'autre.

Le terme anthropologie vient du grec *ἄνθρωπος-λόγος* : *ἄνθρωπος* homme et *λόγος* parole. Le dictionnaire Bailly cite l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote (4,8, 31) et traduit ce terme par : « qui parle sur l'homme ». Nous définirons cette expression par : discours sur l'homme. Mais y a-t-il eu un seul discours sur l'homme dans la chrétienté au cours des quinze premiers siècles ? Dès le début du christianisme, nous constatons que la culture dans laquelle ont baigné les disciples du Christ, en l'occurrence la philosophie grecque, va jouer un grand rôle dans leur vision de l'homme et dans l'élaboration de la théologie. Les écrits pauliniens seront marqués par le stoïcisme, les écrits de Justin et d'Augustin par le néoplatonisme, ceux de Léon le Grand et Thomas d'Aquin par l'aristotélisme. Il en fut de même pour les Pères d'Orient qui furent influencés par l'école d'Antioche ou d'Alexandrie. La vision de l'homme chez Irénée et chez les Cappadociens, telle celle de Grégoire de Nysse et de Grégoire de Naziance, a eu une répercussion sur la théologie orthodoxe. En se référant à

quelques textes², il serait aisé de mettre en évidence que les approches anthropologiques ne sont pas les mêmes chez un Augustin, un Thomas d'Aquin et un Bonaventure, frère mineur de saint François. La place du corps, de l'âme, de l'homme dans le monde, de même que le rapport de l'homme à la nature, à la culture et à l'au-delà sont posés différemment ; cependant ces anthropologies restent qualifiées de « chrétiennes ». De même, on peut reconnaître avec Claude Geffré qu'« on ne trouve pas dans la Bible une anthropologie mais plusieurs [...], à parler rigoureusement il n'y a pas d'anthropologie chrétienne »³. Cependant une chose est sûre, chez les sémites la conception de l'homme est plutôt moniste ; et l'opposition corps-âme des grecs leur est étrangère, de même que la structure tripartite : intelligence-âme-corps. S'ils renvoient à une dimension particulière de l'être humain telle que *nephesh*, *basar*, *rouha* ou à un organe comme le cœur : *leb*, il s'agit toujours d'exprimer la totalité de l'être humain. *Nephesh* ne peut pas se traduire par âme séparée du corps, la vie est la fonction psychique du désir. La vision grecque par contre reste essentiellement dualiste, malgré certaines nuances selon les cultures où elle est reçue. À l'inverse, l'anthropologie juive a été quelque peu influencée par le dualisme grec⁴.

Pour atteindre à la plus grande rigueur possible dans l'approche de cette problématique, la référence aux textes constituera le norme méthodologique⁵.

² AUGUSTIN : *les confessions* livre X, III, 4-VI, 11 que nous pourrions comparer à Thomas d'Aquin S.T. Q 75 a 4.5.

³ Claude GEFRE, « Difficultés et tâches d'une anthropologie chrétienne », in *Revue des sciences religieuses* 1993/2 p. 75-88.

⁴ Lorraine CAZA, « Peut-on parler d'anthropologie biblique ? », in Bernard LAURET, François REFOULE, *Initiation à la pratique de la théologie. Dogmatique II*, Paris, éditions du Cerf, 1993, p.521 et 524ss.

⁵ Nous laisserons la parole aux auteurs chaque fois que cela apparaîtra pertinent, sinon nous synthétiserons l'idée développée par l'auteur en essayant de ne pas projeter notre propre pensée.

Première partie

Le rôle des différends anthropologiques dans la rupture au sein de l'Église d'Occident au XVI^e siècle

La thèse soutenue dans cette première partie est la suivante : À la racine des divergences théologiques qui ont entraîné des condamnations par Rome, puis une rupture dans la chrétienté d'Occident au XVI^e siècle, il existait des questions d'ordre anthropologique déterminantes sous-tendues par des approches philosophiques et des interprétations scripturaires différentes.

I. Érasme, Luther et Calvin :

Trois figures saillantes bousculant le cours de l'histoire

Notre étude est essentiellement centrée sur la pensée de Luther⁶, et celle de Calvin. Elles ont joué un rôle capital dans la Réforme et dans la rupture au sein de l'Église catholique romaine. Mais il faut reconnaître que l'ensemble des protagonistes, catholiques et adeptes de la Réforme, ont eu leur part de responsabilité dans cette rupture. Le choix de ces deux figures majeures de la Réforme n'a pas pour intention de nier l'influence de Zwingli et encore moins d'ignorer tout un courant évangélique très actif dans le monde d'aujourd'hui qui se réclame de la pensée zwinglienne. La lecture des écrits de ces trois Réformateurs de première et seconde génération permet de déceler qu'il y avait un accord tacite de fond entre eux, du moins au sujet de : l'homme pécheur, justifié en Christ par pure grâce au moyen de la « foi seule » indépendamment des œuvres de la loi. Toutefois des divergences de vue existaient entre Luther et Calvin au sujet de la sanctification et de la double prédestination, mais les différends notoires, ayant entraîné des controverses entre ces trois pionniers, concernaient l'Eucharistie et plus précisément la conception de la « présence réelle » du Christ sous la forme du pain et du vin après les paroles de la consécration et lors de la manducation du Corps du Christ à la Sainte Cène⁷ :

⁶ « Luther est un des plus grands génies religieux de toute l'histoire. Je le mets à cet égard sur le même plan que saint Augustin, saint Thomas d'Aquin ou Pascal. D'une certaine manière, il est encore plus grand. Il a repensé tout le christianisme. Il en a donné une nouvelle synthèse, une nouvelle interprétation ». *Une vie pour la vérité. Jean PUYO interroge le P. Congar*, Paris, 1975, p. 59.

⁷ Peter STEPHENS : « L'eucharistie » in *Zwingli le théologien* p. 273-320. Ce fut l'objet de la

Zwingli avait une conception symbolique dans laquelle la foi joue un rôle capital⁸. Les oppositions avec Luther, comme avec ceux qui soutiennent la doctrine romaine, relèvent des notions corps-esprit, elles touchent à la corporalité du Christ i.e. à la communication des deux natures en Christ. Les oppositions ont aussi trait à des questions de temps et d'espace. Zwingli bute sur le problème suivant : comment Christ peut-il être ici présent sous les espèces eucharistiques alors qu'il est au ciel ? Calvin, quant à lui, saisit les paroles : « Ceci est mon corps » dans le sens : « Ceci est le testament de mon corps ». Les différends entre Luther et Calvin concernent la question de la présence réelle du Christ sous l'aspect du pain et du vin, vue la conception peu « réaliste » de la communication des idiomes chez Calvin : chaque nature gardant ses propriétés. Il éprouve des difficultés à admettre le dogme de l'ubiquité du corps du Christ, ce qui impose de concevoir un « corps infini »⁹, c'est pourquoi il ne peut réaliser une présence locale du Christ lors de la Sainte Cène¹⁰. En revanche, Luther, s'il n'adhérait pas à l'idée de la transsubstantiation mais à celle de consubstantiation, croyait en une « réelle présence » eucharistique du Christ.

Par ailleurs, on peut aussi noter d'emblée des références philosophiques différentes : Zwingli et Calvin ont été marqués par les humanistes de la Renaissance, particulièrement par Érasme, les rapprochant d'une philosophie néoplatonicienne. Luther, quant à lui, tout en ayant reçu une formation marquée par le nominalisme d'un Gabriel Biel, utilisera un « outillage philosophique »¹¹. de type relationnel que l'on qualifierait aujourd'hui de philosophie existentielle

Une question peut se poser : pour quel motif avoir retenu Érasme et non Thomas Cajetan ou Jean Eck ? L'étude poursuivie ne pouvait se limiter à Luther

controverse entre Zwingli et Luther qui aboutit au colloque de Marbourg 1529 (p. 293ss). Toutefois ce dernier ne fut pas source d'entente sur la question de savoir : « si le vrai corps et le sang du Christ sont corporellement présents dans le pain et le vin ». Voir aussi à ce sujet Marc LIENHARD : *Martin Luther, un temps, une vie, un message* p. 215.

⁸ Peter STEPHENS op. cit. p. 280 : Zwingli rejette la transsubstantiation mais stipule que : « pour ceux qui mangent avec la foi, le pain et le vin deviennent le corps et le sang de Jésus Christ quelle que soit la manière dont cela se produit. ». Par ailleurs il écrit : « C'est en vain que nous mangeons la chair et buvons le sang de ton Fils, si par la foi dans ta parole nous ne croyons pas fermement avant tout que ce même Fils qui est le tien, notre Seigneur Jésus Christ cloué sur la croix pour nous, a expié pour les transgressions du monde entier. Car il dit lui-même que la chair n'est rien, c'est l'Esprit qui donne vie. » Comme nous pouvons le constater dans la pensée de Zwingli, sans l'Esprit et la foi la chair n'est rien.

⁹ Jean CALVIN *Institution chrétienne* : I.C. IV xvii p. 381.

¹⁰ Marc VIAL : *Jean Calvin, introduction à sa pensée théologique* p. 102-103 ; 151-153.

¹¹ G. EBELING, *Luther, introduction à une réflexion théologique* p. 76 : « A l'aube du Moyen Âge, l'outillage philosophique était extrêmement réduit » .

et à Calvin, il fallait un point de comparaison. Thomas Cajetan s'est surtout intéressé à la question des indulgences et s'est heurté à Luther au sujet du trésor de l'Église laissé à l'usage du pape. Jean Eck s'est opposé à Carlstadt (en juin 1519 à Leipzig) sur la question du libre arbitre et de la grâce, mais il s'est davantage attaché dans son débat avec Luther sur la question de la papauté : est-elle d'institution divine ? Il en fut de même sur la primauté du siège de Rome et sur l'autorité des conciles. En revanche, le choix d'Érasme apparaît incontournable, d'une part en raison de la réception de l'œuvre du grand humaniste qui a influencé son époque, habité d'un profond désir de Réforme, d'autre part parce qu'il s'est affirmé comme un contradicteur de Luther dans son *De libero arbitrio*, ayant accepté, après bien des hésitations, de se situer comme porte-parole de Rome. Le pape Adrien VI lui avait demandé expressément « de mettre ses dons variés connus de tous, sa compétence théologique et son autorité au service de la foi et de ses frères, en refusant l'hérésie de Luther »¹². L'intérêt de cet auteur est d'avoir abordé des sujets brûlants à cette période qui touchent à l'anthropologie théologique tels que le libre arbitre, la prédestination, la grâce, et d'avoir exposé la « doctrine orthodoxe », soit dans le contexte la position de l'Église catholique. En outre son argumentation se réfère aux Pères de l'Église. S'il expose sa propre pensée c'est en recherchant une solution médiane, juste et équilibrée dans le but d'accorder les divers partis qui s'affrontaient. Par ailleurs la pensée humaniste d'Érasme et le retour aux Pères de l'Église ont influencé la pensée de Calvin.

En vue de soutenir la thèse émise en exorde de cette première partie, l'étude des textes sera focalisée sur deux œuvres majeures d'Érasme : l'*Enchiridion militis christiani ou Manuel du soldat chrétien* et le *De libero arbitrio diatribe sive collatio*. L'auteur y exprime sa conception de l'homme avant et après le péché, et sa compréhension de la grâce de Dieu.

Martin Luther, le réformateur, n'ayant pas rédigé un traité d'anthropologie théologique on devra retenir plusieurs ouvrages : les commentaires bibliques sur le livre de la Genèse et l'épître aux Romains ; les disputes telles que la controverse sur *Les forces de la volonté de l'homme sans la grâce* (1516), les

¹² Lettre d'Adrien VI du 1/12/1522 (A 1324) adressée à Érasme, celle-ci a eu une certaine influence pour décider l'auteur du *De libero arbitrio* à écrire sa diatribe contre Luther.

thèses philosophiques et théologiques tenues à Heidelberg (1518), *les thèses sur Romains* (3,28) à propos de la justification (1536) et la *disputatio de homine* (1536). Parmi les écrits réformateurs de 1520, *La liberté du chrétien*, *À la noblesse chrétienne de la nation allemande*, *Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église* et l'*Assertio 36*¹³ ont fait l'objet d'une attention toute particulière. Par ailleurs nous ne pouvions faire l'impasse sur le *De servo arbitrio* (1525) même si cette œuvre n'a pas fait l'unanimité dans le milieu luthérien.

Pour Jean Calvin, la grande oeuvre : *L'Institution chrétienne* (édition de 1559) sera l'ouvrage de référence.

Pour les écrits du *Concile de Trente* (1546-1563), c'est au cours des 5^e, 6^e et 23^e sessions que la doctrine catholique a été redéfinie et des anathèmes prononcés contre ceux qui n'y adhèreraient pas. Ces textes nous permettront de mettre en évidence les divergences tant anthropologiques que théologiques entre les Réformateurs et l'Église romaine, tout en restant consciente de la difficulté face aux formulations très différentes des écrits canoniques et des réformateurs.

¹³ La traduction en français du texte latin est en annexe 2.

I. 1. Érasme de Rotterdam

A. Quelques jalons dans la vie et l'œuvre d'Érasme

* **Sa vie, ses rencontres :** *Desiderius Erasmus Roterodamus*¹⁴ est né aux Pays-Bas à une date imprécise : 1466 voire 1469 ; de même pour le lieu : Rotterdam ou Gouda. Il est le second fils illégitime d'un prêtre du nom de *Geerit* ou Gérard, originaire de Gouda, et de sa concubine Margaretha Rogerius, fille d'un médecin de Mons. Son père était copiste de manuscrits en Italie, ce qui lui demandait de longs temps d'absence. Érasme, nom d'emprunt, parlera peu de son enfance ayant sans doute mal vécu sa situation familiale. Ses parents sont morts de la peste alors qu'il avait environ 14 ans.

Il reçut une éducation sérieuse, dès l'âge de 9 ou 10 ans, et fut scolarisé à Deventer (1478-1483) chez les Frères de la vie commune où il aurait entrevu le célèbre humaniste néerlandais Rodolphe Agricola (1443-1485) qui enthousiasma le jeune étudiant. Après le décès de ses parents en 1483/1484, ses tuteurs, souhaitant pour lui une vie religieuse, lui firent poursuivre ses études à l'École de Bois-le-Duc (1483-1486), où Érasme dira « avoir perdu son temps »¹⁵, puis chez les chanoines réguliers augustins du monastère hollandais de Steyn (1487-1492). Étant donné sa nature chétive, il eut du mal à supporter l'ascèse imposée, par contre il se délecta en fréquentant l'importante bibliothèque, ce qui lui permit de faire connaissance avec les grands auteurs antiques : Ovide, Cicéron, Virgile, Horace, mais aussi avec les auteurs modernes tels que Valla, Le Pogge, Phidelphe. Il commença alors à éprouver une aversion pour la scolastique. Il prononça ses vœux monastiques en 1488 et fut ordonné prêtre le 25 avril 1492. André Godin écrit au sujet d'Érasme : « S'il ne fut pas un mauvais moine, il ne fut pas un moine heureux »¹⁶, n'ayant pas trouvé au monastère un lieu favorable à la poursuite de ses *studia humanitatis*. Peu de temps après son ordination, il obtint

¹⁴ Cette biographie s'inspire de René GODIN dans *Histoire du christianisme* n° 7 chapitre III : « Humanisme et christianisme » et du *DCT* d'Yves LACOSTE aux articles : « Érasme » et « Humanisme ».

¹⁵ René GODIN *Histoire du christianisme* p. 625.

¹⁶ Ibid p.625.

l'autorisation d'occuper le poste de secrétaire de l'évêque de Cambrai, Henri de Bergen, de 1492 à 1494. À la suite de ces deux années, sur le conseil de son entourage et grâce au consentement de son évêque, Érasme ira suivre des cours de théologie à Paris en vue d'obtenir un doctorat (1495-1499). La première année, il la passa au collège de Montaigu, centre principal des études scolastiques, puis, afin de rester libre, il choisit de gagner sa vie en exerçant le préceptorat. Il rencontra l'humaniste réputé R. Gaguin, général de l'ordre des trinitaires, et le théologien, non moins célèbre humaniste, Lefèvre d'Étaples. Sur l'invitation d'un de ses élèves, Lord Mountjoy, il séjourna en Angleterre de mai 1499 à janvier 1500 où il connut Thomas More puis le théologien John Colet, professeur à Oxford, tous deux humanistes, avec qui il se lia d'amitié. Ce dernier l'orienta de façon décisive vers des études bibliques et lui fit découvrir le néoplatonisme florentin de Marsile Ficin (1433-1499) qui eut une influence capitale dans l'évolution spirituelle d'Érasme.

De 1506 à 1509, Érasme mit son séjour en Italie à profit. À Turin, en septembre 1506, il reçut le bonnet de docteur en théologie et à Rome il gagna l'amitié de Jean de Médicis, le futur pape Léon X. Mais dès 1509 il retourna en Angleterre où il rédigea *l'Éloge de la Folie* dédiée à son ami Thomas More, ce fut son chef d'œuvre. Il dira à propos de ses écrits : « Dans *la Folie*, je ne me suis pas le moins du monde proposé d'autres desseins que dans mes autres ouvrages, même si c'est par un chemin différent. Dans *l'Enchiridion* (1505), j'ai tout simplement tracé les contours d'une vie chrétienne. Dans le livre sur *l'Éducation d'un prince* (1516), j'ai, sans rien dissimuler, attiré l'attention sur les matières dont il fallait qu'un chef fût instruit. Dans le *Panegyrique du Duc de Philippe le Beau*, j'ai, sous le voile de l'éloge, traité de manière détournée le thème développé à visage découvert dans l'ouvrage précédent. Dans *la Folie*, on ne traite, sous le couvert du jeu, rien d'autre que ce dont il s'agit dans *l'Enchiridion* »¹⁷.

* **Ses œuvres** : Érasme rédigea ses écrits en latin ; durant sa vie il parla peu le néerlandais mais le latin, alors d'usage universel en Europe. Ses ouvrages sont variés. L'auteur traite de pédagogie dans un recueil d'*Adages* (1500 -1508) : un répertoire de 1451 proverbes, sentences, et paroles célèbres de l'Antiquité. Il aborde aussi des questions de théologie et de spiritualité comme dans

¹⁷ ÉRASME à M. Dorp mai 1515, ALLEN, Ep 337 p. 93 II 86-92, GERE0 II p. 113.

l'Enchiridion militis christiani ; la première édition en 1504 passa inaperçue, la seconde en 1518 reçut un vaste succès. Cette œuvre, qualifiée de « donjon de la philosophie chrétienne »¹⁸, fut le plus important de ses écrits de spiritualité et a même été considéré comme une introduction à la vie dévote avant le temps¹⁹. Il édicte les règles de la vie chrétienne s'adressant cette fois à un public laïc. En fait, il s'agit d'un livre commentaire de l'épître aux Éphésiens de Paul (6,11-17) et de Job (7, 1) où la vie chrétienne est vue comme un combat. Bon nombre de commentateurs soulignent le christocentrisme des canons 4, 5, 6, qu'ils jugent comme « la moelle de l'Enchiridion »²⁰. Cette œuvre lui a permis de devenir selon certains auteurs « une figure de proue de l'humanisme »²¹.

D'autres œuvres méritent d'être citées, par exemple le pamphlet sur la folie dans *l'Éloge de la Folie* (1511) qui reflète le platonisme chrétien d'Érasme. Dans cet ouvrage, la folie est une mise en scène avec ses faux sages et ses fous, n'épargnant personne, égratignant les institutions, et enfin s'ouvrant sur l'éloge paradoxal de la Folie de la Croix, qui est sagesse par excellence. Par cette œuvre, l'auteur connut son plus grand succès. Elle fut traduite en plusieurs langues sur le continent européen. Elle sera mise à l'index par le magistère de l'Église catholique.

Contestant la traduction de *La Vulgate*, Érasme a rédigé une nouvelle traduction latine du *Nouveau Testament* qui se voulait plus fidèle au grec sous le titre de *Novum Instrumentum*. Elle ne comporte pas de critique textuelle, mais des notes qui justifient, par des remarques philologiques et des références patristiques, les choix faits ; le texte grec retenu par Érasme, parmi plusieurs manuscrits, est placé en regard de sa traduction latine²² ; ce texte sera traduit en plusieurs langues vernaculaires. La première édition en 1516 sera suivie de quatre autres (1519-1435). Ce *Nouveau Testament* (grec-latin) acquit une renommée européenne.

¹⁸ « Ainsi P. Mesnard aimait-il désigner notre écrit de spiritualité » : voir la dernière traduction française de l'Enchiridion de Scriver, p. 329. Voir aussi *Érasme lecteur d'Origène* d'André GODIN p. 116 (thèse de doctorat).

¹⁹ *L'introduction à la vie dévote* de Saint François de Sales (1567-1622) fut écrite en 1608.

²⁰ ÉRASME : *Enchiridion Militis Christiani* éd Vrin p. 44 et 56.

²¹ *Encyclopaedia Universalis*, article sur Érasme p. 603 (3^e colonne) de J. C. MARGOLIN, tome 8, éd. 1996

²² René GODIN, *Histoire du christianisme* n° 7, chapitre III : « Humanisme et christianisme » p. 628 et 663-664. Voir aussi *Encyclopaedia Universalis*, article sur Érasme p. 603 604 (3^e colonnes) de J. C. MARGOLIN, tome 8, éd. 1996.

La Bible Polyglotte d'Alcala ne parut qu'en 1520²³ mais supplanta de loin la traduction du N.T. d'Érasme.

L'essai sur le libre arbitre et la grâce : *De libero arbitrio diatribé sive collatio* (1524), retiendra toute notre attention. C'est une œuvre de type herméneutique. Il s'agit d'un plaidoyer sur le libre arbitre à l'encontre de Luther qui jugeait la volonté humaine serve, du moins concernant le salut. Érasme hésita longuement à prendre position contre la pensée de Luther sur le libre arbitre. Le futur réformateur s'était exprimé avec passion à ce sujet dans les thèses soutenues sur les forces et la volonté de l'homme sans la grâce en 1516, lors de la *controverse de Heidelberg* (1518)²⁴ et surtout dans *l'Assertio Omnium articulorum n° 36* (1520-1521)²⁵ où il affirmait qu'il n'est pas possible de parler de libre arbitre mais par contre de serf arbitre, l'homme étant serf de Dieu ou de Satan. Cependant il ne niait pas l'usage d'un libre arbitre dans l'accomplissement des actes de la vie temporelle. Par ailleurs, il faut rappeler que Luther considérait l'homme comme impuissant face à la réalisation de son salut et donc dans l'impossibilité de coopérer à sa justification par ses « bonnes œuvres ». Il contestait toute notion *d'habitus acquisitus*, à la base du concept de mérite²⁶, disposant l'être humain à recevoir la grâce : Dieu justifie le pécheur par la foi [seule] et non par les œuvres de la loi (Rm 3, 21- 28). La justification en Christ est donc pour Luther le fruit de la grâce seule (*sola gratia*), moyennant la foi seule (*sola fide*), celle-ci étant aussi don de Dieu²⁷. Les œuvres bonnes sont le fruit de la vie nouvelle accordée par Dieu : « Il est impossible que la foi demeure sans les œuvres zélées grandes et innombrables »²⁸.

Ce fut après bien des sollicitations qu'Érasme interviendra ; il reçut les encouragements d'Henri VIII ainsi que la demande du pape Adrien VI, ce dernier

²³ Date retenue par *l'Encyclopédia Universalis*.

²⁴ Quelques thèses sur le libre arbitre : « Le libre arbitre n'est plus après la chute qu'un simple nom, et, en tant qu'il fait ce qui est en lui-même, il pêche mortellement. » XIII ; « Après la chute, le libre arbitre n'a, pour le bien, qu'un pouvoir subjectif, mais il a pour le mal un pouvoir toujours actif. » XIV ; « L'homme qui pense qu'il a la volonté de parvenir à la grâce en faisant ce qui est en lui-même ajoute le péché au péché, de telle sorte qu'il est rendu doublement coupable. » XVI.

²⁵ *L'Assertio omnium articulorum*, est une réplique de Luther à la bulle de condamnation de LéonX : *Exsurge domine* « Lève-toi, Seigneur, car un renard ravage la vigne. » qui lui avait été adressée en juin 1520. WA.B.7 p.20-38.

²⁶ Voir Gerhard. EBELING, *Luther introduction à la théologie* : « C'est bien l'interprétation de l'événement de la grâce au moyen du concept aristotélicien de la vertu naturelle - ici Luther a vu juste - qui est cause de l'immixtion du concept de mérite » p.81.

²⁷ LUTHER : *Épître aux Romains*, Scolies I, 17 et III cf. LUTHER *Œuvres* in Pléiade p.9-10 et 21.

²⁸ Ibid. *Scolies* : WA 56, 231 in M L O T. 12, cf. LUTHER *Œuvres* in Pléiade (PL) p22ss.

l'invita même à Rome pour y étudier en toute liberté d'esprit. Mais, selon Meyer, les provocations de Hutten en 1523 servirent d'élément déclenchant : il accusait Érasme d'avoir trahi l'Évangile par peur et désir du profit. L'Humaniste finit par rédiger le *De libero arbitrio* après être resté plusieurs années dans la neutralité, espérant qu'une réconciliation entre Luther et Rome eût lieu²⁹, mais dès 1521 Léon X avait prononcé l'excommunication de Luther qui refusa de se rétracter.

De libero arbitrio n'est pas un traité à l'exemple de celui d'Augustin mais une *diatribé*³⁰ qui se veut une discussion entre antagonistes au sujet du libre arbitre. En fait, l'objet du débat n'est pas tant la liberté de l'homme, souvent évoquée par les commentateurs, que celle de sa volonté et du pouvoir de cette volonté : est-elle libre ou serve en vue du salut ? Pour Luther volonté et pouvoir ne font qu'un (Rm 7, 14ss). La question débattue dans cette dispute est donc de savoir si l'homme peut, par sa seule volonté, réaliser ou au moins coopérer à son salut. L'argumentation d'Érasme s'en tient essentiellement aux textes bibliques, car il sait que Luther n'accepte pour preuve que les Écritures, ayant écrit dans l'*Assertio omnium articulorum* n° 36 « que personne ne m'oppose l'autorité du pape ou d'un saint, à moins de la munir de l'Écriture »³¹.

Cette œuvre d'Érasme va sceller l'impossibilité d'un rapprochement entre les deux hommes qui pourtant étaient soucieux de promouvoir un renouveau chrétien dans l'Église en ce début du XVI^e siècle. Elle marque une rupture entre le courant humaniste chrétien, dont Érasme fut un représentant des plus réputés de son temps, et le « mouvement évangélique » réformateur de Luther. Les *Hyperaspistes* (Super bouclier) I et II, publiés en 1526 et 1527, sont une réponse au *De servo arbitrio* de Luther.

Au cours des dernières années de sa vie, Érasme rédigea une œuvre philosophique, *Les Offices de Cicéron* (1527/1528), et un commentaire sur l'*Ecclésiaste* (1534).

* **Certains traits de caractère d'Érasme** permettront de mieux saisir sa démarche intellectuelle. Les différents biographes ont mis l'accent sur son

²⁹ Georges CHANTRAINE . : *Érasme et Luther, libre et serf arbitre* Genèse d'une controverse p. 32.

³⁰ Le terme *diatribé* en grec, *diatriba* en latin au XVI^e siècle signifiait « entretien, discussion », et avait trait surtout à « l'entretien philosophique » dans le sens d'une « étude critique ». Cf. BEAUMGARTNER et MENARD, *Dictionnaire étymologique et historique de la langue française*.

³¹ W.A. B7, 98, I, 35-36.

pacifisme, Stefan Zweig le qualifie de « premier combattant pacifiste de tous les écrivains occidentaux », il insiste sur son « anti-fanatisme » et son impartialité liée à une grande tolérance³². Cependant cette impartialité est ambivalente, Zweig l'associe à sa peur du jugement d'autrui : « Il ne veut entrer dans aucun parti : cela honore son esprit d'indépendance, mais en même temps, chose regrettable, il ne veut se brouiller avec personne, ce qui enlève toute dignité à son attitude. Il n'ose pas résister à ces puissants, qui sont des bienfaiteurs, ses admirateurs et ses protecteurs ; il les berne avec des paroles ambiguës, il tempore, il louvoie il biaise, il simule »³³. Johan Huizinga avait écrit qu'un des traits de caractère d'Érasme était son désir de concorde, mais son refus de prendre parti était aussi la conséquence de son désir d'indépendance. Érasme a eu du mal à prendre des décisions tranchées et publiques. Zweig, son admirateur, écrit : « C'est un spectacle presque pénible que de l'observer aux moments décisifs ; dès que les choses se gâtent, il fuit précipitamment la zone du danger, se dérobe devant toute détermination par des 'si' et des 'cependant', hésite entre le oui et le non, déconcerte ses amis, irrite ses ennemis : celui qui compterait alors sur son appui se tromperait lourdement »³⁴. Selon cet auteur, la santé fragile d'Érasme serait la cause de son indécision.

À ce grand humaniste chrétien, devenu l'ami du pape Léon X (1513-1521), le chapeau de cardinal fut offert en 1535, qu'il refusa, voulant garder son indépendance. Une chose est certaine, Érasme ne passera jamais à la Réforme, bien qu'il y ait coopéré, certains diront même : « Érasme a pondu l'œuf, Luther l'a couvé »³⁵. Il restera catholique jusqu'à la fin de ses jours, ses livres furent néanmoins brûlés publiquement à Milan le 19 janvier 1543, en même temps que ceux de Luther. Il mourut à Bâle, en juillet 1536, et fut enterré à la cathédrale de cette ville passée au culte « protestant ». À titre posthume ses idées furent condamnées au Concile de Trente, mais pour d'autres motifs que ceux des Réformateurs, il lui fut reproché, comme à tous les humanistes, sa tendance semi-

³²Stéphan. ZWEIG, *Essai* p. 1023-1024 et 1028. ZWEIG, écrivain allemand, s'est identifié à Érasme lors de son silence au cours du régime nazi. Son essai biographique sur Érasme en 1934 s'inspire des écrits de Huizinga Johann (1928).

³³ Ibid p. 1010.

³⁴ Ibid p.1055.

³⁵Voir Marc LIENHARD : *Martin Luther : un temps une vie, un message* éd 1983 p. 151 et *Encyclopaedia Universalis*, article sur Érasme p.604 (3^e colonne) de J. C. MARGOLIN, tome 8, éd. 1996.

pélagienne, courant qui existait au Moyen Âge et pourtant ni Duns Scot (1265-1308) ni Ockham (vers 1300-1350)³⁶ n'avaient fait l'objet de condamnations dans l'Église.

B. Érasme et l'humanisme de la Renaissance chrétienne

Il n'est pas concevable de traiter de l'anthropologie théologique d'Érasme sans situer l'auteur dans le contexte plus large de l'humanisme de la Renaissance et le replacer dans cette mouvance. Déjà dans sa biographie on a pu constater l'attrait du jeune étudiant pour ce courant né au XV^e siècle. Peu en phase avec la scolastique médiévale, il fut influencé par ses lectures d'auteurs modernes à Steyn, tel l'humaniste Valla dont l'exégèse grammairienne demeure pionnière et marque un tournant dans l'histoire de l'exégèse chrétienne. La rencontre des humanistes Thomas More et John Colet deviendra décisive dans son orientation. Par ailleurs, l'approfondissement du néoplatonisme florentin de Marsile Ficin marquera toute son œuvre. Il n'y a donc aucun étonnement à constater dans le *De libero arbitrio* et dans les autres ouvrages d'Érasme, tels que *L'Enchiridion militis christiani*, les caractéristiques de l'humanisme de la Renaissance chrétienne³⁷, c'est-à-dire :

a) Le retour aux sources chrétiennes, essentiellement à la patristique. L'interprétation des textes bibliques se réfère aux commentaires des cinq premiers siècles : d'Origène, d'Ambroise, de Jérôme, d'Augustin, entre autres. Érasme disait trouver dans leurs traités et commentaires une critique utile à

³⁶ Duns Scot soutenait que la nature humaine peut résister à la concupiscence ayant été préservée lors de la chute. L'homme peut donc faire des œuvres bonnes et méritoires devant Dieu, mais Dieu reste maître de les agréer. Pour Ockham, l'humain est capable de faire le bien sans la grâce, celle-ci reste cependant la source des mérites.

³⁷ Le vocable, humanisme, a été forgé au 18^e siècle, le terme le plus proche est *umanista*, d'origine italienne médiévale, il désigne le professeur de grammaire et de rhétorique qui enseigne les études qui vous humanisent (*studia humanitatis*), qui vous rendent plus humain (*studia humanioria*). Cette citation extraite du traité de pédagogie d'Érasme en est la preuve : « Les hommes ne naissent pas hommes, ils le deviennent ». À la Renaissance, de Valla à Érasme, les grands maîtres de la culture ne se sont jamais désignés comme « humaniste » mais ils partageront le même idéal pédagogique. Cf. *Érasme* ed Blum p. 487 et André GODIN : « Humanisme et Christianisme » in *Histoire de Christianisme* n° 7 p. 623. Selon Gilson, les caractéristiques de l'humanisme de la Renaissance sont : « Le culte de l'Antiquité grecque et romaine, le sentiment de la valeur et de la beauté de la forme prise en elle-même et enfin le sentiment correspondant de la valeur, de la dignité de la nature et de l'homme pris comme tel », « Les Idées et les lettres » in *Humanisme médiéval et Renaissance* p. 175.

l'argumentation des Écritures et une « nourriture substantielle » pour l'âme³⁸. L'exégèse de Vella aura une forte incidence sur la rédaction du *Novum Testamentum*.

b) Le renouveau du platonisme : Marsile Ficin réinterpréta Platon et le néoplatonisme³⁹. Dans une démarche humaniste, il a cherché à concilier platonisme et christianisme⁴⁰. L'œuvre d'Érasme est imprégnée de cette philosophie caractérisée par un dualisme entre l'âme et le corps, l'intellect et les autres éléments de l'âme.

c) La dignité de l'homme : elle fut développée par Jean Pic de la Mirandole (1463-1494) dans *Oratio de dignitate hominis*. Cette notion de dignité est pour lui plus qu'un qualificatif de l'homme, elle appartient à son être même. L'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu est « un être libre ». Cette affirmation de la liberté s'accompagne de la notion de 'libre arbitre' que défendront tous les humanistes chrétiens. Valla dans son *De libero arbitrio* soutient que la prescience divine constate le futur mais n'impose aucune contrainte à la volonté humaine. Les humanistes affirment aussi l'idée d'un Dieu qui, dans sa miséricorde, renouvelle lui-même la liberté de l'être humain et le fait collaborer à son salut. Ce devient le nœud de l'anthropologie chrétienne⁴¹. Dans le *De libero arbitrio* d'Érasme, on perçoit une tension entre l'enseignement de l'Église latine et la conception humaniste du libre arbitre.

d) La recherche de concorde : pour Pic de la Mirandole, il s'agissait de réconcilier Platon et Aristote, Marsile Ficin eut pour objectif d'accorder platonisme et christianisme. Érasme, lui aussi, a souhaité une réconciliation entre Rome et Luther. Dans sa diatribe, après la condamnation de Luther, il recherche encore une solution médiane dans le dessein de concilier les partis adverses⁴².

³⁸ ÉRASME : *Manuel du soldat chrétien*.

³⁹ Lu et interprété à travers Plotin (3^e siècle) et imprégné d'un certain stoïcisme.

⁴⁰ In *Concordance de Moïse et de Platon et Théologie platonicienne et religion chrétienne*.

⁴¹ Voir Yves LACOSTE *D.T.C.* p. 547 : Érasme, à l'instar des humanistes, épouse « l'idée d'un Dieu qui sauve lui-même et renouvelle la liberté de la créature qui reflète son image, dans une miséricorde si généreuse qu'elle la fait collaborer à son propre salut [...] Si Dieu, en effet, couronne les propres mérites du Christ en couronnant les mérites de l'homme ces derniers n'en ont pas moins une consistance » [...] « En termes plus scolastiques le Concile de Trente réaffirmera cette conviction de l'humanisme chrétien qui l'a précédé, en précisant les notions de mérites et d'œuvres qui convergent vers la charité (amour). » Cependant, comme nous le soulignerons ultérieurement, le Concile de Trente condamnera certaines positions prises par les humanistes.

⁴² ÉRASME, *De libero arbitrio* III^e partie p. 541, nous nous référons à la traduction de Georges Lagarrigue.

e) L'utopie : dans les différents écrits des humanistes chrétiens de l'époque, on constate un optimisme qui pourrait être qualifié de théologal. La pensée d'Érasme au sujet de l'homme reste optimiste, la citation suivante, extraite de sa *Diatribé*, en témoigne : « Il n'est rien que l'homme ne puisse faire avec l'aide de la grâce de Dieu, donc toutes les œuvres de l'homme peuvent être bonnes »⁴³.

f) L'anthropologie : pour Érasme, comme pour Augustin et Luther, la vision de l'homme est celle de l'homme pécheur devant Dieu, il est donc plus juste de parler d'anthropologie théologique.

C. L'anthropologie théologique d'Érasme à partir de ses écrits

a) La conception de l'homme selon Érasme

Pour saisir l'anthropologie d'Érasme, il faut se référer principalement à deux de ses ouvrages : *l'Enchiridion militis christiani* et le *De Libero arbitrio* où il développe une vision néoplatonicienne mais aussi biblique de l'homme⁴⁴ selon sa propre interprétation des textes : un homme pécheur qui malgré la chute n'a pas perdu cette possibilité d'œuvrer avec Dieu sous l'impulsion de la grâce.

- **« De l'homme extérieur et de l'intérieur »**

Dans *l'Enchiridion militis christiani*, Érasme compare l'homme à « une sorte d'animal prodigieux » composé d'un corps qui le rapproche des animaux, ces derniers lui sont supérieurs du moins si l'on en juge par rapport aux qualités naturelles. Par contre, l'humain est doté d'une âme qui lui permet d'accueillir Dieu et de ne faire qu'un avec Lui. Cette fois l'homme, par son esprit, dépasse les anges : « S'il ne t'avait été ajouté un corps, tu serais un être divin ; s'il n'avait pas été mis en toi un esprit, tu serais une bête »⁴⁵. Avant la division introduite par le Serpent, les deux natures humaine et spirituelle vivaient en harmonie, car « le suprême Architecte les avaient rassemblées en un très heureux accord ». Aujourd'hui, les deux natures se font la guerre et ne peuvent se séparer sans souffrance. Érasme souligne implicitement qu'à la mort le corps et l'esprit se séparent et que cette mort est une source de douleur. Afin d'explicitier la

⁴³ *De libero arbitrio*, III C 13 p.541.

⁴⁴ Le terme homme est à prendre dans un sens générique et sous entend : homme et femme.

⁴⁵ ÉRASME, *Enchiridion Militis Christiani* éd Vrin 1971 p.109.

connivence entre ces deux natures et parallèlement le tiraillement qui existe entre elles, il reprend le vers d'Ovide :

« Je ne puis vivre avec toi, ni sans toi » (am. III, 39)⁴⁶.

Bien que n'étant qu'une seule réalité, les deux natures vivent en rébellion l'une contre l'autre. Le corps de nature mortelle tend vers le bas, le provisoire, le paraître. Par contre, l'âme qui a son origine au ciel est immortelle et tend vers tout ce qui est immortel et combat ce qui est terrestre. Cependant elle peut avoir été souillée par le corps et ainsi par son contact « dégénérer de sa noblesse originelle ». Quant à la raison, elle occupe en l'homme une fonction royale, le roi est celui qui « n'obéit à personne si ce n'est à la loi, et la loi correspond à l'idée du Bien », Érasme s'inspire de Platon Rep. III et VII-IX.⁴⁷ L'homme est appelé à avoir une bonne connaissance de lui-même et à agir selon sa raison et non selon ses affects, car c'est le chemin qui conduit à la béatitude. Il lui faut alors soumettre la chair à l'esprit et, pour cela, il est nécessaire de se retourner vers Dieu. L'idée de concupiscence chez Érasme demeure essentiellement en lien avec les « organes générateurs du corps »⁴⁸.

Cependant, au sujet du terme *affectus*, Érasme précise dans son *De libero arbitrio* : « Tout sentiment chez l'homme ne doit pas être identifié à *Caro* car il y a ce qu'on appelle l'âme (*anima*), ce qu'on appelle l'esprit (*spiritus*) par lequel nous faisons effort vers le bien et cette partie du psychisme (*animus*) appelée la raison ou *ἡγεμονικόν*^{49*}, c'est-à-dire la partie directrice ». L'Écriture ne permet pas non plus d'identifier l'esprit de l'homme à la chair, l'évangile selon Jean en 3,6 et 1,12 ne peut aller dans ce sens : « Ce qui est né de l'esprit est esprit, ceux qui croient en l'Évangile sont enfants de Dieu ». De même Paul distingue « l'homme charnel qui ne saisit pas ce qui est de Dieu et l'homme spirituel qui juge de tout ». Il appelle l'homme spirituel « nouvelle créature en Christ » (2 Co 5,17)⁵⁰.

⁴⁶ Ibid p. 109.

⁴⁷ *Enchiridion Militis christiani* p. 109 et 110.

⁴⁸ Ibid. p.112.

⁴⁹ Ce terme grec est propre au vocabulaire stoïcien pour désigner la faculté maîtresse de l'homme correspondant au *noûs* platonicien, « pilote » de l'âme, (Platon, *Phèdre*, 247 c) voir A. GODIN *De libero arbitrio d'Érasme : note 7* p.745.

⁵⁰ ÉRASME, *De libero arbitrio* (III b 4) p. 526.

- **L'homme biblique et le péché**

Dans les écrits d'Érasme il existe une approche de l'homme s'inspirant des Écritures : « Dieu créa l'homme à son image et à sa ressemblance » (*Gn 1,27*) ; toutes choses ont été créées pour lui. Cette description se couple pourtant d'une conception plus philosophique parfois teintée de stoïcisme. Érasme se réfère à Origène qui, s'inspirant des écrits pauliniens, subdivise l'homme en trois parties, la chair, l'âme et l'esprit : « Que votre être entier, le corps, l'âme et l'esprit, soit gardé sans tache à l'avènement de Notre Seigneur » (1 Th 5,23).

À propos de l'homme aux origines de la création, Érasme, à l'instar d'Origène et d'Augustin, développe sa pensée à partir du texte du *Siracide*⁵¹ :

Au commencement Dieu créa l'homme et le laissa maître de ses desseins. Il ajouta ses commandements et ses préceptes ; si tu veux garder mes commandements, ils te garderont et te feront garder à jamais la foi qu'il t'a plu de donner. Il a placé devant toi l'eau et le feu : étends la main vers ce que tu veux. Voici devant l'homme la vie et la mort, le bien et le mal ; ce qui lui aura plu, on le lui donnera (Si 15, 14-17).

L'argumentation de l'auteur du *De libero arbitrio diatribé* est la suivante : à l'origine, Adam, l'humain, est une créature dotée d'une « raison non corrompue » capable de discerner comment diriger sa vie, ce qu'il faut rechercher ou fuir. Il fut pourvu d'une « volonté non corrompue [...] libre » lui donnant la possibilité de « se détourner du bien et s'incliner vers le mal ». On peut se demander ce que recouvre pour Érasme le terme liberté ? Être libre ne peut être le fait de se détourner du Bien, la liberté étant l'amour du Bien dans les écrits d'Augustin. Dans le cas présent, il s'agirait plutôt de la possibilité de choisir entre le bien et le mal. Par ailleurs, l'homme, étant donné « sa volonté libre et droite », pouvait persévérer dans son innocence sans une nouvelle grâce, cependant pour parvenir au bonheur de la vie immortelle promise par le Christ, il lui fallait l'aide « d'une nouvelle grâce »⁵². Érasme souligne qu'il n'existe pas de témoignages scripturaires de toutes ces données, par contre les Pères de l'Église ont disserté sur ce sujet et ont élaboré une doctrine orthodoxe (II a 2). Mais si l'humain fut créé libre, après la transgression de l'interdit de toucher à l'arbre de vie (*Gn 3*), sa volonté a perdu sa liberté et est devenue esclave du péché, ne pouvant réaliser le bien par elle-même (II a 3). Ce péché des ancêtres s'est bien transmis aux

⁵¹ Ibid II a 1-3 p. 480-483.

⁵² Cf. Thomas d'AQUIN, S.T. 2 q. 114, art. I, III.

générations suivantes, de même que le penchant au péché. La raison et la volonté de l'être humain sont donc corrompues depuis cette transgression, même si une distinction a été faite par les anciens entre la corruption d'Adam et celle d'Eve : la raison et la volonté ont été corrompues en Eve, chez Adam ce serait plutôt la volonté qui aurait été corrompue à cause de son amour immodéré pour son épouse. Cependant Érasme écrit : « Je pense pourtant, qu'en lui aussi la raison, d'où naît la volonté, a été corrompue » (II a 2). Il ajoute un peu plus loin : « Cette force de l'âme qui nous fait juger (appelée *νοῦν* : l'esprit ou *λογόν* : la raison), le péché l'a obscurcie mais ne l'a pas éteinte » (II a 3). Quant à la volonté qui nous permet de choisir ou de refuser, elle « a atteint ce point de corruption qui l'empêche de revenir, par ses propres ressources naturelles, à ce qu'il serait mieux de faire ; mais, après avoir perdu la liberté, elle était contrainte d'être l'esclave du péché, auquel elle s'était abandonnée de plein gré une bonne fois » (II a 3).

- **L'homme et le libre arbitre**

Dès le début de la *Diatribé*, indépendamment des diverses opinions des théologiens anciens et modernes y compris celle de Luther, Érasme affirme sa pensée : « Je pense qu'il y a une force du libre arbitre ». Puis, se référant à l'apôtre Paul, il poursuit en précisant son propre avis :

Voici donc, à mon avis, ce que nous ont appris les Saintes Lettres à propos du libre arbitre : si nous sommes sur le chemin de la piété, avançons vivement vers le meilleur, en oubliant ce que nous avons laissé (Ph 3,13) ; si nous sommes enveloppés dans les péchés, faisons tous nos efforts, allons vers le remède de la pénitence, sollicitons de toute manière la miséricorde du Seigneur, sans laquelle ni la volonté humaine ni les efforts ne sont efficaces. Si quelque chose est mal, imputons-le-nous ; si quelque chose est bien, attribuons-le entièrement à la bienveillance divine, à qui nous devons aussi le fait même d'exister (I a 8)⁵³.

Dans ce texte, d'une part, Érasme tient pour vrai ce que dit Paul au sujet de l'inefficacité de la volonté humaine et des efforts pour le bien sans le secours du Seigneur, plus précisément celui de la grâce, d'autre part, il reprend la pensée d'Augustin qui affirme dans son *De libero arbitrio* : le mal ne vient pas d'un principe mauvais, mais d'un libre choix de la volonté humaine. Érasme distingue donc le libre arbitre et l'inefficacité de la volonté à faire le bien. À la suite de ces

⁵³ ÉRASME, *De libero arbitrio* p.467.

commentaires, Érasme donne sa définition du libre arbitre qui peut paraître contradictoire avec les propos énoncés ci-dessus :

Nous entendons par libre arbitre la force de la volonté humaine, telle que par elle l'homme puisse s'attacher aux choses qui conduisent au salut éternel ou se détourner de celles-ci⁵⁴.

Cette définition fait, certes, référence à la dimension spirituelle de l'homme puisqu'elle le situe face à son salut éternel, par contre la notion de grâce divine nécessaire au *salut éternel* est absente. Érasme ne dit pas que l'homme peut réaliser seul son salut, mais qu'il peut s'attacher ou se détourner des choses qui l'y conduisent. Voulait-il souligner seulement la faculté du choix qui subsiste en tout être humain comme le dit Augustin ? Ou fait-il allusion aux « bonnes actions » qui prépareraient l'homme à recevoir la grâce et qui provoqueraient la miséricorde de Dieu en sa faveur à l'exemple du Centurion (Ac 10) ? La troisième partie de la *Diatribé* développée ci-dessous apporte un éclairage.

Érasme complète sa conception du libre arbitre lors de son commentaire sur l'anthropologie chrétienne :

La volonté susceptible de se tourner d'un côté ou de l'autre est appelée [libre] arbitre ; et bien qu'elle soit peut-être plus portée au mal qu'au bien par suite de l'inclination au péché qui a été laissée en nous, personne cependant n'est contraint au mal à moins d'y consentir (III b 4)⁵⁵.

De l'ensemble de l'interprétation des Écritures, tant au sujet de l'endurcissement de Pharaon (Ex 9,12 / Rm 10-18), que sur les versets du Siracide il ressort que « la liberté de choix » demeure dans l'être humain, même « si elle est devenue boiteuse après le péché [...] elle n'a pas été détruite ». Pour Érasme, il est évident que Dieu indique son vouloir, par la Loi ou par son Médiateur, mais « il est laissé à la volonté [humaine] le pouvoir de choisir, car Dieu l'a créé libre avec la possibilité de se tourner d'un sens ou de l'autre » (II a 1ss).

- **L'homme et la prédestination**

À propos de la prédestination et du principe de nécessité, la position d'Érasme est claire : « Personne n'est contraint au mal à moins d'y consentir », et « la malice de l'acte vient non pas de Dieu, mais de la volonté de l'homme. » Dieu n'a pas obligé Pharaon à persévérer dans son impiété, pas plus que Judas n'a

⁵⁴ Op. cité : Préface dernier § p. 480.

⁵⁵ ÉRASME, *De libero arbitrio* p. 527.

trahi par nécessité, l'œuvre mauvaise est née de la volonté perverse. Dieu traite l'homme en conséquence de ses actes, il laisse aller la volonté là où elle veut... Il permet... (III a 9-10)⁵⁶. L'argumentation d'Érasme est la suivante concernant la prédestination et le principe de nécessité:

La prédestination, deux passages de l'Écriture ont surtout servi de supports à l'interprétation : un texte tiré de l'Exode et l'autre du prophète Malachie, les deux écrits sont repris par Paul en Rm 9. Le premier concerne l'endurcissement de Pharaon (Ex. 9,12) et la puissance de Dieu (Ex. 9,16), le second relate le choix, par Dieu, de Jacob et non d'Ésaü l'aîné (MI 1, 2-3). Paul, pour expliquer Ex 9, 12,16⁵⁷, emprunte un autre passage de l'Exode : « Le Seigneur dit en effet à Moïse : *j'aurai pitié de celui qui me fait pitié et j'aurai compassion de qui je plains* » (Ex 33,19), puis l'apôtre ajoute : « Ainsi donc cela ne dépend ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde » (Rm 9,15-16). Quant aux versets de Malachie, Paul les interprète en Rm 9,11-13 : « Le choix de Dieu ne dépend pas des œuvres mais du Seigneur qui appelle en toute liberté ». Dans ces deux textes, selon Érasme, Paul ne laisserait, à prime abord, rien au libre arbitre, ni aux œuvres (III a1)⁵⁸.

Pour expliquer l'endurcissement du cœur de Pharaon (Ex. 9,12), Érasme retient l'interprétation d'Origène dans son traité *Περὶ ἀρχῶν* : Dieu étant de toute évidence juste et bon ne peut endurcir le cœur de l'homme, en revanche, l'occasion de l'endurcissement a été donnée par Dieu ; cependant la faute est rejetée sur Pharaon car ce qui devait le conduire à la pénitence l'a rendu plus obstiné⁵⁹. Concernant la réponse de Dieu à Pharaon : « Je t'ai suscité pour cela » et non : « Je t'ai fait pour cela », Origène dans son commentaire sur l'épître aux Romains⁶⁰ précise que Pharaon n'aurait pu être impie s'il avait été créé pour « cela », car toutes les œuvres du Seigneur sont bonnes (Gn 1,31) ; mais Pharaon a

⁵⁶ ÉRASME, *De libero arbitrio* p. 514-515.

⁵⁷ « Le Seigneur endurec le cœur du pharaon et il ne les (Moïse et Aaron) écouta pas » (Ex.9, 12). « C'est pourquoi je t'ai établi pour montrer en toi ma force et pour que l'on publie mon nom sur la terre » (Ex. 9, 16).

⁵⁸ ÉRASME, *De libero arbitrio* p.508.

⁵⁹ Cf. *Principes* livre III.

⁶⁰ *Commentaire* : Rm 7,16, PG t.14, p.1146 B-C. André. GODIN note p. 733 : « l'homme n'échappe pas à la règle générale posée par la cosmologie origénienne face à la gnose : dans sa bonté essentielle, Dieu ne pouvait faire autrement que de créer des choses bonnes. Mais à la différence des créatures inanimées, l'homme a reçu un principe de variabilité qui le constitue sujet libre et responsable pour le bien et le mal ».

été doté « d'une volonté capable de se tourner dans l'un ou l'autre sens, il s'est tourné de son plein gré vers le mal quand il a préféré céder à sa propre impulsion plutôt que d'obéir aux ordres de Dieu » (III a 3)⁶¹. Dieu se sert alors de la « malice » de l'homme en vue de « sa gloire et du salut de son peuple » et ainsi est manifesté qu'il est vain de résister à la volonté divine⁶².

L'épître aux Hébreux (6,7-8) permet de saisir que la bonté de Dieu s'adresse à tous les humains, mais l'homme seul s'enfonce dans le mal⁶³. Érasme en conclut que les événements, comme le résultat des efforts humains, dépendent du pouvoir de Dieu, sans toutefois attenter à la volonté de l'homme. De même, Dieu « fait tourner les efforts des méchants en bien pour les gens pieux, pareillement les bons n'atteignent leur but que s'ils sont aidés par la faveur gratuite de Dieu » (III a 4)⁶⁴, puis il fait sienne la pensée d'Origène dans son commentaire aux Romains, sans toutefois le nommer :

La miséricorde de Dieu devance notre volonté, l'accompagne dans son effort et donne un heureux résultat. Et cependant dans le même temps nous voulons, nous courons, nous atteignons, de telle manière toutefois que nous attribuons à Dieu, à qui nous appartenons totalement, cela même qui est nôtre (III a 4).

Concernant le choix de Jacob, Érasme précise que le texte de Malachie n'a pas trait au salut, les termes « aimer » et « haïr » ne sont pas à prendre au sens littéral, la haine ici n'a rien à voir avec la damnation. Dieu choisit librement, il en est de même aujourd'hui, la grâce de l'Évangile n'est pas le privilège des Juifs en tant que descendants d'Abraham, mais elle est donnée en partage avec les païens (Rm. 9,24).

Le principe de nécessité (II b 1-8)⁶⁵, Érasme le réfute et s'exclame : comment invoquer le principe de nécessité devant certains passages d'évangiles ! Il cite et commente le refus des juifs devant le désir de Dieu de rassembler ses enfants : « Jérusalem, moi je voulais te rassembler ; toi tu ne l'as pas voulu ! » (Mt 23,37). Quant aux exhortations du Christ, elles commencent toutes par « si tu

⁶¹ ÉRASME, *De libero arbitrio* p. 510.

⁶² Georges CHANTRAINE p. 146 : Il peut s'agir d'un argumentaire d'Augustin ou du *commentaire aux Romains* d'Origène.

⁶³ « Lorsqu'une terre boit les fréquentes ondées qui tombent sur elle et produit une végétation utile à ceux qui la font cultiver, elle reçoit de Dieu sa part de bénédiction. Mais produit-elle épines et chardons. Elle est jugée sans valeur, bien près d'être maudite, et finira par être brûlée. » (He 6,7-8).

⁶⁴ ÉRASME, *De libero arbitrio* p. 511.

⁶⁵ ÉRASME, *De libero arbitrio* p. 499-507.

veux » : « Si tu veux parvenir à la vie éternelle » (Mt 19,17), « Si tu veux être parfait » (Mt. 19,21), « Si quelqu'un veut me suivre » (Lc 9,23) etc. Comment alors avancer la notion de volonté si l'être humain ne peut l'exercer, de même comment alléguer la pure nécessité en utilisant la conjonction « si » ? Pareillement, lorsque Mathieu, en 5,12 ; 25,35-36,42, fait mention de bonnes et mauvaises œuvres, de salaire, de récompense, tout cela peut-il être associé à la notion de nécessité ? Érasme cite encore Paul : 1 Co 9,24-25 et 2 Tm 2,5 où les thèmes de combat, de couronne sont développés, ces textes apparaissent non concevables avec la notion de nécessité.

Comment allier la prescience divine et le principe de nécessité ? Érasme souligne la difficulté du sujet lorsque l'on tient compte du postulat suivant : « La prescience divine n'impose pas de nécessité à notre volonté ». Laurent Valla⁶⁶ aurait apporté le meilleur éclairage au XV^e siècle : la prescience n'est pas la cause de ce qui va arriver, mais sa prévision (III a 5)⁶⁷. Lorsqu'il s'agit de Dieu, la question est plus complexe : « Dieu veut la même chose que ce qu'il prévoit », Il sait à l'avance qu'une chose va arriver mais ne l'empêche pas, alors qu'il en a le pouvoir ... « Dieu permet »⁶⁸. Paul explique la notion de prescience divine et de principe de nécessité à partir de l'endurcissement de Pharaon : « Si Dieu fait miséricorde à qui il veut et s'il endure qui il veut ... Qui résiste à sa volonté ? » (Rm. 9,18-19). La volonté de Dieu étant la cause de tout ce qui arrive, elle semble imposer la nécessité à la volonté de l'homme... Paul n'apporte pas de réponse, il dit seulement : « Ô homme, qui es-tu pour discuter avec Dieu ? » (Rm. 9,20). La volonté de Dieu est juste et bonne, cependant, Il a voulu cette mort de Pharaon mais Il ne l'a pas obligé à persévérer dans son impiété (III a 6)⁶⁹. S'inspirant de

⁶⁶ Valla, humaniste italien du 15^e siècle (1407-1457), dans le dialogue sur le libre arbitre (1440) « s'emploie d'abord à soutenir que la prescience divine constate le futur mais ne le commande pas : elle est donc compatible avec notre libre arbitre. » « Plus heureusement, [poursuit Lagarrigue], Valla insiste sur le fait qu'il est impossible de comprendre comment la liberté humaine peut se concilier avec la toute-puissance de Dieu : il y a là un mystère que les spéculations philosophiques (Aristote, Boèce, les scolastiques) ne sauraient supprimer. » Pour Valla un mystère demeure car certains hommes ont été créés mauvais et incorrigibles, des chrétiens délivrés du péché originel par le baptême, « sont endurcis exactement comme l'ont été Adam et les anges [rebelles] », et d'autres obtiennent miséricorde. G. LAGARRIGUE, notes 3 et 7 p. 574 et 575.

⁶⁷ ÉRASME, *De libero arbitrio* p.511.

⁶⁸ ÉRASME reprend dans *Hyperaspistes* II la notion de pouvoir permissif de Dieu.

⁶⁹ ÉRASME, *De libero arbitrio* p 511-512.

Valla et d'Origène qu'il ne cite pas, Érasme écrit: « La malice de l'acte vient non pas de Dieu mais de notre volonté » (III a 10)⁷⁰.

Une interrogation demeure chez Érasme : comment pouvoir tirer un mérite des actes posés si l'on agit toujours par nécessité et s'il n'y a jamais de volonté libre ? Si la malice de Pharaon a servi à la gloire de Dieu et au salut des hommes, l'issue des actions des hommes ne peut être autre que ce que Dieu voulait mais Il tourne plus souvent le mal en bien, que le bien en mal. Il en fut de même pour la crucifixion du Christ (III a 7)⁷¹. Peut-on dire, dans certains cas, que Dieu agit en cause seconde au point de rester inactif, alors qu'il est incontestablement cause première de tout ce qui arrive, ou bien soutenir que les causes secondes coopèrent à la cause première sans être pour autant nécessaires ? Érasme se refuse d'entrer dans ces considérations. En revanche, il distingue entre « volonté absolue » à laquelle il n'est pas possible de s'opposer (« Balaam était venu pour maudire, mais n'a pu le faire ») et « volonté ordonnée » ou « volonté de signe » à laquelle l'homme résiste souvent (III a 8)⁷². Au sujet de Judas, si l'on considère la prescience infaillible de Dieu et sa volonté immuable, il devait « nécessairement » livrer le Seigneur et cependant il pouvait refuser de trahir. Dans ce cas, la « prescience de Dieu n'aurait pas été faussée, ni sa volonté entravée, puisque précisément il aurait su d'avance et voulu cette modification de la volonté [de Judas] » (III a 9)⁷³. C'est alors que les scolastiques admettent « la nécessité de la conséquence », mais rejettent « la nécessité du conséquent ». La trahison de Judas serait la conséquence nécessaire dans la mesure où Dieu a voulu la chose de toute éternité, mais Judas n'a pas trahi par nécessité⁷⁴ puisque l'œuvre mauvaise est née de sa propre volonté perverse. Érasme opère un rapprochement entre la notion d'endurcissement de Pharaon (Ex 9,12) et l'action de Dieu : « Il les a livrés à leur esprit pervers » (Rm 1,28), il en déduit que péché et châtement du péché sont une

⁷⁰ ÉRASME, *De libero arbitrio* p. 115, cf. ORIGÈNE περι ἀρχῶν, I, III, 19.

⁷¹ ÉRASME, *De libero arbitrio* p. 513.

⁷² Ibid p. 513-514.

⁷³ Ibid p.514.

⁷⁴ Les scolastiques nient que « conséquemment Judas devait trahir par nécessité », Érasme se réfère ici au théologien Louis Ber : « Selon les scolastiques, la prescience de Dieu n'implique pas que les créatures soient soumises uniquement à une nécessité absolue et inconditionnée résultant de leur être même et les vouant inéluctablement à tel ou tel comportement. Ce serait la 'nécessité du conséquent' qui prétendent-ils, ne joue pas quand les hommes agissent volontairement ». Georges LAGARRIGUE note 59 p. 597 et aussi DUNS SCOT, Sentences, I, d. 39, q.5. L'exemple de Judas avait déjà été cité par Valla.

même œuvre, Dieu traite l'homme en conséquence de ses actes, il n'opère pas en lui la malice de la volonté mais la laisse aller là où elle veut (III a 10)⁷⁵.

- **L'homme et les œuvres bonnes**

Une autre question taraude Érasme : l'humain peut-il vraiment se préparer par lui-même à la faveur divine par des œuvres moralement bonnes ? Les motifs alloués sont les suivants :

De même que chez ceux à qui fait défaut la grâce (je parle de la grâce « particulière »), la raison a été obscurcie mais non éteinte, de même il est probable qu'en eux la force de la volonté n'a pas été tout à fait éteinte, mais rendue inefficace au bien. Ce que l'œil est au corps, la raison est à l'âme. Celle-ci est en partie éclairée par la lumière native qui est inscrite en nous mais à des degrés divers [...] (Ps 4,7) (II, a 4)⁷⁶.

Mais si « la force de la volonté a été rendue inefficace au bien », cela signifierait que l'homme sans la grâce ne peut rien faire de bon en vue du salut. Dans un autre contexte, Érasme cite le cas de Corneille où l'effort humain a joué un rôle dans sa conversion (Ac 10,4). De ces présupposés il déduit : rien ne prouve « qu'avant la grâce qui rend agréable, l'homme ne puisse avec l'aide de Dieu, se préparer lui-même à la faveur divine par des œuvres moralement bonnes » (III b 3). Si l'on se réfère à la classification de la grâce décrite par Érasme en II a 11 § 1, cette aide de Dieu pourrait se rapporter à « la grâce inhérente à la nature », commune à tous les humains, que certains nomment « influx naturel ».

L'étude du *De libero arbitrio* fait penser qu'Érasme aurait pu se rallier volontiers à l'avis de « ceux » qui : « Considérant l'immense bonté de Dieu, disent que les bonnes actions [...] sont utiles à l'homme pour qu'il soit préparé à la grâce et provoque en sa faveur la miséricorde de Dieu » (II a11)⁷⁷. L'homme pourrait donc coopérer à son salut mais certes avec des limites i.e. moyennant l'aide de Dieu qui serait cette grâce dite commune à tous les hommes. Par ailleurs, il ne peut concevoir l'homme justifié par la foi qui ne serait rien d'autre que « le péché lui-même » comme le prétendait Luther, car Érasme soutenait, à la

⁷⁵ ÉRASME, *De libero arbitrio* p 515. Érasme rappelle ici « deux notions importantes : punition en raison des mérites précédents et volonté permissive de Dieu et il en ajoute une nouvelle : l'immanence du péché et de sa peine dans le cas d'endurcissement » Georges CHANTRAINE p. 149.

⁷⁶ ÉRASME, *De libero arbitrio* p. 483.

⁷⁷ Ibid p. 489.

suite de Paul, que l'homme est devenu une créature complètement renouvelée en Christ (2 Co 5,17). Sans doute n'avait-il pas saisi ce que recouvrait, pour Luther, l'homme croyant « à la fois juste et pécheur ».

De ses divers commentaires, Érasme conclut que la grâce et la volonté humaine agissent conjointement, la cause principale est la grâce, la cause seconde est la volonté ; toutefois il reconnaît que la possibilité de « consentir à la grâce divine et de coopérer avec elle est don de Dieu »⁷⁸ (III c 4). De ce fait, l'homme ne peut rien s'attribuer, tout vient de Dieu. Avec ces propos, Érasme rejoignait les humanistes chrétiens de la Renaissance.

La vision de l'homme chez Érasme est celle de l'humain créé à l'image de Dieu, devenu pécheur devant Dieu et dont la force de l'âme a été affaiblie mais non détruite, et ainsi avec la grâce de Dieu il coopère à son salut.

b) La théologie de la grâce selon Érasme et la question des mérites

L'auteur du *De libero arbitrio* classe la grâce en quatre catégories et il la définit comme « bienfait donné gratuitement » :

- La grâce naturelle (inhérente à la nature ou influx naturel)⁷⁹, commune à tous⁸⁰ ;
- La grâce excitante quoique imparfaite (dite grâce particulière) ;
- La grâce « coopérante » qui rend efficace la volonté et fait progresser ;
- La grâce qui fait parvenir jusqu'à terme.

Les trois dernières ne sont qu'une seule et même grâce. (II a 11)⁸¹.

Érasme, en se référant à ceux qui enseignent une doctrine orthodoxe, croit que la volonté avec le soutien de la grâce pourrait persévérer dans l'état de droiture, que le péché originel est aboli par la grâce ; il s'agit ici, sans nul doute, de la grâce du baptême, quant au penchant au mal, i.e. la concupiscence, qui n'est autre que la conséquence du péché d'Adam et d'Eve, il subsiste après la grâce mais est toutefois atténué (II a 3).

⁷⁸ Thomas D'AQUIN S.T. I a II ae q. 11 art. 2.

⁷⁹ Cette grâce pourrait désigner le concours de Dieu à toutes les actions des créatures.

⁸⁰ Selon Érasme : « cette grâce, parce qu'elle est commune à tous les hommes, n'est pas appelée grâce et pourtant c'est véritablement une grâce ».

⁸¹ Selon André Godin : la source de cette classification pourrait être Bernard de Clairvaux (cf. *Hyperaspistes* I) et d'après Georges Chantraine, cette identification est curieuse, « le principe de distinction n'est pas respecté i.e. grâce commune et particulière, grâce opérante et coopérante, grâce prévenante et grâce sanctifiante. » p. 142. Cf. S.T. I a II ae, q. 109-114.

Commentant Zacharie 1,3 : « Tournez-vous vers moi, dit le Seigneur des armées, et je me tournerai vers vous », Érasme soutient que la grâce se conjugue à l'effort de l'être humain. De même, il déduit de Rm 9,16 que : « les efforts des bons n'atteignent leur but que s'ils sont aidés par la faveur gratuite de Dieu » et il reprend à son compte le commentaire d'Origène : « La miséricorde de Dieu devance notre volonté, l'accompagne dans son effort et donne un heureux résultat ». Mais pour Érasme tout appartient à Dieu, aucun mérite ne revient à l'homme (III a 4). Par ailleurs il argumente à partir des textes du N.T., tout en se référant aux Pères de l'Église dont l'orthodoxie, dit-il, est reconnue, pour prouver que le libre arbitre garde une certaine force, que tout n'arrive pas par nécessité et que l'être humain peut coopérer à son salut (III c 1-3). Érasme développe sa pensée à partir d'un texte tiré de Paul (2 Co 3, 5) qui semble apparemment nier le libre arbitre : « Non que nous soyons par nous-mêmes capables de penser quelque chose comme venant de [ἐκ] nous-même, mais toute notre capacité vient de [ἐκ] Dieu ». L'auteur propose alors deux argumentations en faveur du libre arbitre. La première se trouve chez les Pères, l'acte humain se divise en trois étapes : la première consiste à penser, la seconde à vouloir, la troisième à accomplir. Au cours des première et troisième étapes, il n'est attribué aucune possibilité d'action au libre arbitre, la grâce pousse l'âme à penser le bien et à l'accomplir ; par contre le libre arbitre joue un rôle dans le consentement (deuxième étape), ici la volonté humaine agit conjointement à la grâce, mais la cause principale est la grâce, la volonté est seulement la cause seconde⁸². Cette possibilité de « consentir à la grâce divine et de coopérer avec elle est don de Dieu »⁸³, de ce fait l'homme ne peut rien s'attribuer, car tout vient de Dieu. La deuxième argumentation de ce même texte est d'ordre philologique : dans le texte grec la préposition [ἐκ] indique l'origine, ici toute notre capacité vient de [ἐκ] Dieu, ainsi Paul écrit : « par nous-mêmes ἀφ' ἑαυτῶν [...] comme venant de nous-mêmes ὡς ἐξ ἑαυτῶν [ἐκ] ». Érasme, s'inspirant sans doute de la doctrine scotiste, écrit : « Cela pourrait être dit encore par celui qui a donné à l'homme des

⁸² Bernard de CLAIRVAUX, *Traité de la grâce et du libre arbitre* 14, 46, PL, t.182, p.1026. Georges LAGARRIGUE Note 85.

⁸³ Érasme se réfère à Thomas d'Aquin S.T. I a II ae q. 11 art. 2.

forces naturelles pour vouloir le bien efficacement quoiqu'il ne tire ces forces "de lui-même" » (III c 4)⁸⁴.

Érasme relève d'autres textes de Paul, de Matthieu, de Jacques qui mettent en évidence le fait que tout don vient de Dieu ; ces textes ont pour but de rappeler que nous n'avons pas à nous attribuer les dons reçus, mais à les rapporter à la grâce divine : « Elle nous a appelés, nous qui étions détournés, elle nous a purifiés par la foi, elle a même donné à notre volonté d'être συνεργός (collaboratrice) de sa grâce, bien que celle-ci suffise seule abondamment à toute chose et qu'elle n'ait besoin d'aucune aide de la volonté humaine » (III c 5)⁸⁵. Cette synergie de la volonté divine et de la volonté humaine est encore mise en évidence dans d'autres écrits de Paul : « C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis [...]. Sa grâce n'a pas été stérile avec moi ἡ σὺν ἐμοί» (1 Co 15, 10). Cependant l'homme est mis en garde de s'approprier quoique ce soit, il est invité à se reconnaître comme « un serviteur inutile » (Lc. 17,10). En retour le Seigneur le traite comme « bon et fidèle serviteur » (Lc 19,17), comme « ami » (Jn 15,15), ou encore, au jugement dernier, il dira : « Venez les bénis de mon Père », alors, seront mises au grand jour toutes leurs bonnes actions (Mth. 25,34-36) (III c 6-8). Bien des textes de l'évangile concourent à croire que « non seulement, Il (Dieu) nous rendra ce qui est nôtre, mais encore, Il ordonnera que soit nôtre ce qui lui appartient en propre » (III c 9-10)⁸⁶.

La pensée d'Érasme sur les œuvres bonnes peut se résumer en quelques lignes : à ceux qui croient que « l'homme ne peut rien sans l'aide de la grâce de Dieu » et « donc (qu') il n'y a pas de bonnes œuvres faites par l'homme », il oppose sa propre pensée. « Il n'est rien que l'homme ne puisse faire avec l'aide de la grâce de Dieu, donc toutes les œuvres de l'homme peuvent être bonnes » (III c 13)⁸⁷. Deux logiques différentes s'affrontent, celle du tout ou rien à celle de la totalité.

⁸⁴ ÉRASME, *De libero arbitrio* p. 534.

⁸⁵ ORIGÈNE: *Principes*. III, I, 24.

⁸⁶ ÉRASME, *De libero arbitrio* p. 537-539.

⁸⁷ ÉRASME, *De libero arbitrio* p. 541.

c) Une anthropologie théologique du juste équilibre

Les tendances pacifistes d'Érasme l'ont conduit à rechercher une « théologie juste et équilibrée », au sujet du lien entre le libre arbitre et la grâce, pouvant être acceptée par les antagonistes⁸⁸. Il reste convaincu qu'une solution modérée est possible et de ce choix, il ressortira qu'il existe une œuvre bonne, quoique imparfaite, mais de laquelle l'homme ne peut rien s'arroger ; il y aura un mérite, mais dont le total revient à Dieu (IV 16).

Une chose apparaît sûre, toute œuvre bonne est due à Dieu, car sans lui nous ne pourrions rien faire. Quant à la participation du libre arbitre qui est aussi un don de Dieu, il s'avère minime dans son pouvoir d'« incliner l'âme aux choses du salut ou de « collaborer *συνεργεῖν* avec la grâce. » (IV, 7). Concernant l'obtention de la vie éternelle, la part de notre zèle est sensiblement moindre que celle qui revient au petit enfant courant vers son père (IV 10). Érasme exprime clairement sa préférence en ces termes :

A moi, me plaît la doctrine qui attribue quelque chose au libre arbitre et beaucoup à la grâce (IV 16). En vertu de ce juste équilibre, l'homme doit mettre au compte de la grâce divine tout son salut, qu'il a reçu, d'autant plus que le libre arbitre agit de façon très minime pour cela, et ce qu'il peut faire relève de la grâce divine qui a d'abord créé le libre arbitre et ensuite l'a délivré et, pour mieux dire, guéri (IV 8)⁸⁹.

Conclusion

Les quelques éléments d'analyse réunis permettent de comprendre à quel point la conception de l'homme, dans les écrits d'Érasme, a été influencée par le courant humaniste chrétien de la Renaissance et se réfère à une philosophie néoplatonicienne que nombre de Pères avaient adoptée. Cette vision de l'être humain, que l'on peut qualifier d'optimiste, a certes eu une incidence sur la

⁸⁸ Les antagonistes étaient d'une part les semi-pélagiens qui s'inscrivaient dans le courant de Duns Scot et son école, pour qui la volonté « peut, avec ses forces naturelles, mériter par ses œuvres moralement bonnes, la grâce suprême par laquelle nous sommes justifiés » (Ac 10 et *Confessions* d'Augustin 7,21.27) et, d'autre part, ceux (sous-entendu Luther et Carlstadt) qui majorent à l'extrême le rôle accordé à la foi : « la foi au cœur obtient la justice » (Rm 10, 10) car l'homme est serf et incapable d'un bien sans l'aide de Dieu. (cf. *Assertio* n° 36 et *Controverse d'Heidelberg* n°13). Par contre, pour Érasme, il existe une réciprocité entre foi et charité, la charité alimenterait plutôt la foi, alors que pour d'autres la foi est au début du salut et non au terme ; si la foi est développée au détriment du libre arbitre, comment « pourrait-on expliquer la question de la justice et de la miséricorde de Dieu si l'on supprime le libre arbitre ? » (IV, 6).

⁸⁹ ÉRASME, *De libero arbitrio* p. 559 et 549.

théologie de la grâce qu'Érasme a développée. Il soutient que la force de l'âme après la transgression d'Ève puis d'Adam a été obscurcie par le péché mais non pas éteinte. Tout être humain, marqué par la faute des ancêtres, est devenu en Christ une « nouvelle créature » (2 Co 5,17), et par « la re-naissance de l'Esprit »⁹⁰ (Jean 3, 3-6) il lui est alors possible de coopérer à son salut. Érasme rejoint, d'une certaine manière, la pensée des chrétiens d'Orient pour qui le libre arbitre subsiste après la chute, car il n'a pas été détruit, mais au contraire, il pourrait même en être la conséquence du fait de l'exigence pour l'humain d'une adhésion libre à la grâce de salut que Dieu lui offre. Lossky explique, à la suite d'Irénée, que la vocation à la « déification », après le péché des premiers parents, ne peut plus se réaliser qu'en Christ et ceci par une grâce incréée rejoignant l'homme créé ; mais si le Christ ouvre de nouveau la voie à la déification, il ne se substitue pas à l'homme à qui il est demandé d'adhérer librement au projet de Dieu⁹¹. Une chose est certaine, Érasme construit une subtile dialectique entre une force du libre arbitre qui demeure après la chute des ancêtres, même si elle est devenue « boiteuse », et une volonté qui a perdu sa liberté et qui est contrainte, sans la grâce de Dieu, à être esclave du péché. Si l'on se réfère à la définition érasmiennne du libre arbitre, apparaît la tendance commune à la plupart des humanistes à octroyer une plus large part au libre arbitre que celle qui lui est réservée dans la doctrine catholique. Sans doute, est-ce le motif pour lequel il semble parfois mal à l'aise avec la doctrine romaine et recherche une solution moyenne, pouvant obtenir l'accord des antagonistes.

Peut-on dire que la vision anthropothéologique d'Érasme, sur le libre arbitre et la grâce, est en contradiction au début du XVI^e siècle, avec la pensée de l'Église catholique ? Dans le *De libero arbitrio*, il expose la « doctrine correcte », dite orthodoxe, proche de celle du concile de Trente, certes en termes moins scolastiques, cependant dans cette *Diatribé* il laisse percevoir sa propre pensée qui se rapproche des semi-pélagiens. Comme tout humaniste, il a défendu l'idée d'un Dieu qui sauve et qui restaure la liberté de sa créature. De plus, il soutient la

⁹⁰ Le verbe utilisé est *γεννάω* à l'aoriste passif : être engendré de l'Esprit : *γεννήθηαι*.

⁹¹ Vladimir LOSSKY : « Création, temps et éternité » in *Vie spirituelle* novembre et décembre 1987, n°677, p. 577, voir aussi : *A l'image et à la ressemblance de Dieu* p.95ss. On peut rappeler cette formule d'Athanase le Grand puisée chez Irénée de Lyon : « Dieu s'est fait homme pour que l'homme puisse être déifié ».

consistance des « œuvres bonnes » en vue du salut ; si elles sont « imparfaites » il ne peut pourtant pas les considérer comme nulles et encore moins comme péchés. La pensée d'Ockham et de Duns Scot, qui s'écartait de celle du magistère, n'avait pas jusqu'ici été réfutée. Ce fut au cours des 5^e et 6^e sessions du concile de Trente que les tendances semi-pélagiennes et humanistes furent condamnées et, par voie de conséquence, les positions tangentées d'Érasme. Pourtant cet humaniste n'aimait pas les conflits, il cherchait une voie médiane dans le but de permettre la réconciliation des différences qui à l'époque furent interprétées comme des divergences irréconciliables. Il voulait être un artisan de paix, mais ne fut pas compris ; il n'a pas su ou plutôt n'a pas voulu prendre de positions assez nettes et cela lui fut âprement reproché.

I.2. Martin Luther

A. Quelques jalons dans la vie et l'œuvre de Luther

Il apparaît difficile de dissocier l'œuvre de Luther de sa vie, tant son œuvre et son engagement se nourrissent mutuellement. Pour cette raison il n'est pas inutile, ne serait-ce que succinctement, de rappeler quelques éléments biographiques pour mieux situer le contexte de l'œuvre.

* **Ses premières années, sa vocation :** Luther naquit à Eisleben en Thuringe le 10 novembre 1483, son père travaillait dans une mine de cuivre. Il reçut une bonne éducation d'abord à l'école municipale de Mansfeld (1491-1497), puis à l'école de la Cathédrale de Magdebourg (1497-1498) tenue par les Frères de la vie commune (*devotio moderna*), enfin il fréquenta « l'école triviale »⁹² d'Eisenach. En 1501, voulant se diriger vers une carrière de juriste, il entreprit des études à l'université d'Erfurt⁹³ où il reçut une formation philosophique. Il fut certes sensibilisé à la logique, à la raison et à la métaphysique d'Aristote, mais il reçut surtout une formation au nominalisme. Les enseignants de l'université étaient de tendance occamiste (*via moderna*), plutôt dans la ligne modérée de Gabriel Biel, critiquant, certes, Aristote et Thomas d'Aquin, ce dernier ayant voulu concilier la philosophie d'Aristote et la doctrine de l'Église romaine. Après trois années d'études, en 1505 il fut reçu maître ès arts, mais, dès le 17 juillet de la même année, il entra au couvent des Augustins ermites d'Erfurt dont la règle était très stricte. Luther relate dans un propos de table que, surpris par un orage violent, il eut tellement peur qu'il invoqua sainte Anne : « Aide-moi Sainte-Anne, je veux devenir moine ». Il aurait donc voulu honorer son vœu. Mais il semblerait, selon les dires de l'auteur, que son entrée chez les moines correspondait à une démarche purement religieuse, dans ce sens qu'il était habité du désir d'une vie ascétique

⁹² Dans cette école on enseignait la grammaire, la rhétorique et la dialectique.

⁹³ Des études récentes ont montré que Luther aurait côtoyé à cette université des humanistes avec qui il aurait partagé certains points de vue, par exemple : une préférence pour les Pères de l'Église, une « aversion pour la scolastique » et une attention toute particulière à la Bible. Voir Introduction de Marc LIENHARD aux œuvres de Luther dans l'édition de la Pléiade (PL) p. XVIII.

par souci de perfection en vue d'obtenir grâce devant Dieu ; il s'en explique au cours d'une prédication en 1534 :

À aucun moment je n'ai pu me consoler de mon baptême, mais j'ai toujours pensé : quand seras-tu une fois pieux et feras-tu assez pour avoir un Dieu qui te fait grâce ? De telles pensées m'ont poussé vers la moinerie et m'ont tourmenté et supplicié par le jeûne, le froid et une vie sévère (WA 37, 661)⁹⁴.

Au sujet de cette entrée au couvent, c'est surtout au témoignage personnel de Luther qu'il faut se fier, car les sources d'information sont peu nombreuses. Pour Marc Lienhard :

Luther n'est pas entré au couvent parce qu'il n'avait pas d'autres moyens d'avancer dans la vie. C'est une décision proprement religieuse. Du moins on dira que cette démarche est le point de rencontre entre une conscience inquiète dans sa confrontation avec un Dieu exigeant et majestueux, et ce que l'Église du temps avait de meilleur à offrir aux âmes inquiètes, à savoir la voie monacale⁹⁵.

En 1506 il prononce ses premiers vœux de religion et en 1507 il est ordonné prêtre. Il commence alors ses études de théologie à Erfurt et les poursuit à Wittenberg (1508-1509). Il sortit bachelier biblique puis *baccalaureus sententiaris*. De 1510 à 1511 il fut envoyé par son ordre en mission à Rome et à son retour, à la demande de son supérieur Staupitz, il prépara son doctorat en théologie à Wittenberg où il restera enseigner. Promu docteur en 1512, la chaire d'exégèse lui fut confiée. C'est ainsi qu'il commenta la Bible de 1513 à 1518 : les Psaumes, les Épîtres aux Romains, aux Galates et aux Hébreux. Pendant ses études à Wittenberg il a enseigné la philosophie morale (Aristote), et très vite il a découvert « ce qu'Aristote a de peu chrétien ». Les thèses à propos de la théologie scolastique, disputées en 1517, de même que les thèses philosophiques tenues à Heidelberg (1515) le prouvent : « Qui veut philosopher sans danger en Aristote doit d'abord être rendu bien fou en Christ » (XXIX)⁹⁶. Si Luther rejette l'emprise de la philosophie sur la théologie, il ne réfutera pas la logique d'Aristote ni son éthique politique. Son *Commentaire sur le Magnificat* (1521) et ses thèses sur le *De homine* (1536) sont empreints de métaphysique.

*** Les démêlés avec les autres universités et avec Rome :** Les différends commencent à partir des controverses universitaires de 1516. Les 95 thèses sur la

⁹⁴ Texte publié par CRUCIGER cf. Marc LIENHARD : *Martin. Luther, un temps, une vie, un message* p.33, éd. 1991.

⁹⁵ Marc LIENHARD : *Martin Luther : un temps, une vie, un message* p. 33.

⁹⁶ *Martin Luther œuvres*, Pléiade p. 167.

vertu des Indulgences (1517)⁹⁷, qui ont fait le tour de l'Allemagne en quelques semaines, seront l'objet de difficultés ultérieures avec les autorités ecclésiastiques ; Luther trouvait les indulgences en contradiction avec l'enseignement biblique et avec une démarche de conversion. C'est donc à la suite de ses thèses théologiques et philosophiques que Luther fut déclaré suspect d'hérésie, toutefois, grâce au duc de Saxe, il ne comparut pas à Rome. À cette époque Philippe Melanchthon, humaniste éminent, rejoint Luther, il sera pour lui d'une grande aide et Luther lui confiera la rédaction de la confession d'Augsbourg (1530). Un autre événement important est à souligner : la dispute de Leipzig du 4 au 7 juillet 1518 avec le débat sur le libre arbitre entre Jean Eck et Carstadt ; Luther relaie ce dernier pour la dispute sur la primauté du siège romain.

Au cours de l'année 1520 il publia ses grands écrits réformateurs en latin ou en allemand selon les destinataires mais les premiers connurent rapidement des traductions en langue vernaculaire⁹⁸ :

Le Sermon sur les bonnes œuvres : la vie chrétienne y est traitée sous le signe de la foi. Luther veut ici faire passer le message suivant : toute œuvre même petite est bonne « si le cœur a confiance qu'il plaît à Dieu » (WA 6, 206, 9).

De La papauté : Luther conteste la prétention papale de vouloir exercer le pouvoir sur toute la chrétienté. Il aborde aussi une question qui lui est chère : celle des deux Églises, l'Église visible et l'Église invisible.

Le Manifeste à la noblesse chrétienne de la nation allemande : Luther expose ici tout un programme de réformes après avoir développé ses grands principes

⁹⁷ Les indulgences ont été promulguées par le pape Jules II en 1506 et renouvelées en 1517 par Léon X, celles-ci étaient acquises à prix d'argent au bénéfice de la construction de la basilique Saint-Pierre de Rome : « Primitivement elles se rapportaient aux peines imposées par l'Église ici-bas, puis avaient été étendues à celles du Purgatoire [...] Il ne s'agissait pas seulement de la remise des peines canoniques, mais des peines afférentes au péché. Pour cette pratique, l'Église se fondait sur le trésor des mérites surrogatoires du Christ et des saints, dont elle pensait pouvoir disposer [...]. L'acquisition d'une indulgence coûtait un florin à l'artisan et 25 florins aux rois, princes et évêques. Rappelons qu'une personne pouvait vivre une semaine avec un florin. En principe, l'indulgence n'intervenait qu'après confession et absolution ». Luther émit au sujet des indulgences des réserves dans ses prédications dès 1517, sans en rejeter toutefois le principe. Il craignait que la recherche d'une indulgence ne puisse porter atteinte à la sincérité de la pénitence. C'est dans cet esprit que furent rédigées les 95 thèses, traitant du problème des indulgences, et affichées le 31 octobre ou 1^{er} novembre 1517 à la porte de la chapelle du château de Wittenberg, ville où Luther enseignait l'exégèse. Voir Marc LIENHARD, *Martin Luther un temps, une vie, un message*, chapitre IV.

⁹⁸ *Le manifeste à la noblesse chrétienne de la nation allemande sur l'amendement de l'état chrétien*, parut mi-août 1520, mais la lettre de dédicace avait été signée dès le 23 juin. *Le Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église* fut publié en latin le 6 octobre 1520, *de la liberté du chrétien* parut simultanément en latin et en allemand courant octobre. Ce dernier ouvrage se distingue par la modération du ton, sans nul doute due aux circonstances.

sur : « la primauté de la foi », « le sacerdoce universel » et « l'autorité de l'Écriture ». En fait Luther se bat pour que la liberté du peuple chrétien soit respectée et, « au nom du sacerdoce universel, il stigmatise la tyrannie exercée par la hiérarchie contre les fidèles »⁹⁹.

Le Prélude à la captivité babylonienne de l'Église : les grands thèmes de l'Église et des sacrements sont abordés, il en développe trois : le baptême, l'eucharistie et la pénitence, il ne retiendra vraiment que les deux premiers au sens strict de sacrement. Luther dénonce « la captivité de l'Église », celle-ci, à ses yeux est enfermée dans une doctrine et une pratique erronées des sacrements.

De la liberté du chrétien : dans ce traité, considéré comme une véritable « Somme¹⁰⁰ de la vie chrétienne », Luther résume sa pensée sur la liberté, mais aussi sur la foi et sur l'amour. Cet écrit occupe une place centrale dans ses œuvres, d'autant plus que la question de la liberté s'accompagne d'une seconde problématique, celle de la justification. Par ailleurs, ce traité a la particularité de comporter une version allemande et une version latine¹⁰¹. Dès les premières lignes du texte latin Luther situe son écrit sur le thème de la foi, tandis que la version allemande¹⁰² est axée d'entrée de jeu sur la notion de liberté, mais pour ajouter dans les paragraphes suivants que celle-ci naît de la foi : elle a été acquise par le Christ et accordée dans la foi. La version latine a un développement plus ample que celle rédigée en langue vernaculaire.

Ces trois derniers ouvrages ont pour dénominateur commun *la liberté*. René-Henri Esnault écrit : « Le thème d'ensemble qui fait l'unité profonde de ces textes est en effet celui de la liberté chrétienne : la liberté du peuple chrétien et donc de l'Église »¹⁰³, ils paraîtront après la réception de la bulle du pape Léon X,

⁹⁹ MARC LIENHARD, *Martin Luther, une vie, une œuvre, un message*, chapitre V.

¹⁰⁰ L'expression « Somme » est à prendre ici au sens technique du terme i.e. résumant toute la connaissance sur un sujet donné, mais ceci est à appréhender dans le sens où l'ouvrage est un abrégé de la vie chrétienne. Cependant, J.L. GRASSE, qui a fait une étude comparative des textes latin et allemand, dit que le sens technique de « Somme » peut être retenu dans la mesure où le traité est saisi comme « un exposé systématique de l'ensemble de la foi chrétienne ». Voir *Le traité de la liberté du chrétien de Martin Luther, étude comparative des deux versions, allemande et latine*, Paris, Puf, 1984.

¹⁰¹ Pour la traduction française du texte allemand : *Luther Œuvres* Pléiade p.839-863 (WA 7,20-38) ou texte bilingue traduit et commenté par P. BÜTTGENN, le Seuil Paris 1996. Pour la traduction française du texte latin : M LO T. 2 p.275-306 (WA 7,49-73).

¹⁰² La version française du document allemand dans *Luther : Œuvres* la Pléiade (P) sera le texte de référence.

¹⁰³ MLO. T. 2: « Introduction à la liberté du chrétien », p. 263.

Exsurge Domine, qui condamnait 41 propositions extraites des écrits de Luther.

* **La condamnation de Luther** est intervenue en deux, voire en quatre temps :

La première bulle pontificale *Exsurge Domine* : « Lève-toi Seigneur, car un renard ravage la vigne », demande à Luther de se rétracter dans les 60 jours sous peine d'excommunication. Cette bulle pontificale, datée du 15 juin, publiée le 24, n'était pas encore parvenue à Wittenberg le 10 juillet. À la demande de Charles de Miltitz, dans le dessein d'une tentative de réconciliation, Luther répond au pape Léon X par une lettre (dite épître luthérienne antidatée du 6 septembre 1520) accompagnée du traité sur *la Liberté du chrétien* dans sa version latine. Le 10 décembre suivant, Luther brûle publiquement la bulle pontificale à Wittenberg avec les textes de droit canonique.

La deuxième bulle pontificale : Décret *Romanum pontificem* du 3 janvier 1521, excommunie Luther.

La convocation à la diète de Worms (avril 1521) en vue d'une négociation avec possibilité de se rétracter, mais lors de son discours à la diète, Luther refusera d'agir contre sa conscience¹⁰⁴.

L'Édit de Worms du 26 mai 1521 mettra Luther au ban de l'empire. À partir de cette date il ne pourra plus quitter la Saxe électorale et sera sous la protection des princes électeurs successifs. Il résida d'abord au château de Wartburg, puis à Wittenberg à partir de 1522 ; il profita de sa mise à résidence forcée pour traduire d'abord le N.T en Allemand (1521) puis l'A.T. ; la Bible complète en Allemand sera publiée en 1534.

* **Le mariage de Luther et sa réponse à Érasme** : en juin 1525 il épouse Catherine de Bora, une ancienne religieuse. La même année il rédige en latin le *De servo arbitrio*, sa riposte au *De libero arbitrio* d'Érasme, il ne la terminera qu'en novembre 1525. Il s'agit d'un ouvrage des plus importants, mais jusqu'à ce jour, il n'a pas fait l'unanimité chez les luthériens. L'auteur s'était déjà exprimé à

¹⁰⁴ La réponse de Luther à la diète de Worms est la suivante : « À moins que l'on me convainque [autrement] par des attestations de l'Écriture ou par d'évidentes raisons - car je n'ajoute foi ni au pape ni aux conciles seuls, puisqu'il est clair qu'ils se sont souvent trompés et qu'ils se sont contredits eux-mêmes - je suis lié par les textes bibliques que j'ai cités, et ma conscience est captive des paroles de Dieu ; je ne puis ni ne veux me rétracter en rien, car il n'est ni sûr ni honnête d'agir contre sa propre conscience. » (WA 7 I. 3-8, traduction française : *Luther Œuvres* Pl. 878-879).

plusieurs reprises au sujet du *libre arbitre* et de la théologie de la grâce dans ses controverses (1516-1518)¹⁰⁵ et son *Assertio 36* (1520-1521) contenait déjà en germe le *Serf arbitre*¹⁰⁶. Luther avait tardé à répondre pour diverses raisons, allant de la guerre des paysans à l'affaire des illuminés en passant par son mariage. Certes, on peut évoquer le manque de temps pour élaborer une réplique aussi volumineuse au regard de la *Diatribé*, mais ce ne furent sans doute pas les seuls motifs... Il fallait une réfutation digne de ce document, de plus Luther avait conscience de ne pas manier la plume aussi facilement qu'Érasme et n'ignorait pas la notoriété de ce dernier. Une question peut se poser : le *De servo arbitrio* a-t-il été écrit uniquement de la main de Luther ? D'après les experts, il est difficile de prouver l'intervention de tel ou tel auteur, d'autres critiques ont prétendu que

¹⁰⁵ *Controverse au sujet des forces et de la volonté de l'homme sans la grâce* (Luther Œuvres PL p. 104ss), thèses présentées par Bartholomäus Bernhardi en 1516 qui avaient été retravaillées par Luther à partir de son cours sur l'épître aux Romains. Luther se réfère ici aux écrits antipélagiens d'Augustin pour combattre la doctrine occamiste du péché et de la grâce. Par ailleurs il accuse Gabriel Biel (fidèle à Duns Scot) d'être proche des théories de Pélagie dans ses développements sur la grâce. Cf. Œuvres de Luther dans la Pléiade notice p. 1236.

Controverse sur la théologie scolastique 1517 (Luther Œuvres PL. p.123ss), ces thèses qui ont été défendues par Maître François Günter sous la présidence de Martin Luther visent Duns Scot, Occam et G. Biel chez qui on peut déceler un pélagianisme auquel Luther oppose la doctrine augustinienne de la grâce. Cette controverse nie toute possibilité pour la volonté de l'homme de se préparer à la grâce car : « L'homme n'est pas libre mais captif *contre l'opinion commune* » (thèse V). « On admet que la volonté n'est pas libre de se porter vers quoi que ce soit qui lui est montré conforme au bien. Contre Scot et Gabriel » (thèse X). « La meilleure et l'infaillible préparation à la grâce et l'unique disposition à cette grâce, résident dans l'élection et la prédestination éternelle de Dieu » (thèse XXIX). G. Biel contrairement à Luther qualifie la volonté de « *potentia libera* » (puissance libre), selon Duns Scot : « l'aide apportée par Dieu n'est pas une condition *sine qua non* pour faire le bien, mais se borne à en faciliter la réalisation » Luther Œuvres Pléiade p.1249ss notes.

Controverse tenue à Heidelberg et disputée en mai 1518, la thèse XIII fit choc : le libre arbitre après la chute n'étant plus qu'un simple nom (Luther Œuvres Pl. p. 166 et ss).

¹⁰⁶ Cette *Assertio 36* fut reçue par les adversaires de Luther comme le texte le plus virulent, ils l'accusèrent de faire de Dieu l'auteur du mal et de tomber dans le déterminisme. Dès le début de son *Assertio* il reprend ce qui avait été disputé à Heidelberg : « Après le péché, le libre arbitre n'est plus qu'une affaire de dénomination et en faisant ce qui est en lui, il pêche mortellement », puis il cite Augustin : « le libre arbitre sans la grâce n'a aucun pouvoir sinon celui de pécher » (*de l'Esprit et de la lettre* Ch. III). Luther interroge : « Qu'est-ce que cette liberté qui ne peut s'exercer que dans un sens, et encore dans le pire ? » Et « être libre, est-ce donc ne rien pouvoir faire et pécher ? » mais en définitive il dit ne vouloir croire qu'à l'Écriture : « Le Christ dit en Jn 15 "sans moi vous ne pouvez rien faire." Que signifie alors le rien ? En quoi sans le Christ s'exerce le libre arbitre ? Dans cette *Assertio* Luther soutient même la pensée de Wyclif sur le principe de nécessité absolue : « J'ai eu tort de dire que le libre arbitre avant la grâce n'est qu'un mot, j'aurais du dire simplement que "le libre arbitre" est une fiction, ou un mot qui ne recouvre pas de réalité. Car nul ne détient le pouvoir de penser un mal ou un bien, mais (comme l'enseigne très justement l'article de Wyclif condamné à Constance) tout arrive par nécessité. C'est ce qu'a voulu dire le poète quand il écrivait "tout existe selon une loi déterminée" ». Le concile d'Orange avait déjà condamné ceux qui croyaient à la prédestination au mal (Dz. 397). Par ailleurs, pour Luther « il est contraire à tout bon sens que sans la grâce il (le libre arbitre) soit honnête et se prépare à recevoir la grâce qu'il n'a pas encore, alors qu'il la hait et s'y oppose quand elle est présente. » Cf. traduction de *l'Assertio 36* en annexe 2.

diverses tournures latines ne pouvaient pas être de lui ; toutefois si le style de certaines parties de cet ouvrage ont été revues par un tiers, Chantraine qui a fait une étude historique et théologique du texte, sans avoir creusé la question de la latinité, écrit : « j'ai le sentiment d'une œuvre d'un seul tenant et venant d'un seul auteur »¹⁰⁷.

Pourquoi Luther intitule-t-il sa réplique à la *Diatribé* d'Érasme : *De servo arbitrio* ? Dans la littérature latine cette expression est absente ; Augustin seul l'utilise dans *l'Apologétique contre Julien* (II, 8, 23) au sujet de la perfection de l'homme : « Puisse-t-elle être obtenue par le don de Dieu et non par le libre ou plutôt le serf arbitre de la volonté propre » ; de plus Augustin précise que nos efforts vers la perfection, a contrario de la doctrine pélagienne¹⁰⁸, ont besoin de la miséricorde et de la grâce de Dieu. Luther avait déjà utilisé ce terme dans son *Assertio 36* et dans le développement de sa 13^e thèse lors de la controverse à Heidelberg :

Le libre arbitre n'est plus, après la chute, qu'un simple mot, et, en tant qu'il fait ce qu'il est en lui-même, il pêche mortellement. [...] Le premier point est évident, car le libre arbitre est captif et serf du péché : non qu'il ne soit rien, mais il n'est pas libre, sinon pour le mal (Jn 8, 34 ; 36).

Sans doute est-ce le motif pour lequel il reprend l'expression *serf arbitre* pour titre de sa riposte à Érasme.

*** Quelques grandes dates jalonnant la 2^e partie de la vie de Luther :**
de 1525 à 1529 Luther s'opposa à Zwingli au sujet de la Cène, ce dernier refusait la notion de présence réelle du corps du Christ sous les saintes espèces¹⁰⁹. En 1529, il rédige ses *Catéchismes*. Le 20 juin 1530, Charles Quint convoqua la diète d'Augsbourg dans un but de réconciliation entre luthériens et catholiques. Lors de cette diète fut présentée la Confession d'Augsbourg rédigée par Melanchthon ; la pensée de Luther y est exprimée de façon plus modérée. Cependant cette

¹⁰⁷ Georges CHANTRAINE : *Érasme et Luther : libre et serf arbitre* p. 65

¹⁰⁸ Les traits fondamentaux du pélagianisme au V^e siècle sont : l'orientation ascétique, le refus du péché originel et du traducianisme, l'accent sur la liberté. Dans ses ouvrages Pelage explique : « Que l'homme est libre, qu'il participe en tant que créature à la grâce du Créateur et qu'il peut devenir par ses seules forces la véritable image de Dieu. Il affirme également que certains ont été libérés du péché avant de mourir. Il rejette l'idée de péché originel... » Voir Yves LACOSTE *DCT* art. « Pélagianisme » de Marie Anne VANNIER p.886-887.

¹⁰⁹ Marc LIENHARD : *Martin Luther : un temps, une vie, une œuvre, un message*, ch. X ed 1983 p. 208ss. Certes si Luther défend la notion de présence réelle du corps et du sang du Christ sous les espèces du pain et du vin lors de la Cène dans la ligne d'Augustin, cela ne veut pas dire qu'il ne contestait pas l'idée de transsubstantiation.

confession fut réfutée, elle sera suivie de l'*Apologie* écrite par le même auteur en 1531. D'autres efforts de rapprochement sont à souligner soit entre les adeptes de la Réforme : la *Concorde de Wittenberg* (1536), soit entre l'Église catholique romaine et les luthériens : les colloques de Worms et de Ratisbonne (1540/1541). Luther ne fut pas invité à participer à ces deux dernières rencontres. En 1537, il écrivit, dans l'esprit de la *Concorde de Wittenberg*, les *Articles de Smalkalde* qui furent présentés à la diète évangélique de cette ville.

Au cours de la seconde partie de sa vie, Luther consacra son temps à ses activités de professeur de théologie à l'Université de Wittenberg et à l'étude de la Bible. Il faut citer ici ses commentaires sur l'épître aux Galates publié en 1535 et sur le livre de la Genèse (1535-1545). Ce dernier est une œuvre considérable qui compte trois volumes dans le corpus de Weimar et reflète bien l'enseignement de Luther¹¹⁰. Cet écrit est remarquable, on y découvre de très belles pages sur la création, sur la relation de l'humain avec son Dieu et sur la recouvrance de l'Image de Dieu en l'homme, celle-ci ayant été perdue après la chute d'Adam et d'Ève. Luther s'exprime en termes de recreation par la Parole et l'Esprit. Par ailleurs à partir de 1533, dans le cadre universitaire, il lui fut possible de réorganiser des disputes académiques et d'exposer ses thèses, je citerai pour exemple : les thèses sur *L'Épître aux Romains* au sujet de la justification (3,28) et sur le *De homine*.

En 1546 Luther meurt à Eisleben juste après l'ouverture du Concile de Trente qu'il avait tant appelé de ses vœux.

* **Les traits de caractère de Luther** : certes son caractère fougueux a pu avoir une influence sur ses écrits, mais nous n'entrerons pas dans les divers débats des historiens. Par contre on peut se fier à Marc Lienhard¹¹¹ pour qui il semble bien difficile de déceler l'impact d'une pathologie d'origine psychique, évoquée par certains psychiatres, mais impossible à prouver. Une chose peut être soulignée, son tempérament « pouvant passer de l'abattement à l'exaltation la plus vive, de même une violence extrême ne reculant pas devant l'obscénité alternant

¹¹⁰ Les 11 premiers chapitres qui nous intéressent furent publiés en 1543 à partir de notes prises scrupuleusement par ses étudiants et revues par Luther.

¹¹¹ Marc LIENHARD, *Martin Luther : un temps, une vie, une œuvre, un message*, p.375-383. Voir aussi Yves CONGAR : « l'angoisse de Luther » dans la revue *Sciences philosophiques et théologiques* t. 60 (1976) p. 638-648.

avec une grande douceur», qui a certainement influencé ses comportements et marqué son œuvre. Par ailleurs, il ne faut ni minimiser l'impact socioculturel de l'époque¹¹² ni sa lecture de la théologie d'Augustin. Au couvent d'Erfurt, il eut alors accès aux œuvres augustinienes et aurait lu le traité *sur la Trinité*, la *Cité de Dieu* et les *Confessions*, il fut aussi en contact avec différentes mystiques : Denys l'Aréopagite, la mystique romane à travers l'œuvre de Gerson, la mystique allemande vers 1515¹¹³.

B. Caractéristiques de l'œuvre de Luther

Luther n'a rédigé ni un traité systématique d'anthropologie théologique, ni un traité de la grâce, il faudra donc puiser dans l'ensemble de son œuvre pour mettre en évidence sa conception de l'homme et sa doctrine. Pour Ebeling *La liberté du chrétien* et le *De servo arbitrio* forment les exposés de la théologie de Luther les plus complets, ce sont « les deux écrits de Luther qui ont le plus le caractère d'une présentation systématique de sa théologie ». Si l'on veut saisir sa pensée sur la liberté, il faudra surtout se référer aux trois derniers écrits réformateurs (1520). Les questions du libre arbitre, de la justification par la foi, des œuvres bonnes, sont abordées dans divers textes, telles les thèses débattues lors des controverses citées ci-dessus, les commentaires bibliques, tout particulièrement le *Cours sur l'épître aux Romains* (1515-1516) et la préface de cette épître parue en allemand en 1522, puis son *Assertion 36* (1520), *La liberté du chrétien* (1520) et le *De servo arbitrio* (1525). Il est important de distinguer

¹¹² À la fin du Moyen Âge, il existait une grande angoisse collective, qui était sans nul doute le résultat des divers conflits des XIV^e et XV^e siècles en Europe : guerre dite de Cent ans, la menace turque, les guerres hussites, mais encore la conséquence de l'épidémie de la peste noire, des nombreuses disettes, du grand schisme qui va se prolonger 39 ans. Tous ces événements vont désorienter les populations. Les individus et la société eurent alors mauvaise conscience et se sentirent coupables. On note une préoccupation envahissante relative au salut personnel, alors qu'au XIII^e siècle le salut était vu plus sous l'angle collectif. La société est hantée par la crainte de la mort et du jugement dernier. Comment échapper « aux flammes éternelles » sinon par le recours au Christ venu expier les péchés du monde ? D'où le rappel dans les peintures, les sculptures et les vitraux, de la Passion du Christ et de la croix dressée sur le Golgotha. L'Église met l'accent sur le passage de la vie à la mort, le moment où se décide « le sort éternel de l'âme », on voit alors paraître un grand nombre d'éditions sur l'*Ars moriendi* qui a été composé par un auteur anonyme à la fin du XV^e siècle, s'inspirant de Gerson. Tout cela est bien une preuve de la préoccupation envahissante du salut personnel. On peut se reporter aux livres d'Histoire de l'époque cités en bibliographie.

¹¹³ Marc LIENHARD, *Luther témoin de J.C.* p.36-38.

deux étapes dans l'anthropologie théologique de Luther, celle de la première période de sa vie, pouvant aller jusqu'en 1525, et celle de la deuxième période, au cours de laquelle il a écrit ses commentaires sur l'Épître aux Galates et sur le livre de la Genèse, ses thèses sur la justification et le *De homine* (1536), celles-ci sont capitales pour saisir sa vision de l'homme. Dans son *Magnificat* (1521) comme dans le *De homine*, Luther recourt à une approche ontologique qu'il jugera insuffisante et qui le fera se tourner le plus souvent vers une démarche plus existentielle, plus biblique.

Les œuvres de Luther au cours de la première période de sa vie furent déterminantes et occasionnèrent sa condamnation par Rome, car ses écrits étaient une contestation des positions prises par le magistère romain concernant les sacrements dont la messe, les indulgences, l'interprétation de la Bible, le libre arbitre et la justification par la foi. Ils seront aussi une réfutation d'une part de la théologie scolastique influencée par la philosophie aristotélicienne et d'autre part d'une philosophie occamiste, cependant Luther restera marqué par le nominalisme. Le contexte est polémique, Luther ne peut accepter que l'on puisse penser qu'il faille œuvrer, « faire de bonnes œuvres en vue de son salut » ou si l'on préfère : « gagner son ciel » ! selon une expression populaire. Comme nous pourrions le constater, certaines réflexions à l'emporte-pièce dans le cadre des *Controverses*, de l'*Assertio 36* ou du *De servo arbitrio*, alors que la condamnation venant de Rome était tombée, ont sans doute dépassé sa pensée, ces écrits sont à resituer dans un climat de polémique. Luther ne voulait-il pas frapper fort pour être entendu ?

Avant d'étudier les textes, quelques précisions sur l'herméneutique biblique de Luther¹¹⁴ nous permettront de mieux saisir sa démarche. Il abandonne la théorie des quatre sens de l'Écriture i.e. littéral et spirituel qui se subdivise en trois : allégorique, tropologique, anagogique¹¹⁵. Si l'allégorie n'a jamais disparu

¹¹⁴ Yves LACOSTE *DTC* p. 527-528.

¹¹⁵ Élisabeth PARMENTIER : *Écriture vive, interprétation chrétienne de la Bible*. « Modèle Kérygmaticque » p. 40 et ss. : La théorie des quatre sens a été déterminante pour l'Église dès les premiers siècles. Un distique au Moyen Age attribué à Nicolas de Lyre (1330), mais dont l'auteur véritable pourrait être le dominicain Augustin de Dacie, décrit la théorie qui sera en vigueur jusqu'au 16^e : « *docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia* » i.e. : « Le sens littéral (*littera*) nous indique (*docet*) ce qui a eu lieu (*gesta*) ; l'allégorie (*allegoria*) montre ce que tu crois (*quid credas*) ; le sens moral (*moralis*) indique ce que tu dois faire (*quid agas*) ; le sens anagogique désigne ce qui est à espérer (*quo tendas* = vers quoi tu tends) ».

totalemment chez Luther, il se concentre sur le sens littéral¹¹⁶ qui à son avis suffit pour que la Parole de Dieu se dise à travers les Écritures. Dans les controverses, seul le sens littéral a autorité. La clef de l'interprétation de l'ensemble des textes bibliques est le Christ Sauveur, Il est le centre de l'Écriture. La référence aux « discours extra scripturaires » n'est plus à considérer comme « norme d'une juste lecture des Écritures »¹¹⁷. Si le sens littéral des Écritures est globalement clair, les obscurités seront dissipées par une meilleure connaissance de la langue et par le recours aux autres textes canoniques. Si le texte s'avérait être encore trop difficile à saisir, Luther avait l'habitude de dire :

Pour ma part, chaque fois que j'ai comme texte une noix dont la coquille m'est trop dure, je la jette aussitôt contre le rocher (Christ) et je découvre le noyau plus délicieux.

C. L'anthropologie théologique de Luther à partir de ses écrits

a) La conception de l'homme selon Luther

La lecture des écrits de Luther nous fait saisir *qu'a contrario* des philosophes de l'époque, il définit l'homme¹¹⁸ comme une personne de relation, Otto Hermann Pesch¹¹⁹ parle d'approche existentielle qui succède à l'approche sapientiale traditionnelle. Gerhard. Ebeling mentionne l'intérêt du réformateur pour une approche herméneutique existentielle et *une théologie de type relationnel et existentiel bien différente de la théologie de type ontologique*¹²⁰ ; chez Luther l'intérêt se porte essentiellement sur l'*existentia* et non sur l'*essentia*¹²¹, toutefois en 1536 dans les thèses du *De homine*, de 1-19, Luther donne une définition ontologique de l'homme, mais il trouve l'approche métaphysique insuffisante. En fait, il ne conteste pas l'ontologie en soit mais la manière dont elle est pratiquée et surtout il

¹¹⁶ Ibid. p.40-41. On entend par sens littéral le sens historique considéré comme fondement de tout. L'histoire était pensée dans un sens théologique à partir de l'Incarnation, l'étude de l'Écriture a pour but de discerner les origines de la foi.

¹¹⁷ Voir Yves. LACOSTE *DTC* article « herméneutique » p. 527.

¹¹⁸ Dans les écrits de Luther l'homme est à prendre dans le sens générique et recouvre l'homme et la femme : « il les créa homme et femme et les bénit, et il leur donna le nom d'homme, le jour de la création. » in M. LUTHER *Commentaire du livre de la Genèse* MLO T. 17 ch. 5 v.2 p. 268.

¹¹⁹ Otto Hermann PESCH a rédigé sa thèse sur la théologie de la justification chez Luther et Thomas d'Aquin.

¹²⁰ Voir G. Ebeling : *Luther introduction à une réflexion théologique* plus particulièrement le ch. V, et M. Lienhard *L'Évangile et l'Église chez Luther* chapitre VIII « nouvelles perspectives » éd. du Cerf 1989.

¹²¹ Ibid. p. 79.

combat l'utilisation d'Aristote dans la théologie de la grâce. Certes, la philosophie existentielle ou philosophie de l'existence est née au XIX^e siècle avec Kierkegaard suivi par Husserl et Heidegger où une place privilégiée est laissée à l'individu qui a une existence unique, singulière, sa subjectivité et sa liberté de croire ou de ne pas croire en Dieu écrit Kierkegaard. Lorsque Luther parlera du salut, il dira Christ est mort *pro me*, il situe chaque individu devant Dieu, devant les autres, dans la situation d'époux et d'épousée au sujet de l'âme et du Christ (1^{er} partie de *La liberté du chrétien*).

Dans les écrits de Luther l'homme est toujours situé soit devant Dieu (*coram deo*), soit devant son semblable ou devant le monde (*coram hominibus ou coram mundo*). Dès 1522 Luther refusera une approche métaphysique¹²², à cette époque il a fait l'expérience de sa finitude, de son péché, de son incapacité à réaliser son salut par lui-même, malgré une ascèse rigoureuse. Ce fut lors de l'étude de l'Épître aux Romains que Dieu, « ayant pitié », lui fit saisir du dedans que sa Justice est un don totalement gratuit i.e. une justice passive vécue dans la foi, « la foi est une confiance vivante, hardie, en la grâce de Dieu », et dans un attachement à sa Parole. « La foi est œuvre divine en nous » disait Luther, la personne humaine s'en trouve renouvelée¹²³.

Or, moi qui, vivant comme un moine irréprochable, me sentais pécheur devant Dieu avec la conscience la plus troublée et ne pouvais trouver la paix par ma satisfaction [...] jusqu'à ce qu'enfin, Dieu ayant pitié, et alors que je méditais jour et nuit [...] Je commençais à comprendre que la justice de Dieu est celle par laquelle le juste vit du don de Dieu, à savoir de la foi et que la signification était celle-ci : par l'Évangile est révélée la justice de Dieu, à savoir la justice passive, par laquelle le Dieu miséricordieux nous justifie par la foi, selon qu'il est écrit : Le juste vit de la foi. Alors, je me sentis un homme né de nouveau (WA 54 179-187)¹²⁴.

L'homme dont il est question dans les écrits de Luther est essentiellement l'homme pécheur devant Dieu, le péché étant une disposition fondamentale de l'humain, ce dernier ne pouvait porter, par lui-même, que des fruits mauvais. Sa vision anthropologique est non seulement le résultat du contexte culturel et social de l'époque, de sa compréhension des Écritures et de sa lecture des écrits d'Augustin, mais aussi et surtout le résultat d'une expérience personnelle humaine

¹²² Ce qui n'empêche pas qu'il a recours à la métaphysique dans le *De homine*.

¹²³ « La foi est en fait une œuvre divine en nous, qui nous transforme et nous engendre à neuf en Dieu (Jn 1, 12) dans « Préface à l'épître de Paul aux Romains » (1522) in *Luther Œuvres*, Pléiade p 1060 § 1 et 2.

¹²⁴ Dans la *Préface des œuvres latines*, Luther évoque ici les événements survenus entre 1517 et 1519, voir MLO. T. 7 p.301-308.

et spirituelle. Malgré sa vision assez pessimiste, on trouve dans l'œuvre de Luther de très beaux commentaires sur l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu ; si Adam perd cette image à cause du péché, il la recouvre « par la foi dans le Descendant à venir » et Dieu en marqua Seth par sa Parole. Pourtant Seth fut enfanté après le péché des premiers parents dont l'image lui avait été transmise : « Moïse dit qu'Adam engendra à sa ressemblance [...] à son image » (WA 42, 249-250)¹²⁵. Ici il n'est fait référence qu'à l'image d'Adam qui engendra Seth. Dans un autre passage Luther précise qu'Ève fut créée à l'image de Dieu même si toutefois elle apparaît inférieure à Adam : « l'homme étant comme le soleil dans le ciel » et « la femme comme la lune » (WA 42, 250)¹²⁶, de plus Adam exerce un certain pouvoir sur la femme du fait de lui donner un nom, mais un très beau nom qui la valorise : « Ève, la mère des vivants ».

D'après Gerhard Ebeling, le mot-clé qui qualifie au mieux la pensée de Luther sur l'homme est la préposition *coram*. Suivant l'étymologie du terme, cette préposition devrait se traduire par être « face à » ou « vis-à-vis de ». Dans le traité sur *la liberté du chrétien*, on peut constater que l'« être devant Dieu » est inséparable de l'être devant soi-même, mais également de l'être devant les hommes et devant le monde, les trois derniers se fondant dans leur opposition à l'être devant Dieu¹²⁷. Ce qui intéresse Luther, ce n'est pas tant, selon la définition philosophique : « l'être vivant doué de raison »¹²⁸, mais l'homme dans son rapport à Dieu et secondairement dans son rapport au monde. Entre la tradition scolastique et Luther, souligne Ebeling, il existe deux manières de parler de l'homme et de Dieu :

La scolastique est représentative d'une théologie qui ne s'en tient pas strictement à son sujet, à savoir l'homme coupable et perdu et le Dieu qui justifie et qui sauve, donc à ce qui arrive entre Dieu et l'homme¹²⁹.

En revanche, ce dernier point retint toute l'attention de Luther.

¹²⁵ Martin LUTHER : *Commentaire du livre de la Genèse*, MLO. T. 17 p. 268-269.

¹²⁶ Ibid. MLO. T. 17 p.78 ss.

¹²⁷ Gerhard EBELING in Luther *Introduction à une réflexion théologique* p. 164 et 168.

¹²⁸ Cette définition est reprise cependant par Luther dans le *De homine* et tout particulièrement dans les thèses de 1-6. Pour Luther « Cette définition caractérise seulement l'homme mortel et terrestre » (litt. De cette vie-ci) (thèse 3). « Et à coup sûr il est vrai que la raison est la chose par excellence, la tête de toutes choses, meilleure que toutes les autres en cette vie, quelque chose de divin » (Thèse 4). Voir traduction de Marc. LIENHARD in *M. Luther : la passion de Dieu* p.199s.

¹²⁹ Gerhard EBELING : *Luther Introduction à une réflexion théologique* p. 188.

- **L’homme dans la création : « la plus belle œuvre de Dieu »**

Dans son commentaire sur le livre de la Genèse, Luther affirme que l’homme est une créature de Dieu, non seulement créée par pure bonté, mais dont les besoins continuent à être pourvus gracieusement par son créateur sans requérir aucune œuvre méritoire. Luther exprime ainsi sa foi, sa reconnaissance, envers ce Dieu duquel il a tout reçu :

Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre.

Que signifient ces paroles ?

Je crois que Dieu m’a créé, ainsi que toutes créatures.

Il m’a donné et me conserve mon corps et mon âme, mes yeux, mes oreilles et tous mes membres, ma raison et tous mes sens.

Il me donne tous les jours la nourriture et la boisson, les vêtements et les chaussures, une demeure, la femme et les enfants, les champs, le bétail et tous les biens.

Chaque jour, il pourvoit suffisamment à tous les besoins de mon corps et de ma vie.

Il me protège dans tous les dangers, il me préserve et me garde de tout mal.

Et tout cela sans que je le mérite et sans que j’en sois digne, par divine bonté et par miséricorde paternelle.

Pour tous ses bienfaits, je le bénirai et lui rendrai grâce, je le servirai et lui obéirai.

Ceci, assurément, est vrai (WA 30, I, 293, 10-294, 5)¹³⁰.

Dieu a doté l’homme de *raison*, ce qui constitue la part divine en lui dans la mesure où cette activité de la raison lui permet d’aller à Dieu ; en tant qu’être unique dans toute la création Dieu lui soumet tout :

Il n’y a pas un homme dans lequel n’existerait pas la lumière naturelle de la raison ; de ce fait, il est seul à être désigné comme homme et à être digne d’un homme (WA 10, I, 207, 5-7)¹³¹.

La philosophie, sagesse humaine, définit l’homme comme un être animé (litt. : animal) doué de raison, de sens et de corps [...]

Il faut toutefois savoir que cette définition caractérise seulement l’homme mortel et terrestre (litt. : de cette vie-ci).

Et à coup sûr il est vrai que la raison est la chose par excellence, la tête de toutes les choses, meilleures que toutes les autres en cette vie, quelque chose de divin...

C’est elle qui invente et gouverne [...]

Si bien qu’elle doit être appelée, à juste titre, différence essentielle par laquelle l’homme est constitué distinct des animaux et des autres choses (WA 39, I, 175-177)¹³².

¹³⁰ *Petit catéchisme, La foi des Eglises luthériennes* (1529), Paris Genève 1991, p. 406 ou MLO T.7.

¹³¹ *Prédication sur Jean 1,1-14*, 1522.

¹³² *De homine*, thèses 1, 3, 4, 5, 6, traduction de M. LIENHARD in *M. Luther : la passion de Dieu* p.199.

C'est par la raison que l'homme l'emporte sur toutes les bêtes, et les dompte au moyen de son intelligence et non par ses forces¹³³. Dans son *Commentaire du livre de la Genèse*, Luther utilise indistinctement les termes intellect ou raison pour désigner la même réalité :

Le dessein de Dieu qui apparaît dans la création de l'homme est digne d'admiration : ayant doté cet homme d'une vie animale et de fonctions corporelles, il y joignit cependant la faculté de l'intellect, qui est aussi propre aux anges, de sorte que l'homme fut un être animé mixte, composé d'une double nature : animale et angélique (WA 42, 85)¹³⁴.

Luther souligne une autre différence entre l'homme et l'animal, lorsque Dieu crée l'humain, Dieu dit: « faisons l'homme **בצלמנו** à notre image et à notre ressemblance¹³⁵ » (1, 26). La première personne du pluriel signe que l'homme est le résultat d'une délibération qui ne peut être que celle de la Trinité et c'est à leur image et à leur ressemblance que l'homme fut créé : « *mâle et femelle il les créa* » (Gn 1,27) : « Ces Créateurs sont trois Personnes distinctes en une substance divine. C'est de ces trois Personnes que nous sommes l'image » (WA 42, 43)¹³⁶. Pour Luther, c'est donc bien le Père, le Fils et l'Esprit qui concourent à la même œuvre et qui créent ensemble l'humain à leur image.

Créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, l'homme est ainsi différencié de toutes les autres créatures, le motif est clair : « Nous avons été créés pour une vie plus excellente que n'eût été cette vie du corps [...] une vie autre et meilleure que la vie animale » (WA 42, 42)¹³⁷. Si depuis la chute, il ne va pas de soi de parvenir à une vie éternelle et spirituelle, « nous avons cependant une chose : c'est qu'au-delà de cette vie, nous croyons et nous attendons fermement la vie spirituelle par le mérite de Christ : c'est l'accomplissement de notre vie, Dieu l'a pensée pour nous et nous l'a destinée dans le paradis »¹³⁸. Dans ces lignes Luther exprime la certitude de la plénitude du salut à venir qui l'habitait.

¹³³ MLO. T. 17, p. 353.

¹³⁴ MLO. T. 17 p. 113.

¹³⁵ La traduction de l'Hébreu est : « dans notre image, comme notre ressemblance : **בצלמנו כדמותנו** ».

¹³⁶ MLO. T. 17, p. 69.

¹³⁷ MLO. T. 17 p. 68.

¹³⁸ MLO. T. 17 p. 68.

- **L’homme créé à l’image et à la ressemblance de Dieu, défiguré par la lèpre du péché et restauré en Christ**

L’homme fut créé selon l’image et selon la ressemblance d’un Dieu Trine, non seulement parce qu’il fut doté d’une volonté et d’une intelligence comme le pense Augustin¹³⁹, mais parce que cette image ressemblante concerne ce que les premiers parents avaient reçu : la capacité à vivre d’une vie divine, ce qui suppose une vie de relation à Dieu. Pour signifier cette relation privilégiée de l’homme avec Dieu, Luther cite le Ps 5,4 : « Dès le matin, je me tiendrai devant toi et je prêterai l’oreille » (version de l’auteur). Mais cette *image de Dieu* en l’homme, dont Dieu s’était émerveillé dès le début de la création, pouvait être « perdue » par le péché et alors entraîner la mort :

Voici donc comment je comprends l’image de Dieu : c’est qu’Adam la possédait en sa propre substance ; c’est non seulement qu’il connaissait Dieu et croyait en sa bonté, mais encore qu’il vivait d’une vie divine, sans craindre la mort ni aucun péril, content de la grâce de Dieu [...]. C’est comme s’il [Dieu] disait : Adam et Eve, vous vivez maintenant en sûreté, vous ne sentez ni ne voyez la mort. C’est là mon image ; par elle vous vivez ainsi que Dieu vit. Mais s’il vous arrivait [arrive] de pécher, vous perdrez cette image et vous mourrez (WA 42, 47 9-17)¹⁴⁰.

Perdre l’image de Dieu est donc mortifère, cependant, si l’humain a perdu par le péché cette « *image ressemblante* » dans laquelle il avait été créé i.e. l’image de la justice, de la sainteté, de la vérité divine et surtout cette disposition naturelle d’entrer en relation avec Dieu, celle-ci peut être « recouvrée » par la Foi dans le Descendant à venir : le Christ, et par la Parole et ceci dès la première Alliance entre Dieu et sa créature :

Par la foi dans le Descendant à venir, Adam avait recouvré l’image perdue ; Dieu, par sa Parole, en marqua également Seth après qu’il fut parvenu majeur (WA 42, 250)¹⁴¹.

Ce texte évoque la notion de majorité acquise par Seth, ceci peut signifier la nécessité d’une adhésion de l’homme à la Parole de Dieu. Par contre, une chose paraît évidente dans le commentaire de Luther : si le péché a fait perdre l’image de Dieu en l’homme en affectant autant le corps que l’âme¹⁴², l’image n’est pas

¹³⁹ Les facultés de l’âme sont : la mémoire, l’intelligence et la volonté voir le *Traité sur la Trinité*, et MLO. T. 17 p. 70 et 71.

¹⁴⁰ MLO. T. 17 p.72-73 : Les verbes perdre et mourir sont conjugués au futur et non au conditionnel par conséquent on pourrait écrire : s’il vous arrive de pécher et non s’il vous arrivait.

¹⁴¹ MLO.T.17 p. 269.

¹⁴² MLO. T. 17 p, 74 : « il est vrai que l’intelligence et la volonté subsistent, mais elles sont l’une et

perdue à jamais, elle peut être récupérée non pas par l'effort de l'homme, mais restaurée par la Parole et l'Esprit, il s'agit d'une recréation dans les mains de Dieu.

Bien que l'homme ait perdu cette image par la faute du péché, cette image est cependant telle qu'elle peut être réparée par la Parole et par le Saint Esprit. [...] Dieu veut que nous respections cette image chez les autres, il ne veut pas que nous pratiquions la tyrannie et que nous versions le sang (WA 42,361)¹⁴³.

De même, se référant à l'épître aux Éphésiens 4, 23¹⁴⁴, Luther insiste sur la restauration de l'image en l'homme et sur la ressemblance parfaite à Dieu par la foi, du fait qu'elles ont été perdues par les premiers parents. Mais cette ressemblance ne s'achèvera pleinement que dans la vie à venir, Paul emploie le verbe : être renouvelé *ἀνακαινῶσθαι* (*ἀνά-νεόω*), l'utilisation du passif vient signer l'action de Dieu dans l'humain.

Comme le dit Paul, elles sont, de quelque manière, restaurées par la foi. Car nous commençons à connaître Dieu et l'Esprit de Christ nous vient en aide, de sorte que nous désirons obéir aux commandements de Dieu.

Mais nous n'avons que les prémices de ses dons : cette nouvelle créature ne fait que commencer en nous, et, tant que nous demeurons en cette chair elle ne parvient pas à l'achèvement [...]. Ainsi, la restauration de ces dons ne fait que commencer en nous ; mais les dîmes ou la plénitude de cette ressemblance n'auront lieu que dans la vie à venir, après que la chair pécheresse aura été anéantie par la mort. (WA. 42, 248)¹⁴⁵.

Par ailleurs, si l'homme était appelé à vivre en communion parfaite avec Dieu, aujourd'hui encore, par la foi, nous *renaissons* à cette vie en Dieu. L'Évangile à l'œuvre possède cette capacité de restauration, même s'il ne la mène pas à sa plénitude sur terre.

L'Évangile fait donc que nous soyons formés de nouveau à cette image. À une image meilleure [encore], il est vrai, car par la foi, nous renaissions à la vie éternelle ou, plutôt, à l'espérance de la vie éternelle, afin de vivre en Dieu et avec Dieu, et que nous soyons un avec lui comme le dit Jésus Christ [...] Cette image de la nouvelle créature connaît ainsi en cette vie un commencement de réparation par l'Évangile, mais elle ne parvient pas encore à la perfection WA 42, 48)¹⁴⁶.

l'autre, profondément détériorées ».

¹⁴³ MLO. T.17 p. 357.

¹⁴⁴ « Il vous faut être renouvelé par la transformation spirituelle de votre intelligence et revêtir l'homme nouveau, créé selon Dieu dans la justice et la sainteté qui viennent de la vérité » (Ep. 23-24) in TOB.

¹⁴⁵ MLO.T. 17 p. 267.

¹⁴⁶ MLO.T. 17 p. 74.

Dans la βασιλεία la nouvelle créature sera portée à sa perfection et toute la création lui sera soumise :

Lorsqu'elle y parviendra, dans le Royaume du Père, la volonté sera alors véritablement libre et bonne, l'intelligence vraiment éclairée et la mémoire fidèle. Il arrivera alors que toutes les autres créatures nous seront soumises plus que, dans le Paradis [terrestre], elles ne le furent à Adam (WA 74, 48)¹⁴⁷.

Avec la recréation de l'humanité, c'est donc toute la création qui sera renouvelée, du moins à son point culminant à la fin des temps.

Ce qui distingue essentiellement l'homme de l'animal, dans les écrits de Luther, est sa vie de relation à Dieu, étant « à son image et à sa ressemblance ». Si le péché des premiers parents a fait perdre cette image à toute sa descendance, l'envoyé du Père, l'image véritable du Dieu invisible¹⁴⁸, Christ, est le seul capable d'une œuvre de re-création et « si Dieu s'est réjoui de la création de l'homme, il ne prend pas un moindre plaisir aujourd'hui, à restaurer son œuvre par son Fils Jésus Christ libérateur ». L'Homme croyant est alors à nouveau appelé à cette vie de relation avec Dieu qui existait dès l'origine i.e. à une vie d'intimité avec son Dieu en tant que créature spirituelle :

Le second homme sera renouvelé en un esprit vivifiant » (1 Co 15, 45) : c'est-à-dire qu'il sera un homme spirituel, il en sera revenu à l'image de Dieu. Il sera semblable à Dieu par sa vie, par la justice, la sainteté, la sagesse, etc (WA, 42, 49)¹⁴⁹.

- **L'homme et le péché**

Ni l'expression technique de « péché originel » ni son concept n'existent dans la Bible, par contre la notion du péché remonte aux origines de l'humanité, de même que les conséquences de la faute d'Adam et d'Eve. La relation de l'homme avec Dieu est devenue faussée ainsi que celle entre les humains, un exemple probant est cité dès les premiers chapitres de la Genèse : le meurtre d'Abel par Caïn. C'est pourquoi le psalmiste se lamente : « Tout comme nos pères, nous avons péché, nous avons dévié, nous avons été coupables » (Ps 106,6).

¹⁴⁷ MLO T. 17.p. 74.

¹⁴⁸ MLO T 17 p. 192 : « L'image du Dieu invisible est le Fils, par qui toutes choses subsistent ».

¹⁴⁹ MLO. T 17 p. 75.

Dans l'épître aux Romains (5,12-21) Paul décrit l'universalité du péché dans le monde et son besoin de salut, seul un homme, Jésus Christ, apporte à l'humanité la grâce du salut. Le but de Paul dans ce passage était, sans nul doute, de montrer en premier lieu l'universalité du salut et non celle du péché¹⁵⁰. Chez les Pères grecs la finalité sotériologique de l'incarnation du Verbe de Dieu se couple d'une théologie de la déification : « Dieu s'est fait homme afin que l'homme puisse devenir dieu » écrit Irénée¹⁵¹. Et cette croissance de l'humain vers la perfection s'opère lentement dans le temps.

L'expression « péché originel » vient des latins surtout avec Augustin, mais déjà Ambroise et *l'Ambrosiaster* évoquent le lien entre le péché d'Adam et sa descendance : « à Ambroise serait reprise l'idée du lien de tout homme à naître avec Adam ; à *l'Ambrosiaster*, celle de la transmission du péché originel à travers le corps et la génération charnelle »¹⁵² La théologie contemporaine a participé à une certaine clarification en mettant l'accent sur la distinction entre d'une part, le « péché originel » ou « originé » qui concerne l'humanité entière (*peccatum originatum*) et d'autre part, le « péché des origines » ou « originant » (*peccatum originans*) ; il s'agit ici du péché d'Adam décrit dans le livre de la Genèse au chapitre 3 qui est le premier péché sur un plan chronologique. Gustave Martelet écrit : « Adam n'est jamais à comprendre comme le pécheur causal qui expliquerait tout le péché du monde, il est à comprendre comme [...] le pécheur inaugural »¹⁵³.

La doctrine catholique fait toujours référence au péché originel qu'elle identifie au « péché originé » i.e. à « l'état de l'humanité dans son besoin de salut » ; c'est dans ce sens qu'il nous faut lire les décrets des conciles. Dans un second temps seulement, on a rapporté cette situation de l'humanité au premier

¹⁵⁰ Pour expliquer le caractère salvifique de la mort de Jésus, Paul le thématise par la réciprocité solidaire des deux Adam : « L'humanité solidaire dans le péché, solidaire dans son destin voué à la mort, est sauvée par la solidarité du Christ dans *cette* mort, ultime conséquence du péché. » Cours du professeur Michel DENEKEN : *Le salut en Jésus Christ*.

¹⁵¹ IRENEE DE LYON, *Adversus Haereses* livre V préface : « Le Verbe de Dieu, Jésus Christ notre Seigneur, lui qui à cause de son surabondant amour (Eph 3, 19), s'est fait cela même que nous sommes afin de faire de nous cela même qu'il est ». Repris par saint Athanase, saint Grégoire de Naziance et saint Grégoire de Nysse.

¹⁵² Voir Bernard SESBOÛE dans *l'Histoire des dogmes* au t. 2 « L'homme et son salut » p. 206 cf. aussi note de bas de page n° 5 p. 206. Ambroise, selon Rondet, « parle du péché et de ses conséquences à la manière des capadociens, surtout de Basile et Grégoire de Nazianze, comme si Adam, c'était nous même ». Voir H. RONDET in : *Le péché originel dans la tradition patristique et théologique* p.132.

¹⁵³ Gustave Martelet *Libre réponse à un scandale* p. 68.

péché, ou péché des origines, considéré comme cause. La conception de Luther sur le « péché originel » se rapproche de celle d'Augustin en apportant toutefois quelques modifications (cf. *infra*).

La théologie d'Augustin (354-430) fut reprise par l'Église au cours du *Concile de Carthage* (418) puis lors du 2^e *Concile d'Orange* (529) et fut érigée en dogme :

Avant 411, Augustin, dans ses homélies sur l'évangile de Jean (3,12), expose le double destin de l'humanité : l'un par rapport à l'homme Adam qui transmet le péché, la mort, l'autre par rapport à l'homme Christ, l'envoyé du Père, indemne du péché, qui libère de tous les péchés passés et apporte la vie à tous ceux qui croient en lui (Rm.5, 12-19) :

L'homme est né avec l'héritage du péché et de la mort. Né d'Adam, il a apporté avec lui ce qui a été conçu en Adam. Le premier homme est tombé, et tous ceux qui sont nés de lui ont hérité de lui la concupiscence de la chair. Il fallait que naisse un autre homme qui ne traîne à sa suite aucune concupiscence. Un homme et un homme : un homme pour la mort, et un homme pour la vie. Ainsi parle l'apôtre : « parce que la mort est venue par un homme, c'est par un homme aussi que vient la résurrection des mort » (1 Co 15,21-22). Naître d'Adam, ce fut pour eux une nécessité imposée par la condamnation, naître par le Christ vient de la volonté de la grâce¹⁵⁴.

Pour Augustin, le péché d'Adam, alors qu'il était encore innocent, est un acte d'orgueil voire un acte d'avarice et non un acte sexuel. L'homme a voulu devenir semblable à Dieu en dehors de Dieu, en s'appropriant ses biens :

Alors que l'âme devrait demeurer dans la jouissance de tous ces biens (sous entendu les biens mis à sa disposition par Dieu), elle prétend se les attribuer à elle-même : refusant de devenir semblable à Dieu par Dieu (*ex illo similis illius*) mais voulant être par elle-même ce qu'est Dieu, elle se détourne de Dieu [...] Elle ne se suffit plus et rien ne lui suffit, une fois qu'elle s'est éloignée de celui- là qui seul lui suffit¹⁵⁵.

Après 411, en écrivant contre les Pélagiens¹⁵⁶, Augustin soutient un « péché d'origine », ce péché est saisi comme une faute transmise de génération en génération à tous les descendants d'Adam, qui a pour conséquence la damnation éternelle pour ceux qui n'en sont pas libérés en Christ. Mais il faut resituer ses

¹⁵⁴ *Homélies sur l'Évangile de Jean*, 3,12 ; BA 71, p. 233. Cf. biblio numérisée sur internet.

¹⁵⁵ *Tr X*, 5.7.

¹⁵⁶ Pélagie fut un défenseur du libre arbitre, il rejette l'idée de péché originel et propose d'abandonner le baptême des petits enfants et de revenir au baptême d'adulte. D.T.C. de Yves Lacoste p.888.

écrits dans le cadre polémique du refus du baptême pour les enfants en bas âge défendu par les adversaires d'Augustin¹⁵⁷.

Pour conclure au sujet de ces deux périodes, il est possible de dire que le docteur d'Hippone a développé trois points essentiels : le péché originel est un vrai péché ; il se transmet par génération ; il a une incidence négative sur la nature humaine tant dans le corps que dans la volonté : « Si l'homme n'a pas perdu le libre arbitre, il a perdu la volonté »¹⁵⁸.

Plus tardivement, Augustin va-t-il identifier la concupiscence au péché originel ? Il semblerait que dans certains passages de ses écrits, comme le note Luther, il ne différencie pas l'un de l'autre. Il dit aussi que le péché originel, c'est la mort... Il soutient par ailleurs que le péché originel est guéri par le baptême, l'homme peut de nouveau avoir une relation amicale avec Dieu, par contre il souligne que la concupiscence subsiste.

Au sujet de la transmission du péché originel, Augustin, en réponse aux Pélagiens pour qui l'homme pèche par imitation, dira que l'homme pèche par transmission « héréditaire ». Pour Augustin le péché originel se transmet par le mouvement de concupiscence : « C'est à la suite de cette concupiscence charnelle [...] que tout enfant qui vient au monde est lié par le péché originel »¹⁵⁹ et dans son *Contre Julien*, il soutiendra que l'enfant naît vicié par l'acte de procréation des parents, même si ceux-ci ont été régénérés par les eaux du baptême :

Voici pourquoi sont sous l'empire du diable ceux qui naissent de l'union des corps : c'est qu'ils naissent par cette concupiscence par laquelle la chair se rebelle contre l'esprit (c/ Julien VI, 30. 33).

Ce péché originel qui, des parents régénérés, est absout et qui cependant est transmis à l'enfant [...] qui peut le comprendre ? Que si on ne peut expliquer comment un vivant engendre un mort, faut-il en conclure que cela est faux, sous prétexte qu'on ne peut l'expliquer par des mots, ou qu'on le peut difficilement (c/Julien VI, 5,14).

Il est évident que dans la première citation, Augustin identifie la concupiscence à la sexualité, alors que la concupiscence n'est pas en soi sexualité,

¹⁵⁷ AUGUSTIN : *De la grâce et le péché originel II, II*. Cf. aussi *Synode de Carthage* Canons 1 et 2. Nous n'entrerons pas ici dans les débats qui ont eu lieu au cours du XX^e siècle au sujet de l'évolution de la pensée d'Augustin face à la crise pélagienne. Des études ont été effectuées tant du côté protestant que du côté catholique, telles que celles de : J. GROSS, J. TURMEL, F. J. THONNARD, cf. aussi Paul AGAËSSE *Anthropologie chrétienne selon saint Augustin, image, liberté, péché et grâce*, p.48.

¹⁵⁸ AUGUSTIN : *Traité sur le libre arbitre*.

¹⁵⁹ *De Nup et conc.* 1, 24.27.

elle a trait à toutes sortes de convoitises. Pour Agaësse, chez Augustin, « cette concupiscence, fille et peine du péché d'orgueil, établit un lien de continuité entre la *superbia* du premier péché et les péchés postérieurs dont elle est la cause et la tête »¹⁶⁰.

Thomas d'Aquin refusera d'envisager la transmission du péché originel par le mouvement de concupiscence, le *Concile d'Orange* était resté muet à ce sujet. Le *Concile de Trente* (1545-1563) reprendra l'expression du pape Zosime dans la *Tractoria* de 418 : « Transmission par propagation ». Dans cette *Tractoria*, qui a suivi le Concile de Carthage, Zozime explique comment doivent être interprétés les textes du Concile au sujet du péché originel :

Par sa mort [du Christ], est déchiré ce décret de mort (voir *Col 2,14*) qui a été contracté par propagation et qui a été introduit par Adam pour nous tous et transmis à toute âme - décret auquel tous ceux sans exception qui sont nés, sont soumis avant d'être libérés par le baptême (Dz. 231).

La mort introduite par le péché d'Adam est donc transmise à l'humanité par « propagation », le mot « mort » remplace les termes de « péché originel » cités au *Concile de Carthage*. Si l'on compare la lettre du pape aux textes du Concile au sujet du péché originel (Dz. 222-224), il faut souligner un point important. Au can. 1 (Dz. 222)¹⁶¹ il est question de mort physique : « quitter son corps » en tant que conséquence du péché. Par contre dans la *Tractoria*, il n'est pas question de « péché » dans lequel naissent tous les êtres humains, mais de « décret de mort contracté par propagation » ; ici le terme générique « mort » est utilisé et a une signification beaucoup plus vaste et peut sous-entendre « la mort spirituelle ». Pierre Lombard, sans doute influencé par Augustin, a identifié le péché à la concupiscence :

Qu'entend-on par péché originel ? Le foyer du péché, i.e. la concupiscence ou la faculté de convoiter, qu'on appelle la loi des membres, ou la maladie de la nature, ou le tyran qui est en nos membres ou la chair de la chair (Sentences IV, 230).

Au Moyen Âge dans la théologie scolastique on note différentes approches théologiques du péché originel.

¹⁶⁰ Cette étude sur Augustin s'inspire de Paul AGAËSSE : *Anthropologie d'Augustin* p. 126-127 et des pages 57 ss,

¹⁶¹ « Il a été décidé par tous les évêques rassemblés au saint concile de Carthage : Quiconque dit qu'Adam, premier homme, a été créé mortel de telle sorte que, qu'il péchât ou non, il devait mourir corporellement, c'est-à-dire que quitter son corps ne serait pas une conséquence du péché mais une nécessité de nature, qu'il soit anathème. »

Anselme (1033-1109) met l'accent sur le péché compris comme offense de l'honneur de Dieu et il le définit comme : « absence de la justice due » i.e. absence de la justice originelle dans la descendance d'Adam. « Cette absence est culpabilité, il s'agit d'une donnée de foi, théologique et ontologique, qui dépasse l'expérience » :

Ainsi, en Adam, avons-nous tous péché quand il a péché, non parce que nous aurions alors péché, nous qui n'étions pas encore, mais parce que nous allions être à partir de lui et qu'alors fut faite cette nécessité de pécher quand nous serions, parce que « par la désobéissance d'un seul la multitude a été constituée pécheresse »¹⁶².

La théologie scolastique fut marquée par le docteur d'Hippone, cependant Thomas d'Aquin s'est exprimé différemment dans sa *Somme Théologique*¹⁶³, s'appuyant sur la philosophie aristotélicienne. Certes, s'il souligne que, selon la doctrine catholique, « il faut tenir que le premier péché du premier homme passe à la postérité par voie d'origine » (I-II q 81 a 1), mais il ne liera pas comme Augustin la transmission du péché originel au « désordre » de la concupiscence qui affecte l'acte de génération. Le péché qui atteint tout être humain est le fait de l'appartenance à la descendance d'Adam (I-II q 82 a 4 ad 3m). Le péché volontaire commis par Adam devient péché de nature pour l'humanité qui sera réparé par Christ (III q 69 a 4)¹⁶⁴.

À la veille du concile de Trente, concernant le péché originel (dans le sens de péché originé), l'Église catholique se référait essentiellement à la théologie d'Augustin reprise par les Conciles de Carthage et d'Orange. Toutefois l'Église n'employait pas les termes de « péché héréditaire » et corrigeait l'interprétation faite par Augustin de Rm 5,12 : « C'est pourquoi, de même que par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort, de même [le péché] a passé en tous les hommes, [péché] dans lequel (*in quo*) tous les hommes ont péché ». La version vieille latine que possédait Augustin ne comportait pas le mot « mort » et, à la suite d'Ambroise, il a modifié le sens du texte en ajoutant le mot « péché », indiqué par des crochets. Estimant alors que l'antécédent de ce relatif est le terme péché, il comprend « que ce qui est passé en tous du fait d'Adam est non pas la mort, mais le péché ». Par contre le texte grec indiquait le

¹⁶² L'œuvre d'Anselme de Canterbury t. 7 éd. M. Corbin, Paris, Cerf, 1990 p. 153.

¹⁶³ Le péché originel I-II q 81-83 et III.

¹⁶⁴ Pour avoir une vue plus complète de la période d'Augustin à la fin du Moyen Âge on peut se reporter à Bernard SESBOÛE *L'homme et son salut* T 2 chapitre III.

terme mort et par ailleurs l'expression idiomatique grecque ἐφ' ᾧ (qui a un sens causal : « du fait que tous ont péché») a été traduite par *in quo* : « dans lequel tous ont péché ». Ici Augustin lit : « le péché dans lequel tous ont péché ». Le texte grec ne permet pas cette confusion, car l'antécédent ἁμαρτία est féminin et θάνατος est masculin.

Tableau comparatif :

<u>Texte Grec</u>	<u>Version d'Augustin</u> <u>Vieille latine</u>	<u>Traduction du texte grec</u>
Διὰ τοῦτο	<i>c'est pourquoi</i>	<i>c'est pourquoi</i>
ὡσπερ δι' ἐνὸς ἀνθρώπου	<i>de même que par un seul humain</i>	<i>de même que par un seul humain</i>
ἡ ἁμαρτία	<i>le péché</i>	<i>le péché</i>
εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν	<i>dans le monde est entré</i>	<i>dans le monde est entré</i>
καὶ Διὰ τῆς ἁμαρτίας	<i>et par le péché</i>	<i>et par le péché</i>
ὁ θάνατος	<i>la mort</i>	<i>la mort</i>
καὶ οὕτως	<i>de même que</i>	<i>de même</i>
εἰς πάντας ἀνθρώπους	<i>à tous les humains</i>	<i>à tous les humains</i>
ὁ θάνατος διήλθεν	<i>[le péché] a passé</i>	<i>la mort a passé</i>
ἐφ' ᾧ πάντες	<i>[péché] dans lequel (in quo) tous</i>	<i>du fait que tous</i>
ἤμαρτον	<i>ont péché</i>	<i>ont péché</i>

Le 2^e Concile d'Orange avait repris la version donnée à Carthage: « Par un seul homme, le péché est entré dans le monde, et ainsi la mort a passé dans tous les hommes, tous ayant péché en lui » Rm 5,12 (Dz. 372). La notion de mort, comprise comme celle du corps et de l'âme, comme objet de transmission, est bien précisée, mais le « *in quo* » demeure. Cette interprétation exégétique jouera un rôle dans la formulation du dogme en Occident qui diffère de celle de l'Orient pour laquelle « Le péché d'Adam a ouvert une brèche et la puissance du péché est

entrée dans le monde »¹⁶⁵. Au sujet du libre arbitre, à la suite de la « faute » à l'origine de l'humanité, le *Concile d'Orange* affirme :

Le libre arbitre de la volonté, blessé dans le premier homme, ne peut être réparé que par la grâce du baptême (Dz. 383) [...] Nous devons, avec l'aide de Dieu, prêcher et croire que, par le péché du premier homme, le libre arbitre a été si dévié et affaibli que personne, ensuite, ne peut aimer Dieu comme il convient (Dz 396).

- **Le concept de péché selon Luther**

Martin Luther s'inscrit dans la pensée d'Augustin et de Pierre Lombard, mais il en modifie partiellement le sens. C'est ainsi qu'il n'adoptera pas une définition ontologique, préférant une description qui tient compte de l'expérience. Sa conception du péché se retrouve dans plusieurs de ses écrits : son *Cours sur l'Épître aux Romains* (1515-1516), le *De servo arbitrio* (1525), le *Commentaire sur la Genèse* (1535-1545), mais aussi dans la *Confession d'Augsbourg* écrite par Melancthon (article 2) (1530). Dans son commentaire sur le livre de la Genèse, Luther voit le péché du premier couple, non seulement comme une atteinte à la personne du Christ qui seul est l'image du Dieu trinitaire¹⁶⁶, mais aussi comme un vouloir s'égaliser à son Créateur :

Adam et Eve tentèrent de se faire image de Dieu or l'image du Dieu invisible est le Fils par qui toutes choses subsistent. Par son péché, Adam s'en est donc pris à la personne de Christ qui est la véritable image de Dieu [...].

Si Adam n'avait péché qu'envers les anges, il n'eût pas été livré à la mort. Mais, dès lors que le péché s'élevait contre la majesté du Créateur, que l'homme voulait s'égaliser à lui et accomplir ce que fait cette majesté elle-même, il en est découlé un châtement effrayant (WA, 42, 167-168)¹⁶⁷.

Dans le commentaire à l'épître aux Romains (les Scolies), Luther précise que Paul en Rm 5, 12 évoque le péché originel (en fait Paul n'emploiera jamais ce terme) et non le péché actuel puisque l'apôtre indique que le péché est entré dans le monde *par un seul homme*, Adam. Celui-ci en est le principe, mais au départ l'homme est l'imitateur de Satan qui fut le premier à se détourner de Dieu :

Si l'apôtre avait voulu rappeler le péché qui est entré dans ce monde non par propagation¹⁶⁸, mais par imitation, il n'aurait pas désigné Adam comme son principe, mais le diable, dont il est dit, Sagesse 2 [2,24] : « Ils l'imiteront ceux qui

¹⁶⁵ Cf. Vladimir LOSSKY in *vie spirituelle* n°677. Cependant Agaësse soutient que pour Augustin le péché existait avant Adam, Satan ayant péché le premier et c'est par lui que le péché s'est engouffré dans le monde, trouvant une brèche avec la faute du couple d'Adam et Eve.

¹⁶⁶ Il est fait précédemment référence dans le texte à un Dieu en trois personnes.

¹⁶⁷ MLO. T. 17 p. 192.

¹⁶⁸ Le péché d'Adam a contaminé toute chose dira Jean Chrysostome.

sont de son côté ». Par conséquent, Adam aussi a été un imitateur et il a eu le diable comme principe de son péché. Mais ici, l'Apôtre dit « par un homme ». Tous les péchés actuels en effet entrent et sont entrés dans le monde par le diable, mais le péché originel, « par un seul homme » (WA 56, 310)¹⁶⁹.

Toujours dans son *Cours sur l'Épître aux Romains*, Luther, en réfutant la théologie scolastique et en s'inspirant des Écritures (Rm 5,12 ; Ex 20, 17), expose ce qu'il saisit du péché originel et de la concupiscence ; dans le texte cité ci-dessous il interprète les Écritures et exprime sa conception de l'homme pécheur incapable de réaliser par lui-même des œuvres bonnes étant sous l'emprise de la concupiscence.

Maintenant, qu'est-ce donc que le péché originel ?

[...] Selon l'apôtre et selon la simplicité du sens en Jésus Christ, ce n'est pas seulement la privation de la qualité dans la volonté ; bien mieux, ce n'est pas seulement la privation de lumière dans l'intellect, de force dans la mémoire, mais absolument la privation de toute la rectitude et de toute la puissance [qui pourrait émaner] de toutes les forces tant du corps que de l'âme et de l'homme tout entier, intérieur et extérieur. En plus de cela, c'est aussi l'inclination même vers le mal, le dégoût vers le bien, la répugnance pour la lumière et la sagesse, mais [aussi] l'amour de l'erreur et des ténèbres, la fuite et l'horreur devant les bonnes œuvres, mais [encore] la course vers le mal [...] mais c'est la concupiscence dans toute son ampleur, qui fait que nous n'obéissons pas à ce commandement : « tu ne convoiteras pas » (Ex 20,17), comme l'apôtre l'explique plus loin très clairement, chapitre VII. Ce précepte en effet nous montre notre péché, comme le dit l'apôtre : « *Je ne saurais pas que la concupiscence est un péché si la loi ne disait pas : "Tu ne convoiteras pas"* »

Par conséquent tout comme les anciens Pères et les saints ont dit à bon droit : le péché originel est le tison lui-même, la loi de la chair, la loi des membres, la faiblesse de la nature, le tyran, la maladie originelle (WA 56, 312/313)¹⁷⁰.

Et voici ce qu'enseigne en substance Luther en référence à Rm 5,12 : le péché actuel ou péché par imitation a pour principe le diable, ce fut le cas du péché d'Adam, mais le péché ayant pour principe Adam passe à sa descendance par propagation. Le péché actuel entre dans le monde, par beaucoup d'hommes, chacun faisant entrer son propre péché dans le monde. La conséquence de ce péché (originel) est la mort et celle-ci est passée en la descendance d'Adam, dans lequel (*in quo*) tous ont péché (WA 56, 310 ss)¹⁷¹.

La *Confession d'Augsbourg* (1530), à laquelle se réfèrent les Réformateurs (Luthériens), synthétise ce qu'il faut entendre par péché originel et ses

¹⁶⁹ *Cours sur l'épître aux Romains*, MLO. T. 2 p. 63.

¹⁷⁰ *Scolies*, MLO. T. 12 p. 65-66 ou *Luther Oeuvres* Pl. p. 44-45.

¹⁷¹ MLO. T. 12 p. 63 ss.

conséquences (désirs et penchants mauvais), sans citer toutefois le terme concupiscence « cette infection innée, ce péché originel, est un péché réel » :

On enseigne chez nous, qu'après la chute d'Adam, tous les hommes qui naissent de manière naturelle sont conçus et naissent dans le péché, c'est-à-dire que, dès le sein de leur mère, ils sont tous pleins de désirs et de penchants mauvais et que, par nature, ils ne peuvent ni craindre vraiment Dieu, ni avoir vraiment foi en lui. Cette infection innée, ce péché originel, est, en toute vérité, un péché, et voue à la colère éternelle de Dieu tous ceux qui ne sont pas régénérés par le baptême et le Saint-Esprit. En conséquence, on rejette les Pélagiens et autres qui ne considèrent pas le péché originel comme un péché. Par là, ils accordent aux forces naturelles le pouvoir de rendre la nature bonne, ce qui est mépriser la passion et le mérite du Christ (article 2).

Au sujet du baptême qui est dit nécessaire au salut, la confession d'Augsbourg il ne fait mention ni de la concupiscence qui demeure après le baptême, ni du péché non imputé :

Au sujet du baptême, on enseigne qu'il est nécessaire [au salut], et que par ce moyen la grâce est offerte ; qu'on a également le devoir de baptiser les enfants qui par ce baptême sont remis à Dieu qui les agrée. C'est pourquoi on rejette les anabaptistes, qui enseignent que le baptême des enfants n'est pas admissible (article 9).

Quant aux conséquences du péché originel et de la concupiscence que Luther ne différencie pas du premier, il les décrit dans son commentaire de la Genèse comme affectant très lourdement la nature humaine, après s'en être pris aux sophistes qui les ont minimisés, du moins à ses yeux :

Lorsque les sophistes parlent du péché originel, ils ne font état que des désirs ignobles ou de la concupiscence. Mais le péché originel est une véritable et totale déchéance de la nature humaine : c'est l'intelligence obscurcie au point que nous ne reconnaissons plus Dieu et sa volonté, que nous ne discernons pas les œuvres de Dieu. C'est encore une volonté si étonnamment dépravée que nous n'avons pas confiance en la miséricorde de Dieu, que nous ne le craignons pas, mais que, sans nous en tourmenter, nous cédon à notre concupiscence et à l'impétuosité de la chair, en négligeant la Parole et volonté de Dieu. C'est encore une conscience qui ne connaît plus la paix mais qui, lorsqu'elle pense au jugement de Dieu, se désespère et pourchasse des garanties et des remèdes interdits. Ces péchés sont si profondément enracinés dans la nature qu'il est entièrement impossible de les en arracher. [...] Ainsi [...] le péché originel permet d'évoquer ce qu'est la justice originelle et vice versa (WA 42, 86)¹⁷².

Luther affirme, *a contrario* de ceux qui « crient » avoir compris la théologie scolastique¹⁷³ et de ceux qui parlent à la façon d'Aristote¹⁷⁴, que le

¹⁷² MLO T. 17 p. 115.

¹⁷³ Luther fait référence à DUNS SCOT, Sentence IV, d, q. 6, n. 7-8, d. 14, q. 1 n. 17-19 ; GABRIEL BIEL Sent. IV, d. q.1, a, concl. 1-3.

péché originel, comme le péché actuel, ne peut être ôté en un instant et c'est ce que les Pères de l'Église ont dit, du moins si l'on se réfère à Augustin et avant lui à Ambroise :

Le bienheureux Augustin dit de façon très excellente : « que le péché [la concupiscence] est remis au baptême, non qu'il ne soit plus mais parce qu'il n'est pas imputé ». Et le bienheureux Ambroise dit : « Toujours je pêche, voilà pourquoi toujours je communie » (WA. 56, 207)¹⁷⁵.

Marc Lienhard, fin connaisseur de Luther, écrit : « Pour Luther le péché originel n'est pas détruit au baptême, il demeure présent dans la vie chrétienne. Ce péché permanent n'est pas seulement péché-acte, mais se situe dans la racine même de l'être, il précède en quelque sorte les actes »¹⁷⁶. Cela s'inscrit dans la logique de Luther qui identifie la concupiscence au péché originel.

- **l'homme et le libre arbitre**

La question est de savoir si l'homme est libre ou serf, Luther a toujours concédé à l'homme le pouvoir décisionnel face à ses activités quotidiennes dans la cité¹⁷⁷, de même que l'homme peut refuser son salut. Par contre, il nie un pouvoir quelconque de l'homme sur son salut. Dans son *De servo arbitrio* Luther ne s'étend pas sur le péché du premier homme, mais il souligne son impossibilité à retrouver par lui-même l'état dans lequel il a été créé et cela d'autant plus que Satan règne en lui :

Adam n'a pu progresser dans l'Esprit de Dieu dont il possédait les prémices, mais au contraire les a perdus, comment pourrions-nous, alors que nous sommes tombés, retrouver par nous-mêmes les prémices de l'Esprit (WA, 18, 675)¹⁷⁸.

Et par « le délit unique du seul Adam, nous sommes tous sous le péché et la damnation » car ce délit est aussi le nôtre, non par imitation ou par nos œuvres, mais par la naissance. Alors « le péché originel ne laisse pas au libre arbitre d'autre possibilité que celle de pécher et d'être condamné » (WA, 18, 773). Luther

¹⁷⁴ Voir *Éthique à Nicomaque* où Aristote selon Luther : « place les péchés et la justice - et pareillement leur présence et leur absence - dans les œuvres ».

¹⁷⁵ MLO T. 12 *Luther Œuvres* Pl. p.31.

¹⁷⁶ Marc LIENHARD, *Martin Luther : un temps, une vie, un message* chapitre III p. 48 éd. 1991.

¹⁷⁷ Selon Luther, l'homme ne possède pas de libre arbitre face aux réalités qui lui sont supérieures, mais seulement face aux réalités qui lui sont inférieures, il disait même en ce qui concerne le salut et la damnation : « l'homme n'a pas de libre arbitre, mais il est captif, sujet et esclave soit de la volonté de Dieu soit de la volonté de Satan » (WA, 7, 636-638). Voir aussi 2^e partie *De la liberté du chrétien*.

¹⁷⁸ *De libero arbitrio* sera indiqué dans la version originale afin d'éviter les erreurs, vu les différentes traductions.

ratifie ce qu'Érasme a écrit au sujet de la volonté, suite au péché des ancêtres : « Après avoir perdu la liberté, elle était contrainte d'être l'esclave du péché ». Dans l'épître aux Romains, Paul enseigne que par la loi le péché nous est montré (Rm 3,20), la connaissance de la loi nous révèle aussi la concupiscence : « Je n'aurais pas su que la concupiscence est péché, si la loi n'avait dit “ tu ne convoiteras pas ” » (Rm 7,7)¹⁷⁹. Pour Luther, la concupiscence est en elle-même un péché et n'est pas seulement une inclination au mal comme le souligne Érasme. Ce n'est pas le libre arbitre qui montre le péché mais la loi (WA, 18, 767).

Que peut le libre arbitre pour le salut de l'homme ? Devant Dieu, tout homme est impie, injuste et sous sa colère (WA, 18, 757-758)¹⁸⁰, où donc est alors la force du libre arbitre pour vouloir le bien ou tenter quelque chose de bon en vue du salut ? La thèse de Luther est la suivante « le libre arbitre ne convient à personne sinon à Dieu ». Si l'homme a une faculté d'arbitrage concernant les choses divines, on ne peut pas dire que cet arbitrage soit libre, car « le terme de libre arbitre, selon l'avis général, désigne un arbitrage qui peut et fait à l'égard de Dieu tout ce qui lui plaît, sans être retenu par aucune loi, par aucun pouvoir dominant », mais l'humain comme l'ange « vit sous la domination plénière de Dieu », ils ne sont donc pas libres. Il serait plus exact de parler, comme l'a fait Augustin, de « convertible arbitre » ou de « mutable arbitre » (WA, 18, 662).

C'est pourquoi la définition du libre arbitre soutenue par Érasme dans les termes suivants est irrecevable par Luther : « Nous entendons par libre arbitre la force de la volonté humaine, telle que par elle, l'homme puisse s'attacher aux choses qui conduisent au salut éternel, ou se détourne de celui-ci ». Par ailleurs,

¹⁷⁹ Luther a modifié ce verset : « je n'aurais pas connu la convoitise si la loi n'avait pas dit ».

¹⁸⁰ Ici Luther interprète Romains 1, 18:

« La colère de Dieu se révèle du haut du ciel contre toute impiété et toute injustice des humains, qui retiennent la vérité captive de l'injustice » *Ἀποκαλύπτεται γὰρ ὀργὴ θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀληθείαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων*.

D'une part Luther universalise la culpabilité en prétendant que chez Paul, qui hébraïse fréquemment, il est identique de dire : « sur toute impiété des hommes » ou bien « sur l'impiété de tous les hommes », d'autre part il interprète le verset comme un jugement général prononcé sur tous les hommes, en lui donnant le sens suivant : « tous les hommes sont impies et injustes et retiennent la vérité dans l'injustice ; donc tous sont dignes de colère », de plus Luther fait une analyse grammaticale qui conforte son interprétation (WA 18, 758). Par ailleurs en se référant au verset 16 qui précède, Luther fait remarquer que si « l'Évangile est puissance de Dieu en vue du salut, pour tout croyant, le juif d'abord, le Grec [ensuite] alors pour tous les hommes, l'Évangile de la puissance de Dieu est nécessaire, afin que les croyants soient sauvés de la colère révélée ».

l'auteur du *De Servo arbitrio* note que cette définition est moins large que l'objet défini, car elle se limite à l'homme, de plus certains termes utilisés sont ambigus et « définir obscurément, ce n'est rien définir ». Que signifie « s'attacher », « se détourner », quelles sont « les choses qui conduisent au salut éternel » ? Selon Luther, Érasme attribue au libre arbitre le pouvoir divin, mais à vrai dire c'est « la moitié du libre arbitre » car « Érasme sous-estimant la faculté de discernement, se borne à exalter la faculté de choisir ; et de sorte c'est un libre arbitre boiteux et demi libre qu'il fait dieu ! » (WA, 18, 664). Le raisonnement de Luther est le suivant : si la force de la volonté humaine est bien la faculté de vouloir et de ne pas vouloir, de choisir... il existe une similitude entre le fait de « s'attacher » ou de « se détourner » et le fait de « vouloir », ou de « ne pas vouloir », de choisir ... il s'agirait donc, pour ces « deux faits », de l'action même de la volonté. Et « ce qui conduit au salut éternel », c'est la Parole de Dieu et l'œuvre de Dieu. La Parole de Dieu ce sont la loi et l'Évangile. Mais celui qui peut vouloir la Parole et l'œuvre de Dieu peut tout vouloir i.e. faire la loi, croire à l'Évangile, vouloir la mort... Ainsi, Érasme attribuerait un pouvoir divin au libre arbitre humain, mais à vrai dire, souligne Luther, à un libre arbitre partiel puisqu'il n'a que le pouvoir de choisir. Par ailleurs, si le libre arbitre peut par lui-même s'attacher aux choses divines, point n'est besoin de l'Esprit Saint. Alors, Érasme dépasserait les pélagiens, mais en même temps il affirme que les efforts et la volonté sont inefficaces sans la grâce ! En définitive, il définit une chose et en soutient une autre (WA, 18, 662-664). Cette définition d'Érasme, selon Luther, ne paraît pas plus recevable par les sophistes. Ceux-ci s'inspirent de celle de Pierre Lombard qui est « tolérable » même si elle est déficiente. Pour les sophistes : « Le libre arbitre est la faculté de discerner, puis de choisir le bien si la grâce est présente, le mal si elle est absente ». S'accordant à Augustin, écrit Luther, Lombard pense que le libre arbitre, par sa force, ne peut que faillir et ne vaut rien sinon pour pécher, c'est pourquoi Augustin l'appelle « serf » plutôt que « libre arbitre » (Livre II c / Julien)¹⁸¹ (WA, 18, 665).

¹⁸¹ En fait Luther ne retranscrit exactement les paroles ni d'Augustin, ni de P. Lombard. Augustin écrit : « Le libre arbitre n'est capable que de pécher, si le chemin de la vérité n'est pas connu » (de l'Esprit et de la lettre 3,5) ; et Pierre Lombard dit que l'*arbitrium* est libre parce « qu'il est capable, sans coercition ou nécessité, de faire effort ou de choisir ce qui est discerné par raison » (Sentences II d.25, 5).

Le libre arbitre est dit pouvoir être libéré par « un autre », dans ce cas, il est libre par accident. Seulement, l'est-il par lui-même ? La question devient celle du libre arbitre en soi, et de sa substance même (WA, 18, 665-666). Luther soutiendra avec vigueur : « il est serf », car si nous ne sommes pas sous l'œuvre de l'Esprit du vrai Dieu, nous sommes « retenus captifs pour faire sa volonté » (2 Tm 2, 26), alors il n'est pas possible de vouloir ce que Dieu veut. Luther illustre son propos en des termes qui pourraient faire penser que l'humain est dans l'incapacité de dire non à Dieu comme à Satan, l'arbitrage se passant en dehors de lui, d'autres textes modulent sa pensée :

Ainsi, la volonté humaine est placée entre les deux [Dieu et Satan], telle une bête de somme. Si c'est Dieu qui la monte, elle veut aller et elle va là où Dieu veut... si Satan la monte, elle veut aller et elle va là où veut Satan. Et il n'est pas en son arbitrage de courir vers l'un ou l'autre de ces cavaliers ou de le chercher ; mais ce sont les cavaliers eux-mêmes qui se combattent pour s'emparer d'elle et la posséder¹⁸² (WA, 18, 635).

Érasme ayant admis que la force minime du libre arbitre (IV 7-8 et II a 4) sans la grâce est inefficace, Luther conclut alors allégrement :

Le libre arbitre sans la grâce de Dieu n'est pas du tout libre, mais immuablement prisonnier et esclave du mal, puisqu'il ne peut pas, par lui seul se tourner vers le bien (WA, 18, 636).

Comme il n'est pas possible de défendre une force inefficace, l'auteur du *Serf arbitre* propose une nouvelle définition de la force du libre arbitre :

Celle par laquelle l'homme est capable d'être saisi par l'Esprit et d'être rempli par la grâce de Dieu parce qu'il est créé en vue de la vie éternelle ou de la mort éternelle (WA 18, 636).

Mais, pour Luther, le terme de libre arbitre ne peut être appliqué à l'homme, car c'est un « nom divin » et il ne convient qu'à la seule majesté divine ; attribuer le libre arbitre à l'humain, c'est lui attribuer aussi la divinité. Si l'on veut lui attribuer une certaine force, il faut trouver une autre expression que « libre arbitre » d'autant que ce terme ne recouvre pas la même chose pour le peuple et le théologien¹⁸³.

¹⁸²On retrouve cette image chez Origène. Cependant Luther transforme l'image car : « il donne la monture pour équivalent de la volonté (au lieu de volonté libre) et les cavaliers pour équivalent de Dieu et Satan (au lieu de péché et grâce).

¹⁸³Pour le peuple écrit Luther, le libre arbitre signifie : « la force susceptible de pouvoir se tourner, librement, d'un côté ou de l'autre, et que cette force n'est pas susceptible de céder et d'être subordonnée à quelqu'un » alors que, pour les théologiens, ce terme signifie : « une petite étincelle, inefficace par elle-même, captive et esclave du diable » (WA 18, 636).

Nous assistons à un renversement de l'approche de l'homme face à son salut, il ne s'agit pas de faire des bonnes œuvres pour mériter son salut, de toute façon, Luther dira : il ne le veut ni ne le peut, mais il s'agit de se laisser agir par Dieu, puisque l'homme a en lui cette capacité « d'être saisi par l'Esprit et d'être rempli par la grâce de Dieu », Dieu sauve gratuitement. La nouvelle définition sur la force du libre arbitre, comme nous le verrons au sujet de la prédestination, n'est pas en faveur d'une double prédestination que Luther contestait.

Par ailleurs, il faut préciser que, dans les écrits de Luther, le libre arbitre peut toutefois être concédé à l'homme « non à l'égard de la réalité qui lui est supérieure, mais à l'égard de celle qui lui est inférieure ». Il a trait alors aux affaires temporelles, tout en sachant que seul le libre arbitre de Dieu régit tout. Par contre, en ce qui concerne le salut et la damnation, « l'homme n'a pas de libre arbitre, mais il est captif, sujet et esclave, soit de la volonté de Dieu soit de la volonté de Satan » (WA, 18, 636-638).

Le libre arbitre en vue du salut tant prôné ne peut être un dogme qui vient de l'Esprit de Dieu, les nombreux garants d'Érasme n'ont pu le prouver, ni les latins ni les grecs des premiers siècles, ni les théologiens modernes, pas plus que Thomas d'Aquin ou Duns Scot. Jusqu'ici, aucun dogme n'a eu trait à une réalité humaine (WA, 18, 642). Devant cette impossibilité, Luther conclut : « Sous leur couvert et en leur nom, on érige "le dogme du libre arbitre", dont ils ne peuvent toutefois montrer ni l'apparence, ni le nom, si bien que c'est par le moyen d'un vocable menteur qu'ils dupent le monde entier ». Il s'agit bien du vocable qui est menteur et non les Pères, car en défendant un libre arbitre, « ils ont parlé selon la chair » (WA, 18, 644-648).

- **L'homme et les œuvres méritoires**

Si le libre arbitre ne peut rien vouloir de bien, comment attribuer à l'homme salaire et mérite pour la vie éternelle ? S'il y a salaire, comment y aurait-il une place pour le principe de nécessité ? Ces questions taraudaient Érasme (II b 2) (WA. 18, 692-695) car certains textes du N.T. ont bien trait au salaire (Mt, 5,12). Alors comment accomplir des choses qui font qu'un salaire soit octroyé ? Luther pense préférable de traiter « du fait que la nécessité n'a ni mérite ni salaire ». Cela est vrai s'il s'agit de « nécessité de contrainte », par contre c'est faux si on

envisage la nécessité d'immutabilité. Car, à celui qui travaille contre son gré, on ne donne pas un salaire et on n'impute pas un mérite. Mais à « ceux qui font le bien ou le mal volontairement - même s'ils ne peuvent changer par leur propre force cette volonté - la récompense ou la punition s'ensuit naturellement et nécessairement, ainsi qu'il est écrit : tu rendras à chacun selon ses œuvres » (Rm 2, 6).

Dans le salaire comme dans le mérite, il est question soit de convenance¹⁸⁴ soit de conséquence¹⁸⁵. Selon Luther : si l'on considère la convenance, il n'y a ici aucun mérite, aucun salaire. En effet, écrit-il au sujet du libre arbitre en dehors de la grâce :

Si le libre arbitre, à lui seul ne peut vouloir le bien, mais le veut par la grâce seule, qui ne voit que c'est à la grâce seule qu'appartiennent la bonne volonté, le mérite et la récompense ? (WA 18,693)

Par contre, si l'on considère la « conséquence », le bien comme le mal reçoivent leur salaire. Mais, effort et mérite ne peuvent se concevoir avec justice gratuite, car il existe une contradiction évidente entre être donné gratuitement et être acquis par une œuvre.

L'homme d'après Luther ne peut donc acquérir de mérites par la force du libre arbitre en vue d'obtenir la vie éternelle par sa justification, et si c'est par grâce, ce n'est pas par l'obtention de nos mérites, mais par ceux du Christ qui nous sont imputés.

¹⁸⁴ Le terme utilisé ici est *dignitas* mais dans le contexte il serait plutôt question de mérite de *condigno*.

¹⁸⁵ La théologie scolastique distinguait deux sortes de mérites : *de congruo* et *de condigno* i.e. de *convenance* et *en stricte justice* : « Le mérite *de congruo* revenait aux efforts de l'homme bien intentionné quand "il faisait ce qui est en lui" pour chercher à atteindre le bien ; car quoique rien de ce qui était accompli par de tels efforts ne fût méritoire au sens strict, il était cependant "convenable" de la part de Dieu de récompenser ces efforts-là par l'octroi de sa grâce. Le mérite *de condigno* provenait quant à lui des bonnes œuvres accomplies à l'aide de la grâce ainsi reçue, elles sont méritoires au sens strict du terme et sont *récompensées* par un surcroît de grâce et finalement par le salut et la gloire. Maintenant, savoir jusqu'à quel point exactement l'homme pouvait agir (si même il le pouvait), sans l'incitation de la grâce 'spéciale', était une question fort débattue ». Thomas d'Aquin et d'autres « estimaient que l'on ne pouvait faire aucun effort d'aucune sorte vers le bien - et qu'on ne pouvait donc acquérir aucun mérite - en dehors de la grâce ; et que tout effort inspiré par la grâce apportait les deux sortes de mérites : *de congruo*, dans la mesure où c'était une œuvre du libre arbitre humain, *de condigno* dans la mesure où c'était une œuvre de la grâce. La tendance dominante dans la scolastique tardive était toutefois plus optimiste concernant ce que l'homme pouvait 'par ses propres pouvoirs naturels' pour acquérir le mérite *de congruo*, bien qu'il fut universellement admis que pour le mérite *de condigno* l'aide de la grâce était indispensable » Ph. WATSON. G. LAGARRIGUE note 29 p. 659.

Érasme objectait : « S'il n'y a pas de libre arbitre, où y a-t-il place pour les mérites ? S'il n'y a pas de place pour les mérites, où y en a-t-il pour les récompenses ? À quoi attribuer cela si on est justifié sans mérites ? ». Luther répond par la voix de Paul que tous ceux qui sont justifiés le sont gratuitement, comme il est écrit dans l'épître aux Romains : « Ils sont justifiés gratuitement par la grâce » (3,24 Vg). La justice est donc octroyée par don et en vertu de la délivrance accomplie en Christ.

Quant à l'homme, peut-il collaborer avec Dieu ? Luther affirme une fois encore qu'il est impossible à la force du libre arbitre de participer à son salut. Cependant, s'il est possible d'envisager la coopération avec Dieu, ce ne peut être que dans le sens suivant :

Toutes choses, même impies coopèrent avec Dieu. De plus, lorsqu'Il pousse en avant par l'Esprit de grâce en ceux qu'Il a justifiés, c'est de façon semblable qu'il les pousse et qu'il les met en mouvement ; et celles-ci, en tant qu'elles sont une nouvelle création, suivent et coopèrent, ou plutôt, comme dit Paul : « elles sont agies » (Rm 8,14 Vg) (WA 18, 753).

Dans la première épître aux Corinthiens Paul dit : « nous travaillons ensemble à l'œuvre de Dieu » (Co 3,9), ce qui signifie : nous sommes collaborateurs de Dieu. Luther commente ainsi ce verset : « tandis qu'il (Paul) prêche extérieurement, Dieu enseigne intérieurement, [chacun agissant] en une œuvre différente ». De même relève Luther : « Paul coopère avec Dieu lorsqu'il parle 'en l'Esprit de Dieu' 1 Co 12,3 Vg » (WA, 18, 753).

Dans la controverse exégétique, Luther n'aura de cesse de répéter à Érasme : s'il y a grâce, il n'y a pas de libre arbitre. Son postulat est le suivant : « La liberté ayant été perdue, nous sommes forcés d'être esclaves du péché » et nous ne pouvons rien vouloir de bien en vue du salut, ce qu'Érasme avait affirmé (II a 3). Luther, comme nous l'avons déjà souligné, ne fait pas de distinction entre vouloir et pouvoir, et pour lui il existe une seule grâce pleine et entière, comme une seule loi : celle de la foi. La grâce ne peut se diviser en « grâce quadruple » comme le prétend Érasme (II a 11) en vue d'attribuer une « certaine foi » et une « certaine liberté » à ceux qui philosophent. Il s'agit sans doute ici de la grâce inhérente à la nature, commune à tous les hommes (WA, 18, 666-667).

b) La doctrine de la justification selon Luther

Luther construit une théologie de la grâce et du salut à partir de l'homme pécheur dont la force du libre arbitre est inefficace, voire même « serf » pour le bien, et ceci en référence aux écrits de Paul et de Jean. Le premier s'exprime en termes de justification et le second en termes d'« enfant de Dieu », de « renaissance » en l'Esprit. Dieu seul est libre et jouit de la plénitude du libre arbitre, il peut ce qu'il veut :

Si nous croyons qu'il est vrai que Dieu connaît et organise à l'avance toutes les choses (Rm 8,29 Vg) il ne peut alors être trompé ni empêché en la prescience et la prédestination qui sont les siennes. Ensuite, rien ne peut se produire, s'il ne le veut lui-même : c'est ce que la raison elle-même est forcée de concéder ; et du même coup, au témoignage de la raison précisément, il ne peut y avoir aucun libre arbitre dans l'homme ou dans l'ange ou dans quelque créature (WA 18, 786).

Face à son impuissance, dont Luther a fait l'expérience, l'homme est amené à se tourner vers la toute-puissance d'un Dieu miséricordieux qui se montre parfois sous des dehors de colère que lui révèlent les Écritures. C'est ainsi, à partir de sa perception de l'homme et de son interprétation des écrits de Paul et de Jean, que Luther développera sa théologie.

1) A partir des écrits de Paul

Les écrits de Paul ont permis à Luther de vérifier ce qu'il pressent, en référence directe à son expérience intime : la force du libre arbitre est bien incapable de chercher le Bien. « Il n'y a pas de juste, personne n'est intelligent, personne ne cherche Dieu ; tous sont dévoyés, tous ensemble sont pernicieux ; il n'y en a pas qui fassent le bien, même pas un » (Rm 3, 10-12), Paul cite ici les Ps. 14,1-3 et 53, 2-4. Dans ce texte, aucune équivoque n'est possible, aucun humain ne peut réaliser le bien car sa raison est égarée et sa volonté est *dévoyée*. Le but de Paul selon Luther est de montrer l'impossibilité à l'homme d'atteindre le bien par ses propres forces. Et cela concerne autant l'acte de vouloir que l'acte de pouvoir, car il est identique de dire « l'homme ne cherche pas Dieu » que de dire : « l'homme ne peut chercher Dieu ». En fait ce n'est pas seulement l'homme qui est *dévoyé*, mais c'est le monde entier qui est en faute (Rm 3, 10-12) (WA, 18, 761). Les œuvres de la loi ne justifient pas, la loi a seulement pour fonction de montrer le péché : « c'est par la loi qu'il y a la connaissance du péché » (Rm 3,

20). Si la loi, et encore moins l'homme, ne peut porter secours, une force extérieure est nécessaire :

On a besoin d'une autre lumière, qui soit de nature à montrer le remède. Cette lumière est la voix de l'Évangile qui montre le Christ libérateur de tous les maux. Ce libérateur, ce n'est pas la raison qui le montre ou bien le libre arbitre. Et comment le montrerait-elle alors que par elle-même elle est ténèbres ? (WA, 18, 766).

L'homme conscient de son péché peut alors « s'humilier », « soupirer », « haleter » vers la grâce qui est offerte à tous en Christ.

Maintenant, sans la loi, la justice de Dieu est manifestée, attestée par la loi et les prophètes. La justice (dis-je) de Dieu, par la foi en Jésus Christ, pour tous et au-dessus de tous ceux qui croient en lui. Il n'y a pas de distinction : tous, en effet, ont péché et sont privés de la gloire de Dieu, justifiés gratuitement par sa grâce, par la rédemption qui est en Christ Jésus, que Dieu met en avant comme instrument de propitiation par la foi en son sang (Rm 3, 21-25 Vg) (WA 18, 767).

Ces paroles de Paul viennent pour Luther contredire la force du libre arbitre : l'apôtre distingue la « justice de Dieu » de la « justice issue de la loi » « parce que la justice de la foi vient de la grâce sans la loi ». « Sans la loi » chez Paul indique que « la justice chrétienne tient debout sans les œuvres de la loi » ; il ajoute : « Quant à nous, nous estimons que l'homme est justifié par la foi, sans les œuvres de la loi » (Rm 3, 28). Cela conforte ce qu'il avait déjà dit : « À partir des œuvres de la loi, aucune chair n'est justifiée devant Lui » (Rm 3, 20). Luther souscrit totalement aux paroles de Paul car elles mettent en évidence que les œuvres de la loi n'ont aucune valeur en vue de la justification : L'homme est justifié gratuitement par la grâce divine (WA, 18, 767). Le salut est octroyé à ceux qui croient en l'Évangile et c'est dans l'Évangile que la justice de Dieu est révélée « pour que cela soit objet de foi » (WA, 18, 758).

Marc Lienhard met en évidence la place déterminante de la foi dans le processus de justification chez Luther :

Le Christ est ma justice seulement dans la mesure où cette justice m'est appropriée personnellement, c'est-à-dire dans la foi, étant entendu que la foi n'est pas elle-même une œuvre que l'homme devrait produire, mais le fruit de l'action divine par la parole et l'Esprit saint. Le Christ n'est pas seulement objet de la foi, il habite en elle, et c'est cela seul qui confère à la foi sa qualité propre devant Dieu, en même temps que c'est la source du renouvellement de l'homme¹⁸⁶

¹⁸⁶ Marc LIENHARD : *Martin Luther : la passion de Dieu* p.241.

La foi chez Luther est une foi vivante, agissante, qui ne peut cohabiter avec l'oisiveté, pas plus qu'avec le péché mortel. Le Christ n'est pas seulement objet de foi, il est présence dans la foi, et pourtant la foi est vécue dans le clair obscur de la connaissance, de l'espérance, une certitude sans évidence : « elle ne voit rien » conclut Luther à la fin de son raisonnement.

La foi chrétienne n'est pas une qualité oisive ou une coquille vide dans le cœur, qui pourrait subsister dans l'état de péché mortel jusqu'à ce que vienne la charité pour la vivifier. Mais, si elle est une foi authentique, elle est une confiance assurée du cœur et un ferme assentiment, par quoi Christ est saisi, de telle manière que Christ est objet de la foi. Ou, plutôt, il n'est pas l'objet mais, pour m'exprimer ainsi, Christ est présent dans la foi même. La foi est donc, en quelque sorte connaissance ou ténèbre, elle ne voit rien (WA, 40 ,228-229)¹⁸⁷.

La foi est non seulement une confiance illimitée en Christ, elle s'exprime dans une relation vivante avec Dieu et tout particulièrement avec Christ sauveur : « Christ pro me », oui Christ est mort et ressuscité pour nous, pour moi, pour ma justification. La force du libre arbitre n'est pas autre chose que la foi en Jésus Christ et pour Paul « tout ce qui est en dehors de la foi n'est pas juste devant Dieu » (WA, 18, 768).

Luther souligne que Paul distingue deux justices, l'une provenant de la loi, l'autre de la grâce, la seconde justifie sans les œuvres et n'a pas besoin de la première, par contre la première ne peut justifier sans la seconde (WA, 18,768).

- **Une justice imputée**

Cette justice, comme Luther le souligne, n'est pas acquise par les propres forces humaines, elle est imputée gracieusement par Dieu en Christ, par les mérites du Fils. Toutefois, la foi en Christ, qui de toute évidence est don de Dieu, joue un rôle important dans le fait que Dieu considère « l'homme juste » car cette foi permet de « saisir » Christ qui habite alors le cœur de l'homme :

La foi justifie [...] parce qu'elle saisit et possède ce trésor à savoir Jésus Christ présent [...] Il convient de noter ici que ces trois choses : la foi, Christ et l'acceptation ou imputation, sont conjointes. En effet, la foi saisit Christ, elle a sa présence, elle l'enserme comme l'anneau enserre la pierre précieuse. Celui qui est trouvé ayant au cœur une telle foi : celle de Christ saisi dans le cœur, Dieu le répute comme juste. Voilà le chemin tracé (ratio) et le mérite par lequel nous parvenons au pardon des péchés et à la justice. Parce que tu crois en moi, dit Dieu et que ta foi saisit Christ que je t'ai donné pour qu'il soit celui qui te justifie, ton Sauveur : pour cette raison, sois juste. C'est pourquoi Dieu ne t'accepte, ou ne te répute juste, que

¹⁸⁷LUTHER : *Commentaire aux Galates* (1519) MLO. T.15 p. 142.

pour l'amour de Christ en qui tu crois (WA, 40,232-233)¹⁸⁸ :

En fait si l'humain peut saisir Christ, c'est parce qu'Il est déjà présent en lui. Il lui a été donné par Dieu.

Et cette acceptation ou le fait que Dieu te répute [juste] est très nécessaire. Tout d'abord, parce que nous ne sommes pas encore des justes sans tache, mais que, dans cette vie, le péché est encore attaché à notre chair. Ce péché qui demeure dans notre chair, Dieu nous en purifie » (WA, 40, 233)¹⁸⁹.

Ce commentaire de l'épître aux Galates met en évidence l'impératif de la foi en Dieu et en Christ le seul Sauveur qui est venu pour le pardon des péchés. Mais si nous sommes considérés « justes » par Dieu en Christ, nous demeurons « pécheurs » en perpétuelle purification.

- « *Simul justus, simul peccator* »

Cette expression de Luther : « juste et pécheur » au sujet du chrétien est fondée d'une part sur sa vision de l'homme enracinée dans sa propre expérience i.e. foncièrement pécheur devant Dieu, et, d'autre part, sur sa foi en la Promesse de Dieu. Il en donne l'interprétation dans son cours sur l'Épître aux Romains et la reprend ultérieurement dans ses thèses sur l'épître aux Romains au sujet de la justification :

En nous, nous sommes pécheurs, et cependant, de l'avis de Dieu, nous sommes justes par la foi. Car nous croyons à celui qui promet de nous libérer si, entre-temps, nous persévérons afin que ne règne pas le péché mais que nous l'endurons jusqu'à ce que Dieu nous l'enlève. (WA 56, 271,30-272)¹⁹⁰.

Pour illustrer son propos, Luther se réfère à la parabole du bon samaritain en l'identifiant au Christ et en l'appliquant à la justification. Il ne s'agit pas d'un état de justice obtenue en un instant, mais d'une guérison, ou, plutôt, d'un retour progressif à la santé, la plénitude de la justice ne sera effective qu'en la vie éternelle, on pourrait ici parler de gradualité. C'est ainsi que Dieu agit avec tout humain, mais Il lui demande une vie qui ne met pas en péril sa santé i.e. de rechercher toujours la justice.

Pareillement, notre [bon] samaritain, le Christ, a recueilli à l'auberge pour le soigner un homme à demi vif, son malade. Il a commencé à le guérir par la promesse d'une santé très parfaite pour la vie éternelle : et cela sans lui imputer à

¹⁸⁸ Ibid. MLO T.15 p.145.

¹⁸⁹ MLO. T.15 p.145.

¹⁹⁰ *Cours sur l'épître aux Romains*; MLO T.12 p. 26-27 ou *Luther Œuvres* Pl p. 30;

mort le péché (c'est-à-dire la concupiscence), mais en lui interdisant – dans l'espoir de la santé promise - d'agir et d'omettre, en lui interdisant [tout] ce par quoi est empêché la santé et [tout] ce par quoi est augmenté le péché (c'est-à-dire la concupiscence) ! Cet homme n'est-il donc pas parfaitement juste ? Non, mais tout à la fois pécheur et juste ! Pécheur à coup sûr, mais juste par l'avis de Dieu et sa promesse certaine de le libérer de son mal jusqu'à ce qu'il le guérisse parfaitement. Pour cette raison, cet homme est parfaitement bien portant en espérance, mais pécheur en réalité : il a le commencement de la justice, si bien qu'il la cherche toujours davantage, car il sait qu'il est toujours injuste (WA, 56, 271-272)¹⁹¹.

Cependant l'homme malade peut refuser d'être soigné ou encore se penser bien portant ou justifié par ses œuvres, alors que lui arrive-t-il ? Luther répond à la question : « Si maintenant ce malade aimant sa faiblesse, ne veut pas du tout être soigné, ne mourra-t-il pas ? Ainsi en est-il de ceux qui suivent leur concupiscence dans ce monde »¹⁹².

Se trouvant en désaccord avec la pensée scolastique, Luther recourt aux Pères d'Occident des cinq premiers siècles pour soutenir sa thèse et ainsi prouver que l'être humain demeure un pécheur justifié :

Ou bien je n'ai jamais compris, ou bien ce que les théologiens scolastiques disent du péché et de la grâce est insuffisant. Ils rêvent que le péché originel (comme aussi le péché « actuel ») est entièrement enlevé, comme s'il s'agissait de choses amovibles [que l'on peut ôter] en un clin d'œil, telles les ténèbres ôtées par la lumière. Et cela quand les saints et anciens Pères, Augustin, Ambroise ont parlé bien autrement¹⁹³, à la façon des Écritures. Mais les théologiens, eux, parlent à la façon d'Aristote dans son *Éthique*, qui place les péchés et la justice - et pareillement leur présence et leur absence - dans les œuvres WA 56, 272-274)¹⁹⁴.

Le chrétien conscient de sa situation de pécheur et du fait que sa justification ne vient pas de lui, de ses œuvres, mais qu'elle se reçoit d'un Autre, suppliera Dieu constamment afin d'être justifié. Pour Luther, le motif de cette requête est fondé sur une justice qui n'est pas acquise une fois pour toutes au baptême, mais qui est toujours en devenir et s'accomplira en plénitude lors de la résurrection :

Voilà pourquoi la vie tout entière du peuple nouveau, du peuple fidèle, du peuple spirituel, ne consiste pas à autre chose qu'à réclamer, demander, solliciter — par le gémissement de son cœur, la voix de son œuvre, le travail de son corps — d'être justifié et cela constamment jusqu'à la mort. Ne jamais s'arrêter, ne jamais rien avoir saisi, ne voir dans aucune œuvre le terme de la justice enfin acquise, mais l'attendre toujours comme si elle habitait encore au-dehors, mais toujours encore

¹⁹¹ Ibid. *Luther Œuvres* Pl p. 30-31.

¹⁹² Ibid. *Luther Œuvres* Pl. p. 31.

¹⁹³ Cf dernier § sur la conception du péché dans *Luther Œuvres*, Pl p. 31.

¹⁹⁴ *Luther Œuvres* Pl p. 31.

vivre et être dans le péché ! (WA 56, 264,16-21)¹⁹⁵.

Notre justification n'est donc pas encore achevée. Elle se trouve encore en action [de Dieu comme opus dei] et en devenir. Elle est encore en chantier. Elle sera enfin achevée dans la résurrection des morts (WA 39,1, 252,8-12)¹⁹⁶.

Il soutiendra lors d'une dispute que la justice est attribuée par Dieu à celui qui a foi en Christ : « L'homme qui croit en Christ est rendu juste et saint par imputation (*imputatione*) divine » (WA 1, 521,5–522,3)¹⁹⁷. On peut donc conclure que pour Luther la justification est dite « passive »¹⁹⁸ et toujours en voie d'achèvement par la grâce de Dieu. La question autour de l'homme « justifié et pécheur » sera l'objet de tension majeure entre les adeptes de la Réforme et l'Église catholique. La compréhension catholique de la justification est de l'ordre de la séquence : j'étais pécheur condamné mais après le baptême, je suis lavé de la conséquence mortifère du péché originel, cependant demeure le penchant au péché ou concupiscence. Pour les luthériens c'est de l'ordre de la simultanéité, pécheur et en même temps justifié. Luther expose la même idée dans ses thèses (23 à 35) sur l'épître aux Romains en 1536 au sujet du verset Rm 3,28 :

23. Car nous savons que l'homme qui est justifié n'est pas encore juste, mais qu'il est en mouvement et qu'il court vers la justice.

24. C'est pourquoi, tout un chacun, qui est justifié, est encore pécheur et pourtant, du fait du pardon et de la miséricorde de Dieu est considéré totalement et parfaitement comme juste (WA 39, 1, 83, 16-40)¹⁹⁹.

Notons que Luther utilise le terme : *reputatus*, qui est traduit ici par « est considéré ». Ce qui demeure conforme à la pensée de Luther pour qui le péché au baptême n'est pas enlevé mais non imputé. À vrai dire « pécheur devant Dieu, » nous le sommes et nous pouvons le constater dans le quotidien de l'existence, mais Dieu nous considère « justes par la foi »²⁰⁰. La concomitance de l'état de juste et de pécheur n'est pas une donnée statique, mais constitue une dynamique, toujours en devenir : l'homme qui se reconnaît pécheur devant Dieu, seul juge pouvant pardonner, est conduit vers la pénitence et à une demande de pardon :

¹⁹⁵ Luther *Œuvres* Pl. p. 23-24 et MLO. T.12 p.17.

¹⁹⁶ Dispute de promotion entre Palladius et Tilemann, 1537, voir trad. in MARC LIENHARD : *Martin Luther : La passion de Dieu* p.247.

¹⁹⁷ Troisième dispute contre les antinomistes, 1538, cf. trad. in Marc LIENHARD : *Martin Luther : La passion de Dieu* p.247.

¹⁹⁸ En sachant que ce terme ne recouvre pas la même réalité chez les luthériens et les catholiques : la passivité, ici, n'a rien à voir avec l'oisiveté mais bien plutôt à se laisser agir par Dieu.

¹⁹⁹ cf. trad. in Marc LIENHARD : *Martin Luther : La passion de Dieu* p.139.

²⁰⁰ *Scolies* MLO. T.12 p.26-27.

Toujours l'homme est dans le non-être, dans le devenir, dans l'être. Toujours en privation, en puissance, en acte. Toujours dans le péché, dans la justification, dans la justice. C'est-à-dire toujours pécheur, toujours pénitent, toujours juste !

[] Car en faisant pénitence, de non juste, il devient juste. Donc, la pénitence est le milieu entre l'injustice et la justice. Et, de la sorte, l'homme est dans le péché considéré comme borne extrême de départ, et dans la justice comme borne extrême d'arrivée. Si donc, nous sommes toujours pénitents, nous sommes toujours pécheurs ; et cependant, par là même, nous sommes aussi justes et nous sommes en train d'être justifiés : en partie pécheurs, en partie justes, c'est-à-dire rien sinon pénitents (WA 56 442-443)²⁰¹.

Notre justification sous l'action de l'Esprit se trouve donc toujours en devenir. Quant au terme « justifié », on peut noter chez Luther des variations dans son emploi, et pour cerner sa signification, il faut comparer plusieurs textes, car, comme l'écrit Marc Lienhard, « dans certains passages il vise l'acte par lequel Dieu déclare juste un homme ou le considère comme totalement juste. Dans d'autres passages, la justification est comprise comme un processus qui s'étend sur toute une vie et qui comprend à la fois l'acquiescement et la transformation de l'homme »²⁰². Par exemple, dans les *Articles de Smalkalde* en 1536, si Luther ne renonce en rien à ce qu'il a soutenu dans sa jeunesse sur la justice qui vient du Christ par pure grâce, sur le péché qui demeure dans la chair et sa non imputation par Dieu, il insiste ici sur la transformation du cœur, mais cette transformation n'est pas de notre fait, puisque nous recevons « un cœur nouveau ». Par ailleurs il introduit le motif de notre glorification : si nous nous glorifions, c'est à cause du Seigneur qui fait miséricorde ; nos œuvres, comment nous en glorifier, elles sont le fruit de la foi qui elle-même est don :

À ce que j'ai enseigné à ce sujet jusqu'ici et sans relâche, je ne saurais apporter aucun changement à savoir que « par la foi », (comme dit saint Pierre), nous recevons un autre cœur, un cœur nouveau, un cœur pur, et que Dieu entend nous tenir et nous tient pour entièrement justes et saints à cause du Christ, notre Médiateur. Bien que dans la chair le péché ne soit pas encore complètement retranché ou mort, Dieu ne veut pas en tenir compte ou s'en souvenir.

Et cette foi, ce renouvellement et ce pardon des péchés ont pour conséquence les bonnes œuvres. Et ce qui, en elle, est encore entaché de péché ou imparfait ne sera plus compté comme péché ou imperfection, précisément à cause du même Christ. Au contraire, l'homme en son entier, tout ensemble, en sa personne et en ses œuvres, sera déclaré et fait juste et saint par pure grâce et miséricorde en Jésus Christ, abondamment déversées et répandues sur nous. C'est pourquoi nous ne pouvons nous vanter beaucoup du mérite de nos œuvres quand elles sont considérées indépendamment de la grâce et de la miséricorde. Au contraire, comme il est écrit : « Que celui qui se glorifie, se glorifie à cause du Seigneur », autrement

²⁰¹ *Scolies* MLO T.12 p. 211 ou *Luther, Œuvres* Pl. p. 87.

²⁰² Marc Lienhard : *M. Luther la passion de Dieu* p. 238.

dit : de ce qu'il a un Dieu qui fait grâce. Alors, tout ira bien. Ajoutons encore que, si elle n'est pas suivie de bonnes œuvres, la foi est fausse et non pas vraie. » (WA 50, 15-251, 14-461)²⁰³.

Luther s'est non seulement référé aux écrits de Paul pour élaborer sa théologie de la justification, mais il aura recours au quatrième évangile, tout particulièrement pour souligner les fruits de la justification qui ne sont autres que « re-naissance », et « vie éternelle ».

2) A partir de l'évangile selon Jean

Luther complète sa théologie du salut en se référant aux textes johanniques. Elle s'exprime alors en termes d'enfant de Dieu, de re-naissance, de vie éternelle et non plus de justification, toutefois les notions de grâce, de foi sont toujours présentes (WA 18, 776-785). Dans l'évangile selon Jean, il ne s'agit plus de l'homme pécheur, mais du monde qui représente l'humanité pécheresse. En fait, Jean, dans son prologue, rend le monde coupable de ne l'avoir ni reçu, ni reconnu ; par voie de conséquence le libre arbitre est coupable : « Vu que tout ce que fait le monde, il le fait par la force du libre arbitre c'est-à-dire par la raison et la volonté qui sont les parties les plus éminentes ». Ce monde refuse le Verbe de Dieu en qui était la lumière : « La lumière luit dans les ténèbres, mais les ténèbres ne la comprennent pas » (Jn 1,5) ; « Il était dans le monde [...] et le monde ne l'a pas connu, Il est venu chez lui, et les siens ne l'ont pas reçu » (Jn 1,10-11). Il s'agit ici de l'humanité non régénérée dans l'Esprit qui refuse le Christ. Elle est sous l'emprise du malin et tout ce qui existe dans le monde est « concupiscence de la chair, des yeux, et orgueil de la vie ». Celle-ci, selon Luther, est péché en soi et non seulement penchant au mal subsistant après la grâce du baptême. Le monde ne peut connaître Dieu par ses propres forces.

Mais « à tous ceux qui l'ont reçu, Il a donné le pouvoir de devenir enfant de Dieu, à ceux qui croient en son nom, qui sont nés non du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu » (Jn 1, 12-13). Ainsi pour Luther « ce n'est ni par la naissance charnelle, ni par le zèle de la loi, ni par aucun autre zèle humain que l'on devient enfant de Dieu, mais seulement par la naissance divine » (WA, 18, 777). Il est évident que le libre arbitre ne joue aucun rôle dans cette re-naissance. Jésus a dit à Nicodème : « À moins de naître de

²⁰³ Articles de Smalkalde (1536); *la foi des Églises luthériennes* p.274.

nouveau (d'en haut / de Dieu : ἄνωθεν) nul ne peut voir le royaume de Dieu» (Jn 3, 3). L'homme doit tout attendre de Dieu. Attitude passive de l'humain, certes, mais une chose lui est demandée, une seule, la foi en Christ (*sola fide*) : « Celui qui croit au Fils a la vie éternelle ; celui qui ne croit pas au Fils ne verra point la vie, mais la colère de Dieu qui demeure sur lui ». La grâce est reçue de la plénitude du Christ, elle n'est pas le résultat d'un mérite venant de la volonté humaine. Elle provient de la mort du Christ, de ses propres mérites. Grâce et libre arbitre ne peuvent subsister ensemble (*Assertio 36*). L'évangéliste Jean n'emploie pas le mot « justification » mais « re-naissance » ; elle aussi est don de Dieu reçue gratuitement et « passivement » i.e. sans les oeuvres.

La certitude du salut exprimée dans les textes de Luther est fondée sur la Parole de Dieu ; il s'en remet donc à la promesse de pardon : « Tes péchés te sont pardonnés ». Son salut ne dépend pas des œuvres dites méritoires, il a été conquis par les mérites du Christ et il est communiqué gracieusement, moyennant la foi que Dieu suscite en l'homme par sa Parole. Même si « les œuvres accomplies dans la foi sont nécessaires au salut, elles ne le causent pas ». Luther fait une confiance totale en l'arbitrage d'un Dieu miséricordieux et en sa Promesse :

Mais maintenant, puisque Dieu a enlevé mon salut pour le mettre hors de mon arbitrage, et qu'il l'a recueilli dans le sien, puisqu'il a promis de me sauver non par mon œuvre ou ma course, mais par sa grâce et sa miséricorde, je suis sûr et certain qu'Il est fidèle et ne me mentira pas, et en outre qu'Il est puissant et grand, si bien qu'aucun des démons, aucune des adversités ne pourront le briser ou m'arracher à lui. 'Personne dit-il ne les ravira de ma main ; car le Père qui a donné est plus grand que tout' (Jn 10, 28-29), d'où il résulte que si tous les hommes ne sont pas sauvés, du moins il y en a, et beaucoup, qui le sont, alors que par la force du libre arbitre absolument personne n'est sauvé, mais nous sommes tous perdus jusqu'au dernier. Alors ainsi, nous sommes sûrs et certains que nous plaisons à Dieu, non par le mérite de notre œuvre mais par la faveur de sa miséricorde qui nous a été promise ; et si nous avons œuvré moins [qu'il ne faut] ou de façon mauvaise, qu'il ne nous en fait pas grief, mais nous pardonne et nous corrige paternellement. Telle est la façon dont se glorifient tous les saints en leur Dieu (WA, 18,783).

Chez Luther, il ne s'agit pas, comme certains l'ont prétendu, d'une certitude fondée sur l'affect, mais d'une certitude de foi en une promesse. Ici Luther s'en remet totalement à Dieu et cette confiance en la promesse de salut lui fait dire : beaucoup seront sauvés, s'ils ne le sont pas tous. Nous sommes loin ici de la double prédestination de Calvin.

La toute-puissance de Dieu n'est autre que sa miséricorde, son pardon, sa grâce : grâce de justification, de re-naissance. En définitive, le pouvoir de Dieu est

un pouvoir de compassion, de re-création, il fait de nous des « enfants de Dieu ». Le message central de Luther est bien le salut en Christ mort et ressuscité *pro me* et ce salut est donné par grâce au moyen de la « foi seule »; La foi ce n'est ni une œuvre ni quelque chose que l'on possède, la foi est de l'ordre de la relation à Dieu : « c'est dans la relation à Dieu que je suis sauvé ». Nous ne dirons jamais assez que pour Luther Dieu impute au croyant la justice du Christ. La doctrine de Luther repose essentiellement sur Rm 3, 23-28.

c) Le chrétien un homme libre et serviteur de tous

C'est surtout dans sa « Somme » sur *la liberté du chrétien*, versions allemande (WA 7,20-38)²⁰⁴ et latine (WA 7,49-73)²⁰⁵, que Luther s'est exprimé sur la liberté. Ce petit livre, si riche d'enseignements, a trait au chrétien et non à l'humain en général. Dès les premières lignes du texte latin, il oriente son écrit vers le thème de la foi, alors que le texte allemand est axé d'entrée de jeu sur la notion de liberté, mais pour ajouter ici que la liberté naît de la foi : elle a été acquise par le Christ et accordée dans la foi. Luther, en se référant aux épîtres de Paul (1 Co 9,19 ; Rm 13, 8 ; Ga 4,4.), énonce deux thèses contradictoires du moins à première vue :

« Le chrétien est un libre seigneur sur toutes choses
et il n'est soumis à personne.

Le chrétien est un serviteur obéissant en toutes choses
et il est soumis à tout un chacun. » (1^è).

Luther sous-entend ici : le chrétien n'est soumis à personne d'autre qu'au Christ, et s'il est soumis à tout un chacun, c'est à cause du Christ qui s'est fait serviteur de tous. Nous sommes face à deux thèses en apparence opposées mais en fait complémentaires, car il s'agit bien d'une double affirmation ayant trait à une liberté unique. Luther dans ce texte est en rupture avec toute une approche métaphysique aristotélicienne, reprise par Thomas d'Aquin, qui part d'une définition préétablie de l'homme : « L'être vivant doué de raison ». Distinct de

²⁰⁴ *Luther Œuvres* Pl. p.839-863 ou texte bilingue traduit et commenté par P. BÜTTGEN éd. du Seuil Paris 1996, nous prendrons de préférence le texte de la Pléiade lorsqu'il s'agit de la version allemande et MLO. T. 2 pour le texte latin. La numérotation des paragraphes suit le texte allemand.

²⁰⁵ MLO. T. 2 p.275-306.

l'animal, il est déduit : « L'être vivant a un libre arbitre ». L'homme est alors posé dans son principe d'autonomie face à Dieu, en situation de décider librement.

Tout au long de ce traité, Luther s'exprime soit par antithèses soit par oppositions apparentes qui sont souvent à saisir comme des polarités qui ne se dévalorisent pas mutuellement. Nous citerons pour exemples : homme intérieur et homme extérieur, nature spirituelle et nature corporelle, âme et corps, liberté et servitude, foi passive et œuvres actives, Loi et Évangile, foi et amour. Pour expliquer ce qu'il entend par l'homme chrétien, d'une part libre et d'autre part serviteur, Luther rappelle que l'être humain possède une double nature²⁰⁶ : l'une spirituelle et l'autre corporelle. Il distingue à partir de l'âme : l'homme spirituel, nouveau, intérieur (développé aux paragraphes 3 à 18) ; à partir de la chair et du sang : l'homme corporel, ancien, extérieur (paragraphes 19 à 29). Nous retrouvons ici les catégories pauliniennes.

- **L'homme intérieur, spirituel**

L'homme ne peut devenir un chrétien juste et libre par ses propres mérites ; cela ne dépend pas des contingences extérieures, comme le bien-être ou le mal-être du corps, le jeûne ou « toutes les œuvres bonnes qu'il est à jamais possible d'accomplir par et dans le corps ». La liberté ne peut être donnée que par le Christ lui-même qui l'a conquise pour nous, pour moi, *pro me* dira Luther. Le seul recours du chrétien est « le saint Évangile, la Parole de Dieu, prêchée au sujet du Christ » (Jn 11, 25 ; 14,6 ; Mt 4,4) (§5^e). Mais deux choses sont nécessaires à l'homme : la reconnaissance de sa situation de pécheur et une foi confiante en la Parole agissante, et en la promesse de Dieu:

Toute ta vie et tes œuvres ne sont rien devant Dieu, mais tu vas nécessairement à la perdition éternelle avec tout ce qui est en toi (§6^e).

Remets-toi à lui [Christ] avec une foi robuste et fais-lui hardiment confiance. À cause de cette foi, tous tes péchés te seront alors pardonnés, ta perdition sera entièrement vaincue, tu seras droit, véridique, apaisé, juste ; tous les commandements seront accomplis, tu seras libre à l'égard de toutes choses (Rm 1,17 et 10,4) (§6^e).

²⁰⁶ On peut voir ici une analogie avec la doctrine des deux natures du Christ : « l'homme intérieur » correspondant à la nature divine à cause de l'inhabitation du Christ par la foi, et « l'homme extérieur » à la nature humaine note 1 *Luther Œuvres Pl.* p.1276.

Luther déduit que la seule œuvre du chrétien et le seul effort consistent à « s'imprégner de la Parole et du Christ, ainsi qu'à exercer sans relâche et à fortifier cette foi » (§7^e). Au cours des deux paragraphes suivants il souligne que la foi seule « sans le concours d'aucune œuvre, donne la justice, la liberté et le salut ». Selon les promesses de Dieu, celui qui croit obtient toutes choses : « Regarde donc, et crois au Christ, en qui Je [Dieu] te promets toute grâce, toute justice, toute paix et toute liberté ». Mais il ne faut pas oublier que pour Luther la foi produit des œuvres bonnes pour plaire à Dieu²⁰⁷.

La foi est œuvre divine dans l'évangile selon Jean : « La seule œuvre divine, c'est que vous croyiez en celui que Dieu a envoyé » (6, 28-29). C'est donc par la foi en la Parole de Dieu agissante que l'homme intérieur devient une créature nouvelle sans le concours d'aucune œuvre :

Par la foi, l'âme devient, grâce à la Parole de Dieu, sainte, juste, véridique, pacifique, libre et pleine de toute bonté, un véritable enfant de Dieu Jn 1, 12 (§10^e).

Mais qu'est-ce que la foi ou plutôt qu'est-ce que croire signifie pour Luther ? Il faut d'abord préciser que le terme « foi » en français (*fides*)²⁰⁸ ne recouvre pas l'usage de *glaube*. L'allemand ne distingue pas, comme l'anglais *faith*, l'adhésion aux dogmes d'une religion et *belief*, qui exprime la croyance i.e. l'assentiment à un contenu propositionnel pouvant porter sur divers sujets, mais aussi la confiance en quelqu'un. Quant au lexique allemand, il ne sépare pas le nom *glaube*, foi, du verbe exprimant l'acte de croire : *glauben*²⁰⁹. La foi pour Luther, c'est donc croire en quelqu'un, lui faire confiance, l'honorer, ne pas mettre en doute sa parole, le considérer comme juste. Il en est de même au sujet de Dieu, la foi a essentiellement à voir avec le fait de croire en sa Parole agissante :

Quand l'âme croit fermement la Parole de Dieu, elle tient ce dernier pour véridique, juste et droit, et elle lui rend ainsi le plus grand honneur possible, car elle lui donne raison, elle respecte son droit, elle honore son nom et elle le laisse agir avec elle à sa guise, ne doutant pas qu'il soit juste et véridique en toutes ses paroles (§11^e).

²⁰⁷ Cf. *infra* 2^e partie sur l'homme extérieur.

²⁰⁸ Il faut distinguer *fides qua creditur* de *fides quae creditur*. La première concerne la foi en une personne, ici la foi en Christ agissant. Don de Dieu, cette foi est justificante (Rm 3,18). La seconde signifie la croyance à quelque chose, à une doctrine.

²⁰⁹ Cf. § 10 et 11 voir aussi Glossaire au terme foi in Martin LUTHER : *De la liberté du Chrétien* texte bilingue : Traduction et commentaires de Philippe BÜTTGEN p. 131-134.

Ce texte prouve une fois de plus que pour Luther l'homme doit agir selon la Parole de Dieu et ne reste pas passif, comme le Magistère romain le lui reprochera. La passivité a trait seulement à l'impossibilité de se justifier, l'homme alors se reçoit d'un Autre.

Quant à la foi, elle est un don de Dieu, elle est suscitée par sa Parole. Luther insiste sur la nécessité de la Parole prêchée et du fait de la foi, nous assistons, dit-il, à un joyeux échange, entre le Christ et l'âme, car la foi unit l'âme au Christ comme une épouse à son époux (Eph 5, 3), le Christ et l'âme ne faisant qu'une seule « chair », il en est de même de leurs biens :

Ce que le Christ possède est la propriété de l'âme croyante ;
ce que l'âme possède devient la propriété du Christ (§12^e).

Ainsi, par sa foi, « sa seule dot », l'âme est « débarrassée, libre de tous ses péchés et douée de l'éternelle justice de son époux le Christ » (§12^e)²¹⁰. Nous retrouvons ici les mêmes accents au sujet de la liberté que dans le livre du prophète Osée 2, 21-22 où le Seigneur dépose dans la corbeille de sa fiancée justice et fidélité.

Ce que le Christ détient, il le partage avec les croyants, c'est pourquoi, par Lui « roi et prêtre au sens spirituel » se tenant continuellement sous le regard de Dieu, pour les siens se sacrifiant et priant pour eux, les chrétiens sont par la foi rois et prêtres avec le Christ. Luther se réfère à la 1^e épître de Pierre : « Vous êtes une royauté sacerdotale et un sacerdoce royal » (2,9). Ainsi on peut saisir que le chrétien, s'élevant au-dessus de toutes choses, devient spirituellement par sa royauté « le seigneur de toutes choses ». Cela ne signifie pas que l'homme possède matériellement toutes choses. Il s'agit ici, « d'une domination spirituelle qui exerce son pouvoir au sein de l'asservissement corporel », tout devant servir au bien de l'homme intérieur. Luther pourra alors dire à juste titre : « ma foi me suffit ».

Par son sacerdoce en Christ, le chrétien étant prêtre, il est rendu digne de se présenter devant Dieu et de prier pour les autres :

En effet, se tenir devant les yeux de Dieu et prier n'appartient à personne qu'aux prêtres. Ainsi, le Christ nous a acquis le droit d'intervenir spirituellement et de prier les uns pour les autres, comme le prêtre paraît corporellement devant le

²¹⁰ Traduction de Büttgen p. 42.

peuple et prie pour lui (§16^e).

Le texte latin ajoute le droit « de nous instruire mutuellement des choses de Dieu » (WA 7, 57 25-26)²¹¹. Le sacerdoce donne ainsi au chrétien « pouvoir sur Dieu » dans le sens que le Seigneur exauce sa prière (Ps 145 [144], §16)²¹². Luther reprendra, dans son commentaire sur le Magnificat, l'idée de sacerdoce royal attribuée au peuple « qui par grâce divine [...] a reçu puissance sur Dieu, en sorte que Dieu fait ce que l'homme veut ».

Si tous les chrétiens sont prêtres, la différence, entre prêtres et laïcs se tient en ce que tous ne possèdent pas les mêmes aptitudes :

L'Écriture Sainte ne connaît aucune autre différence que celle-ci : elle appelle les gens savants ou consacrés : *ministros, servos, oeconomos*, i.e. serviteurs, esclaves, administrateurs, chargés de prêcher aux autres le Christ, la foi et la liberté chrétienne. En effet bien que nous soyons tous également prêtres, nous ne sommes pas tous en état de servir, d'administrer ou de prêcher (1 Co 4,1) (§17^e)²¹³.

D'après Luther, il ne s'agirait pas d'une différence en termes « d'état ecclésiastique et d'état laïc » mais plutôt en termes d'aptitude à une tâche donnée car tout chrétien de par la grâce de son baptême appartient à l'état ecclésiastique²¹⁴ :

Mais personne ne doit se laisser intimider par cette distinction, pour cette bonne raison que tous les chrétiens appartiennent vraiment à l'état ecclésiastique ; il n'existe entre eux aucune différence, si ce n'est celle de la fonction, comme le montre Paul en disant (1 Co 12) que nous sommes tous un seul corps, mais que chaque membre a sa fonction propre, par laquelle il sert les autres, ce qui provient de ce que nous avons un même baptême, un même Évangile et une même foi et sommes tous également chrétiens, car ce sont le baptême, l'Évangile et la foi qui seuls forment l'état ecclésiastique et le peuple chrétien (WA 6, 407-408,2)²¹⁵.

De même, Luther conteste la notion de caractère indélébile du sacerdoce, que la tradition catholique²¹⁶ lui a toujours reconnu. Le Concile de Trente réaffirmera le caractère indélébile (du caractère) conféré par le baptême,

²¹¹ MLO. T 2 p. 285.

²¹² MLO. T. 2 p. 284, « La gloire du sacerdoce est de pouvoir tout auprès de Dieu » (WA 7, 57, 38).

²¹³ « Il ne convient pas à tous d'exercer une semblable fonction » sous-entendu d'exercer la fonction de pasteur cf. *A la noblesse chrétienne de la nation allemande*, MLO. T. 3 p. 69-70 *Luther Œuvres* Pl. p. 596-597.

²¹⁴ Ibid. *Luther Œuvres* Pl. p. 595 : « Ce sont le baptême, l'Évangile, et la foi qui seuls forment l'état ecclésiastique et le peuple chrétien [...] nous sommes absolument tous consacrés prêtres par le baptême, comme le disent : I P. 2 et Ap 5,10 ».

²¹⁵ Ibid. in *Luther Œuvres* Pl p. 595, MLO. T. 2 p. 85 ; cf. aussi : *Prélude à la captivité babylonienne* *Luther Œuvres* Pl. p. 814.

²¹⁶ Thomas d'AQUIN in S.T. les sacrements Qu 63.

l'eucharistie et le ministère²¹⁷, qui vient ainsi réfuter la position de Luther exprimée dès 1520 :

Mais voici qu'ils ont inventé les caractères indélébiles et prétendent qu'un prêtre destitué est quand même autre chose qu'un simple laïc et même ils s'imaginent qu'un prêtre ne peut jamais devenir autre chose qu'un prêtre et jamais redevenir un laïc. Tout cela ce sont des discours et des lois inventés par les hommes (WA 6,408)²¹⁸.

Cependant Luther admet que les uns soient prêtres, d'autres évêques, en fonction de la tâche qui leur a été confiée, ce qui conteste toute ordination sans charge. Toutefois, il ne leur reconnaît « aucun signe particulier, ni dignité spéciale » sauf leur fonction propre qui est de proclamer la Parole et d'administrer les sacrements de Dieu²¹⁹. Pour soutenir la thèse d'un unique état ecclésiastique pour tous les chrétiens, avec des fonctions différentes, Luther, utilise la comparaison du corps du Christ :

Le Christ n'a pas deux corps ni deux espèces de corps, l'un laïc et l'autre ecclésiastique. Il est une tête et il a un corps²²⁰.

Si tout chrétien appartient à l'état ecclésiastique, le sacrement de l'ordre est considéré par Luther comme « un certain rite consistant à appeler quelqu'un au ministère ecclésiastique »²²¹. Il semble assez évident qu'ici Luther fait reposer cet unique état du chrétien sur le principe d'égalité de dignité conférée par le baptême.

Mais le chrétien n'est pas seulement un homme intérieur, spirituel, ceci « n'arrivera qu'au jugement dernier », actuellement il vit sur terre, et sur terre il lui faut toujours progresser. Cette progression s'achèvera dans l'autre monde. Si la foi suffit pour être justifié, elle doit cependant continuer à s'accroître jusque dans l'autre vie. Le chrétien est aussi un serviteur, mais un serviteur libre, c'est pourquoi « il doit accomplir toutes sortes de choses ». Tel est le sens des œuvres pour Luther.

²¹⁷ Le C.T. reconnaît officiellement que le Saint Esprit est donné par l'ordination et qu'ainsi celui qui est ordonné est marqué pour toujours *imprimi characterem*. Cf. Dz 1767 et 1774. « Si quelqu'un dit que l'Esprit Saint n'est pas donné par la sainte ordination et que c'est donc en vain que les évêques disent : " Reçois l'Esprit Saint " ; ou que l'ordination n'imprime pas un caractère ; ou que celui qui est devenu prêtre une fois pour toutes peut redevenir laïc : qu'il soit anathème ».

²¹⁸ « À la noblesse chrétienne allemande » : *Luther Œuvres* Pl. p. 597.

²¹⁹ Ibid. *Luther Œuvres* Pl. p. 597 dernier§.

²²⁰ Ibid.

²²¹ « Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église » *Luther Œuvres* Pl. p.814.

- **L'homme extérieur, corporel**

Luther développe sa seconde thèse qui a trait au chrétien serviteur. L'homme corporel doit se maîtriser, il lui est interdit de tomber dans l'oisiveté : « Le corps doit être entraîné et exercé par des jeûnes, des veilles, des travaux et toutes sortes de disciplines mesurées, afin de devenir obéissant et conforme à l'homme intérieur et à la foi ». L'homme intérieur, qui a tout reçu du Christ et qui ne fait qu'un avec Dieu, désire alors le servir gratuitement du même amour dont il a été l'objet, mais il trouve en lui des résistances. Comme Paul, il doit livrer un combat dans sa chair, qui préfère servir le monde, afin de ne pas se trouver entraîné dans le péché et l'esclavage (Rm 7,22-23 ; 1 Co. 9, 27 ; Ga. 5, 24).

Si l'homme doit œuvrer, ce n'est pas pour se justifier, ce qu'il ne peut en aucun cas, mais pour « rendre le corps obéissant, le purifier de ses mauvais désirs ». L'homme exercera les œuvres « gratuitement, dans un acte de libre amour pour plaire à Dieu ». Le chrétien, par l'accomplissement de bonnes œuvres, ne devient pas meilleur et il n'est pas davantage consacré chrétien ; c'est par la foi qu'il est consacré. Comme dans l'évangile selon Matthieu (7, 18) au sujet de l'arbre jugé à ses fruits, il en est de même de l'artisan ; l'homme bon et juste donne des œuvres bonnes et justes, et non l'inverse, tout dépend de sa foi ou de son incroyance. Les œuvres ne peuvent rendre ni juste ni croyant. Ce ne sont pas les œuvres bonnes qui précèdent la justification mais elles en sont la conséquence (24^e). On peut saisir ici le désaccord de Luther sur la notion d'habitus développée par Aristote et reprise par Thomas d'Aquin. Le rejet des « bonnes œuvres » par Luther est le fait de la clause « en vue du salut » : elles deviennent alors, selon lui, condamnables, car elles ne sont pas libres, et outragent la grâce. Mais toute œuvre gratuite accomplie par l'intermédiaire de la foi est loin d'être critiquable, elle est même recommandée et bonne.

L'homme vit sur terre en relation avec d'autres humains, il lui faut donc œuvrer envers eux, mais dans toutes ses œuvres il doit rester libre par rapport à son intention et ne viser qu'une seule chose : servir son prochain dans un « libre amour » afin de lui être utile. Le chrétien est alors invité à s'inspirer des sentiments du Christ (Ph. 2, 5), lui qui s'est fait esclave jusqu'à en mourir (§26). Par ailleurs, le croyant doit augmenter sans cesse sa foi et de cette foi jaillit l'amour. C'est donc librement, gratuitement, que le chrétien agira et posera des

actes utiles et salutaires envers le prochain. Le chrétien est appelé à devenir un Christ pour son prochain :

Tout ce que tu fais, ne le fais pas pour tirer un avantage, donne librement pour que d'autres en profitent et fais-le par amour pour eux, tu seras alors un vrai chrétien (§27^e).

De même tout acte rituel, comme tout acte de la vie civile, doit être fait librement, par amour, sachant que ces œuvres ne sont pas utiles pour le salut de celui qui les fait. Il en fut de même de la purification de la Vierge Marie, de l'impôt payé à César (Mt 17, 25-27) et de la circoncision de Timothée, le motif étant de ne pas se singulariser. Chacun doit accomplir « les œuvres de son état ou de son ordre » afin de faire du bien à son prochain, pour gouverner son propre corps et pour donner un exemple à ceux qui en ont besoin pour dompter leur corps (§28^e).

À l'homme qui est maître de son corps, les bonnes actions ne servent à rien, puisque Dieu le comble en sa foi. Toute action doit alors être dirigée en vue du bien d'autrui, allant jusqu'à couvrir son péché : « Que chacun se prenne en charge comme si c'était lui-même ». Ainsi en est-il de l'amour sincère envers autrui (1Co 13,5), mais l'authenticité de l'amour dépend de la foi de celui qui le prodigue. La foi engendre l'amour pour le frère (§29^e).

C'est ainsi que le chrétien ne vit pas en lui-même mais dans le Christ par la foi et dans son prochain par l'amour (§30^e). Il se fait en toute liberté serviteur de Dieu et du prochain, sans aucune préoccupation de son salut qu'il reçoit gracieusement de Dieu dans la foi. Luther illustre ici la parole de Paul : « Je suis libre et je me suis fait serviteur de tous » ; à l'exemple du Christ, au lavement des pieds, qui est totalement libre et en totale relation d'obéissance au Père et au service des frères.

- **Commentaire sur *La liberté du chrétien***

Le discours de Luther ne permet évidemment pas de dissocier l'anthropologie de la théologie. L'homme dont il est question est chrétien et sa liberté lui vient de Dieu, elle s'inscrit dans la relation essentielle entre la Parole de Dieu et la foi en sa Promesse, elle n'est pas la conséquence de mérites obtenus par les œuvres :

Nous devons donc être certains que l'âme peut se passer de toute chose, sauf de la Parole de Dieu et que, sans la Parole de Dieu, rien ne peut lui être d'aucun secours. Quand en revanche elle a la Parole, elle n'a plus besoin de rien d'autre, mais dans la Parole, elle a en suffisance nourriture, joie, paix, lumière, connaissance, justice, vérité, sagesse, liberté et tous les biens à profusion (§5).

Cette Parole n'est rien d'autre que la Parole du Christ prêchée et contenue dans l'Évangile. La Parole prêchée a pour fin de susciter la foi en Christ afin qu'il devienne « Christ pour toi, Christ pour moi » précise la version latine. Nous pouvons noter une différence importante avec l'anthropologie théologique traditionnelle : le Christ était alors toujours en référence au « nous », Christ mort pour nous à cause de nos péchés. Avec Luther, chacun est dans une relation personnelle au Christ, il est le premier à oser employer : « Christus pro me ». Un autre trait peut être mis en évidence : l'accent mis sur la Parole seule agissante en vue de la justification de celui qui se reconnaît pécheur et qui se laisse saisir par cette Parole dans une foi totale. Luther n'oublie jamais de rappeler que la foi est une œuvre divine en nous qui produit de bons fruits, des œuvres bonnes :

La foi [...] est une œuvre divine en nous, qui nous transforme et nous fait renaître de Dieu à une vie nouvelle, Jean 1, 13, elle tue le vieil Adam, elle fait de nous des hommes entièrement autres de cœur, de sentiment, de pensée et dans toutes nos pulsions, et elle entraîne avec elle l'Esprit saint (WA DB 7, 10,6s)²²².

La liberté du chrétien, comme sa justice, est celle du Christ qui est communiquée dans un joyeux échange, conséquence des épousailles du Christ et de l'âme ; peut-on parler de noces mystiques ? Sans doute pas, Marc Lienhard écrit à ce sujet :

Il y a une corrélation fondamentale entre Parole et foi. La foi n'est ni fusion mystique de l'homme avec Dieu, ni simple connaissance de Dieu, mais attachement de l'homme à la Parole de Dieu. C'est ce qui lui permet de surmonter les épreuves, voire le côté incompréhensible, caché de Dieu²²³.

Cette liberté, qui est un don de la Parole, permet au chrétien un nouveau mode de relation à Dieu et au monde : le Christ lui ayant acquis une liberté qui lui permet de se présenter devant Dieu et de prier les uns pour les autres, avec pour seul intermédiaire Christ. Ainsi, prêtre et roi, tout chrétien est appelé à exercer une royauté excluant toute attitude possessive vis-à-vis du monde. Mais cette liberté se couple d'une servitude, celle du Christ qui s'est mis au service des frères en leur

²²² « Préface à l'Épître aux Romains », 1522, *Luther Œuvres* Pl. p. 1060.

²²³ *Histoire du christianisme de la Réforme à la Réformation* n° 7, « Martin Luther par Marc Lienhard » p. 713.

lavant les pieds, dans une soumission totale au Père (Jn 13). L'élément déclenchant de toute œuvre n'est plus d'obtenir des mérites mais de « plaire à Dieu ». Si nous recevons gratuitement la justice, la liberté, nous œuvrerons gratuitement avec Dieu, la foi ne permettant pas de rester oisif. Une autre chose demeure évidente pour Luther : seul l'homme juste et bon fait des œuvres bonnes et non l'inverse. Sa pensée, sur la relation entre la Parole, la foi, la justification et les œuvres, Luther la synthétise clairement dans ces quelques lignes :

De même que la foi fait l'homme juste, de même elle fait aussi de bonnes œuvres. Puisque, donc, les œuvres ne justifient personne et que l'homme doit être juste avant d'agir, c'est manifestement la foi seule, qui, par pure grâce, confère à la personne, par le Christ et par sa Parole, une justice et une béatitude suffisantes. Aucune œuvre n'est nécessaire au chrétien pour son salut, mais il est libre par rapport à tous les commandements et il fait tout ce qu'il fait dans une entière liberté et gratuité, sans y rechercher son intérêt et son salut, car il est déjà rassasié et sauvé par sa foi et par la grâce de Dieu, et il ne cherche qu'à plaire à Dieu (23^e).

Luther ne condamne pas les œuvres en bloc, il les réfute quand elles viennent contredire la gratuité du salut, l'homme n'étant pas l'auteur de son salut : « les œuvres accomplies dans la foi sont nécessaires au salut, mais ne le causent pas ». Il lui est évident que la caractéristique de la liberté du chrétien est le service et la soumission. Je souscris totalement à la pertinence des propos d'Ebeling au sujet du couple liberté et servitude dans la « liberté du chrétien », de même à ce qu'il écrit au sujet de l'antithèse de départ :

La servitude de l'homme n'est pas considérée seulement comme la fin de sa liberté, ni sa liberté comme la fin de sa servitude, et [...] leur rapport ne se résout pas non plus dans une coexistence de liberté partielle et de servitude partielle, mais plutôt que [...] sa liberté est sa servitude et sa servitude est sa liberté.

L'opposition entre liberté et servitude sur laquelle Luther construit son traité de la liberté chrétienne ne fait qu'interpréter sous une forme paradoxale l'unité des deux choses et par là l'essence même de la liberté. La liberté que le chrétien a par la foi est précisément la liberté pour la servitude de l'amour. Et il n'y a de servitude de l'amour que par la liberté. « Voici qu'alors jaillissent de la foi l'amour et la joie en Dieu et de l'amour une existence libre, spontanée, joyeuse, qui se voue gratuitement au service du prochain » (WA, 7, 36, 3)²²⁴.

d) La prédestination et le salut dans les écrits de Luther

Luther traite la question de la prédestination dans son *Commentaire sur l'épître aux Romains*, plus précisément dans les *Scolies*, où il argumente sur Rm 8,

²²⁴G. EBELING, *Luther : introduction à une réflexion théologique* p. 178.

28-29 (WA 56, 381 ss)²²⁵ et dans son *De servo arbitrio*. Dans les scolies, il associe, à l'exemple de Paul, élection et prédestination. Celles-ci concernent ceux dont Dieu a su à l'avance qu'ils seraient confirmés : « Nous qui sommes prédestinés »²²⁶. Tout homme est prédestiné au salut, s'il est incapable de par sa nature devenue foncièrement mauvaise de le réaliser par ses propres forces, il peut cependant soit accepter d'être saisi par Dieu soit le refuser. Dans la parabole du bon samaritain, Luther évoque cette possibilité à la fin de son interprétation et cite plusieurs possibilités : le malade qui aime sa faiblesse et ne veut pas être soigné ou encore celui qui ne se croit pas malade mais bien portant et repousse le médecin. Alors, écrit Luther, « on se croit justifié et bien portant par ses propres œuvres ». Au bout du compte, le malade qui refuse de se reconnaître en situation de besoin d'un Sauveur se laisse aller à la « concupiscence », soit, dans la pensée de Luther, il poursuit dans son péché²²⁷. Dans son *De servo arbitrio*, s'en remettant dans les mains de Dieu pour son salut, il est bien convaincu que la promesse de salut s'adresse à tous les humains : « si tous les hommes ne sont pas sauvés, du moins il y en a, et beaucoup » (WA 18, 783). Une seule chose est essentielle : la conviction que Dieu seul opère le salut en l'homme et lorsque l'humain fait le mal, ce n'est jamais par « nécessité de contrainte ».

D. L'anthropologie de Luther au regard de celle d'Érasme

Deux anthropologies sont ici dites chrétiennes, mais qui demeurent bien différentes, même si la vision de l'homme est celle du pécheur devant Dieu et si elles s'enracinent dans les mêmes passages de l'Écriture. On peut ainsi noter deux herméneutiques des textes bibliques et deux outillages philosophiques en contraste. Érasme, pour interpréter les textes bibliques, se réfère, comme beaucoup d'humanistes chrétiens de la Renaissance, aux commentaires des Pères anciens, alors que Luther fait une lecture littérale des Écritures en affirmant que les textes s'éclairent mutuellement.²²⁸ Par ailleurs, comme nous l'avons constaté,

²²⁵ « Nous savons que tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu, qui sont appelés selon son dessein. Ceux que d'avance il a connus, il les a prédestinés à être conforme à l'image de son Fils » TOB cf. le commentaire de Luther : *Œuvres* Pl. p.65-74.

²²⁶ *Scolies*, Luther : *Œuvres* Pl. p. 65.

²²⁷ Luther : *Œuvres* Pl. p. 31.

²²⁸ On peut se reporter *in supra* aux caractéristiques de l'œuvre de Luther.

les références philosophiques sont propres à chaque auteur. Érasme a eu recours à la métaphysique, son approche de l'homme est ontologique, substantielle, influencée par le choix néoplatonicien des humanistes de son époque. Ses écrits prouvent qu'il garde une confiance certaine dans la nature humaine ; toutefois il insistera sur la nécessité de la grâce en vue de la justification. Pour les sources médiévales, Érasme s'inscrit plutôt dans le courant de Dun Scot où l'humain peut coopérer avec la grâce de Dieu à son salut, son anthropologie demeure plus optimiste. Au contraire Luther introduit une philosophie que l'on peut qualifier d'« existentielle », il privilégie l'expérience et l'approche relationnelle. L'homme est vu en relation avec son Dieu, avec son semblable, avec le monde, mais cette relation a été faussée, brisée par le péché, et a besoin d'être restaurée en Christ, cette recreation est progressive. Luther a fait l'expérience de sa finitude, de son péché, de cette disposition fondamentalement pécheresse de l'humain qui ne permet pas de porter par soi-même de bons fruits. Le contexte socioculturel de l'époque et le tempérament de Luther ont certainement joué un rôle important dans son regard pessimiste sur l'humanité. Par ailleurs, sa fréquentation assidue des Écritures a guidé sa théologie : les écrits de Paul lui ont permis de construire sa doctrine de la grâce et de la justification par la foi seule et les écrits selon Jean l'ont ouvert à une théologie de la régénéscence : « Je te donnerai un cœur nouveau ». De même la lecture des écrits d'Augustin a influencé sa compréhension de l'homme et de la grâce.

Pour Luther, contrairement à Érasme, l'humain ne peut, en aucun cas, tendre par ses propres forces vers Dieu, ni œuvrer pour son salut. S'il affirme que la force du libre arbitre est inefficace, vide de sens, voire « serf » pour les réalités supérieures, par contre, il la reconnaît pour toutes les réalités inférieures, par exemple celles de la vie civique ; toutefois il demeure persuadé que Dieu régit tout. Certes, si l'homme ne peut participer à sa justification par ses œuvres, l'homme justifié est appelé à œuvrer gratuitement avec Dieu au service de ses frères, mais à vrai dire c'est Dieu qui œuvre en celui ou celle qui a mis toute sa confiance en son Seigneur. Érasme contrairement à Luther reste persuadé que le libre arbitre, même devenu boiteux, coopère avec la grâce de Dieu, au salut de l'homme.

En outre Luther soutiendra que l'homme chrétien est libre et serviteur, car le Christ lui a acquis justice et liberté dans la foi ; à l'exemple du Christ il se met au service du monde. À partir des écrits de Pierre, et du principe d'égalité de dignité de tout chrétien, Luther défend le sacerdoce universel des croyants, bien qu'il n'ait jamais recours à cette expression. De même il soutient un seul état ecclésiastique ou spirituel, car tout homme par le baptême est prêtre et roi. Il réfute ainsi la distinction entre état laïc et état clérical, ainsi que le caractère indélébile conféré à l'ordination, qui pourrait indiquer une supériorité chez le prêtre, en tant que ministre ordonné. Cependant, le ministère est saisi comme une fonction nécessaire qui est exercée face au peuple et dans la communauté.

La vision de l'homme sur laquelle Luther élabore sa doctrine est non seulement le fruit du témoignage biblique et l'étude des ouvrages d'Augustin, mais aussi la conséquence d'une expérience spirituelle, celle d'un Dieu qui sauve gratuitement²²⁹, et de son approche philosophique de type existentiel. Il a toujours situé l'humain devant Dieu et dans une relation d'intimité avec ce Dieu qui pardonne : « tes péchés te sont remis » ; malgré son péché le pécheur est réputé juste, c'est ce qui caractérise le Réformateur Luther.

E. Une théologie élaborée sur un concept anthropologique, des bases scripturaires et des outils philosophiques.

La théologie de Luther a une coloration fortement christocentrique. Le pivot en est le kérygme : Jésus Christ mort et ressuscité pour nous, pour moi « *pro me* », à cause de nos péchés en vue du salut de tous les hommes, même si tous n'acceptent pas d'être sauvés. Si sa confiance en l'homme pécheur est très limitée, sa confiance en Dieu n'a pas de bornes. Le péché aux origines est exprimé en termes de rupture de relation : de l'homme avec Dieu, à cause du doute en sa Parole, qui est né au cœur d'Ève lorsque le serpent vient la tenter : si vous mangez de l'arbre défendu vous deviendrez comme des dieux. Ainsi Satan, le premier « fauteur », entraînera la chute d'Ève puis d'Adam qui se sont détournés de la véracité de la Parole de Dieu. Le salut nécessaire après la « faute » humaine est

²²⁹ LUTHER, *Préface aux œuvres latines* (1545) M L O T. 7 p. 301-307.

exprimé en termes de justification (Rm 3, 21-28), de re-naissance d'en haut (Jn 3,3) l'humain a besoin d'être recréé par un autre, par le tout Autre, i.e. en Jésus Christ pleinement homme et pleinement Dieu. Face à une nature foncièrement détériorée par le péché, dont il fait, dit-il, l'expérience spirituelle, Luther ne peut qu'insister à la suite de Paul sur un Dieu qui fait grâce, n'impliquant aucun préalable en termes de « bonnes œuvres ». De toute façon l'homme, de lui-même, ne peut produire que de mauvais fruits, i.e. des œuvres entachées par l'orgueil, l'égoïsme... Le seul préalable est l'accueil à la grâce, la foi qui est le fruit de la Parole proclamée, elle devient œuvre divine agissante en l'homme. À de nombreuses reprises, Luther répétera, comme un leitmotiv, « *sola fide* », expression qui sera mal interprétée à son époque. Et pourtant, ce petit mot « seul » est nécessaire dans le contexte de Rm 3,28 : « nous estimons en effet que l'homme est justifié par la foi [seule], indépendamment des œuvres de la loi ». Paul, dans ce verset, veut insister sur le fait que l'humain, *ἄνθρωπος*, est rendu juste par la foi sans les œuvres de la loi, et ainsi retire tout rôle aux œuvres dans la justification. La loi qui justifie n'est pas celle des œuvres mais la loi de la foi. En ajoutant l'adverbe *seul*, Luther ne trahit pas la pensée de Paul, il l'explicité. Par ailleurs d'un point de vue linguistique, si l'on peut présumer que l'apôtre a gardé une tournure de pensée sémitique, l'ajout du mot *seul* s'impose, car en araméen le mot *seulement* est sous-entendu, alors qu'il doit figurer dans les langues occidentales.²³⁰ Cependant, comme le précise Luther dans son traité sur la liberté chrétienne : « la foi en Christ ne nous affranchit pas des œuvres, mais de l'opinion que l'on en a : la sottise présomption de chercher la justification par les moyens »²³¹.

Cette justice sera dite forensique, elle vient de l'extérieur, des mérites du Christ. L'homme n'est pas devenu subitement juste au baptême, car il est encore pécheur (Luther ne différencie pas péché et concupiscence) et en même temps considéré comme juste par Dieu. C'est ainsi qu'il sera dit *Simul justus, simul peccator*. Cette compréhension du chrétien est sous-jacente à sa doctrine de la justification et a fait l'objet de tensions majeures entre l'Église catholique et les luthériens au XVI^e siècle ; il faudra attendre la fin du XX^e siècle pour que soit saisi ce que recouvrait cette expression qui peut être comprise comme une simultanéité

²³⁰ Voir TOB Rm 3,28 notes b.

²³¹ Texte latin MLO T. 2 p. 302.

d'état ou de condition entre le péché et le pardon. Autrement dit, tout homme est pécheur, mais toujours pécheur-pardonné.

Quant à la conviction de Luther d'être sauvé, elle est fondée sur une certitude de foi en une promesse. Certitude d'autant plus grande qu'il a remis entre les mains de Dieu son salut, se sachant incapable de le réaliser par ses propres forces.

Cette justice reçue de Dieu est dite passive car Dieu seul peut rétablir l'homme dans une relation libre, tant avec Lui-même qu'avec les autres, mais cette justice est toujours en voie d'achèvement par grâce. Quant aux œuvres, elles sont l'aboutissement normal de la foi qui ne peut rester « oisive », mais elles ne peuvent faire l'objet de mérites, elles sont gratuitement réalisées au même titre que Dieu considère l'homme juste gratuitement. Certes, Luther a insisté sur une justice forensique, extrinsèque, celle du Christ, qui nous est donnée en joyeux échange, elle résulte d'une relation entre l'âme et son Seigneur. Il ne dira pas que l'homme est juste mais « réputé juste » par Dieu. Ceci apparaît être la conséquence de sa vision de l'homme mais peut aussi être le fait de son refus de penser en termes « d'être ». Il préférerait s'exprimer en termes de « relation », ayant rejeté une approche ontologique du moins à cette période de sa vie. Ce n'est plus tout aussi vrai, comme nous l'avons déjà souligné, lorsqu'il écrit ses thèses sur le *De homine* en 1536.²³²

Conclusion.

À partir de quelques écrits de Luther succinctement évoqués, apparaît une conception anthropologique, marquée par un arrière fond philosophique de type existentiel qui lui est propre, qui a influencé sa pensée théologique sur la liberté et sur la doctrine de la justification. Pour son salut, l'homme se reçoit totalement de Dieu en Christ moyennant la foi seule. Malheureusement la pensée de Luther ne sera à vrai dire pas comprise à son époque et elle fera souvent l'objet d'interprétations fausses ; il faudra attendre l'aube du XXI^e siècle pour réconcilier nos divergences sur la justification et reconnaître que notre vision de l'homme dans le cas présent n'est plus séparatrice. En revanche, la force du libre arbitre en

²³² On peut se reporter *in supra* : « la conception de l'homme chez Luther ».

vue du salut, qui est contestée avec vigueur dans son *De servo arbitrio*, est bien à situer dans le contexte polémique de l'époque contre « les bonnes œuvres » avec leur corollaire, les indulgences. C'est ainsi que l'on peut saisir que Luther a outrepassé sa pensée dans certaines de ses affirmations. N'avait-il pas voulu provoquer ses opposants en recourant à une certaine violence verbale, qu'on lui connaît par ailleurs, pour que son message soit entendu. Et pourtant il avait offert, dans sa réponse à Érasme une nouvelle et belle définition de la force du libre arbitre :

Celle par laquelle l'homme est capable d'être saisi par l'Esprit et d'être rempli par la grâce de Dieu parce qu'il est créé en vue de la vie éternelle ou de la mort éternelle.

Il convient de souligner ici deux points qui se révèlent importants. D'une part, malgré sa nature pécheresse, l'homme garde cette capacité d'être saisi par l'Esprit. Quand il est dit : « il est créé en vue de la vie éternelle ou de la mort éternelle », cela ne peut pas être interprété comme une adhésion à la double prédestination dans la mesure où, pour Luther, le Christ est le Sauveur de toute l'humanité. De plus l'homme peut refuser de se laisser saisir par la grâce pour être guéri : les hommes « peuvent suivre leur concupiscence en ce monde ». D'autre part, Luther mettra un très fort accent sur l'égalité de dignité de tout humain, qui par son baptême le fait roi et prêtre, se référant ici aux écrits pétriniens : « Vous êtes un sacerdoce royal et une royauté sacerdotale » (1P 2, 9)²³³.

La rupture avec Rome sera consommée à partir de ses écrits antérieurs au 15 juin 1520, date à laquelle parut la Bulle pontificale : *Exsurge Domine*. Une rupture que Luther ne souhaitait pas, il appelait de toutes ses forces un concile en vue d'une réforme au sein de l'Église.

²³³ Voir « À la noblesse chrétienne de la nation allemande » in *LUTHER Œuvres* Pl 595 et « De la liberté du chrétien » Pl p. 848.

I. 3. JEAN CALVIN

A. Quelques jalons dans la vie et l'œuvre de Calvin

* **Sa vie, sa formation, ses rencontres :** Jean Calvin, de son vrai nom Cauvin²³⁴, est né en Picardie, à Noyon, le 10 juillet 1509. Sa mère Jeanne Lefranc est morte vers 1515 en laissant Jean orphelin très jeune. Son père Gérard Cauvin occupait la charge de secrétaire épiscopal et de procureur du chapitre cathédral ; par ses relations il obtint un bénéfice ecclésiastique pour son fils. Ainsi, devenu clerc, il sera accueilli dans la maison de la famille de Montmor, apparentée à l'évêque de Noyon où il recevra une éducation aristocratique. Dans un premier temps, le père de Calvin désira que son fils fît des études de théologie. Jean commença par aller au collège ès-arts de Montaigu où était dispensé un enseignement de type scolastique, assez critiqué par ceux qui l'avaient fréquenté, tels qu'Érasme et Rabelais. Au cours de l'année 1528/1529, Calvin fut promu maître ès-arts. À cette date s'opéra un revirement dans ses études. Fut-il dû aux démêlés de son père au chapitre de Noyon, ou bien s'agissait-il d'une opportunité devant les idées réformistes qui perturbaient l'Église et la société ? Luther avait été mis au ban de l'empire, le jeune Calvin s'orienta alors vers des études de droit pouvant lui garantir une carrière. Il suivit son cursus à l'université d'Orléans puis de Bourges, où se forma un groupe d'étudiants qui se lièrent d'amitié autour des idées nouvelles, humanistes voire réformistes. On sait que Calvin fut fortement influencé par les idées d'Érasme et par tout le courant humaniste de la Renaissance avec le retour aux Pères de l'Église. En 1531, il obtint sa licence en droit ; à cette date son père décède, ce qui le libère de ses études de droit. Il peut alors se tourner vers les lettres et la théologie, se sentant plus attiré par l'humanisme d'Érasme que par le réformisme de Luther. Sa subite conversion fait suite à ses études, sans doute avant 1534, il s'en expliqua dans sa préface du *Commentaire sur le livre des Psaumes* (1557)²³⁵ : « Par une conversion subite Dieu dompta et rangea à docilité mon cœur » ; puis dans l'*Épître au cardinal*

²³⁴ Le nom de Calvin vient de deux transformations successives : Cauvin en latin devient *Calvinus* et la francisation de ce mot latinisé est traduite par Calvin.

²³⁵ IC. Préface p. viii éd. 1955.

Sadolet. Avant la fête de la Toussaint de 1533 il résilia ses bénéfices ecclésiastiques ; à cette époque il était déjà tonsuré. D'autres événements décisifs suivirent comme le discours prononcé lors de la rentrée universitaire à Paris (1533) par le recteur Nicolas Cap, ami de Calvin, qui soutint à cette occasion les grandes idées maîtresses de Luther de 1520 :

Ce n'est pas en vain que Paul nous déclare justes à cause du Christ [...], la Loi fait mention de la miséricorde de Dieu, mais à une condition : que nous l'accomplissions ! [À l'opposé] c'est gratuitement que l'Évangile offre la rémission des péchés et la justification. De fait, ce n'est pas parce que nous satisfaisons à la Loi que nous sommes acceptés par Dieu, mais en vertu de la seule promesse du Christ²³⁶.

Une question demeure : quel fut le degré d'implication de Calvin dans la rédaction du discours ? Un débat contradictoire subsiste, car il existe un document partiel écrit de sa main et conservé²³⁷ ; une chose est sûre, il fut soupçonné d'avoir participé à la rédaction du texte et il dut s'enfuir à Angoulême. Fait suite à cet épisode l'affaire dite des Placards²³⁸, qui eut lieu dans la nuit du 17 au 18 octobre 1534 et fut déterminante pour Calvin. Il est alors dans l'obligation de quitter le Royaume de France et de trouver accueil en Suisse, plus précisément à Bâle. Il y eut en effet des arrestations suivies de mises au bûcher :

Mais voici que pendant que je demeurai à Bâle caché et connu de peu de gens, on brûla en France plusieurs fidèles et saints personnages (janvier 1535)²³⁹.

C'est à Bâle que Calvin rédigea la préface de la Bible traduite en français par son cousin Robert Étienne surnommé Olivetan²⁴⁰. Il y termina la rédaction de son « petit livre » sur *L'Institution de la religion chrétienne* qui ne comportait à cette époque que six chapitres. L'édition de cette œuvre écrite en latin fut achevée en 1536.

²³⁶ Marc VIAL, *Jean Calvin, introduction à sa pensée théologique* p. 17. Voir aussi note 10 : « la harangue de Nicolas Cap » ed. J. Rott « document strasbourgeois concernant Calvin » in *Regards contemporains sur Jean Calvin. Actes du colloque Calvin, Strasbourg 1964*, Paris Puf 1965 p.47.

²³⁷ Cf. « documents strasbourgeois » p. 28-73.

²³⁸ Dans divers lieux fut placardé (à Paris, à Blois et à Ambroise) sur la porte de la chambre du roi François I^{er} un écrit attribué à Marcourt, pasteur de Neufchâtel, qui s'en prenait à la Messe, il avait pour titre : « Articles véritables sur les horribles, grands et importants abus de la messe papale, inventée directement contre la sainte Cène de Jésus Christ ». Ce texte est proche des conceptions zwingliennes où la sainte Cène est vue comme faisant mémoire de la Passion, i.e. comme signe et non comme agent de la grâce.

²³⁹ Cf. préface à *L'Institution Chrétienne* p. VIII.

²⁴⁰ Cette traduction s'adressait à tout le Sud francophone, le nom Olivetan est un surnom qui lui fut attribué vu la quantité d'huile utilisée pour ce travail.

* **Séjours à Genève** : Calvin, après un bref passage pour affaires familiales à Paris, avait prévu de se retirer à Strasbourg mais il en fut empêché car le chemin était fermé par les guerres²⁴¹. Il arriva donc fortuitement dans la métropole suisse seulement « deux mois après l'adoption officielle de la Réforme par la ville, la cause était entendue, mais tout restait à faire ». C'est ainsi qu'il rencontra Guillaume Farel qui lui demanda de l'aider en vue de « construire une Église et une société protestantes ». Calvin vit dans cette requête la main de Dieu et pourtant il ne se reconnaissait aucune disposition à l'organisation. Il commença comme lecteur à l'église Saint Pierre mais rapidement il prêchera et devint pasteur (1536). En avril 1538, il se trouve expulsé par la population qui n'acceptait pas la mainmise de Français sur l'Église réformée. Calvin se retrouve à Strasbourg, invité par Martin Bucer, où il accepte d'exercer comme ministre auprès des Français exilés jusqu'en 1541. Puis il retourne à Genève où il demeurera de l'automne 1541 jusqu'à sa mort en 1564. Calvin fut non seulement un organisateur, un pasteur, il fut aussi un professeur : dès 1539 il enseigna la théologie, commenta en autres l'évangile de Jean et l'épître aux Romains ; s'il partageait la pensée de Luther sur la justification, il s'en distanciat au sujet de la sanctification, car pour Luther Paul ne traite pas ce sujet dans cette épître. Il existait des différends entre Calvin, Luther et Zwingli à propos de l'institution eucharistique ou plus exactement sur la présence du Christ dans les saintes espèces²⁴². En 1549, Calvin signa le *Consensus Tigurinus*, avec le successeur de Zwingli à Zurich, Heinrich Bullinger, « texte qui allait sceller leur entente au sujet de la Cène et engager Calvin dans de vives polémiques avec les plus intransigeants des disciples de Luther »²⁴³.

* **L'œuvre et la pensée de Calvin** : La classification des ouvrages de Calvin, retenue pour la dernière publication chez Droz, permet de saisir l'ampleur des sujets traités : 1) *L'Institution chrétienne*, 2) Les commentaires

²⁴¹ Jean CALVIN, préface au *commentaire des psaumes*

²⁴² À l'époque, les catholiques insistent sur la transsubstantiation, les luthériens sur la consubstantiation mais ces derniers croient en une présence réelle, locale, du Christ dans les espèces eucharistiques (ceci est mon corps). Par contre les Zwingliens mettent l'accent sur l'aspect mémoriel du sacrement ; les paroles de l'institution sont alors à interpréter comme : « ceci signifie mon corps ». En revanche, « Calvin voit dans le pain et le vin des signes qui, comme tels, renvoient à une réalité distincte d'eux, mais des signes certains, dans la mesure où ce qu'ils signifient, la communion au corps et au sang du Christ, s'accomplit véritablement » (Marc Vial op. cité p. 32 et 35) et Jean CALVIN : le *Petit Traité de la Sainte Cène* p. 45 à 49.

²⁴³ Marc VIAL, *Jean Calvin : Introduction à sa pensée théologique* p. 35.

bibliques²⁴⁴, 3) Les œuvres ecclésiastiques, 4) Les écrits didactiques et polémiques, 5) Les sermons, 6) Les lettres, 7) Des textes variés.

La pensée réformatrice de Calvin est moderne dans le sens où il s'inspire des humanistes de la Renaissance chrétienne. L'auteur appartient à la seconde génération des réformateurs, il développe non seulement sa vision de la société, de la politique, de l'économie, mais il s'attache surtout à l'interprétation des Écritures, se centrant sur le message de la gratuité du Dieu révélé en Christ. Nous retiendrons pour notre recherche son œuvre la plus magistrale : *L'Institution Chrétienne* ; le texte de référence sera l'édition française de 1560²⁴⁵.

* **Présentation de *L'Institution chrétienne*** : La première édition, rédigée en latin sous le titre : *Institutio Religionis christianae*, est sortie des presses de Bâle en mars 1536. Cet ouvrage considéré comme « le livre de sa vie » ne comptait que cinq cent vingt pages, mais il sera augmenté ultérieurement à l'intention des lettrés. Dans *l'Épître au Roi*²⁴⁶, qui précède *l'Institution chrétienne*, Calvin explicite le but de son livre : répondre aux accusations contre les « évangéliques »²⁴⁷ de France à qui il était reproché « d'être séditieux, furieux et révolutionnaires ». En 1539, Calvin publie à Strasbourg une seconde édition latine de *L'Institutio*, celle-ci est augmentée une fois de plus et devient une véritable œuvre de théologie qui compte dix-sept chapitres au lieu de six. Puis il traduit lui-même cette édition latine en français et la diffuse en 1541, elle est interdite en France en 1542 par un arrêté du Parlement de Paris, cependant les éditions se poursuivront. Cette traduction française devient le protocole qui va régir les différentes versions du texte (de 1543/1545, de 1550/1551 et de 1559/1560). Les autres versions n'ont pas connu de changement substantiel.

Dès 1541 on peut parler de « Somme théologique ». Le but de Calvin était d'aider le lecteur à découvrir l'enseignement contenu dans la Parole de Dieu. Le livre n'est plus réservé à l'élite latiniste, il propose aux francophones non pas un catéchisme mais un traité de théologie en bonne et due forme.

²⁴⁴ En 1561 il publie des commentaires sur le N.T.

²⁴⁵ L'édition latine de 1559 comporte quatre tomes et quatre-vingts chapitres, elle a été traduite en français en 1560.

²⁴⁶ Cette épître est datée du 23 août 1535 cf. *L'Institution chrétienne* : livre I et II p. XXI ed. Farel 1978 réimprimé en 1995.

²⁴⁷ Ce terme au XVI^e siècle recouvre essentiellement les membres des Églises évangéliques luthériennes.

Or mon but a été de tellement préparer et instruire ceux qui se voudront adonner à l'étude de théologie, qu'ils aient facile accès à lire l'Écriture sainte et à profiter et se bien avancer à l'entendre, et tenir le bon et droit chemin sans chopper²⁴⁸.

La structure adoptée pour la rédaction de cet ouvrage est celle du *Symbole des Apôtres*²⁴⁹, en fait, « la théologie de *L'Institution* ne rompt avec la tradition romaine que pour être pleinement catholique »²⁵⁰, le terme catholique est à saisir au sens d'« universel ».

Comme dans les chapitres précédents, notre recherche portera essentiellement sur la conception anthropologique du théologien et nous verrons en quoi sa vision de l'homme, partagée en bien des points avec celle de Luther, a eu une incidence sur le développement de sa doctrine. Nous insisterons sur les différences entre les trois grands réformateurs de l'époque.

L'Institution chrétienne (IC) traite de la connaissance de Dieu et de l'homme, de l'homme pécheur et de l'homme régénéré, de la prédestination et des sacrements :

La connaissance de Dieu et de l'homme. L'homme peut-il connaître Dieu par lui-même ? (IC I, i-vi). L'homme est une créature à l'image et à la ressemblance de Dieu (IC I xv).

L'homme pécheur. Adam, par sa révolte, que Calvin assimile à une apostasie, entraîne avec lui toute la création dans l'asservissement (IC II i-iii, v). Les chapitres 1, 2, 3 et 5 sont axés sur la condition de l'homme : la chute d'Adam et d'Eve et ses répercussions pour le genre humain, le péché originel, la concupiscence, le libre arbitre ou plus exactement le *franc-arbitre*. Ce dernier est indéfendable aux yeux de Calvin : la nature corrompue de l'homme ne mérite que condamnation.

L'homme régénéré. Seul Dieu peut régénérer le cœur et l'esprit des humains (IC II). Les chapitres 4 et 6 montrent comment Calvin conçoit l'action de Dieu au cœur de l'homme et la nécessité pour lui de rechercher sa rédemption en Christ. La nature humaine corrompue est justifiée par la foi seule et on ne peut pas parler de justification par les œuvres si l'on croit à une justification gratuite (IC III xi-xiv). Les œuvres sont vues par Calvin comme les fruits de la justification (IC III

²⁴⁸ I.C. Préface de Jean Calvin au lecteur (éd. 1560), cf. éd. Farel 1978, 1^e réimpression 1995 p. XIX.

²⁴⁹ Écrit qui appartient aux textes symboliques communs aux Eglises chrétiennes latines (Dz.).

²⁵⁰ Marc VIAL : *Jean Calvin, Introduction à sa pensée théologique* p. 56.

xviii) et la liberté du chrétien est la conséquence de cette justification (IC III xix) ; de même la sanctification, chez l'homme justifié par Dieu ou plus exactement « considéré juste », en vertu d'une restauration, par l'Esprit, de l'image de Dieu qui a été corrompue par la chute d'Adam.

La doctrine de la prédestination (IC III xxi-xxiv) traite de l'élection gratuite au salut et de la certitude de l'exhaussement mais aussi de la damnation des réprouvés. Le concept de Providence, développé dès le début de l'ouvrage, précise le rôle de Dieu dans sa Création (IC I, ii, xvi-xviii).

Les sacrements, baptême et sainte Cène sont abordés au livre IV. La sainte cène a fait l'objet d'un traité qui fut rédigé lors du séjour de Calvin à Strasbourg et dénommé : *Petit traité de la sainte cène*.

B. L'anthropologie théologique de Calvin à partir de *L'Institution chrétienne*

Si ce chapitre a pour but de mettre en évidence l'incidence de la conception anthropologique de Calvin sur sa doctrine, l'accent sera mis essentiellement sur les différences entre les conceptions de Calvin et de Luther et sur leurs références philosophiques, Calvin ayant une grande affinité avec les humanistes de la Renaissance qui ont opté pour une philosophie néoplatonicienne. Par ailleurs, nous relèverons son insistance sur la Providence de Dieu et la sanctification, de même la signification de la double prédestination dans ses écrits.

a) La conception de l'homme selon Calvin

Au livre I chapitre xv de *L'Institution chrétienne* : « Quel a été l'homme en sa création », il est évident que l'anthropologie développée par Calvin recourt à une lecture philosophique et plus spécifiquement platonicienne de la Bible. En se référant le plus souvent à Paul, il présente l'homme en deux parties, l'âme et le corps :

Or quand Dieu non seulement a donné âme à ce pauvre vaisseau de terre, mais aussi a bien daigné le faire domicile d'un esprit immortel : en cela Adam a eu de quoi se glorifier, voire en la libéralité si grande de son créateur (IC I, xv1).

L'âme est un esprit créé immortel qui s'avère à ses yeux la partie la plus noble de l'homme. Sur terre, celle-ci demeure emprisonnée dans le corps, mais elle retournera à Dieu à la mort de ce corps, car Il en est « le gardien perpétuel » ; Calvin cite dans l'A.T. Salomon dont l'esprit retourne à Dieu à la mort (Ecl. 12,7), de même dans le N.T. Jésus recommande son esprit à Dieu et saint Étienne le confie à Jésus-Christ. L'essence et l'immortalité de l'esprit, Calvin les fonde sur la conscience humaine :

Certes la conscience, laquelle, en discernant entre le bien et le mal, répond au jugement de Dieu, est un indice infallible que l'esprit est immortel. Car comment un mouvement sans essence entrerait-il au jugement de Dieu pour nous imprimer frayeur de la condamnation que nous avons méritée ? Car le corps ne craindra pas une punition spirituelle, mais telle passion²⁵¹ appartient à l'âme seule, d'où il s'ensuit qu'elle n'est pas sans essence (IC I, xv 2).

De même, la connaissance que l'homme a de Dieu est une preuve supplémentaire de son immortalité « car une inspiration qui s'évanouit ne parviendrait pas à la fontaine de la vie ». Il en est de même des vertus de l'âme, elles « montrent qu'il y a je ne sais quoi de divin engravé en elle, ce sont autant de témoignages de son essence immortelle ». Quant à la mémoire, elle permet à l'être humain de tenir compte des conséquences du passé pour l'avenir, et cette possibilité de se projeter en avant est une preuve pour Calvin « qu'il y a quelque partie en l'homme séparée du corps de l'homme »²⁵². Enfin, l'intelligence capable de concevoir l'invisible, Dieu et les anges, de comprendre ce qui est droit, juste et honnête, ne peut être le fait de « nos sens corporels ».

Son approche de l'homme n'est pas de type holistique, Calvin en fait une description plutôt dualiste : Corps / âme. Il dit assimiler l'âme à l'esprit immortel, celui-ci étant le siège de l'intelligence douée d'une mémoire discursive (IC I, xv2). Il dit aussi se référer à l'Écriture pour distinguer l'essence de l'âme du corps, pourtant il souligne que c'est à l'ensemble que le nom d'homme est attribué. Par ailleurs, comme dans la philosophie platonicienne, à la mort l'âme se sépare du corps pour retourner vers le divin. Est-ce à dire, selon la pensée de Platon, que l'âme venue du monde des idées est immortelle et retourne vers le monde intelligible après avoir été purifiée ? On peut aussi souligner la notion de

²⁵¹Ce terme est à saisir dans le sens de souffrance causée par la crainte du jugement, cf. IC I, xv, note 2 p. 134.

²⁵²P Bergson a repris la démonstration de l'existence de l'âme par le rôle de la mémoire cf. IC.I xv note 7 p.134).

« récompense accordée » à celui qui s'est bien conduit ; contrairement à la pensée de Luther, Calvin se rapproche de l'herméneutique du Magistère romain :

Si l'âme n'était quelque essence séparée du corps, l'Écriture n'enseignerait pas que nous habitons en maison de boue, et qu'en mourant nous sortons d'une loge et dépouillons ce qui est corruptible pour recevoir loyer au dernier jour, selon que chacun se sera gouverné en son corps. Certes ces passages et autres semblables, qui sont assez communs, non seulement, distinguent l'âme d'avec le corps, mais en lui attribuant le nom d'homme tout entier, déclarent que c'est la principale partie de nous (IC I, xv, 2).

Calvin cite de nombreux textes du Nouveau Testament extraits des écrits pauliniens, mais aussi pétriniens, de l'épître aux Hébreux et des évangiles synoptiques²⁵³. Les termes utilisés par les divers auteurs sont différents : Paul fait référence à l'esprit (πνεῦμα) en opposition à chair (σάρξ). Pierre et l'épître aux Hébreux font référence à ψυχή. Mt et Lc s'expriment en termes de σῶμα : corps et de ψυχή : âme/esprit. L'âme de Lazare jouit de repos et de joie dans le sein d'Abraham (Lc 16,22) et celle du riche est tourmentée. De même, Paul, rappelle en 2 Co 5, 6-8 notre situation de pèlerin sur cette terre : « nous habitons en la chair, mais [...] nous jouirons en sa présence en étant sortis du corps »²⁵⁴.

Ainsi, Calvin rejoint les humanistes dans une approche anthropologique plus ontologique que relationnelle, valorisant plus l'âme que le corps. Il diffère de Luther qui a privilégié une démarche de type existentielle. Ce ne sera plus aussi vrai lorsque Calvin abordera les questions de la connaissance de Dieu, du péché originel avec ses conséquences sur la descendance humaine et du franc-arbitre.

- **L'homme créé à l'image de Dieu : un chef-d'œuvre**

L'homme créé par Dieu est « le plus noble et le plus excellent chef-d'œuvre » de toute la création, où transparaissent la « justice », la « sagesse » et la « bonté » d'un Créateur²⁵⁵. L'homme fut créé à l'image de Dieu (Gn 1,27). Pour Calvin, le siège de l'image est l'âme, il reconnaît toutefois qu'en l'homme extérieur reluit la gloire de Dieu. Quant à l'adjonction du terme « ressemblance » à celui d'« image », il voit ici l'usage d'une répétition (habitude hébraïque fréquente afin d'insister sur une idée) et cite Moïse qui ne mentionne pas « à la

²⁵³ *Institution chrétienne*, « L'enseignement de l'Écriture » IC I xv 2 p. 135.

²⁵⁴ IC i, xv 2 p.135.

²⁵⁵ IC I, xv 1 p.132.

ressemblance ». Cet ajout pour le réformateur n'a donc aucune signification particulière, par contre dans la théologie orthodoxe l'homme est créé à l'image de Dieu et appelé à devenir à la ressemblance du Christ²⁵⁶.

Avant la chute d'Adam et d'Eve, l'expression « créé à l'image de Dieu » concerne toute la personne humaine, tant de son esprit que de ses sens, de ses affects et de son corps.

Et bien que le siège souverain de cette image de Dieu ait été posé en l'esprit et au cœur, ou en l'âme et ses facultés, cependant il n'y a eu nulle partie, jusqu'au corps même, en laquelle il n'y eût quelque étincelle luisante (IC I, xv, 3).

Par contre, après le péché qui a écarté l'homme de Dieu et entraîné sa déchéance et son incapacité à connaître Dieu par ses propres forces, « seule la régénération nous permet de comprendre ce qu'est l'image de Dieu ». Dans la pensée de Calvin, il est clair, l'homme ne peut plus concevoir *l'image de Dieu* « que par la réparation de sa nature corrompue ». Cependant, *l'image de Dieu*, contrairement à l'avis de Luther, n'a pas été perdue, elle est seulement « déformée », mais seul le Christ, nouvel Adam, peut la remodeler.

C'est pourquoi bien que nous confessons l'image de Dieu n'avoir point été entièrement anéantie et effacée en lui, cependant elle a été si fort corrompue, que tout ce qui en est de reste est une horrible déformation ; et ainsi le commencement de recouvrer salut est en cette restauration que nous obtenons par Jésus Christ, lequel pour cette cause est nommé le second Adam, parce qu'il nous remet en vraie intégrité (IC I, xv, 4).

« Il nous remet en vraie intégrité » : est-ce à dire que cette régénération de l'image de Dieu en l'homme par le Fils unique, véritable image de Dieu, est supérieure à la première image de Dieu en Adam ? Calvin dit seulement, en se référant à 1 Co 15, 45, que Paul oppose l'esprit vivifiant (*εἰς πνεῦμα ζωοποιουῦν*) du dernier Adam à l'être vivant (*εἰς ψυχὴν ζῶσαν*) du premier Adam ; le texte précise ensuite que la régénération d'Adam à l'image de Dieu son créateur a demandé une « plus grande mesure de grâce ». Calvin met alors en parallèle 1 Co 15,45 et Col 3, 10 : « Soyez vêtu de l'homme nouveau créé selon Dieu ». Jésus Christ « réforme » donc, en l'être humain l'image de Dieu. On peut se demander avec Calvin ce que recouvre la régénération dans les écrits de Paul. Sa réponse est la suivante : « En premier lieu il met la connaissance ; secondement une justice sainte et véritable » (Col 3,10), puis il interprète le verset

²⁵⁶ Vladimir LOSSKY, *Vie spirituelle : Vladimir Lossky écrits théologiques*.

de Paul en 2 Co 3,18 : « À face découverte nous contemplons la gloire du Christ pour être transformés en son image ». Ainsi serait signifié que « nous sommes tellement restaurés que nous ressemblons à Dieu en vraie piété, justice, pureté et intelligence » (IC I xv, 4). Serait-ce indiquer que l'homme devient un esprit vivifiant et peut être médiateur de salut avec le Christ ? Ce serait en totale contradiction avec la pensée de Luther.

- **L'homme et la connaissance de Dieu**

Connaître Dieu et se connaître soi-même sont deux opérations conjointes pour Calvin, on peut parler ici de démarche simultanée²⁵⁷. Calvin soutient, d'une part que, si l'on commence à se considérer soi-même, à prendre la mesure de sa dignité, on est aussitôt conduit à reconnaître sa source en Dieu ; d'autre part que la connaissance de soi-même implique la contemplation du visage de Dieu, car l'humain sera toujours tenté de se surestimer et de se prendre pour « un demi-dieu » alors qu'il est un être injuste :

C'est chose notoire que l'homme ne parvient jamais à la pure connaissance de soi-même, jusqu'à ce qu'il ait contemplé la face de Dieu et que, du regard de celle-ci, il descende à regarder à soi. Car, selon que l'orgueil est enraciné en nous, il nous semble toujours que nous sommes justes et entiers, sages et saints, jusqu'à ce que nous soyons convaincus par arguments manifestes de notre injustice, souillure, folie et immondicité (IC I, i, 2).

Dieu apparaît ici en premier lieu comme Créateur puis comme Rédempteur en la personne du Christ, mais ceci implique la connaissance des Écritures. Calvin refuse une connaissance de Dieu en soi à l'exemple d'Augustin qui réfutait toute curiosité vaine de Dieu :

De quoi servira-t-il de connaître un Dieu, avec lequel nous n'ayons que faire ? Plutôt, la connaissance que nous avons de lui doit en premier lieu nous instruire à le craindre et révéler, puis nous enseigner et conduire à chercher de lui tous les biens, et lui en rendre la louange (IC I, ii, 2).

L'important est de connaître qui est Dieu, et ce qu'il est pour nous, cette connaissance étant la source de notre confiance. Calvin passe alors de la connaissance d'un Dieu qui gère tout à la connaissance de Celui en qui « l'âme » met toute sa confiance et qui le reconnaît comme un Père ; nous pouvons

²⁵⁷ « Nous ne pouvons connaître Dieu clairement et d'un sens arrêté, sinon que la connaissance de nous-mêmes soit conjointe et comme réciproque » (IC I xv p. 132).

souligner dans les lignes suivantes l'approche existentielle qui s'exprime dans une confiance totale en un Dieu qui pourvoit :

Ayant ainsi connu Dieu, parce qu'elle (l'âme) sait qu'il gouverne tout, elle se confie d'être en sa garde et protection et ainsi elle se remet entièrement en sa garde ; parce qu'elle le connaît auteur de tous biens, sitôt qu'elle se sent pressée d'affliction ou disette, elle a son recours à lui, attendant d'en être secourue ; d'autant qu'elle le tient sans doute pour humain et pitoyable, elle se repose en lui avec certaine confiance, et ne doute pas qu'en toutes ses adversités, elle n'ait toujours son remède prêt en sa bonté et clémence ; parce qu'elle le tient comme Seigneur et Père (IC I, ii,2).

Il paraît évident pour Calvin que depuis une longue tradition chrétienne, cette connaissance ne peut exister en l'homme sans une intervention divine, vu la distance qui subsiste entre l'humain et Dieu. Toutefois, il met « hors de doute que les hommes aient un sentiment de divinité en eux, même d'un mouvement naturel » (IC I iii 1). Cependant, comme tous les réformateurs, Calvin insiste sur une connaissance de Dieu accessible à tous parce que son Créateur se révèle à lui soit à travers ses œuvres (IC I v 1ss) soit dans les Écritures. Il existe donc bien deux lieux de révélation : celui de la nature et celui de la Parole.

Dans la nature, deux voies peuvent être envisagées, celle du microcosme et celle du macrocosme. Par la première, il fait valoir l'existence en tout homme d'une connaissance innée de Dieu : « Tout le genre humain a confessé qu'il y avait quelque sentiment de divinité imprimé dans leurs cœurs ». Cette innéité, à côté de la rationalité, constitue la différence entre l'humanité et la bestialité. Il évoque le *sensus divinitatis* i.e. « qu'il y a un Dieu », et ce Dieu se révèle à l'intérieur de l'homme par le témoignage secret de l'Esprit. La seconde manière de se révéler est la voie du macrocosme :

Non seulement il a engravé cette semence de religion que nous avons dite en l'esprit des hommes, mais aussi il s'est tellement manifesté à eux en ce bâtiment tant beau et exquis du ciel et de la terre, et journellement s'y montre et présente, qu'ils ne sauraient ouvrir les yeux qu'ils ne soient contraints de l'apercevoir (IC I V 1).

Cependant il est possible de constater l'existence, chez Calvin comme chez d'autres réformateurs, d'une certaine oscillation entre la certitude d'une connaissance innée de Dieu mise au plus profond de la conscience de l'homme par son Créateur et l'incapacité de l'humanité pécheresse à connaître Dieu s'Il ne se révèle pas lui-même dans la nature et par ses œuvres. Mais il est bien évident

que le livre de la nature ne permet pas à l'homme de savoir qui est Dieu, seul Jésus Christ lui apporte cette connaissance :

Une connaissance authentique de Dieu est possible à une seule condition, celle d'ouvrir un livre autre que celui de la nature, le livre par excellence : l'Écriture Sainte (IC I).

La connaissance de Dieu implique régénération et illumination par l'Esprit (IC II, ii 20) car « nul ne peut rien comprendre qu'il ne lui soit donné du ciel » (Jn 3, 27). Cette connaissance est à la source de la foi en « un Dieu Père bienveillant » qui s'est manifesté dans « la réconciliation en Christ ». Christ que nous recevons « comme nous étant donné en justice, en sanctification et vie. » (IC III ii 2).

Cette description de la foi exige une reconnaissance de notre péché, de notre incapacité à tendre vers Dieu et à nous réconcilier par nos propres forces, mais encore une confiance en une « promesse gratuite ». Calvin donne une définition de la foi qu'il estime complète :

C'est une ferme et certaine connaissance de la bonne volonté de Dieu envers nous : laquelle, étant fondée sur la promesse gratuite donnée en Jésus-Christ, est révélée à notre entendement et scellée en notre cœur par le Saint-Esprit (IC III, ii7).

- **L'homme et le péché originel**

Calvin revient souvent sur sa conception de l'homme doué de raison et d'intelligence ; celles-ci lui sont données afin de tendre vers le but de « l'immortalité bienheureuse [...] apprêtée au ciel », une immortalité non pas imposée mais proposée (II i 1). Quant à la chute d'Adam, celle-ci relève de sa désobéissance en la Parole de Dieu. L'interdit de toucher à l'arbre de vie « devait servir à éprouver et exercer sa foi ». La femme s'est laissée duper par les promesses mensongères du serpent en voulant s'égaliser à Dieu :

Quand la femme par l'astuce du serpent est détournée de la Parole de Dieu vers l'infidélité, déjà il est clair que le commencement de ruine a été la désobéissance (II i 4).

Il apparaît évident pour Calvin qu'Eve puis Adam ont été leurrés par de belles paroles prometteuses et se sont ainsi déviés de la Parole de Dieu en refusant le joug de Dieu, au mépris de la vérité détenue par Dieu :

L'homme s'est soustrait et révolté de la sujétion de Dieu, non seulement parce qu'il a été trompé par les allèchements de Satan, mais aussi parce qu'en méprisant la vérité, il s'est fourvoyé en mensonge. Et de fait, en ne tenant compte de la parole de Dieu, on abat toute la révérence qu'on lui doit, parce que sa majesté ne peut

autrement subsister parmi nous, et qu'aussi on ne le peut dûment servir qu'en se rangeant à sa Parole. C'est pourquoi l'infidélité a été la racine de la révolte (II i 4).

La faute tourne donc autour de l'incrédulité en la Parole de Dieu qui a engendré l'infidélité (II, i, 4). Dans ce même chapitre, Calvin insiste sur le déshonneur de Dieu causé par l'homme, se référant ici à la doctrine d'Anselme ; en revanche Luther avait insisté sur la relation brisée entre l'homme et Dieu :

L'homme et la femme n'ont pas été simplement apostats, mais ont outrageusement déshonoré Dieu en s'accordant à la calomnie de Satan, par laquelle il accusait Dieu de mensonge, malice et chicheté (*malignitatis*.) (II i 4).

La conséquence du péché est « la mort de l'âme » qui n'est autre que sa séparation d'avec son Dieu, l'homme étant fait pour demeurer avec son Créateur (II i 5). Mais le péché n'entraîne pas seulement des conséquences personnelles, il vient perturber « l'ordre de nature au ciel et sur la terre » et donc la descendance d'Adam et Eve. La faute des premiers parents a non seulement une incidence sur eux-mêmes, mais sur l'ensemble du cosmos et tout particulièrement sur l'humanité (II i 5). Ainsi la malédiction, à cause du premier couple, s'est propagée à toute sa filiation et l'image de Dieu s'est « effacée » aussi sur toute la descendance :

En lui [Adam] l'image céleste a été effacée, il n'a pas enduré lui seul cette punition, qu'au lieu qu'il avait été doué et revêtu de sagesse, vertu, vérité, sainteté et justice, ces pestes détestables aient dominé en lui : aveuglement, défaillance à tout bien, immondicité, vanité et injustice, mais aussi a enveloppé, et même plongé en pareilles misères toute sa lignée. C'est la corruption héréditaire que les anciens ont nommée *péché originel*, entendant par ce mot de *péché*, une dépravation de la nature, qui était bonne et pure auparavant²⁵⁸ (II i, 5).

C'est pourquoi Paul dit : « par la désobéissance d'un homme, nous sommes tous perdus » (cf. Rm 5, 19). Puis en référence aux écrits d'Augustin qui a soutenu contre les pélagiens un péché par génération²⁵⁹ et non par imitation, Calvin défend : « Nous tous [...] qui sommes produits de semence immonde²⁶⁰, naissons souillés d'infection de péché ; et même avant de sortir à la lumière, nous sommes contaminés devant la face de Dieu (Job 14, 4) » (II i 5). Le péché s'est

²⁵⁸ CALVIN se réfère à AUGUSTIN : *Révisions* livre I, ch. XIII, 5 ; *Cité de Dieu* livre XIII ch. III et ch. XIV ; *Contre Julien* livre III, ch. XXVI, 59ss ; *Contre Julien ouvrage inachevé*, livre V, 30 ; mais aussi à AMBROISE *entretien sur les Psaumes*, Ps XLVIII, 8. Cf. note 4 p. 14 livre II, i.

²⁵⁹ AUGUSTIN *De la Peine de la Rémission des péchés*, livre I, ch. XXXV, 65ss ; *Cité de Dieu*, livre XVI, ch. XXVII.

²⁶⁰ *Ab impuro semine : d'une race impure*, le commentaire précise qu'il ne s'agit pas ici d'un discrédit jeté sur l'acte de génération.

donc propagé de « lignée en lignée » et ainsi les humains sont souillés depuis la désobéissance. Pour illustrer ses propos Calvin cite Rm 5, 12. 18 :

Le péché est entré par un homme au monde universel, et par le péché, la mort, qui a été épandue sur tous les hommes, en tant que tous ont péché, semblablement, par la grâce de Christ, justice et vie nous est restituée (II i 6)²⁶¹.

C'est bien la mort, comme conséquence du péché, qui a été communiquée et non le péché, il ne reprend pas l'erreur de traduction de la vieille latine à laquelle Augustin s'était référé. Calvin donne sa propre définition du péché originel inhérent à notre nature de fils d'Adam, qui a non seulement pour effet la colère de Dieu mais encore pour fruits les vices évoqués par Paul dans l'épître aux Galates, qui s'inspire de la culture ambiante de l'époque :

Nous dirons donc que le péché originel est une corruption et perversité héréditaire de notre nature, qui, étant épandue sur toutes les parties de l'âme, nous fait coupable premièrement de l'ire de Dieu, puis après produit en nous les œuvres que l'Écriture appelle « œuvres de la chair »²⁶² (IC II i 8).

Depuis qu'Adam s'est détourné de la fontaine de justice, toutes les parties de l'âme ont été possédées par le péché (IC II i 9).

Le mot chair ne doit pas être identifié à celui de corps ou de sensualité. C'est toute la nature humaine qui est atteinte par le péché et tout particulièrement le cœur par l'orgueil, comme Paul le commente dans l'épître aux Romains²⁶³ (IC II i 9). La culpabilité de l'homme lui revient totalement et Dieu ne peut être accusé de la cause du péché : L'homme est corrompu et condamnable « devant Dieu » ; nous retrouvons ici « l'homme pécheur devant Dieu » de Luther, Calvin écrit la première des choses : « C'est à savoir que nous sommes tellement corrompus en toutes les parties de notre nature, que pour cette corruption nous sommes, à bonne cause damnables devant Dieu, auquel rien n'est agréable sinon justice, innocence et pureté »²⁶⁴. Calvin interprétant Rm 5,12 ira jusqu'à écrire : « Les enfants mêmes sont enclos en cette condamnation : non pas simplement pour le péché d'autrui, mais pour le leur propre. Car bien qu'ils n'aient encore

²⁶¹ Ou plus exactement ont été dans la situation de pécher Cf. *Commentaire de l'épître aux Romains* de F.J. LEENHARDT p. 81-86.

²⁶² Ici il est fait allusion à Ga 5, 19-21 : adultères, paillardise, larcins, haines, meurtres, gourmandises qui sont pour Paul fruits du péché. Les exégètes actuels sont bien persuadés que ce catalogue des vices a été emprunté au milieu ambiant.

²⁶³ « Le péché ne réside pas seulement en une partie, mais il n'y a rien qui soit pur et net de sa pourriture mortelle. » cf. Rm 3.

²⁶⁴ Calvin se réfère à Augustin qui explicite que le péché est une œuvre propre à chacun : *De la Peine et de la Rémission des péchés*, livre III, ch. VIII, 15, de même à Paul qui affirme : *la mort est venue sur tous les hommes, parce que tous ont péché* (Rm 5, 12).

produit fruits de leur iniquité, toutefois ils en ont la semence cachée en eux » (IC II i 8). Lorsqu'il est question de semence cachée, sans doute fait-il référence à la concupiscence qui habite tous les humains.

La notion de concupiscence a trait ici à la perversité qui habite dans toutes les parties de l'homme : de l'entendement à la volonté mais encore de l'âme jusqu'à la chair. Il faut préciser que chez Calvin la concupiscence signifie « convoitise aussi bien spirituelle que charnelle qui nous détourne du seul amour de Dieu » (IC III iii 11, 12). Luther dira clairement que cette convoitise est un péché chez celui qui a été justifié, se référant à Paul pour qui la mort est venue sur tous les hommes parce que tous ont péché (Rm 5, 12). Cependant, si l'homme est naturellement corrompu en perversité, cette perversité n'est pas en lui de nature.

Pour Calvin, comme pour l'ensemble des réformateurs, la cause du péché doit être imputée à l'homme et non à Dieu. Dire que l'homme est naturellement pervers ne signifie pas que sa perversité est de nature, car il ne s'agit pas d'« une propriété de substance mais [d'] une qualité survenue » (IC II i 11). Elle ne s'acquiert pas non plus des autres « par mauvaise coutume et exemple alors qu'elle nous enveloppe tous dès notre première naissance » (Ep. 2,3). Une question peut déjà se poser : cette chute d'Adam appartient-elle à notre prédestination ou n'est-elle pas plutôt le résultat du risque que Dieu a pris en donnant à sa créature le franc-arbitre ? Calvin n'évoque pas cette possibilité.

- **L'homme et le libre arbitre ou le franc-arbitre.**

À l'origine de l'humanité, l'homme est capable de discernement car il est doué d'intelligence, de raison et de volonté, il lui est alors possible d'opter pour ce qui est juste et ainsi d'atteindre Dieu :

Dieu [...] a garni l'âme d'intelligence, par laquelle elle peut discerner le bien du mal, ce qui est juste d'avec ce qui est injuste, et voir ce qu'elle doit suivre ou fuir, étant conduite par la clarté de la raison²⁶⁵ [...] Il lui a en même temps ajouté la volonté, laquelle a avec soi l'élection [le choix]. Telles sont les facultés dont la première condition de l'homme a été ornée et anoblie : c'est qu'il y eut engin, [*ratio*], prudence, jugement et discrétion non seulement pour le régime de la vie terrestre, mais pour parvenir jusqu'à Dieu et à parfaite félicité (IC I xv 8).

²⁶⁵ Calvin précise : cette partie qui dirige, les philosophes l'appellent gouvernante *ἡγεμονισκόν*

Les appétits étaient alors maîtrisés et la volonté soumise à la raison. Calvin se défend de toute prédestination occulte, le franc-arbitre, terme utilisé par Calvin, pouvait alors permettre à l'humain d'atteindre la vie éternelle étant enclin vers le bien et ceci jusqu'au jour de sa perdition. Le motif de la chute est attribué à la volonté : « Sa volonté était ployable au bien et au mal et [...] la constance de persévérer ne lui était pas donnée » (IC I xv, 8). C'est donc seulement après la faute que l'homme se trouve dépouillé du franc-arbitre. Calvin ne se prononce à ce sujet qu'après avoir passé en revue les différentes opinions : celles des philosophes grecs et latins, puis des pères anciens qui selon son avis auraient trop suivi les philosophes. Il cite la pensée de Chrysostome et celle de Jérôme qui dans leurs sentences octroient aux hommes plus de pouvoir qu'ils n'en ont réellement, dans le but de stimuler l'humanité à la conversion et à « vivre bien »²⁶⁶.

Chrysostome insiste sur le libre choix hors de toute contrainte de la part de Dieu qui propose un remède : sa grâce en vue du Bien. Mais avant tout, ce que Dieu requiert, c'est une démarche personnelle, volontaire :

Dieu a mis le bien et le mal en notre faculté, nous donnant libre arbitre de choisir l'un ou l'autre ; il ne nous tire point par contrainte, mais nous reçoit si nous allons volontairement à lui²⁶⁷ [...] Dieu nous a donné franc arbitre en notre nature, et ne nous impose point nécessité, mais il nous ordonne les remèdes dont nous usons si bon nous semble²⁶⁸.

Pour Jérôme, l'homme participe à la construction de lui-même, le rôle de Dieu étant de l'achever :

C'est à nous de commencer, et à Dieu de parfaire [...] c'est notre office d'offrir ce que nous pouvons, le sien d'accomplir ce que nous ne pouvons²⁶⁹.

Calvin ne partage pas ces avis, pas plus que les différentes définitions anciennes du libre arbitre : celles d'Origène, de Saint Bernard et d'Anselme, à l'exception de celle d'Augustin reprise par le maître des Sentences. Il refuse toute idée de grâce coopérante telle qu'elle apparaît chez les scolastiques. Il souligne un point important : tout ce que l'être humain possède lui vient de Dieu ; l'honneur de l'homme, c'est bien d'avoir été créé à l'image de Dieu (Gn 1,27), ce qui

²⁶⁶ « Ils ont attribué plus de vertu à l'homme qu'ils ne devaient, parce qu'ils ne pensaient point autrement réveiller notre paresse qu'en remontrant qu'il ne tient qu'à nous que nous ne vivions bien ».

²⁶⁷ CHRYSOSTOME : *Homélie de la trahison de Judas* (I, 3).

²⁶⁸ CHRYSOSTOME *Homélie sur la Genèse XIX, I*.

²⁶⁹ JEROME : *Dialogue avec les pélagiens* livre III, I.

signifie « qu'il n'a point été riche de ses propres biens, mais que sa béatitude était de participer de Dieu ». Puis se tournant vers la pensée d'Augustin qui à ses yeux est orthodoxe, Calvin relève quelques idées-forces sur le libre arbitre que l'on peut ainsi résumer : Augustin « ne redoute point de l'appeler serf »²⁷⁰, « Il confesse que la volonté de l'homme n'est pas libre sans l'Esprit de Dieu vu qu'elle est sujette à ses concupiscences, qui la tiennent vaincue et liée »²⁷¹, il dit que « l'homme avait bien reçu en sa création grande vertu de franc-arbitre, mais il l'a perdu par le péché »²⁷², « il dit que l'homme n'est point libre de la servitude de la justice sinon par sa volonté propre : mais qu'il n'est pas libre de la servitude du péché sinon par la grâce du Sauveur »²⁷³, il dit aussi « que personne n'entreprenne de nier tellement le franc arbitre, qu'il veuille excuser le péché »²⁷⁴ (II ii 8-9).

Pour Calvin, comme pour Luther, il serait bénéfique à l'Église que ce terme de « libre arbitre » soit aboli.

- **Les dons spirituels et naturels après le péché des origines**

Calvin retient la sentence d'Augustin : « Les dons naturels ont été corrompus en l'homme par le péché [...] les surnaturels ont été entièrement abolis ». Au sujet des dons surnaturels il faut entendre : « la clarté de la foi », « l'intégrité », « la droiture » et « la félicité éternelle ». Toute vie spirituelle a été étouffée et nécessite l'œuvre de restauration de l'Esprit en l'homme :

Toutes choses concernant la vie bienheureuse de l'âme sont aussi éteintes en lui, jusqu'à ce qu'étant régénéré par la grâce du Saint-Esprit, il les recouvre : à savoir la foi, l'amour de Dieu, charité envers le prochain, affection de vivre saintement et justement. Or d'autant que toutes ces choses nous sont rendues par Jésus-Christ, elles ne peuvent être réputées (attribuées à) de notre nature, car elles procèdent d'ailleurs. Par conséquent nous concluons qu'elles ont été abolies en nous » (IC II ii 12).

De même « ont été ôtées l'intégrité de l'entendement et la droiture du cœur ». Si les dons naturels ont été corrompus, il reste toutefois à l'homme « quelque portion d'intelligence et de jugement avec la volonté ». L'entendement est loin d'être sain puisqu'il le qualifie de « si débile et enveloppé en beaucoup de ténèbres ». Quant au vouloir il lui attribue « la malice » et « la rébellion ». La

²⁷⁰ *C/ Julien*, livre II ch. VIII, 23.

²⁷¹ *Épître à Athanase* CXLV, 3.

²⁷² *Sermon* CXXXI, ch. VI, 6.

²⁷³ *C/ deux lettres des Pélagiens*, au Pape Boniface livre I ch. II, 5.

²⁷⁴ *Traité sur S. Jean* tr, LIII, 8.

raison, don naturel qui permet à l'homme de discerner le bien et le mal, n'a certes pas été totalement éteinte mais en « partie corrompue et débilitée », et c'est ainsi que Calvin conclut : il n'apparaît plus en l'homme que « ruine défigurée ». Toutefois, il reconnaît qu'en la nature humaine, malgré toute la perversité qui l'habite, demeure une étincelle. L'homme doué d'intelligence, animal raisonnable, se distingue ainsi des autres créatures. De même subsiste une volonté qui n'est pas totalement anéantie, mais elle reste « garrottée sous méchante convoitise » et « ne peut rien vouloir de bon ».

Calvin partage avec Luther la notion d'un franc arbitre dont l'homme était pourvu avant la faute. Mais selon le terme de Luther, il est devenu « serf » concernant toutes les choses supérieures et bien amoindri dans les questions d'ordre inférieur. L'auteur de *l'Institution chrétienne* distingue l'intelligence des choses terriennes et celle des choses célestes :

J'appelle choses terriennes, celles qui ne touchent point jusqu'à Dieu et son royaume, ni à la vraie justice et l'immortalité de la vie future, mais sont conjointes avec la vie présente, et quasi encloses sous les limites de cette vie²⁷⁵.

Les choses célestes, je les appelle la pure connaissance de Dieu, la règle et raison de vraie justice, et les mystères du royaume céleste (IC II ii 13).

Concernant l'intelligence des choses terrestres, dans l'ordre social Calvin reconnaît à l'homme sa sociabilité mais aussi la droiture de son raisonnement même s'il existe des dérapages dans l'entendement humain. Malgré tout ce qui a été décrit sur la déchéance humaine et « demeure toujours ferme, qu'il y a en tout homme quelques semences d'ordre politique : ce qui est un grand argument que nul n'est destitué de la lumière de raison quant au gouvernement de la vie présente » (IC II ii 13).

De même Calvin ne nie pas que la nature humaine possède des qualités concernant les « arts mécaniques et libéraux » (IC II ii 14), ou encore que l'intelligence humaine chez les païens produit de grandes œuvres. Ceci prouve que « la nature de l'homme, bien qu'elle soit déchue de son intégrité et fort corrompue, ne laisse point toutefois d'être ornée de beaucoup de dons de Dieu ». Il reconnaît autant « la clarté de prudence » des anciens juristes que l'art des philosophes. Mais il est évident que tout ce qui est louable vient de Dieu

²⁷⁵ Il s'agit ici de la doctrine politique, de la gouvernance, des arts mécaniques, de la philosophie et de toutes disciplines libérales. I.C. II ii.13 p. 35.

et traduit combien « notre Seigneur a laissé de grâces à la nature humaine, après qu'elle a été dépouillée du souverain bien » (IC II ii 15).

- **Les grâces de nature sont des dons de l'Esprit**

Il ne faut pas oublier que toutes ces grâces sont dons de l'Esprit de Dieu qu'il distribue à qui bon lui semble, pour le bien commun du genre humain (IC II ii 16).

Calvin exprime en cette courte phrase toute la libéralité de Dieu qui dispense ses dons à qui il veut, comme il veut et quand il veut, toujours en vue du Bien. Il en est de même au sujet de la dimension universelle de l'inhabitation de l'Esprit au cœur de l'homme lorsqu'il s'agit de prodiguer les vertus naturelles appropriées à toutes les créatures. Par contre, lorsqu'il s'agit de l'inhabitation de l'Esprit de sanctification, elle touche seulement les croyants, seuls les fidèles sont temples de Dieu :

Car ce qui est dit : que l'Esprit habite seulement aux hommes fidèles, cela s'entend de l'Esprit de sanctification, par lequel nous sommes consacrés à Dieu pour être ses temples. Cependant toutefois Dieu ne laisse point de remplir, mouvoir, vivifier par la vertu de ce même Esprit toutes créatures, et il le fait selon la propriété de chacune, telle qu'il la lui a donnée en la création » (IC II ii 16).

Pour ces dons reçus, il ne peut être attribué aucune louange à l'homme ; par contre Dieu doit être loué pour sa magnanimité envers sa créature.

Quant à l'intelligence des choses célestes (IC II ii 18), on peut se demander si la raison humaine a la capacité de « comprendre la *sagesse spirituelle* » ? Selon la description de Calvin cela réside en trois choses : « *connaître Dieu, sa volonté paternelle envers nous, et sa faveur, en laquelle gît notre salut, et comment il nous faut régler notre vie selon la règle de la Loi* ». Il apparaît assez clairement dans *L'Institution chrétienne* que nul ne peut connaître Dieu et ses volontés sans l'illumination de l'Esprit à travers l'Écriture. L'Évangile est sans détour : « nul ne peut rien comprendre qu'il ne lui soit donné du ciel » (Jn 3, 27). Seul Dieu instruit par son Esprit et donne l'entendement pour comprendre les signes : « Nul ne peut venir à moi si cela ne m'est donné du Père » dit Jésus selon Jean 6,44 (IC II ii 18-21).

Qu'en est-il de la connaissance de la règle afin de bien ordonner sa vie ? Cette règle est le fait « de connaître la vraie justice des œuvres ». En voyant vivre ceux qui ne croient pas en notre Dieu (les Gentils), on peut constater qu'il existe

en eux une connaissance qui fait dire à Duns Scot²⁷⁶ que l'homme a un entendement suffisant pour savoir comment vivre, car en son esprit est imprimée une loi naturelle dont parle l'apôtre Paul. La loi naturelle a pour but de rendre l'homme inexcusable, Calvin la définit comme étant :

Un sentiment de la conscience, par lequel elle discerne entre le bien et le mal suffisamment, pour ôter à l'homme couverture d'ignorance, en tant qu'il est rédargué par son témoignage même (IC II ii 22).

Malgré ses bonnes intentions, l'homme est incapable de concevoir et de réaliser le Bien par lui-même. Il dépend de Dieu en tout, car sans l'Esprit qui l'illumine, qui le régénère, il est bien peu de chose. Luther avait dit : « nous ne sommes rien que péché », du moins concernant les affaires célestes. Nous pouvons noter ici l'insistance de Calvin sur l'action de l'Esprit Saint, tant dans la connaissance de Dieu à travers les Écritures que dans la réception des dons.

b) La doctrine de la sanctification et de la justification selon Calvin

Comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, indépendamment de la conceptualisation philosophique qui diffère entre Calvin et Luther, les deux réformateurs se rejoignent sur leur conception de l'homme, une même vision sur la nature humaine après la chute qui suit les origines de la création. L'homme est devenu incapable d'œuvrer pour son salut et d'atteindre Dieu par ses propres forces, son libre arbitre est devenu serf et dans l'impossibilité de s'orienter vers le Bien. Cela implique la nécessité d'être sanctifié, d'être justifié par un Dieu miséricordieux.

- **La sanctification et la justification par la foi**

Si l'homme n'est pas justifié par les œuvres, il n'est pas non plus justifié sans les œuvres (IC III xvi, I, 1). Calvin partageait non seulement la vision de l'homme de Luther mais aussi son approche de la doctrine de la justification : l'homme est justifié par la foi et non par les œuvres de la loi ; Calvin n'hésitait pas à l'affirmer comme « principal article de la religion chrétienne » (IC III xi 1). Cependant il traitera en premier lieu de la sanctification et en même temps de la question des œuvres. Le motif est simple, il voulait mettre en évidence que celui

²⁷⁶ Sentences livre II dist. 29.

qui a la foi n'est pas sans effectuer des « bonnes œuvres », il avait sûrement en mémoire la critique de l'Église romaine qui accusait la doctrine réformatrice de Luther « d'immoralisme ». C'est pourquoi l'auteur de *L'Institution chrétienne* au chapitre sur la justification s'en explique à mots couverts :

La justification a été plus légèrement touchée, parce qu'il était nécessaire d'entendre premièrement combien la foi n'est point oisive et sans bonnes œuvres, bien que par elle nous obtenions justice gratuite en la miséricorde de Dieu ; d'entendre aussi quelles sont les bonnes œuvres des saints, auxquelles gît une partie de la question que nous avons à traiter (IC III xi 1).

Les œuvres de la loi ne sont pas contestées en tant que telles mais comme source de justification, par contre elles en découlent nécessairement. Rappelons brièvement que Luther avait soutenu une doctrine de la justification du pécheur, par grâce, moyennant la foi seule, sans les œuvres, ce qui entraîna la méfiance des catholiques. En fait, comme nous l'avons déjà précisé, la justification pour le Réformateur de première génération incluait la dimension de sanctification, et ainsi le croyant accédait à une vie nouvelle. Par ailleurs, dans *la Liberté du chrétien* il affirmait que la foi ne peut rester oisive, elle engendre des « œuvres bonnes » qui n'avaient pas pour but d'acquérir des mérites mais seulement de plaire à Dieu, Luther disait : Dieu œuvre en nous. L'humain doit compter sur les mérites du Christ et se confier totalement à la miséricorde de Dieu.

1) La sanctification

Calvin dans sa doctrine sur la sanctification, en se référant à l'épître aux Éphésiens (1, 4-5), établit un lien fort entre sanctification et élection, mais on peut aussi constater qu'il établit une relation importante entre sanctification, foi, pénitence et œuvres. Dans *L'Institution chrétienne* (III iii 21) il décrit avec quelques termes vigoureux ce que recouvre cette doctrine : « Tous ceux que Dieu veut retirer de la ruine, il les vivifie et renouvelle par son Esprit pour les reformer à soi ». Déjà Calvin avait précisé que l'habitation de « l'Esprit de sanctification » était réservée aux hommes fidèles et que cet Esprit les consacrait à Dieu pour être ses temples (IC II ii 16).

De l'étude de ces deux affirmations ressort, dès le départ, la notion d'élection : « tous ceux que Dieu veut retirer de la ruine » i.e. de la damnation. Dieu choisit seulement certains et il leur donne les moyens pour ne pas être damnés : ils sont alors vivifiés, renouvelés dans l'Esprit. Mais le but final

poursuivi est « de reformer à soi » i.e. de remodeler l'image initiale de Dieu en ceux qu'il a élus. Notons que les verbes indiquent une action passive et que la mise à part de certains humains est gracieuse : aucune œuvre de la loi ne leur est demandée au préalable, l'Esprit de Dieu est à l'œuvre en eux.

Calvin ne s'arrête pas à cette définition, il décrit les exigences imposées aux fidèles du fait d'avoir été choisis, vivifiés, renouvelés dans l'Esprit, et d'être habités par l'Esprit de sanctification. Il s'agit d'une morale pour les croyants dans le but de ressembler à Dieu, car désormais ils appartiennent à Dieu. Les fidèles sont alors conviés à entrer dans une démarche de sanctification conduite par l'Esprit, il ne leur est plus possible de « s'accommoder à la figure de ce siècle » étant « consacrés et dédiés à Dieu pour ne plus rien penser dorénavant, parler, méditer ni faire, sinon à sa gloire » (IC III vii 1). C'est pourquoi la vie du fidèle comporte repentance, pénitence, conversion (fruit de la foi) et ceci jusqu'à la mort :

Ainsi donc, pendant que nous habiterons en cette prison de notre corps mortel, il nous faudra toujours et sans cesse combattre avec la corruption de notre nature, et tout ce qui est naturel en nous [...] la vie d'un chrétien est une étude et un exercice perpétuel de mortifier la chair, jusqu'à ce que celle-ci étant entièrement morte l'Esprit de Dieu règne en nous. (IC III iii 20).

La démarche de Calvin s'inscrit dans l'Évangile : « Convertissez-vous : le Règne de Dieu est proche » (Mt 3,2). Cette conversion, qui est progressive, affecte l'homme tout entier. C'est de cette conversion que découlent les œuvres bonnes. Mais une question peut se poser : qu'en est-il des « mérites » dans la doctrine de Calvin ? Certes l'homme est justifié par la foi et non par les œuvres, c'est par pure miséricorde que Dieu agit en l'homme et non à la vue d'œuvres et de mérites quelconques qui pourraient lui être attribués (III xv 3) ; les œuvres sont reçues par Dieu seulement « comme des causes inférieures », la première grâce est celle de notre justification, totalement gratuite, Calvin la voit comme un tremplin pour celui qui est prédestiné à posséder la vie éternelle par les œuvres bonnes :

C'est parce que ceux qu'il a prédestinés par sa miséricorde à l'héritage de la vie éternelle, il les introduit selon sa dispensation ordinaire en la possession de cette vie par les bonnes œuvres. Ainsi ce qui précède en l'ordre de sa dispensation, il le nomme cause de ce qui s'ensuit après (IC III xiv 21).

Cette approche n'entache pas la libéralité de Dieu et permet d'expliquer certains passages de l'évangile tel que celui de Matthieu lors du jugement dernier.

La compréhension de la sanctification dans les écrits de Calvin rejoint la doctrine catholique.

2) La justification

Calvin a défini ce qu'il entend par être justifié devant Dieu et être justifié par la foi ou par les œuvres avant de développer sa doctrine réformatrice qui s'accorde avec celle de Luther et qui repose sur une même vision de l'homme dont la nature est foncièrement pécheresse et n'a aucun pouvoir concernant l'obtention « des choses célestes »²⁷⁷.

Selon Calvin : « Est dit *être justifié devant Dieu* celui qui est réputé juste devant le jugement de Dieu, et est agréable pour sa justice ». Les termes employés sont juridiques, ce que l'on ne retrouve pas dans les écrits de Luther.

« Nous dirons *être justifié devant Dieu par ses œuvres* » celui qui a une vie pure, sainte lui permettant « de répondre et satisfaire au jugement de Dieu ». On peut alors se demander si tout homme pécheur peut devenir intègre au point d'être déclaré « juste » au tribunal de Dieu. C'est pourquoi le croyant, qui est pécheur et incapable d'obtenir par lui-même ou plus exactement par ses œuvres son salut, se sait devoir être par la foi revêtu de la justice de Jésus-Christ.

« Sera dit *justifié par la foi*, celui qui, étant exclu de la justice des œuvres, appréhende par la foi la justice de Jésus-Christ, de laquelle étant vêtu, il apparaît devant la face de Dieu, non pas comme pécheur, mais comme juste ». Il s'agit comme chez Luther d'une justice forensique, Dieu reçoit le pécheur par grâce et le tient pour juste. Il lui pardonne ses péchés et lui impute la justice de Jésus-Christ (IC III, xi, 2). En se référant aux écrits de Paul (Rm 3, 21-24) Calvin livre sa doctrine sur la justification :

La foi est imputée à justice, quand la justice nous est donnée par grâce non due.
Quant à la justice de la foi, elle n'est pas autre chose que la réconciliation avec Dieu, laquelle consiste en la rémission des péchés (IC III, xi 20,21).

Il est évident, selon le réformateur, que nous demeurons pécheurs tout en étant justifiés par Dieu, puis progressivement nous sommes « vivifiés » par l'Esprit de Dieu. Ici il nous semble important de préciser le sens donné par Calvin à la valeur de nos œuvres, mais nul ne peut demander salaire à Dieu pour ses œuvres :

²⁷⁷ On peut se reporter à *l'Institution Chrétienne* Tome III chapitres xi, xiii, xiv, xvi.

Car qui osera se vanter de quelque justice devant Dieu, sinon qu'elle soit acceptée de Lui ? Et qui osera lui demander aucun salaire, sinon qu'il l'ait promis ? C'est donc de la bonté de Dieu que les œuvres seront dignes du titre de justice, et auront un salaire, si elles en peuvent être dignes. Et de fait, toute la valeur des œuvres est fondée en ce point, quand l'homme tend par elles de rendre obéissance à Dieu (IC III xi 20).

Ces œuvres ne nous rendent pas favorables à la justification de Dieu qui est gracieuse, elles sont sans nul doute à saisir dans le cadre de la sanctification.

Calvin contestera la doctrine d'une double justice prônée par le luthérien Andreas Osiander (1498-1552), doctrine qui fut aussi controversée par les disciples de Luther. Le motif de cette contestation est la conception d'une justice forensique qui fut prêchée tant par Luther que par Calvin. Cette justification devant Dieu a uniquement pour cause la justice du Christ, elle est gracieuse, mais cela ne signifie nullement abolition des œuvres comme nous l'avons vu, mais elles sont la conséquence, et non la cause, d'une élection divine purement miséricordieuse de la part de Dieu.

c) La prédestination voire la double prédestination et la grâce

Calvin traite de la prédestination dans *L'Institution chrétienne* au livre III (xxi à xxiv). Il y développe une conception de la souveraineté absolue de Dieu qu'il considère profondément liée à la notion de prédestination, comme il existe une relation de conséquence entre prédestination et sanctification ou plus exactement élection et sanctification. Quant à élection et damnation, elles apparaissent très vite comme les deux facettes inséparables.

La prédestination manifeste dans le domaine de la grâce la souveraineté absolue de Dieu ; le présent et le futur, le terrestre et l'éternel, dépendent de Dieu seul. La doctrine de la prédestination jaillit du désir de soumettre toute chose à Dieu, toute la vie doit se rapporter à sa gloire. Un autre point essentiel pour Calvin, ce n'est pas notre salut qui est important mais l'obéissance à Dieu et sa gloire, le salut en est la conséquence. La gloire et l'honneur de Dieu conjointement sont le salut du monde.

Si l'on se reporte à l'évolution de la pensée de Calvin, en 1541, il situe la prédestination dans le livre I, et traite dans le même chapitre la question de la Providence et de la prédestination. De 1541 à 1557 il suit Thomas d'Aquin : la

prédestination est une application particulière de la Providence. Dans sa dernière édition revue en 1560, la prédestination suit le chapitre sur la justification par la foi. Elle apparaît alors comme le prolongement de la gratuité du salut. Calvin développe sa pensée sur la prédestination à partir d'une double constatation, celle de la diversité des personnes touchées par l'annonce de la Parole et celle de la diversité de sa réception :

L'Alliance de vie n'est pas également prêchée à tout le monde, et même où elle est prêchée, n'est pas également reçue de tous, en cette diversité apparaît un secret admirable du jugement de Dieu (IC III xxi 1).

Pour Eric Fuchs²⁷⁸, le déplacement de la prédestination dans l'édition de 1560 permet de la situer dans l'œuvre de salut en relation avec le Christ et de l'intégrer à l'œuvre de l'Esprit-Saint dans les cœurs.

Le but visé par ce déplacement de la doctrine dans l'ordre du monde définitif est évident : fonder l'assurance du salut et la certitude de la persévérance finale.

Selon J. D. Benoît, l'objectif poursuivi par Calvin dans sa dernière édition est de sauvegarder trois choses dans le dogme de la prédestination :

1. La souveraineté absolue de Dieu, dont la prédestination est le corollaire logique ;
2. Le salut par grâce et la négation de tout mérite des œuvres, dont la prédestination lui paraît être la condition nécessaire ;
3. L'assurance du salut, dont la prédestination est la garantie suprême. La prédestination est la dernière conséquence de la foi en la souveraineté absolue de Dieu et en la grâce du Christ (IC III xxi 1)²⁷⁹.

Calvin définit la double prédestination après avoir d'une part réfuté ceux qui fondent la prédestination sur la prescience divine, d'autre part commenté les Écritures qui ont trait à l'élection mais aussi à la réprobation. Il argumente le passage aux Éphésiens (Ep 1, 4-5)²⁸⁰ sur le choix des fils adoptifs et les écrits vétérotestamentaires sur le choix de Jacob contre son frère aîné Ésaü.

Nous appelons *prédestination*, le conseil éternel de Dieu, par lequel il a déterminé ce qu'il voulait faire de chaque homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition, mais ordonne les uns à la vie éternelle, les autres à l'éternelle

²⁷⁸ La morale selon Calvin 1986.

²⁷⁹ Texte repris dans Marc Vial : Jean Calvin Introduction à sa pensée théologique.

²⁸⁰ TOB : « Il nous a choisis en lui avant la fondation du monde [...] il nous a prédestinés à être des fils adoptifs par Jésus Christ ».

damnation. Ainsi selon la fin pour laquelle est créé l'homme, nous disons qu'il est *prédestiné à la mort ou à la vie* (III xxi 5).

Cette définition fait appel au concept de « conseil éternel de Dieu », i.e. à un Dieu trinitaire créateur qui prend la décision d'orienter dès les origines chaque homme vers la vie ou la mort. Elle repose aussi sur la libéralité de Dieu et sur la notion d'élection, dans la mesure où la justice de Dieu ne se fonde pas sur les œuvres. Dieu est libre, il choisit qui il veut, comme il veut. L'homme n'a aucun compte à réclamer à Dieu : « Le Seigneur donc choisit pour ses enfants ceux qu'il élit et délibère d'être leur Père » (III xxiv 1). L'élection devient le point clé des développements du tome III de *L'Institution chrétienne* tant au sujet de la foi, de la sanctification, des œuvres, de la justification. Mais Calvin complète sa définition concernant l'octroi, soit du salut, soit de la damnation, en insistant sur un Dieu juste et équitable qui manifeste sa miséricorde indépendamment de la dignité humaine dont le motif du choix n'est pas révélé au grand jour :

Nous disons donc, comme l'Écriture le montre évidemment, que Dieu a une fois décrété par son conseil éternel et immuable, lesquels il voulait prendre à salut, et lesquels il voulait vouer à la perdition. Nous disons que ce conseil, quant aux élus, est fondé en sa miséricorde sans aucun regard de dignité humaine ; au contraire, que l'entrée de la vie est forclosée à tous ceux qu'il veut livrer à la damnation : et que cela se fait par son jugement occulte et incompréhensible, bien qu'il soit juste et équitable (IC III xxi 7).

La prédestination s'adresse à tous les humains puisque par décret miséricordieux Dieu sauve, et par décision de jugement, Dieu condamne. Une fois encore se manifeste la liberté de Dieu mais aussi sa libéralité. Calvin considère la décision de Dieu juste, même s'il ne la comprend pas. Une chose paraît évidente : Dieu ne tient pas compte d'éventuels mérites en récompense des « bonnes œuvres » pour justifier. En fait, l'homme ne peut plus rien mériter vu la déchéance de sa nature, il ne peut prétendre par lui-même à la perfection de sa vie et ainsi être déclaré juste au tribunal de Dieu, il ne peut pas non plus se dire non responsable de sa perte ayant eu connaissance de la loi naturelle. C'est ainsi que Calvin affirme : « Nul ne périt sans l'avoir mérité et [...] c'est par la bonté gratuite de Dieu que certains sont délivrés de la damnation » (IC III xxiv 12), une chose est certaine, tout concourt à la gloire de Dieu. Si Calvin semble souscrire à la pensée d'Augustin : « Je confesse que ce décret doit nous épouvanter » (IC III xxiii 7), en réalité il n'avait pas d'autre possibilité que celle de témoigner de la

double prédestination car à ses yeux : « l'élection n'avait aucune consistance si elle n'était opposée à la réprobation ». Sans doute son interprétation de la gratuité du salut, indépendamment des œuvres de la loi, sa conception de la nature humaine dépravée, le franc-arbitre devenu inopérant pour tout ce qui touche aux choses célestes, ont joué un rôle déterminant dans sa conception de la double prédestination. Toutefois Calvin fut vivement contesté pour sa doctrine de la double prédestination. Si l'on peut penser que certains passages du *Serf arbitre* de Luther peuvent évoquer l'idée d'une double prédestination, il est toutefois certain que ce réformateur de première génération a saisi qu'il s'agissait d'une prédestination de tous les hommes au salut sans nier la possibilité à l'humain de le refuser. Il est bien dit dans les évangiles que le Christ est venu pour sauver tous les hommes, peut-être nous opposera-t-on la phrase de l'Évangile : « Il y a beaucoup d'appelés mais peu d'élus ». C'est une autre question mais pour Calvin est sauvé celui qui est prédestiné à l'élection.

d) La Providence de Dieu

La doctrine de Providence (IC I ii ; xvi-xviii) tient une place importante dans l'anthropologie théologique de Calvin, elle transparait dès les premiers chapitres sur la connaissance de Dieu en tant que créateur de l'univers. Dieu ne se contente pas de créer le monde, il le soutient par sa puissance et manifeste sa bonté. Voici mon intention, écrit Calvin :

C'est que non seulement ayant une fois créé ce monde, Il [créateur] le soutient par sa puissance infinie, Il le gouverne par sa sagesse, garde et persévère par sa bonté, et surtout a le soin de régir le genre humain en justice et droiture, le supporter par sa miséricorde, l'avoir sous sa protection (IC I ii 1).

Puis Calvin développe ce qu'il entend du rôle prévenant de Dieu. L'homme ne doit pas se limiter à voir un Dieu tel que le décrit Aristote, la foi en lui est invitée à :

Reconnaître pour gouverneur et gardien perpétuel, celui qu'elle a connu être créateur ; et non pas seulement en ce qu'il conduit la machine du monde, et toutes ses parties, d'un mouvement universel : mais en soutenant, nourrissant et soignant chaque créature, jusqu'aux petits des oiselets (IC I xvi 1).

Dieu gouverne sa création en général, mais surtout Il en est le gardien, Il prend soin de chacune des créatures, pas seulement de l'homme, et Il pourvoit à

ses besoins. Calvin se réfère à de nombreux textes de l'A.T. particulièrement aux psaumes mais aussi aux évangiles (Mt). Ici aucune référence philosophique, on est loin du Dieu immuable d'Aristote, de même que de la physique stoïcienne qui régit tout par un principe de nécessité : « Nous ne songeons pas à un principe de nécessité laquelle soit contenue en nature par une conjonction perpétuelle de toute choses » (IC I xvi 8). Le Dieu de Calvin est un Dieu maître et modérateur qui gouverne en toute sagesse, tant sur la marche de l'univers insensible que sur ses créatures en les guidant :

Nous constituons Dieu maître et modérateur de toutes choses, lequel nous disons dès le commencement avoir selon sa sagesse déterminé ce qu'il devait faire, et maintenant exécute par sa puissance tout ce qu'il a délibéré. D'où nous concluons que non seulement le ciel et la terre, et toutes créatures insensibles sont gouvernées par sa providence, mais aussi les conseils et vouloirs des hommes, tellement qu'il les dresse au but qu'il a proposé » (IC I xvi 8).

Dieu est encore celui qui se révèle à travers les Écritures dans un langage humain, qui sait être véhément et miséricordieux ; le but de Dieu est que le croyant soit sauvé. Mais il n'entrave pas la prise de responsabilité de l'homme, il lui laisse s'occuper de sa vie, mais comme il est dit dans le livre des Proverbes : « Le cœur de l'homme doit penser à sa voie, et le Seigneur gouvernera ses pas » (Pr 16,9) (IC I xvii 4).

e) Les ordres ecclésiastiques : la prêtrise

La critique de Calvin, au sujet des « ordres sacrés », concerne tout d'abord l'abus pervers de l'Écriture de la part du Magistère catholique²⁸¹. Calvin traite des trois ordres majeurs : l'ordre de la prêtrise, des diacres et des sous-diacres. Nous ne retiendrons que l'ordre de la prêtrise en parallèle à la pensée de Luther. Il n'admet pas le rôle de sacrificateur du prêtre qui a été développé dans l'Église catholique, celui « de faire en l'autel sacrifice du corps et du sang de Jésus-Christ, dire des oraisons et bénir les dons de Dieu ». Calvin conteste ce pouvoir du prêtre car il ne lui reconnaît aucune « puissance d'offrir à Dieu les sacrifices de réconciliation », le Christ est le seul grand prêtre consacré par Dieu afin d'offrir le sacrifice de réconciliation éternelle, toute autre pensée est même une injure faite au Christ :

²⁸¹ IC IV xix 28.

C'est lui qui a été ordonné du Père, et consacré avec serment, pour être prêtre selon l'ordre de Melchisédech, sans fin et sans succession (Ps. 110,4 ; Heb. 5,6 ; 7,3). C'est lui qui a une fois pour toutes offert l'hostie de purification et réconciliation éternelles, et qui maintenant étant entré au sanctuaire du ciel, prie pour nous (I.C. IV xix 28).

Si Calvin refuse aux prêtres cette puissance d'offrande du sacrifice, les luthériens l'avaient contestée avant lui²⁸². Par contre, tous les chrétiens sont prêtres en Christ : « Pour offrir des louanges et des actions de grâce à Dieu, et principalement pour nous offrir nous-mêmes et, en somme, tout ce qui est nôtre » (IC IV xix 28).

Quant au sacrement de l'ordre par imposition des mains ? Lorsqu'il s'agit d'« introduire les vrais prêtres et ministres en leur état » (sous entendu clérical), le Réformateur de seconde génération dira : « Je ne répugne [je ne m'oppose] point qu'on ne la reçoive pour sacrement » (I.C. IV xix 28). Calvin souligne ici que cette imposition des mains, tirée de l'Écriture (1 Tim. 4, 14), avait pour but précis de dispenser l'Évangile et les sacrements mais n'avait pas pour visée de sacrifier, voire d'immoler quotidiennement. Le terme « ministre » nous paraît bien recouvrir celui de « pasteur » chez Luther. L'important pour le ministre comme pour le pasteur est de paître le troupeau du Christ et de « gouverner dûment l'Église » ; à cette intention, les grâces du Saint-Esprit lui sont promises mais « non pas pour faire expiation des péchés ». Les *Actes* précisent effectivement en 1, 8 qu'il s'agit de recevoir une puissance (*δύναμιν*) venant du Saint-Esprit, afin d'être des témoins du Christ non seulement à Jérusalem mais jusqu'aux extrémités de la terre.

Calvin souligne, comme l'avait fait Luther, que tout chrétien détient du Christ le sacerdoce et affirme la nécessité d'introduire le ministre dans l'état presbytéral. Rien n'est le fait de l'humain, qui n'a aucun pouvoir personnel : une fois encore l'homme se reçoit, par pure grâce, de la puissance de l'Esprit lorsqu'il s'agit des affaires célestes.

Conclusion

Soulignons dès maintenant mais brièvement les similitudes et les différences anthropothéologiques qui existaient entre les réformateurs de première

²⁸² Cf. : CA et Écrits réformateurs de 1520.

et ceux de seconde génération. Comme Luther et Zwingli, Calvin insiste sur la corruption de la nature humaine. Il dira à la suite de Luther que le libre arbitre, après le péché d'Adam, est devenu serf. L'interprétation des écrits de Paul sur la justification est la même, en revanche il existe une approche différente entre Calvin et Luther au sujet de la sanctification, Luther ne la dissocie pas de la justification. On peut aussi noter le développement d'une pneumatologie plus conséquente dans les écrits de Calvin. Les différends les plus fondamentaux entre Calvin et Luther ont trait à la double prédestination²⁸³ et à la Cène. Au sujet de l'Écriture, si tous ont souligné l'action du Saint-Esprit, des différences apparaissent néanmoins. Selon Luther, l'Écriture sainte devient autorité pour les individus grâce au témoignage intérieur de l'Esprit. L'Esprit fait naître la foi, « quand il veut et où il veut » (CA), l'action de l'Esprit est étroitement liée à la Parole et aux sacrements. Par contre Zwingli affirme que l'Écriture et la prédication ne font qu'éclairer l'action immédiate de Dieu auprès de ceux qu'il a prédestinés. Quant à Calvin, il envisage une action conjointe du Saint-Esprit et du ministre dans la prédication et les sacrements. Par ailleurs, l'étude des textes met en évidence l'utilisation d'outils philosophiques différents. Zwingli et Calvin furent empreints des idées humanistes des XV^e et XVI^e siècles. Calvin fera davantage référence à la philosophie néoplatonicienne tandis que Luther adoptera essentiellement une philosophie de type existentiel.

L'étude, certes incomplète, des œuvres de Calvin et de Luther permet néanmoins d'affirmer qu'il existait un accord de fond entre ces réformateurs, du moins sur l'homme pécheur, déchu, justifié en Christ par pure grâce de Dieu, au moyen de la « foi seule », sans les œuvres de la loi ; jugeant la nature humaine fondamentalement mauvaise, ils la considéraient inapte aux choses divines. Au *Concile de Trente*, la doctrine des réformateurs fut jugée hérétique ou « non en conformité » avec la sainte doctrine catholique, c'est pourquoi toute personne y adhérant est passible d'anathème. Rappelons que seules les idées de Luther furent condamnées par la bulle pontificale *Exsurge Domine*²⁸⁴ datée du 15 juin 1520 ; les

²⁸³ Il existe des interprétations différentes de Rm 3, 7-8.

²⁸⁴ 41 erreurs furent condamnées en ces termes : « Censure : Tous et chacun des articles ou des erreurs précités, nous les condamnons, les réprouvons et les rejetons totalement, selon le cas : comme hérétiques, ou scandaleux, ou faux, ou comme offensant les oreilles pies ou comme induisant en erreur les esprits simples et comme opposés à la vérité catholique (can. 1492).

membres du concile (pères et théologiens) se référeront essentiellement au texte de cette bulle. Si, en juin 1520, les idées de Luther étaient connues, les grands écrits réformateurs n'étaient pas encore tous édités. Une chose demeure évidente : la conception anthropologique des réformateurs a eu une incidence certaine sur le cours de l'histoire chrétienne en Occident.

I.4 L'anthropologie théologique des réformateurs et la rupture avec Rome

Au XVI^e siècle, avec Luther, nous assistons à l'émergence d'une théologie nouvelle ancrée dans une anthropologie relationnelle, tandis que dans la tradition de l'Église catholique l'approche demeurerait largement ontologique. Dès 1520, le pape Léon X condamne Luther comme hérétique (Bulle *Exsurge Domine*) et en 1521, lors de la diète de Worms, devant le refus de Luther de se rétracter, l'empereur Charles Quint fit promulguer le 26 mai l'édit de Worms qui mettait le Réformateur au ban de l'empire. La rupture avec tous ceux qui confessent les doctrines de la Réforme sera entérinée au *Concile de Trente* (1546-1563), le Magistère de l'Église catholique romaine ayant jugé qu'il existait avec les réformateurs, de première et de deuxième génération, des différends théologiques irréconciliables. La question, dès lors, est de savoir si l'anthropologie sous-jacente aux différends théologiques n'a pas joué un rôle déterminant dans cette rupture, sans nier toutefois l'incidence des interprétations herméneutiques et des conceptualisations philosophiques.

A. Le *Concile de Trente* et les Réformateurs : deux doctrines en opposition

C'est dans un contexte de discorde théologique que le *Concile de Trente* s'est tenu au milieu du XVI^e siècle, après bien des hésitations. Il eut pour objectifs principaux, d'une part d'affirmer la doctrine de l'Église catholique et de prendre position contre les doctrines répandues en Europe par les réformateurs, d'autre part de mettre de l'ordre au cœur des pratiques de l'Église et dans le clergé.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il faut se rappeler qu'un nouveau concile était vivement souhaité tant du côté catholique que du côté des réformateurs. Au lendemain de la clôture du V^e *Concile de Latran* (1517), devant les problèmes croissants, Luther fit la requête d'un nouveau concile auprès du Pape Léon X ; il était évident que le dernier concile n'avait pas répondu aux

besoins impérieux de réforme qui s'étaient fait jour depuis plus d'un siècle. En 1520, après la réception de la bulle pontificale *Exsurge Domine*, Luther réitère son appel ; cette demande sera suivie de celle de la diète de Nuremberg²⁸⁵, mais le pape ne fut pas réceptif. L'idée de conciliarisme n'étant pas abandonnée, la papauté craignait l'ouverture d'un nouveau concile. C'est pourquoi Alain Tallon écrit au sujet de l'organisation du concile: « La papauté veut ainsi éviter toute dérive conciliariste et ce même souci explique la maîtrise de l'ordre du jour par ses légats, contestée jusqu'à la fin du concile mais sans résultat »²⁸⁶. Luther ne voulait pas un concile soumis au contrôle pontifical comme à Latran, il souhaitait « un concile libre et chrétien de la nation allemande ». Certes *Trente* arrivera bien tard²⁸⁷, il faut attendre Paul III pour trouver une oreille attentive et favorable à l'ouverture d'un nouveau concile en décembre 1545. Il est important de mentionner que le retard pris sera dû aussi à des problèmes politiques entre François 1^{er}, Charles Quint et Clément VIII.

La présence des 'protestants' était espérée mais elle n'aura pas lieu : il y eut la question des laissez-passer ; du côté des adeptes de la Réforme on se souvenait de ce qui était arrivé à Constance avec la mise au bûcher de Jean Hus. Du côté de l'Église romaine, il fallait dénoncer une doctrine qui touchait à la conception de la nature humaine et avait des répercussions sur la compréhension des sacrements, tout particulièrement du baptême, de l'eucharistie, de la pénitence mais aussi du sacrement de l'ordre. Ce dernier ne sera traité que tardivement.

Au début du concile, on compte la participation de 31 évêques - principalement italiens, quelques français, espagnols, des pays germaniques - et celle d'une trentaine de théologiens, surtout de clercs réguliers, qui verront leur nombre s'accroître au fil des années et passer à une centaine en fin de concile. Leur rôle fut non seulement de soutenir les pères conciliaires mais aussi de préparer les sessions en vérifiant les propositions qui leur étaient faites par les légats ; celles-ci étaient-elles erronées, hérétiques, à condamner ? Si le latin était

²⁸⁵ En 1523, à la diète de Nuremberg, les États de l'Empire et les luthériens sollicitent à leur tour : « Un concile, commun, libre, chrétien, dans les pays allemands ». C'est pourquoi la ville de Trente fut acceptée de tous car d'une part, elle était une ville d'Empire, d'autre part, elle était située en Italie.

²⁸⁶ Alain TALLON *Le Concile de Trente* p. 39.

²⁸⁷ Le Concile de Trente sera dit œcuménique car au moins quatre nations furent représentées.

la langue de rigueur, tous les participants au concile ne comprenaient pas forcément le latin des autres n'ayant pas la même culture.

Très vite, les enjeux se sont déterminés du côté catholique face à la montée d'une doctrine protestante jugée homogène. Il fallait aussi opérer une contre-réforme et surtout exposer une doctrine cohérente. Il s'agissait donc, selon l'évêque de Fano (Pitro Bertano, dominicain mort en 1558 avant la fin du concile), de « formuler un dogme à opposer directement au dogme des luthériens »²⁸⁸. Cette nécessité s'imposa pour tous les sujets débattus au *Concile de Trente*²⁸⁹.

Le concile dura près d'une vingtaine d'années, de décembre 1545 à décembre 1563, avec des temps d'interruption motivés officiellement par une épidémie sans doute de typhoïde, mais la cause effective était plutôt politique : ne pas être soumis à l'emprise de Charles Quint. La première période du concile (1546 à 1547) nous intéressera tout spécialement car elle a trait au péché originel, à la justification et aux sacrements ; il fallut la 23^e session, qui débuta le 15 juillet 1563, pour voir aborder le sacrement de l'ordre. Rome avait vu l'enjeu d'un concile, il était devenu urgent de contrecarrer la doctrine de la Réforme qui mettait en question la compréhension de la justification comme celle des sacrements, et de condamner ceux qui suivaient les enseignements hérétiques, voire une doctrine irréconciliable avec celle enseignée par le Magistère romain. La doctrine de la Réforme voyait en tous les humains une nature foncièrement mauvaise, incapable de coopérer par des « bonnes œuvres » à son salut, un libre arbitre incompetent concernant les réalités supérieures. Selon les réformateurs, la grâce du baptême n'extirpait pas le péché, le baptisé n'était pas devenu juste mais considéré juste par la pure miséricorde de Dieu, puisque tout homme demeure *simul justus, simul peccator* ; il était alors question de justice forensique. Chacun des partis évoquait la foi mais ne mettait pas la même réalité sous ce terme.

Au cours du *Concile de Trente* va donc être dénoncé l'enseignement de Luther, de Calvin et de Zwingli, de même que celui des semi-pélagiens. Un

²⁸⁸ Citation transcrite dans le journal du concile (27 mars, vol. 1, p. 39).

²⁸⁹ Bernard Sesboüé rapporte dans *Histoire des dogmes* tome IV p. 157 : « Le terme dogme, fréquemment employé dans les débats du concile, se trouve rarement dans les décrets, où il est le plus souvent remplacé par celui de doctrine. Les actes de Trente montrent que pour les Pères les canons étaient bien des ' dogmes de foi ' (*dogma fidei*), définis par l'acte solennel d'un concile de l'Église universelle. Car un canon comportait une proposition claire et qui faisait l'objet d'une décision prise ».

pélagianisme modéré était soutenu par les Scotistes, les disciples d'Occam comme Gabriel Biel, et par les Humanistes chrétiens de la Renaissance dont Érasme. L'objectif manqué au concile sera celui de la réunion des chrétiens d'Occident.

Depuis plus de trente ans des différends s'affichaient au sein de l'Église catholique romaine, ils concernaient essentiellement la relation entre l'autorité de l'Église et celle de l'Écriture et avaient un retentissement sur la vie ecclésiale, tout particulièrement sur les sacrements. Si au sein de la Réforme il existait un front commun concernant la justification et les sacrements, malgré certaines différences que nous avons déjà identifiées, en revanche des divergences de vue se manifestaient entre ceux qui se rattachaient à Rome. La démarche conciliaire eut pour but de renouveler la foi, de donner un enseignement orthodoxe, d'émettre des définitions. De plus, la tradition voulait que tout canon ayant exprimé la doctrine soit conclu par un anathème condamnant les hérétiques.

Nous nous arrêterons d'abord, sur les 5^e et 6^e sessions du concile qui ont trait à l'homme sous l'angle du péché originel, du libre arbitre, de la justification et des œuvres méritoires. La justification de l'homme pécheur, par la « foi seule », fut le centre de la doctrine de Luther, que Calvin et Zwingli soutenaient : « L'article qui fait tenir ou tomber l'Église », car « tous les autres articles de la foi y sont contenus, s'il est préservé tous les autres le sont aussi »²⁹⁰. Il faudra aussi aborder la question litigieuse du sacerdoce des croyants et du sacerdoce ecclésiastique traitée dans les grands écrits réformateurs de Luther de 1520 : *La Liberté du chrétien* texte allemand et latin, *À La noblesse chrétienne de la nation allemande et Prélude sur la captivité babylonienne*. Calvin avait aussi traité cette question dans son *Institution chrétienne* au livre IV. Cette question sur le sacerdoce intéresse notre propos dans la mesure où Luther le fait reposer sur une question anthropologique i.e. d'égalité de dignité de tout chrétien qui, de par son baptême, devient roi et prêtre.

Nous rechercherons premièrement en quoi la doctrine de l'Église catholique et l'enseignement de Luther et de Calvin ont été en opposition au *Concile de Trente*. Ensuite, nous tenterons d'affirmer ou d'infirmer si l'anthropologie sous-jacente à leur théologie a pu être à l'origine de la rupture

²⁹⁰ M. L.O. *Commentaire de l'épître aux Galates* T. XV, p. 287.

avec Rome. Nous nous en tiendrons aux questions théologiques qui ont à leur racine une conception de l'homme.

a) Le Concile de Trente et la doctrine réformatrice

Le Concile, auquel les Réformateurs ne participèrent pas, fut pour l'Église catholique romaine un événement primordial au début de la modernité et considéré par certains comme un concile de « contre-réforme » ; il reste encore aujourd'hui sur certains aspects une référence. Les points essentiels qui ont retenu l'attention à Trente et fait l'objet de décrets concernent le péché originel, le libre arbitre, la justification, les sacrements, la messe avec un ample développement sur le « sacrifice eucharistique », l'interprétation des Écritures²⁹¹. Un court décret sera réservé aux indulgences.

Lors de la première période (1545-1547), sous Paul III (1534-1549), furent adoptés les décrets sur le péché originel (17 juin 1546) et sur la justification (13 janvier 1547). Ces documents témoignent de l'affrontement des idées entre l'Église catholique et les Réformateurs. Les questions sur la doctrine du sacrement de l'ordre seront traitées seulement sous Pie IV lors de la 23^e session en 1563. Le nœud gordien était alors et reste aujourd'hui la conception de l'Église par les Réformateurs, particulièrement celle de Luther et de Calvin. Il ne faut toutefois ne jamais perdre de vue le climat polémique dans lequel s'est déroulé le Concile.

1) La V^e session du Concile de Trente : le péché originel

La cinquième session du concile, sur le péché originel, vise les adeptes des doctrines semi-pélagiennes, les anabaptistes et les luthériens pour des motifs tout différents (can. 5). Les débats ont porté sur l'existence, les conséquences, la propagation du péché d'Adam et la notion de concupiscence, ainsi que sur la valeur du baptême en tant que moyen de rémission des péchés et de réconciliation avec Dieu.

Parmi les membres du concile deux tendances se sont exprimées, parfois se sont contredites, celle de la tradition scolastique et celle de la tradition

²⁹¹ À la *sola Scriptura* et au « libre examen » des Réformateurs, le Concile oppose la Bible éclairée par la tradition voire même par les traditions i.e. « les témoignages des saints Pères et des conciles approuvés, le jugement et le consentement de l'Église. » La Bible officielle de référence restait le texte de l'ancienne Vulgate.

augustinienne, celle-ci par la voix de Jérôme Séripando qui était alors théologien au concile et prieur général de l'Ordre des moines augustins ermites (1539-1541), auquel avait appartenu Luther. Les motions proposées par Séripando concernaient la concupiscence et le rôle de la foi au baptême mais elles ne furent pas retenues. On peut dire que le *Concile de Trente* à cette session s'est surtout référé aux Canons des conciles précédents : ceux de Carthage (418) et d'Orange (529).

Le canon 5 (Dz. 1515) vise l'enseignement de Luther²⁹² qui fut rejoint par Calvin concernant la conception du péché et celle de la concupiscence. Deux principes étaient en ligne de mire au concile : d'une part, le péché originel n'est pas enlevé au baptême, il n'est plus imputé ; d'autre part, la concupiscence est un réel péché. Cette position repose sur l'interprétation des textes de Paul en Romains 6,12-15 ; 7,7 ; 7,14-20, où la concupiscence est dite péché, et sur l'interprétation des textes d'Augustin.

Le concile expose la doctrine catholique en deux points et prononce l'anathème sur celui qui contredit ou ne suit pas la doctrine du Magistère ; les noms des réformateurs ne sont pas cités, seul est évoqué, de manière très impersonnelle, « quelqu'un nie que », « quelqu'un ne confesse pas » :

a) Si quelqu'un nie que, par la grâce de notre Seigneur Jésus Christ conférée au baptême, la culpabilité du péché originel soit remise, ou même s'il affirme que tout ce qui a vraiment et proprement caractère de péché n'est pas totalement enlevé, mais est seulement rasé ou non imputé : qu'il soit anathème.

En effet en ceux qui sont nés de nouveau rien n'est objet de la haine de Dieu, car « Il n'y a pas de condamnation » *Rm 8,1* pour ceux qui sont vraiment « ensevelis dans la mort avec le Christ par le baptême » *Rm 6, 4* « qui ne marchent pas selon la chair » *Rm 8,1*, mais qui dépouillant le vieil homme et revêtant l'homme nouveau, qui a été créé selon Dieu *Ep 4, 22-24* ; *col 3,9 s*, sont devenus innocents, sans souillures, purs, irréprochables et fils aimés de Dieu, « héritiers de Dieu et cohéritiers du Christ *Rm 8,17* », en sorte que rien ne fasse obstacle à leur entrée au ciel (Dz 1515).

Le concile insiste donc sur le fait qu'au baptême la culpabilité du péché est totalement remise et que l'homme nouveau est revêtu ; de l'état de pécheur le baptisé est passé à l'état d'innocence. Cependant la concupiscence, foyer du péché, subsiste après le baptême, mais elle n'est pas en soi péché.

b) Que la concupiscence ou le foyer du péché demeure chez les baptisés, ce saint concile le confesse et le pense ; cette concupiscence étant laissée pour être

²⁹² Luther décède quelques mois après l'ouverture du concile.

combattue, elle ne peut nuire à ceux qui n'y consentent pas et y résistent courageusement par la grâce du Christ. Bien plus, « celui qui aura lutté selon les règles, sera couronné » 2 *Tm* 2,5. Cette concupiscence que l'Apôtre appelle parfois 'péché' *Rm* 6, 12-15 ; 7,7 ; 7,14-20, le saint Concile déclare que l'Église catholique n'a jamais compris qu'elle fût appelée péché parce qu'elle serait vraiment et proprement péché chez ceux qui sont nés de nouveau, mais parce qu'elle vient du péché et incline au péché. Si quelqu'un pense le contraire : qu'il soit anathème.

Luther, dans son commentaire sur l'épître aux Romains au sujet du péché originel²⁹³, reconnaît que tous les humains, depuis la chute d'Adam et Eve, sont privés de toute justice, de toute rectitude. Il insiste sur l'inclination de la personne humaine vers le mal et son dégoût pour le Bien : « Dieu hait la concupiscence, par elle nous désobéissons au commandement, tu ne convoiteras pas ». En se référant à Augustin, il soutient « que le péché [la concupiscence] est remis dans le baptême, non qu'il ne soit plus, mais parce qu'il n'est plus imputé »²⁹⁴.

De même, à l'article 2 de la Confession d'Augsbourg, rédigée par Melancthon²⁹⁵, il est écrit que tout homme naît dans le péché « plein de désirs et de penchants mauvais », et que « cette infection innée, ce péché originel²⁹⁶ est, en toute vérité un péché » ; c'est pourquoi les humains méritent la damnation et doivent être régénérés par l'eau du baptême et par l'Esprit. On remarquera l'importance mise sur la régénération par le baptême. Les luthériens avaient rejeté toute tendance pélagienne selon laquelle la nature humaine peut par ses propres forces se régénérer. Plus tardivement, Luther, dans son commentaire du livre de la Genèse, adoptera au sujet du péché originel l'expression du pape Zosime : « transmission par propagation » et il mettra l'accent sur un péché par incrédulité à la Parole de Dieu : « Avec Satan, elle (Eve) se met à mépriser Dieu, à nier sa Parole et à croire au père des mensonges »²⁹⁷.

Les anathèmes prononcés au cours de la V^e session ont trait à l'identification du péché originel ou plus précisément à la privation de la justice originelle (élément formel), à la concupiscence (élément matériel) et à la « non imputation » du péché d'Adam après le baptême (can. 5). Ce dernier canon visait tous les réformateurs, tant les luthériens que les calvinistes. La position de Luther pouvait s'expliquer : il identifiait la concupiscence au péché, cette même

²⁹³ In *Luther : Oeuvres*, Pléiade p.44.

²⁹⁴ Ibid. Pléiade p. 31.

²⁹⁵ Une analyse de ce texte permettrait de mettre en évidence une vision de l'homme un peu différente de celle de Luther.

²⁹⁶ La traduction littérale est : « péché héréditaire ».

²⁹⁷ Voir *in supra* chapitre I.2 : le péché dans l'œuvre de Luther.

concupiscence demeurant présente après le baptême dans la pensée de tous les chrétiens. Il apparaît alors logique de conclure : le péché n'est pas enlevé par le baptême mais « non imputé » par Dieu. C'est ainsi que Luther peut dire : le baptisé est « en même temps justifié et pécheur ». Mais les catholiques ont une autre conception de la concupiscence : elle ne peut être un péché réel, du moins si le baptisé, avec le secours de la grâce, ne succombe pas au mal. L'homme totalement régénéré en Christ ne peut être considéré en état de péché s'il ne commet pas d'acte répréhensible. Il n'est alors pas possible de dire que l'être humain est en même temps juste et pécheur. En revanche, l'homme peut perdre la justice par un acte grave, libre et rebelle en contradiction avec la charité, mais il peut la retrouver par le sacrement de pénitence où il se reconnaît pécheur. La VI^e session reprendra ce thème. Ici demeurent sous-jacentes deux conceptions de l'homme nouveau en Christ et en l'Esprit. En outre, le concile fait référence à une philosophie ontologique en parlant d'état de péché ou non, alors que Luther fait référence à une situation existentielle entre Dieu et l'humain, une relation rompue en sachant que c'est l'homme qui a brisé la relation. On relèvera aussi que le concile prend position sur le lien existant entre péché originel, concupiscence et baptême ; par contre, il ne s'exprime pas sur le rapport entre péché originel et concupiscence avant le baptême.

Par ailleurs, le concile ne fait allusion ni au colloque de conciliation de Worms (1540) ni à celui de Ratisbonne (1541), qui avait été suscités par Charles Quint. Pourtant, ils avaient eu pour but de rechercher un accord entre catholiques et réformateurs :

Nous confessons d'un accord unanime que tous les descendants d'Adam naissent selon la loi commune avec le péché originel, et ainsi dans la colère de Dieu. Le péché originel est l'absence de la justice originelle qui devrait exister, ainsi que la concupiscence.

Nous sommes aussi d'accord que dans le baptême se trouve remise la culpabilité (*reatus*) du péché originel, avec tous les péchés, par le mérite de la passion du Christ. Mais enseignés non seulement par les Écritures apostoliques, mais aussi par l'expérience elle-même, nous pensons que la concupiscence demeure, qui est une infirmité, une maladie des forces naturelles. Au sujet de cette maladie dans les régénérés, il y a accord entre nous que *l'élément matériel* du péché originel demeure, *l'élément formel* étant enlevé par le baptême.

Nous appelons aussi péché, *l'élément matériel*, parce qu'il vient du péché et qu'il incline au péché, de même que la dépravation de la nature humaine, qui, en sa réalité elle-même, est quelque chose qui s'oppose à la loi de Dieu ; c'est en ce sens que Paul l'appelle aussi péché. Pour la même raison, on enseigne habituellement en raccourci dans les écoles que *l'élément matériel* du péché originel demeure dans les

baptisés, mais que *l'élément formel*, c'est-à-dire la culpabilité, est enlevé (Formule de la *Concorde de Worms* 17/01/1540).

Ce document œcuménique comporte une définition intéressante du péché originel qui ne figure pas dans les textes du *Concile de Trente*. Il souligne les priorités, pour les catholiques (l'élément formel du péché i.e. l'absence de justice) et pour les réformateurs (l'élément matériel : la concupiscence). Par ailleurs, le sens du mot « péché » que Paul identifie à la « concupiscence » est précisé. Dans ce texte, comme dans celui de la confession d'Augsbourg, l'expression « non imputé par Dieu », concernant le péché, n'est pas citée. Le *Concile de Trente*, en prononçant les anathèmes, ne tient pas compte de l'effort de rapprochement qui avait été réalisé, dans l'accord de Worms.

Pour éviter toute analyse caricaturale, il convient d'avoir présent que dans l'Église catholique, jusqu'au *Concile de Trente*, différentes tendances théologiques cohabitaient : d'une part celle d'Augustin, d'autre part celle de Thomas d'Aquin. On peut aussi citer celles des scotistes et des occamistes, toutes sous-tendues par des anthropologies différentes se référant au Christ et aux Écritures.

2) La VI^e session du Concile de Trente : la justification

La VI^e session du concile débuta le 22 juin 1546 et dura sept mois. Y fut élaboré le texte très probablement le plus approfondi du concile. Il comporte 16 chapitres doctrinaux et 33 canons où sont prononcés des anathèmes à l'encontre de ceux qui suivent les doctrines tant réformatrices que pélagiennes, voire semi-pélagiennes²⁹⁸. Jusqu'alors, aucun concile n'avait rédigé un traité autonome et complet sur le thème de la justification : impossible donc de reprendre les canons des autres conciles. Il pouvait tout juste être fait référence aux conciles²⁹⁹ qui avaient examiné la question par le biais du libre arbitre et de la grâce. Le concile adoptera une terminologie plus biblique que scolastique, car il s'agissait d'aller sur le terrain même des Réformateurs à l'instar d'Érasme, dans son *De libero arbitrio*. Mais, sans doute, l'Église catholique voulait aussi montrer qu'elle savait

²⁹⁸ Pour le plan analytique du décret sur la justification, nous nous référons à B. SESBOÛE in *Sauvé par la grâce : les débats sur la justification au XVI^e siècle jusqu'à nos jours*, p. 83-84

²⁹⁹ Par ex. les conciles de Carthage : (Dz. 225-230, plus précisément 225-227) et 2^e d'Orange : (Dz. 273-295).

argumenter à partir des Écritures. Néanmoins, des divergences d'interprétation des textes scripturaires apparaîtront évidentes.

Nous dirigerons l'attention sur les questions du libre arbitre, de la justification et des mérites par les œuvres : des points de divergence et d'affrontement entre l'Église catholique et les réformateurs, sur lesquels Luther et Calvin s'étaient longuement exprimés. Les doctrines contestées par l'Église romaine, s'enracinaient bien dans des conceptions anthropologiques différentes. Pour les canons qui ont fait l'objet d'anathèmes, le concile s'obligea à se prononcer sur des textes concis jugés déjà hérétiques, ou au moins suspects d'hérésie. Lesdites erreurs étaient sorties de leur contexte, nullement complétées et éclairées par d'autres textes du même auteur. Le but était d'isoler l'erreur à son état pur et de la confronter à l'enseignement de l'Église, puis de porter un verdict. En outre, à l'époque du concile de Trente, on était passé du sujet étudié par questions au sujet traité par thèses, affichées, qui devaient faire l'objet d'une dispute de type universitaire. Cela n'a pas facilité la tâche. De plus un canon met parfois en évidence deux erreurs doctrinales ne concernant pas la même personne.

- **À propos du libre arbitre**

Léon X, dans sa bulle *Exsurge Domine*, avait relevé dans les écrits de Luther ladite erreur extraite de la *Controverse tenue à Heidelberg* :

Le libre arbitre n'est plus, après la chute, qu'un simple nom, et, en tant qu'il fait ce qui est en lui-même, il pèche mortellement (13^e thèse).

Le concile ne tiendra pas compte de l'argumentation de Luther qui suivait chaque thèse :

Le libre arbitre est captif et serf du péché : non qu'il ne soit rien, mais il n'est pas libre, sinon pour le mal. Jn VIII (34 ; 36) : « celui qui commet le péché est esclave du péché ; si le Fils vous affranchit vous serez vraiment libre » De là vient que le bienheureux Augustin dit dans son livre : *De l'esprit et de la lettre* : « Le libre arbitre, sans la grâce, ne sert à rien qu'à pécher » et au livre II *Contre Julien* : Vous, vous l'appellez libre, mais c'est au contraire le serf arbitre.³⁰⁰

Une autre thèse sur le libre arbitre avait été débattue à Heidelberg :

Après la chute, le libre arbitre n'a pour le bien qu'un pouvoir subjectif, mais il a pour le mal un pouvoir toujours actif (14^e thèse).

Rappelons brièvement que pour Luther, le libre arbitre ne peut appartenir

³⁰⁰ *Luther Oeuvres*: Pl. p.176.

qu'à Dieu seul : « Il est un nom divin » ; l'homme ne peut se diriger, de lui-même, vers Dieu, ni poser un acte bon par ses propres forces, et encore moins coopérer à sa justification. Toutefois, si Luther nie la possibilité au libre arbitre de s'exercer pour les réalités supérieures, il le concède à l'égard des réalités inférieures³⁰¹, tout en sachant que seul le libre arbitre de Dieu régit tout.

Quant à Calvin, s'il a développé sa pensée en d'autres termes que Luther sur la question du « franc-arbitre » et du rejet de la participation des « bonnes actions » dans l'œuvre de la grâce salvatrice, sa doctrine est toutefois la même (IC II,ii et iii). Concernant la sanctification du croyant, Calvin se rapproche de l'Église catholique mais il diverge de Rome et de Luther sur la question de la double prédestination.

Les chapitres 1, 4 à 6 du concile exposent la doctrine catholique et soulignent le lien existant entre libre arbitre et justification. Les chapitres 1, 5 et 6 de même que les canons 4 et 5 s'adressent directement à la doctrine de Luther et par ce fait à celle de Calvin si l'on se reporte à ses écrits sur le « franc-arbitre » pour les choses spirituelles (I.C. I xv 8 ; I.C. II ii). Luther écrivait dans son *De servo arbitrio* :

Le libre arbitre est devenu serf [...]. Pour les choses, qui concernent le salut ou la damnation, l'homme n'a pas de libre arbitre, mais il est captif, sujet et esclave soit de la volonté de Dieu soit de la volonté de Satan (WA 18, 638).

Cependant, Luther n'a pas nié que l'homme puisse refuser son salut.

Le chapitre 1^{er} du concile (Dz. 1521), en se référant aux écrits de Paul, rappelle ce que l'Église a toujours enseigné : après la prévarication d'Adam, tout homme païen ou Juif ne peut se libérer par les forces de la nature, même si le libre arbitre n'est nullement éteint en eux, car il est affaibli et dévié en sa force (2^e Concile d'Orange Dz. 378)³⁰².

³⁰¹ Ce thème est développé dans *De la liberté du chrétien* et dans *De servo arbitrio*.

³⁰² Can. 8. « Si quelqu'un prétend que certains peuvent arriver à la grâce du baptême par la miséricorde, d'autres par le libre arbitre, dont il est clair qu'il est vicié en tous ceux qui sont nés de la prévarication du premier homme, il démontre qu'il est étranger à la vraie foi. Il affirme en effet que ce libre arbitre n'a pas été affaibli en tous par le péché du premier homme, ou au moins il croit qu'il a été lésé seulement, de telle sorte que néanmoins certains hommes peuvent encore d'eux-mêmes, sans révélation divine, conquérir le mystère du salut éternel. Combien cette doctrine est contraire, le Seigneur le montre, qui atteste que ce ne sont pas certains mais personne qui peut venir à lui " si le Père ne l'a attiré " (Voir Jn 6,44), comme il dit aussi à Pierre : " Tu es bienheureux, Simon, fils de Jonas, parce que ce ne sont pas la chair et le sang qui te l'ont révélé

Le chapitre 5 (Dz.1525) explicite d'entrée de jeu la source de la justification chez les adultes, celle-ci a « son origine dans la grâce prévenante de Dieu par Jésus-Christ, c'est-à-dire dans un appel de Dieu par lequel ils sont appelés sans aucun mérite en eux ».

La première partie de l'exposé concerne l'agir de Dieu, elle n'est nullement en contradiction avec la pensée réformatrice, la notion de gratuité dans la justification étant soulignée.

La seconde partie du texte mentionne la nécessité d'une coopération de la liberté de l'homme à sa justification, mue par la grâce de Dieu qui est toujours première :

De la sorte, ceux qui s'étaient détournés de Dieu par leurs péchés, poussés et aidés par la grâce, se disposent à se tourner vers la justification que Dieu leur accorde, en acquiesçant et coopérant librement à cette même grâce (Dz. 1525).

Luther comme Calvin avait remis en cause cette participation libre de l'homme à sa justification, car ce dernier ne peut ni ne veut se tourner vers Dieu et il lui est impossible de poser un acte libre pour une réalité supérieure, clamait Luther. De plus, la justification est gratuitement reçue de la part de Dieu, ce qui n'implique, par définition, aucune œuvre méritoire. La foi seule est nécessaire mais celle-ci n'est nullement œuvre humaine, elle reste œuvre divine suscitée par la Parole prêchée³⁰³. Les textes de l'A.T. (Za 1,3 et Lm 5,21) viennent clore le chapitre 5 du Concile, Érasme dans son *De libero arbitrio* avait cité ces mêmes textes dans le but de défendre sa thèse du libre arbitre. Il est fort probable que l'intention du concile était de souligner la nécessité pour les adultes d'une préparation à la justification sans y voir une œuvre méritoire, d'autant que le chapitre 6 viendra préciser comment recevoir la grâce du baptême.

Aux can. 4 et 5 (Dz. 1554, 1555) sont inscrits les anathèmes contre celui qui suit l'enseignement des réformateurs sur la justification qui aux yeux des pères conciliaires apparaîtrait totalement passive et risquerait un laisser-aller chez le chrétien : une erreur d'interprétation si l'on se reporte aux textes tant de Luther que de Calvin. De même est condamné celui qui prétend que le libre arbitre a été perdu après la chute des premiers parents ou est devenu une réalité nulle :

mais mon Père qui est dans les cieux " (Mt 16,17) l'Apôtre dit aussi : " Personne ne peut dire : 'Jésus est Seigneur', si ce n'est dans l'Esprit Saint" 1 Co 12,3 » (Dz. 378).

³⁰³ Luther (Œuvres Pléiade, *De la liberté du chrétien* (1^e partie) et *Préface de l'épître aux Romains*, p.1059 - 1060.

Si quelqu'un dit que le libre arbitre de l'homme, mû et poussé par Dieu, ne coopère en rien quand il acquiesce à Dieu, qui le pousse et l'appelle à se disposer et préparer à obtenir la grâce de la justification, et qu'il ne peut refuser d'acquiescer, s'il le veut, mais que tel un être inanimé il ne fait absolument rien et se comporte purement passivement : qu'il soit anathème. (can. 4).

Si quelqu'un dit que, après le péché d'Adam, le libre arbitre de l'homme a été perdu et éteint, ou qu'il est une réalité qui n'en porte que le nom, bien plus un nom sans réalité, une fiction enfin introduite par Satan dans l'Église : qu'il soit anathème (can 5).

La confrontation des textes des réformateurs et du concile de Trente met en évidence deux conceptions du libre arbitre qui s'opposent. Pour l'Église catholique, le libre arbitre est affaibli, mais non pas éteint ; pour les luthériens, il est perdu ou mieux il est une réalité qui n'a pas de nom, lorsqu'il s'agit du Bien suprême, mais il garde un pouvoir actif pour le mal et pour les réalités inférieures. De même, si Calvin ne dit pas que le libre arbitre a été perdu, il soutient qu'il est devenu inefficace pour le salut et que sa volonté est pitoyable.

Entre les réformateurs et l'Église catholique deux approches de la justification sont générées par un concept différent du libre arbitre. Certes, dans les deux approches théologiques, la justification est reçue comme un don de Dieu. Pour l'Église catholique, l'homme adulte peut se préparer et même coopérer à sa justification, avec l'aide de la grâce (prévenante) de Dieu, par un acte libre. Pour les luthériens, la justification est reçue passivement tant chez l'adulte que chez l'enfant. Luther n'envisage pas une grâce prévenante précédant la justification. Seul celui qui est imputé juste peut avec la grâce de Dieu donner de bons fruits. Par ailleurs, à propos du libre arbitre, Luther affirmera dans ses controverses que tout être humain peut refuser son salut ; cependant certains passages de *l'Assertio* 36 et du *De servo arbitrio* pourraient laisser croire que l'homme ne peut s'opposer à l'acquiescement de sa justification ni à sa damnation³⁰⁴. Mais cette contradiction apparente est bien à resituer dans le climat polémique de l'époque. Rappelons que la passivité humaine chez les réformateurs ne touche que le fait de la justification ; par contre celui qui est « considéré juste » par Dieu ne peut qu'œuvrer pour le bien : la foi ne peut rester oisive.

Les anathèmes portent, l'un sur la conception de la nature humaine où le libre arbitre est devenu inapte en vue du salut, l'autre sur la passivité de l'homme dans la justification.

³⁰⁴ *De servo arbitrio* WA 18, 638.

- **À propos de la justification**

Pour Luther comme pour Calvin, l'homme est justifié par la seule grâce (*sola gratia*), par la foi seule (*sola fide*), sans les œuvres de la loi. Ces points ayant fait l'objet de nombreux écrits, commentaires bibliques et théologiques, le concile a jugé utile de se prononcer sur ce sujet en vue de rappeler l'enseignement de l'Église catholique et ainsi de calmer les consciences inquiètes. Notre étude portera sur les chapitres 6 à 9, et les canons correspondants.

Le chapitre 5 (Dz.1526-1527) précise la manière dont l'homme adulte est préparé à la justification :

Les hommes sont disposés à la justice elle-même lorsque, poussés et aidés par la grâce divine, concevant en eux la foi qu'ils entendent prêcher *Rm 10,17*, ils vont librement vers Dieu, croyant qu'est vrai tout ce qui a été divinement révélé et promis et, avant tout que Dieu justifie l'impie « par sa grâce, au moyen de la Rédemption qui est dans le Christ Jésus » *Rm 3,24* (Dz. 1526).

Si le concile a mis l'accent sur la grâce divine et la foi qui a sa source dans la prédication de la Parole et suscite l'adhésion libre à la Révélation, la fin du texte souligne, une fois de plus, la possibilité à l'homme, mu par la grâce, de se tourner librement vers Dieu. Rappelons qu'il ne s'agit pas ici de la grâce infuse reçue au baptême. Celui qui croit que seule la foi suffit, sans les œuvres de la loi, pour être justifié, est frappé d'anathème aux canons 7 à 9 et 12 à 14 (Dz. 1557-1559 et 1562-1564).

Le chapitre 7 (Dz 1528-1531) est « la pièce maîtresse du décret » selon Rondet, et « son point culminant » d'après Ch. Baumgartner. Il traite de la nature et de la structure de la justification et de ses causes. Ce texte a eu pour but : premièrement de proposer une définition complète de la justification, qui est rémission des péchés mais aussi rénovation de l'homme intérieur ; deuxièmement d'exprimer l'ontologie de la justification selon la métaphysique des causes ; troisièmement de préciser l'instant et le résultat de cette justification.

Cette disposition ou préparation est suivie par la justification elle-même, qui n'est pas seulement rémission des péchés, mais à la fois sanctification et rénovation de l'homme intérieur par la réception volontaire de la grâce et des dons. Par là, d'injuste l'homme devient juste, d'ennemi ami, en sorte qu'il est « Héritier en espérance de la vie éternelle » *Tt 3,7* (Dz. 1528).

Les causes de cette justification sont celles-ci : cause finale, la gloire de Dieu et du Christ, et la vie éternelle ; cause efficiente : Dieu qui, dans sa miséricorde, lave

et sanctifie gratuitement *1 Co 6,11* par le sceau et l'onction *2 Co 1,21-22* de l'Esprit Saint promis « qui est le gage de notre héritage » *Ep 1,13-14* ; cause méritoire : le Fils unique bien aimé de Dieu, notre Seigneur Jésus Christ qui « alors que nous étions ennemis » *Rm 5, 10*, « à cause du grand amour dont il nous a aimés » *Ep 2,4* par sa très sainte passion sur le bois de la croix nous a mérité la justification et a satisfait pour nous à Dieu son Père ; cause instrumentale, le sacrement du baptême, « ‘sacrement de la foi », sans laquelle il n’y a jamais eu de justification pour personne.

Enfin l'unique cause formelle est la justice de Dieu, « non pas celle par laquelle il est juste lui-même, mais celle par laquelle elle nous fait justes », c'est-à-dire celle par laquelle, l'ayant reçue en don de lui, nous sommes « renouvelés par une transformation spirituelle de notre esprit » *Ep 4,23* nous ne sommes pas seulement réputés justes, mais nous sommes dits et nous sommes vraiment justes *1 Jn 3,1* recevant chacun en nous la justice, selon la mesure que l'Esprit Saint partage à chacun comme il le veut *1 Co 12,11* et selon la disposition et la coopération propres à chacun (Dz.1529).

Le premier paragraphe (Dz 1528) met l'accent sur la « sanctification » et sur la « rénovation de l'homme intérieur du fait de la réception volontaire de la grâce » sous-entendu celle du baptême ; mais aussi sur le passage instantané de l'homme injuste à l'état de juste. Ce texte vise implicitement ce que dit Luther au sujet de l'homme justifié par la grâce du baptême : *simul justus et simul peccator*. Le deuxième paragraphe (Dz 1529) cite les causes de la justification à l'aide de concepts métaphysiques puis souligne la notion de recréation spirituelle qui s'est opérée dans l'être humain du fait de la justification en insistant sur le concept d'être « vraiment juste » et récusant celui d'être « réputé juste ».

Le canon 11 (Dz. 1561) dénonce formellement les dires de Luther et de Calvin au sujet de la justification : l'homme est réputé juste par les mérites de Christ qui lui sont imputés et la grâce justifiante résulte de la seule miséricorde de Dieu. Le canon se termine en frappant d'anathème celui qui professe cette doctrine :

Si quelqu'un dit que les hommes sont justifiés ou bien par la seule imputation de la justice du Christ, ou bien par la seule rémission des péchés, à l'exclusion de la grâce et de la charité qui est répandue dans leurs cœurs par l'Esprit Saint *Rm 5,5* et habite en eux, ou encore que la grâce par laquelle nous sommes justifiés est seulement la faveur de Dieu : qu'il soit anathème.

Luther s'était aussi longuement exprimé à ce propos dans la 24^e thèse sur la justification dans l'épître aux Romains (1536) :

C'est pourquoi, tout un chacun qui est justifié est encore pécheur et pourtant, du fait du pardon et de la miséricorde de Dieu, il est considéré (*reputatus*) totalement et parfaitement comme juste.

De plus dans *La liberté du chrétien*, il écrit : « Le chrétien possède en son époux, le Christ, une justice si riche qu'elle peut résister à tous les péchés » et du fait de la foi, nous assistons, dit-il, à un joyeux échange entre le Christ et l'âme (12). Cette justice est extérieure à l'homme, celui-ci est déclaré juste par Dieu du fait de la justesse du Christ ; il est alors bien question de justice forensique. La Confession d'Augsbourg à l'article 4 stipule :

Dieu veut que cette foi nous tienne lieu de justice devant lui, il veut nous l'imputer à justice, comme l'explique saint Paul aux chapitres 3 et 4 de l'Épître aux Romains.

Mais cette foi, dont parle Luther, est œuvre de Dieu en nous, elle transforme l'être humain, elle « nous engendre à neuf en Dieu » (Jean 1,12)³⁰⁵. De même Calvin avait écrit au livre III de *l'Institution chrétienne*: « la justice de la foi n'est autre chose que réconciliation avec Dieu, laquelle consiste en la rémission des péchés ».

Au chapitre 8 (Dz. 1532), le concile interprète Rm 3, 22-24 :

Lorsque l'Apôtre dit que l'homme est « justifié par la foi » et gratuitement Rm 3,22-24, il faut comprendre ces mots dans le sens où l'a toujours et unanimement tenu et exprimé l'Église catholique, à savoir que si nous sommes dits être justifiés par la foi, c'est parce que « la foi est le commencement du salut de l'homme », le fondement et la racine de toute justification, que sans elle « il est impossible de plaire à Dieu » He 11,6 et de parvenir à partager le sort de ses enfants 2 P 1,4 ; et nous sommes dits être justifiés gratuitement parce que rien de ce qui précède la justification, que ce soit la foi ou les œuvres, ne mérite cette grâce de la justification. En effet « si c'est une grâce, elle ne vient pas des œuvres ; autrement (comme le dit le même Apôtre) la grâce n'est plus la grâce » Rm 11, 6.

Ce chapitre est complété par l'anathème prononcé au can. 9 (Dz. 1559) : est condamné celui qui soutient la doctrine de la justification de Luther, comme celle de Calvin d'ailleurs : l'homme est justifié par « la foi seule », sans la participation de la volonté. Cela remettait en cause l'interprétation par le Magistère du texte de Paul (Rm 3,28). Le concile déclare :

Si quelqu'un dit que l'impie est justifié par la seule foi, entendant par là que rien d'autre n'est requis pour coopérer à l'obtention de la grâce, et qu'il ne lui est en aucune manière nécessaire de se préparer et de se disposer par un mouvement de sa volonté : qu'il soit anathème (Dz. 1559).

³⁰⁵ Luther (Œuvres Pl. p.1060, *Préface de l'épître aux Romains*, la traduction littérale serait selon les notes de P. Hickel : « Nous fait naître nouveaux de Dieu ».

Nous constatons que le chapitre 8 propose une interprétation des seuls versets Rm, 3, 22-24, alors que le v.3,28, qui se trouvait au cœur des débats entre l'Église catholique et Luther, n'a pas été commenté. Dans son *Cours sur l'épître aux Romains*, Luther avait paraphrasé ce v. 3,28: « Nous pensons, en effet, nous déclarons, soutenons et concluons de ce qui a été dit, que l'homme, soit le Grec, soit le Juif, est justifié, est tenu pour juste auprès de Dieu par la foi, sans les œuvres de la loi » ; « penser », si l'on se fie au texte grec, est à interpréter comme suit : nous avons la ferme conviction³⁰⁶. Luther avait fait de ce verset le centre de sa théologie : l'homme est justifié gratuitement par grâce (v.24), moyennant la foi [seule], sans les œuvres (v.28) méritoires, ceci signifiant que l'homme ne peut s'en glorifier. Pour Paul, comme pour Luther, il ne s'agit pas d'une dépréciation totale des œuvres qui sont seulement exclues lorsqu'il est question de la justification du pécheur. Par ailleurs, la *sola fides*, qui a été tant reproché à Luther, n'est pas une fausse interprétation de Rm 3,28 comme nous avons pu le voir, Paul vise à dénier tout rôle aux œuvres de la loi dans la justification. Leenhardt rappelle à ce sujet : « Bien avant [Luther] l'*Ambrosiaster* et Thomas d'Aquin avaient déjà compris ainsi le rôle de la foi d'Abraham : *reputabitur fides eius, scilicet sola sine operibus exterioribus, ad justitiam* ». ³⁰⁷ Il faut souligner que dans la Confession d'Augsbourg à l'article 4, le terme « foi » n'est pas suivi du qualificatif « seule »³⁰⁸. On peut aussi se demander pour quel motif le concile ne cite pas le v. 28 et ne fait aucune référence à la justification sans les œuvres de la loi ? Cette précision de Paul n'allait-elle pas remettre en cause la coopération à la

³⁰⁶ M.L.O. t. 11 p.61. Les notes 27 et 28 de Luther précisent, que l'expression : « *Nous pensons* » *arbitramus* n'est pas à entendre au sens « *telle est notre opinion* » car il serait impie de douter que l'homme soit justifié par la foi. C'est donc en toute assurance et fermeté qu'il faut le croire et le savoir. Rappelons que Luther avait accès au texte latin de la vulgate : *arbitramus enim iustificari hominem per fidem sine operibus legis*, mais aussi au texte grec :

« *λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι γὰρ πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου* ».

Le terme latin *arbitramus* traduisait le mot grec *λογιζομεθα* du verbe *λογιζομαι* qui signifie mettre au compte de, considérer, conclure après raisonnement. Il s'agit donc pour Paul d'une conviction.

³⁰⁷ LEENHARDT J.F., *L'épître de saint Paul aux Romains* 3^e édition p. 65.

³⁰⁸ « On enseigne que nous ne pouvons obtenir la rémission des péchés et la justice, devant Dieu, par nos mérites, par nos œuvres et par notre satisfaction, mais, que nous recevons la rémission des péchés et que nous devenons juste devant Dieu par grâce, à cause du Christ, par le moyen de la foi, si nous croyons que le Christ a souffert pour nous, et qu'à cause de lui, les péchés nous sont remis, et la justice et la vie éternelle nous sont accordées. Cette foi, Dieu veut la considérer comme justice devant lui et nous la compter comme justice, comme saint Paul le dit aux romains, aux chapitres 3 et 4 ».

justification de l'homme croyant ?³⁰⁹

En fait, la contradiction entre le concile et Luther ne portait pas sur l'interprétation des trois premiers versets, mais sur le v. 28 et la question de la *sola fides*. Le texte conciliaire soulignait la gratuité de la justification et la nécessité de la foi, fruit de la prédication, et indiquait que la notion de grâce exclut toute œuvre méritoire (Rm. 11, 6). Cependant, les Réformateurs pouvaient-ils être totalement en accord lorsqu'il est dit « la foi est [...] le fondement et la racine de toute justification » ? Le fondement de la justification n'est-ce pas Dieu lui-même en sa miséricorde à cause du Christ ? Quant à la foi, elle est certes la source de la justification dans la mesure où elle est œuvre divine en l'homme.

Le chapitre 9 (Dz. 1533-1534) vient compléter le précédent chapitre par une mise en garde contre la « certitude de foi » d'être sauvé sans tenir compte de la piété :

Cette confiance vaine et éloignée de toute piété, peut exister chez des hérétiques et des schismatiques, bien plus que de notre temps, elle existe et est prêchée à grand bruit contre l'Église catholique Dz. 1533.

L'Église catholique, prétextant la fragilité humaine, se méfie de ceux qui ont une trop grande certitude du salut par la foi et les condamne (Dz.1562 et 1564 Can 12 et 14). Effectivement, Luther, dans son *De servo arbitrio*, se réjouit que sa justification soit hors de son arbitrage et qu'elle repose sur la miséricorde et le pardon de Dieu. Mais la certitude de Luther s'appuie sur la promesse divine et non sur l'affect (WA 18 683).

La *sola fides* suscitait l'incompréhension dans l'Église catholique qui lui opposait la nécessité de la *viva fides* en insistant sur la priorité de charité. Mais les divergences concernaient également les notions de justice passive et de justice forensique soutenues par les Réformateurs. Pour Luther, c'est la justice du Christ que Dieu impute au croyant : si celui-ci reste pécheur Dieu le considère comme juste. Pour l'Église catholique, le baptisé n'est pas réputé juste, il est vraiment juste et transformé spirituellement au baptême. De part et d'autre, il est question de renaissance et l'on se réfère au chapitre 3 de l'évangile selon Jean sans pour autant exprimer la même réalité. Pour les catholiques, il s'agit bien d'une transformation de l'être, tandis que Luther, usant d'un vocabulaire relationnel,

³⁰⁹ LEENHARDT *ibid.* p ; 65 la note 3 indique la position de J. RIVIERE in D. T. C. col. 2186 : « Ce silence est évidemment volontaire, puisque cette précision contredit la doctrine conciliaire de la « foi formée », c'est-à-dire la thèse d'une coopération du croyant à sa justification.

conçoit un échange en Christ. Les catholiques parleront d'état de grâce reçu et perdu par le péché et les luthériens de *simul justus et simul peccator* ; les premiers, de foi complétée par des œuvres d'amour (*fides caritate formata*)³¹⁰ et les seconds, de vraie foi qui comprend une vie dans l'amour de Dieu et des hommes où la gratuité est de rigueur³¹¹. Toutes ces divergences, qui apparaissaient irréconciliables au XVI^e siècle, étaient portées par un important problème de vocabulaire mais aussi par des conceptualisations philosophiques différentes.

- **La prédestination**

Le chapitre 12 traite la question de la prédestination :

Personne non plus, aussi longtemps qu'il vit dans la condition mortelle, ne doit présumer du mystère caché de la prédestination divine qu'il déclare avec certitude qu'il est absolument du nombre des prédestinés, comme s'il était vrai qu'une fois justifié ou bien il ne puisse plus pécher ou bien, s'il venait à pécher, il doive se promettre une repentance certaine. Car, à moins d'une révélation spéciale, on ne peut savoir ceux que Dieu s'est choisis Dz. 1540.

Ce court exposé et les canons associés (Dz. 1565, 1566, 1573) ne peuvent atteindre la doctrine de Luther et de Calvin, malgré la position de ce dernier sur la double prédestination. Luther se confie à Dieu et Calvin stipule que le chrétien doit persévérer, car nul ne sait qui est choisi par Dieu pour l'élection finale.

- **Le devenir du justifié : la question des œuvres et des mérites**

Deux conceptions de l'homme renouvelé en l'Esprit, faisant référence tant à Paul qu'à Jean, s'opposent nettement. Personne ne condamne les œuvres bonnes en soi mais elles sont appréhendées différemment. Les luthériens, en se référant à Paul, ne peuvent concevoir qu'elles fassent l'objet de mérite dans le but d'un accroissement de justice. Cependant, une justification « sans les œuvres », ne veut pas dire que le justifié n'aura pas une foi agissante, mue par l'Esprit. Luther énonce deux thèses qui nous semblent bien traduire sa pensée :

Si la foi n'est pas sans les œuvres, elle ne justifie pas, elle n'est pas la foi. Mais il est impossible que la foi demeure sans les œuvres zélées, grandes et innombrables (WA 7, 231, 7-9).

³¹⁰ Cf. la théologie scolastique.

³¹¹ LUTHER : *De la liberté du chrétien* 2^e partie. § 26 et 27.

Leenhardt corrobore la pensée de Luther dans son *Commentaire de l'épître aux Romains* 3,28 :

L'homme n'est pas sauvé par les œuvres ; mais il n'est pas sauvé sans les œuvres, celles-ci étant le fruit de la justification, et non sa cause, même au titre précaire de coopération. La justification précède les œuvres comme la semence jetée sur terre précède la moisson, ou comme l'arbre (planté par Dieu : *Mt 15,13*) précède le fruit ; mais on n'est pas plus ou moins l'arbre que Dieu a planté³¹².

Dans *La Liberté du chrétien*³¹³ Luther donne un long développement sur les bonnes œuvres faites par amour de Dieu et de tout homme, en insistant toujours sur la gratuité du « faire » :

Il lui faut donc les (œuvres) faire par un acte de libre amour, gratuitement pour plaire à Dieu, sans rien y chercher, ni considérer d'autre que le plaisir de Dieu.

Cette liberté, le chrétien la tient de Dieu. La foi est source de renaissance, elle est œuvre divine en chaque chrétien, et elle incite à faire des œuvres bonnes. Luther le répétera de nombreuses fois. Une foi sans œuvre ne peut exister :

La foi, ce n'est pas cette chimère ni ce rêve humain que certains considèrent comme la foi [...] La foi, au contraire, est une œuvre divine en nous qui nous transforme et nous fait renaître de Dieu à une vie nouvelle *Jean 1,13*. Elle tue le vieil Adam, elle fait de nous des hommes entièrement autres, de cœur, de sentiment, de pensée et dans toutes nos pulsions, et elle entraîne avec elle le saint Esprit. Ô quelle chose vivante, active, efficace, puissante que la foi ! Il est par conséquent impossible qu'elle n'opère pas sans cesse le bien. Elle ne demande pas non plus s'il faut faire de bonnes œuvres, mais, avant qu'on le lui ait demandé, elle les a déjà faites et elle est toujours à l'œuvre. Mais celui qui ne fait pas de telles œuvres est un homme sans foi³¹⁴.

Si l'on veut parler de mérites, affirmera Luther dans son *De servo arbitrio*, il ne peut s'agir que des mérites du Christ que Dieu, dans sa miséricorde, veut bien nous imputer. Par contre, l'Église catholique enseigne que toutes les bonnes œuvres accomplies par celui qui est justifié deviennent méritoires devant Dieu et ainsi l'homme justifié « est davantage justifié ». Calvin lui aussi réfutera toute œuvre méritoire en vue du salut ; en revanche, il reconnaît la nécessité, pour celui qui est justifié, d'effectuer des œuvres bonnes en vue de mortifier la chair et afin que l'Esprit de Dieu règne en lui.

Les chapitres 10 et 16 (Dz.1535, 1545 à 1550) concernent l'enseignement de l'Église sur la vie du justifié. Les canons qui s'y rapportent condamnent celui qui

³¹²J.F. Leenhardt, *Commentaire de l'épître aux Romains* p. 65-66

³¹³*De la Liberté du Chrétien* § 20 à 29.

³¹⁴*Préface de l'Épître aux Romains* DB 7,10 ou Luther Œuvres, Pl. p. 1059-1060.

prône toute autre doctrine. Dans ces deux chapitres, est exprimée une intéressante notion de croissance dans la justice reçue par la grâce du Christ ; autrement dit, le don de la grâce n'aboutit pas à une stagnation, mais impulse une dynamique :

Ainsi donc, ceux qui ont été justifiés et sont devenus « amis de Dieu » et « membres de sa famille » *Jn 15,15 ; Ep 2,19* marchant « de vertu en vertu » *Ps 83,8* se renouvellent (comme dit l'Apôtre) de jour en jour *2 Co 4,16*, c'est-à-dire en mortifiant les membres de leur chair *Col 3,5* et en les présentant comme des armes à la justice pour la sanctification *Rm 6,13-19* par l'observation des commandements de Dieu et de l'Église; ils croissent dans cette justice reçue par la grâce du Christ, la foi coopérant aux bonnes œuvres *Jc 2,22* et ils sont davantage justifiés, selon ce qui est écrit : « Celui qui est juste sera encore justifié » *Ap 22,11* et aussi : « Ne crains pas d'être justifié jusqu'à la mort » *Si 18,22* et encore « Vous voyez que l'homme est justifié par les œuvres et non par la foi seule » *Jc 2,24*. Cet accroissement de justice, la sainte Église le demande quand elle dit dans la prière « Seigneur augmente en nous la foi, l'espérance et la charité » (Dz. 1535).

C'est pourquoi, à tous ceux qui agissent bien « jusqu'à la fin » *Mt 10,22 ; 24,13* et qui espèrent en Dieu, il faut proposer la vie éternelle à la fois comme la grâce miséricordieusement promise par le Christ Jésus aux fils de Dieu et « comme la récompense » que Dieu, selon la promesse qu'il a faite lui-même, accordera à leurs œuvres bonnes et à leurs mérites. Telle est en effet « la couronne de justice » dont l'Apôtre disait qu'elle lui était « réservée après son combat et sa course et lui serait donnée par le juste juge, non seulement à lui, mais aussi à tous ceux qui attendent avec amour son avènement » *2 Tm 4,7-8* (Dz. 1545).

Les condamnations, qui découlent du refus de la doctrine de l'Église exposée ci-dessus, concernent ceux qui soutiennent :

Que la justice reçue ne se conserve pas et même ne s'accroît pas devant Dieu par les bonnes œuvres mais que ces œuvres ne sont que le fruit et le signe de la justification obtenue et non pas aussi la cause de son accroissement (Dz. 1574 : can. 24).

Que pour les bonnes œuvres qu'ils ont faites en Dieu *Jn 3,21* les justes ne doivent pas attendre et espérer de rétribution éternelle de la part de Dieu [...] (1576 : can. 26).

Que les bonnes œuvres de l'homme justifié sont les dons de Dieu, en telle sorte qu'elles ne soient pas aussi de bons mérites de justifié ; ou que par les bonnes œuvres qu'il fait par la grâce de Dieu et les mérites du Christ (dont il est un membre vivant) le justifié ne mérite pas vraiment un accroissement de la grâce, la vie éternelle et (s'il meurt dans la grâce) l'entrée dans la vie éternelle, ainsi que l'accroissement de gloire (Dz. 1582 can. 32)³¹⁵.

Si l'Église catholique et les réformateurs font référence aux œuvres bonnes accomplies dans la foi par celui qui est justifié ou réputé juste, il existe cependant un profond désaccord sur la notion de mérite, d'accroissement de la justice et de rétribution éternelle. Ce désaccord se greffe sur un fondement anthropologique, car pour Luther, l'homme ne peut rien mériter en vue de son salut ; il n'en a pas la

³¹⁵ Dz. 1574, 1576, 1582.

capacité. De même celui qui est réputé juste ne peut accroître sa sanctification par ses œuvres, seuls les mérites du Christ lui sont imputés ; seul le Christ est juste et peut mériter. Mais dans *la Liberté du chrétien* Luther évoque la nécessité faite au chrétien de cultiver sa foi : il le peut et le doit. Calvin dans son *Institution chrétienne* fonde la nécessité de sanctification dans le but de ressembler à Dieu en vue de sa gloire. Dans la théologie catholique, l'homme régénéré peut accroître sa justice par ses œuvres méritoires, il le quémande dans sa prière. Cependant, Luther écrit dans *la Liberté du chrétien* que l'homme considéré comme juste par grâce peut accomplir dans la foi des œuvres bonnes par amour, afin de plaire à Dieu. Dieu justifie gratuitement, l'humain œuvre gratuitement.

Le différend entre catholiques et réformateurs à trait aux effets du baptême : pour les premiers, le baptisé est devenu juste dans son être, certes, par la grâce de Dieu ; pour les seconds, le baptisé est *imputé juste* malgré sa nature pécheresse à cause du Christ et par la miséricorde de Dieu. Toutefois, tous sont convaincus d'une régénération intérieure de la personne humaine, de la nécessité de la grâce, de la foi et enfin du jugement de la véracité de la foi par ses œuvres : « Si elle [la foi] n'est pas suivie de bonnes œuvres, elle est fausse et non vraie »³¹⁶. Par ailleurs, les catholiques sont persuadés que le fruit de leurs œuvres peut accroître leur justice et être source de sanctification, les réformateurs sont persuadés que les œuvres ne peuvent par leurs mérites concourir à un accroissement de grâce.

Au terme de la comparaison menée sur la justification apparaît non seulement deux conceptions doctrinales s'inspirant de l'Écriture mais aussi deux visions de l'homme qui sous-tendaient deux discours théologiques. Ce fut dans un climat polémique que les différences doctrinales et anthropologiques de Luther, partant celles de Calvin, sur le péché et la justification, ont été jugées irréconciliables avec l'enseignement de l'Église catholique ; d'où les anathèmes prononcés contre celui qui ne suit pas la doctrine promulguée à *Trente*. Quant à la dimension de sanctification, Luther se trouve en opposition à l'Église catholique mais aussi à Calvin. Il faut ici se rappeler que, pour le réformateur de 1^{ère} génération, la sanctification est incluse dans l'idée de justification. Luther développe ce propos dans *La Liberté du Chrétien* ; Calvin dira : « Nous ne

³¹⁶MLO T 7. *Articles de Smalkalde*.

sommes point justifiés sans les œuvres, bien que ce ne soit point par les œuvres » (I.C. III xvi 1,1).

b) Le Concile de Trente et la théologie réformatrice du sacerdoce

Dans ses écrits réformateurs, Luther aborde la question du sacerdoce de tous les baptisés, du ministère et du « caractère indélébile » conféré par le sacrement de l'ordre. Sa contestation sur ces trois points est une fois encore à resituer dans le contexte polémique de l'époque. Il veut faire tomber les trois murailles que défend l'Église de Rome : le pouvoir spirituel comme supérieur au pouvoir temporel, le pape comme seul interprète des Écritures, et comme seul capable de réunir un concile. Sous la dimension de « sacerdoce universel des baptisés », Luther reprend ce que l'Église soutenait déjà sous l'expression « sacerdoce commun des fidèles ». L'expression nouvelle veut rendre compte du fait que selon les Écritures tout chrétien, étant incorporé au sacerdoce du Christ, est également prêtre, qu'il n'existe donc qu'un seul état spirituel et que le « caractère indélébile » du sacrement de l'ordre est une invention de l'Église.

Comme nous l'avons vu dans le traité sur *La liberté du chrétien*, le baptisé en Christ n'a pas besoin de médiation humaine pour entrer en relation avec Dieu, car tout chrétien est roi et prêtre avec le Christ, du moins au sens spirituel :

Nous sommes absolument tous consacrés prêtres par le baptême, comme le disent saint Pierre (1 P 2,9) : « vous êtes un sacerdoce royal et une royauté sacerdotale » et l'Apocalypse : « Tu as fait de nous par effusion de ton sang des prêtres et des rois » (Ap. 1,6 ; 5, 10)³¹⁷.

Ce que le Christ détient, il le partage avec les croyants : ainsi, par le sacerdoce du Christ, le chrétien, étant prêtre, est rendu digne de se présenter devant Dieu et de prier pour les autres. Le seul intermédiaire demeure le Christ³¹⁸. Ici, tout repose sur l'égalité de dignité de toute personne humaine, due à la grâce du baptême. Quand tous les chrétiens sont prêtres, la différence entre prêtres et laïcs réside dans le fait que tous ne possèdent pas les mêmes aptitudes³¹⁹. Luther utilisera peu le terme de prêtre pour désigner ceux qui sont chargés de prêcher la Parole et d'administrer les sacrements, il lui préférera celui de ministre. Le ministre est chargé d'une fonction qu'il remplit au sein de la communauté et face

³¹⁷ LUTHER : Œuvres Pl p. 595.

³¹⁸ LUTHER : *De la liberté du chrétien* § 16.

³¹⁹ Ibid. § 17.

à la communauté³²⁰. Toutefois il soutient qu'il existe un seul état spirituel pour tous les baptisés et réfute la distinction entre clerc *κλῆρος* et laïc *λαϊκος*; le terme *κλῆρος*³²¹ avant le III^e siècle ne concerne pas la hiérarchie. C'est pourquoi il ne peut concevoir un état ecclésiastique pour le pape, les évêques, les prêtres, les moines et un état laïc pour les seigneurs, les artisans, les paysans, car tout chrétien par la grâce de son baptême appartient à l'état ecclésiastique³²². Mais il précise dans le *Prélude sur la captivité babylonienne sur l'Église* : si tout chrétien est également prêtre, il ne peut de lui-même user de ce pouvoir commun à tous, celui de la Parole et des sacrements, sans avoir été appelé au ministère sacerdotal par un supérieur ou avec l'accord de la communauté. Quant au sacrement de l'ordre, Luther le voit comme un simple rite d'appel au ministère ecclésiastique :

Que tout homme qui se reconnaît chrétien soit assuré et sache de lui-même que nous sommes tous également prêtres, c'est-à-dire que nous avons le même pouvoir à l'égard de la Parole et tout sacrement bien qu'il ne soit permis à personne d'user de ce pouvoir sans le consentement de la communauté ou l'appel d'un supérieur (car jusqu'au moment où il est appelé, nul ne peut s'arroger de son chef particulier ce qui est commun à tous). Que l'on sache que, pour cette raison, le sacrement de l'ordre, s'il est quelque chose, n'est rien d'autre qu'un certain rite consistant à appeler quelqu'un au ministère ecclésiastique, et que le sacerdoce n'est proprement que le ministère de la Parole. Je dis de la Parole : ce n'est pas la parole de la Loi, mais celle de l'Évangile³²³.

Cependant, si les chrétiens sont tous prêtres au même titre et aussi nombreux qu'il y a de baptisés, les prêtres dénommés ministres ont un rôle particulier et doivent être regardés comme les ministres du Christ :

³²⁰ La doctrine de Luther est exprimée dans le *Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église* (Œuvres Pléiade p.810-811).

³²¹ Le mot *κλῆρος* est employé une dizaine de fois dans le N.T. et recouvre différents sens : ce terme peut faire référence au « tirage au sort » : les évangélistes l'emploient en citant explicitement ou non le Ps 22 (21). L'expression peut aussi recouvrir la notion d' « élection » (Ac 1 : élection de Matthias). *κλῆρος* peut encore indiquer « la part et l'héritage » (Ac. 8, 21). Dans l'épître de Pierre il est question de « *κλήρων* des pasteurs » (1 P 5,2) on peut ici noter le pluriel, dans les écrits pauliniens le terme est *κλῆρος* des saints (Col. 1,12) qui peut être mis en parallèle avec un texte de Qoumran (IQS). Par ailleurs dans les textes patristiques il pourra prendre le sens « d'héritage, de récompense, d'appartenance » et prend alors une connotation eschatologique (*lettres d'Ignace aux Éphésiens*) ou encore en lien avec le martyr où le *κλῆρος* est le fruit d'une grâce et d'une décision providentielle (*Rm. 1, 1-2*). La notion d'accomplissement est présente dans (*Philad. 5, 1*) et dans le *martyr de Polycarpe* (6, 2). Il faut attendre le III^e siècle pour voir ce terme appliqué à la triade ministérielle avec Cyprien, Hyppolyte (cf. *Tradition Apostolique*). Voir fascicule de 2^e année de Master année 2005 / 2006 d'Alexandre FAIVRE (Université de Strasbourg) : *κλῆρος – λαϊκός* : Deux concepts appelés à une cohabitation mutuellement exclusive, paru dans le *Reallexikon für Antike und Christentum*.

³²² LUTHER : *À la noblesse allemande* : « Ce sont le baptême, l'Évangile, et la foi qui seuls forment l'état ecclésiastique et le peuple chrétien [...] nous sommes absolument tous consacrés prêtres par le baptême, comme le disent : I P. 2 et Ap. 5,10 » W.A. 6,407-408 in *Luther Œuvres* Pl p.595 et ss.

³²³ LUTHER, *Prélude à la captivité babylonienne*, in : *Luther Œuvres* Pl. p. 814.

Quant aux prêtres que nous appelons ministres, ils sont pris parmi nous pour faire tout en notre nom, et leur sacerdoce n'est rien d'autre qu'un ministère. Ainsi, dans 1 Co 4 : « que chacun nous considère comme des ministres du Christ et des dispensateurs des mystères de Dieu »³²⁴.

Par ailleurs, Luther, comme le fera Calvin (IC IV XIX 31), a contesté avec âpreté la notion de caractère indélébile lié au sacrement de l'ordre lorsqu'il écrivait *A la noblesse chrétienne de la nation allemande sur l'amendement de l'état chrétiens* : « Mais voici qu'ils ont inventé les *caractères indélébiles* » (WA 6, 408). Si l'expression « caractères indélébiles » est au pluriel, est-ce pour signifier le refus de ce caractère aux trois sacrements : baptême, confirmation et ordre ? Certes, cette notion appliquée au prêtre peut signifier que la personne ordonnée est d'une autre nature, d'une autre essence, que tous les autres baptisés. Dans son sermon sur le sacrement du baptême Luther s'exprime en termes d'alliance, de régénération et de don de la grâce, il faut aussi noter que si Dieu fait alliance le baptisé est appelé à ne pas défaillir :

Par ce sacrement (le baptême) Dieu lui-même fait alliance avec toi, devient un avec toi et, par cette alliance, t'assure sa grâce et son réconfort, ... tu t'engages envers Dieu à persister dans cette alliance et à tuer chaque jour ton péché [...]

[Dieu] te fait donner le baptême, et commence ainsi à te régénérer dès cet instant : il répand en toi sa grâce et son Esprit saint, lequel commence à faire périr le péché de ta nature et te prépare à mourir et à ressusciter au dernier jour³²⁵.

Luther souligne l'action de l'Esprit Saint au baptême, et en 1520 il fonde le sacerdoce universel sur la foi et sur le baptême³²⁶, sans toutefois cesser d'affirmer la particularité du ministère ecclésiastique, ainsi que la nécessité d'un rite, non réitérable, instituant un ministre de la Parole et des sacrements. Si Luther a refusé de reconnaître parmi les sacrements le rite de l'ordination, il faut se rappeler qu'à cette époque l'élément constitutif de l'acte d'ordination n'était pas clair dans l'Église romaine, il était alors fait référence à la porrection des instruments eucharistiques (Dz. 1326). Le ministère sacerdotal était centré sur le sacrifice de la Messe, en second venait la proclamation de la Parole de Dieu. En revanche, pour Luther l'annonce de la Parole et la célébration des sacrements étaient profondément liées et il refusait de concevoir la Messe comme un sacrifice, voyant là une œuvre humaine, alors qu'aucun ajout ne peut être apporté

³²⁴ Ibid. p 811.

³²⁵ Luther Œuvres Pl. p.295.

³²⁶ *La liberté du chrétiens et À la noblesse allemande* : « ce sont le baptême, l'Évangile et la foi qui seule forment l'état ecclésiastique et le peuple chrétiens. » Luther Œuvres Pl p. 595.

à l'unique sacrifice du Christ. Au Concile de Trente, l'Église catholique confrontée à la pensée de Luther sur le sacerdoce, puis à celle des autres réformateurs, s'est vue dans l'obligation de préciser sa propre doctrine dans le but de condamner les erreurs de son temps (Dz. 1763).

Au chapitre 1, le sacerdoce est défini par rapport aux sacrements, plus précisément, en lien au pouvoir de consacrer le pain et le vin et de remettre les péchés. Le sacerdoce est reconnu d'institution divine :

Sacrifice et sacerdoce ont été [...] unis par une disposition de Dieu [...]. Ce sacerdoce a été institué par ce même Seigneur, notre Sauveur ; aux apôtres et à leurs successeurs dans le sacerdoce a été donné le pouvoir de consacrer, d'offrir et d'administrer son Corps et son Sang, ainsi que celui de remettre et de retenir les péchés : voilà ce que montre l'Écriture sainte et ce qu'a toujours enseigné la tradition de l'Église catholique (Dz. 1764)³²⁷.

Nous pouvons constater ici que le ministère de prédication de la Parole de Dieu n'est pas premier contrairement à la pensée des Réformateurs. Les canons 1 et 3 (Dz. 1771 et 1773) condamnent certes la doctrine de Luther et de ses adeptes, mais aussi l'enseignement des autres réformateurs dont Calvin :

Si quelqu'un dit qu'il n'y a pas dans le Nouveau Testament de sacerdoce visible et extérieur, ou qu'il n'y a pas un pouvoir de consacrer et d'offrir le vrai Corps et le vrai sang du Seigneur et de remettre ou de retenir les péchés, mais seulement une fonction et un simple ministère de la prédication de l'Évangile ; ou que ceux qui ne prêchent pas ne sont pas prêtres : qu'il soit anathème.

Si quelqu'un dit que l'ordre ou la sainte ordination n'est pas vraiment et proprement un sacrement institué par le Christ Seigneur ; ou que c'est une invention humaine, imaginée par des hommes qui n'entendent rien aux choses de l'Église ; ou que c'est seulement un rite par lequel on choisit les ministres de la Parole de Dieu et des sacrements : qu'il soit anathème.

Au chapitre 4 (Dz. 1767-1770), le concile réaffirme le caractère indélébile imprimé à celui qui reçoit l'ordination, comme à tout baptisé ou confirmé, et lie ce caractère à un pouvoir à vie : « Tu es prêtre pour l'éternité ». C'est pourquoi il condamne celui qui assure que le prêtre n'a qu'un pouvoir temporaire. Dire que tout chrétien, sans distinction, est prêtre ou a un pouvoir spirituel gomme la hiérarchie de l'Église :

Parce que, dans le sacrement de l'ordre, comme dans le baptême et la confirmation, est imprimé un caractère qui ne peut être ni détruit ni enlevé, le saint concile condamne à juste titre la pensée de ceux qui affirment que les prêtres du Nouveau Testament ont seulement un pouvoir temporaire, et qu'une fois ordonnés

³²⁷Le sacrement du baptême n'est pas mentionné, il peut être administré par tout laïc en urgence.

selon les règles, ils peuvent redevenir laïcs, s'ils n'exercent pas le ministère de la Parole de Dieu.

Si quelqu'un affirme que tous les chrétiens, sans distinction, sont les prêtres du Nouveau Testament, ou que tous sont dotés d'un même pouvoir spirituel entre eux, il semble ne rien faire d'autre que d'effacer la hiérarchie ecclésiastique, laquelle est comme une « armée rangée en bataille » (Ct 6, 3.9) ; comme si, à l'encontre de l'enseignement de saint Paul (1 Co 12, 28-29 ; Ep 4, 11), tous étaient apôtres et tous prophètes, tous évangélistes, tous pasteurs, tous docteurs (Dz. 1767).

À la suite de cet énoncé, des anathèmes sont prononcés, notamment à l'encontre de celui qui nie le don de l'Esprit reçu à l'ordination ou l'imprégnation du caractère indélébile, de même envers celui qui réfute la hiérarchie instituée dans l'Église et qui affirme le caractère temporaire du pouvoir du prêtre :

Si quelqu'un dit que l'Esprit saint n'est pas donné par la sainte ordination et que c'est donc en vain que les évêques disent : « Reçois l'Esprit Saint » ; ou que l'ordination n'imprime pas un caractère ; ou que celui qui est devenu prêtre une fois pour toutes peut redevenir laïc : qu'il soit anathème (can. 4 Dz. 1774).

Si quelqu'un dit qu'il n'y a pas dans l'Église catholique une hiérarchie instituée par disposition divine, composée d'évêques, de prêtres et de ministres : qu'il soit anathème (can. 6 Dz. 1776).

Le *Concile de Trente* n'apporte pas de précision sur la nature du caractère imprimé, il est seulement dit ne pouvoir être « ni détruit ni enlevé ». Comment interpréter ce silence à Trente ? Était-ce uniquement pour affirmer que le sacrement est non réitérable et que les pouvoirs sont conférés à vie ? Pour Luther le rite d'appel à la fonction de ministre n'était pas réitérable. Ou s'agissait-il à Trente de signifier que le sacrement de l'ordre opérait un changement de nature en la personne du prêtre ? Thomas d'Aquin, dans sa *Somme Théologique*, établit une relation entre le caractère imprégné et la configuration des fidèles au sacerdoce du Christ, mais il est précisé que cette configuration est réalisée selon les caractères sacramentels. Cela indiquerait que la participation au « sacerdoce » selon les écrits de Pierre est différente selon le sacrement reçu ?

Le caractère est proprement un sceau qui désigne une chose ordonnée à une fin déterminée [...]. Il est évident que le caractère sacramentel est spécialement caractère du Christ au sacerdoce de qui les fidèles sont configurés selon les caractères sacramentels ; et ceux-ci ne sont pas autre chose que des sortes de participations du sacerdoce du Christ, qui découlent du Christ même (ST III Q 63, art. 3).

Luther ne conteste pas l'invocation à l'Esprit sur celui qui est ordonné dans la mesure où cette venue doit lui donner le charisme et l'aptitude à exercer un service dans l'Église et non viser une sanctification personnelle. Pour Calvin, il

en sera de même ; il soulignera que la grâce reçue de l'Esprit Saint a pour fin de faire paître le troupeau et non de remettre les péchés du pasteur.

Par ailleurs le concile reprend l'enseignement d'Augustin qui fonde le motif de l'indélébilité du caractère : « “Les sacrements chrétiens ne sont pas moins profondément imprimés que la marque corporelle du service militaire”. Or ce caractère militaire n'est pas renouvelé [...] donc le caractère sacramentel non plus ne peut être effacé ». Thomas d'Aquin précise : « L'âme est sujet du caractère en sa partie intellectuelle où réside la foi, il est donc évident que, l'intellect étant perpétuel et incorruptible, le caractère demeure en l'âme de façon indélébile » (ST III Q 63 art. 5). Pourquoi Luther a-t-il réfuté la notion de caractère indélébile ? On peut penser qu'il craignait une interprétation ontologique (aristotélicienne) indiquant que la personne, en recevant le sacrement de l'ordre, devient d'une nature différente de celle de tout baptisé. Souvenons-nous que le prêtre (le ministre), pour Luther, est un baptisé comme tout autre chrétien, remplissant cependant une fonction particulière. Il redoutait, sans doute que le sacrement de l'ordre, surtout en cas d'ordination absolue, soit signe de sanctification personnelle.

À la suite de la confrontation des actes du concile, essentiellement aux écrits de Luther, il semble clair que la divergence repose davantage sur la conception du sacerdoce que sur la non-reconnaissance du rite comme sacrement. Pour Luther, le croyant est revêtu par le baptême du sacerdoce universel en Christ : « Le baptême fait de tout chrétien un prêtre, un évêque, un pape. » (WA 6, 48) ; sa conception du sacerdoce repose, d'une part sur son interprétation des Écritures, où il ne trouve pas de fondement selon son herméneutique de la *sola Scriptura*, d'autre part sur l'égalité de dignité des baptisés, de sorte qu'il existe un seul état spirituel. C'est pourquoi il conteste la position de l'Église de Rome et soutient :

Appuyés sur un fondement si faible, ils ont imaginé des « caractères », qu'ils ont imputé à leur sacrement [d'ordre] et qui seraient communiqués, indélébiles, à ceux qui sont ainsi ordonnés [...] Les clercs se distinguant des laïcs plus que le ciel de la terre, au détriment de la grâce baptismale plus qu'on ne peut le croire et pour la confusion des liens de communion évangélique. Car c'est là qu'a pris le départ cette tyrannie détestable des clercs à l'égard des laïcs [...]. Dans la mesure où nous nous laissons instruire par les Écritures et dès lors que ce que nous appelons sacerdoce est un ministère, je ne vois pas du tout pourquoi celui qui a été une fois ordonné prêtre ne pourrait pas redevenir un laïc. Il ne diffère du laïc, en effet, que

par le ministère [...]. Sauf erreur si ce sacrement et cette invention venait un jour à tomber, la papauté elle-même, avec tous ses caractères, ne subsistera qu'à grand peine et la bienheureuse liberté nous reviendra. Par elle nous saurons que nous sommes tous égaux, devant quelque for que ce soit »³²⁸.

Cependant, si le sacerdoce universel confère aux baptisés un pouvoir sacerdotal, il ne lui donne pas l'autorisation de remplir les fonctions de ministre. Nul ne peut se proclamer de lui-même ministre de la Parole et des sacrements : aptitudes et appel sont nécessaires, Luther se référant aux différents charismes cités par Paul dans la première épître aux Corinthiens³²⁹. De même Calvin affirme la nécessité d'introduire le ministre dans son état et ne conteste pas le rite de l'imposition des mains dans la mesure où celle-ci a pour but d'annoncer l'Évangile et de dispenser les sacrements, surtout pas de devenir des sacrificateurs.

Si le *Concile de Trente* a effectivement permis à l'Église de faire le point sur sa doctrine, et de mettre de l'ordre en son sein, un autre aspect moins positif doit être souligné, celui du genre littéraire utilisé : la rédaction des actes par canons suivis d'anathème, comme lors des conciles précédents. Ce procédé permet de pointer précisément une erreur, ou une dite hérésie, inconciliable avec l'enseignement de l'Église catholique, mais ne permet pas d'exposer la doctrine dénoncée, seule une facette était exprimée et extraite de son contexte. De plus au XVI^e siècle, lors des différentes sessions, l'objectif ne semble pas avoir été la conciliation mais plutôt la mise en évidence des différences, voire des divergences théologiques qui à l'époque se révélaient irréconciliables. C'est ainsi que le concile a dénoncé non seulement lesdites erreurs des réformateurs, mais il a frappé d'anathème toute personne qui y adhère. L'étude des actes conciliaires et des écrits réformateurs tels que ceux de Luther et de Calvin nous ont permis de mieux saisir l'effet de la vision de l'homme sur la théologie. Mais une difficulté demeure, la comparaison de deux genres littéraires aussi différents que les écrits des réformateurs et ceux d'un concile.

³²⁸ Ibid. WA 6, 562-563 et 567. *Luther Œuvres* Pl. p.809- 810 ; 815.

³²⁹ *À la noblesse chrétienne de la nation allemande* in *Luther Œuvres* Pl. p.595-600.

B. Une anthropologie différente à la racine d'une rupture, sur fond théologique

Au terme de cette analyse, certes incomplète, peut-on affirmer que la conception anthropologique à la racine de la théologie des réformateurs, tout particulièrement chez Luther³³⁰, a joué un rôle déterminant dans le séisme qui s'est produit dans l'Église catholique romaine au XVI^e siècle et fut suivi de la rupture définitive entre Rome et les adeptes de la Réforme à la fin du *Concile de Trente* ? Avant de répondre à cette question, on peut s'interroger sur les causes de la rupture. Ne s'agissait-il pas à Trente d'un dialogue de sourds où personne ne saisissait ce que l'autre avançait ? À vrai dire, les pères conciliaires et leurs théologiens débattaient à partir d'écrits mais les textes retenus étaient très sélectifs, du moins si l'on s'en tient à ce qui a été relevé dans les décrets du concile. Marc Lienhard reconnaît que les 41 propositions de la bulle *Exsurge Domine* sont bien tirées des textes de Luther. Il montre aussi que l'on n'a tenu compte, ni des grands écrits postérieurs à la parution de la bulle en 1520, ni des longs commentaires du réformateur qui ont été connus seulement à l'époque contemporaine³³¹. Il semble par ailleurs que l'on est resté crispé sur un vocabulaire qui recouvrait un contenu différent. Par exemple, chacun évoque la foi mais n'entend pas ce que l'autre veut exprimer. On peut se demander s'il y a toujours eu un effort pour cerner les vrais points d'opposition. N'est-on pas resté à la surface, aux dires incisifs, qui nécessitaient d'être resitués dans le contexte bien souvent polémique ? À l'époque, les méthodes de réflexion étaient différentes, on était passé de la *quaestio* (lors de la scolastique) aux thèses (avec les controverses de Luther). Par ailleurs, le concile n'a pas retenu les textes d'accords œcuméniques de Worms puis de Ratisbonne ; il en fut de même concernant la Confession d'Augsbourg suivie de l'Apologie de Melanchthon, qui fit preuve d'une certaine modération. Une autre cause de rupture est encore à évoquer : une interprétation différente des textes scripturaires comme nous l'avons constaté pour les écrits de Paul. Mais peut-être faut-il encore rechercher ailleurs la racine de la rupture ?

³³⁰ Luther avait déjà fait l'objet de condamnation depuis plus de 20 ans.

³³¹ Marc LIENHARD *L'Évangile et l'Église chez Luther* p.176-177.

Cette rupture fut consommée à partir de divergences théologiques dites irréconciliables par l'Église de Rome. Mais si la théologie est un discours sur Dieu, elle est aussi un discours sur l'homme ; de plus, la démarche théologique peut partir de Dieu ou de l'homme, être plus centrée sur Dieu que sur l'homme. Le développement de la théologie de la justification en est un exemple. La théologie réformatrice s'intéresse plus à ce qui se passe du côté de Dieu et la théologie catholique est plus axée sur ce qui arrive à l'homme. La vision de l'homme diffère à Trente de celle qui est exprimée dans les écrits de Luther et de Calvin. L'approche du concile demeure ontologique et celle de Luther est essentiellement relationnelle. Toutefois les thèses du *De homine* prouvent que l'auteur peut conjuguer les deux approches. La conception anthropologique de Calvin reste marquée par la pensée néoplatonicienne, mais elle emprunte aussi l'approche existentielle de Luther.

Au long de notre recherche, une évidence s'est faite jour, chez Luther comme chez Calvin et les adeptes de la Réforme, de même que dans l'Église catholique : l'homme est compris par tous comme pécheur devant Dieu mais perçu différemment, de sorte que les discours théologiques ne peuvent plus se rejoindre. Pourtant, on ne peut dire que des conceptions anthropologiques différentes sont la cause unique de la rupture mais elles sont certainement à la racine des incompréhensions théologiques et de la rupture.

Nous nous proposons donc de distinguer les éléments anthropologiques qui ont permis d'élaborer le discours théologique de Luther et de Calvin non sans divergences de vue entre les deux réformateurs. Rappelons auparavant, que l'anthropologie de Luther ne part pas d'une interrogation métaphysique mais de sa propre expérience, d'un constat des comportements de la société de l'époque, de ses lectures, particulièrement des écrits de Paul et d'Augustin ; par ailleurs, si Calvin fait davantage référence à une philosophie de l'être, il a cependant très souvent rejoint Luther dans sa démarche relationnelle. On reprochera à Luther son regard pessimiste sur l'humanité et pourtant le traité sur *La liberté du chrétien* dénote une vision dynamique et pleine d'espérance.

a) À propos de la nature humaine

Nous avons constaté que les réformateurs insistent sur la corruption de l'humanité : après la faute d'Eve et d'Adam, la personne humaine ne peut plus se tourner par ses propres forces ni vers le Bien, poser un acte d'amour gratuit, ni vers la connaissance de Dieu, encore moins désirer son salut. Le péché des origines, Luther le développe merveilleusement dans son commentaire de la Genèse : l'humain s'en prend à la volonté même de Dieu qui s'était exprimée par la Parole *Tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, sinon tu mourras*. Satan, sous couvert du serpent, le plus rusé de tous les animaux de la terre, essaye « de détourner Eve de la Parole et de la foi ». Il met en doute la véracité de la Parole de Dieu, ce qui entraîne la perte de confiance, la crédulité. Satan insinue une autre parole qui vient concurrencer celle de Dieu et lorsqu'il pousse la femme « à affronter la Parole et la volonté de Dieu, c'est à tous les péchés réunis que Satan entraîne Eve ». Le sens du texte de la Genèse, écrit Luther, « est de nous apprendre que le commencement du péché originel réside dans la tentation par laquelle Satan détourna Eve de la Parole de Dieu vers l'idolâtrie, à l'encontre du premier, du deuxième et du troisième commandement »³³². Si Calvin a insisté sur l'apostasie du premier couple, il a mis l'accent sur l'atteinte à l'honneur de Dieu.

La notion de transmission de mort (spirituelle), après la faute à l'origine de l'humanité, est commune aux réformateurs et à l'Église romaine, en revanche l'interprétation des conséquences est différente. Le libre arbitre, selon Luther, est devenu serf, voire vide de sens, ne permettant pas à l'homme de poser un acte libre pour sa justification, position reprise par Calvin ; par contre, selon la doctrine catholique, le libre arbitre demeure affaibli, faussé certes, mais non éteint, et avec la grâce de Dieu il est toujours possible de poser un acte libre en vue de son salut ou de l'accroître. Par ailleurs, contrairement au magistère romain, Luther ne distingue pas la concupiscence du péché, elle est une disposition de l'homme, gravée au plus profond de lui-même, l'orientant vers l'affirmation de soi et le refus de Dieu : « L'homme est recroquevillé sur lui-même au lieu d'être ouvert à Dieu ». C'est ainsi que dans son *Commentaire sur l'épître aux Romains* Luther écrit : « Si donc, la foi n'éclaire pas l'homme et que l'amour ne le

³³² *Commentaire Du livre de la Genèse* MLO T. 17.

libère pas, il ne pourra vouloir ou posséder aucun bien, il ne pourra que faire le mal, même quand il fait le bien » (WA 56, 355, 24)³³³.

Luther exprime l'état foncièrement mauvais de l'humain dans les termes de « manque de rectitude, penchant vers le mal, désir de convoitise, incapacité à se diriger vers le bien et à se tourner vers Dieu ». Et pourtant, l'homme a été créé à l'image de Dieu, image perdue pour Luther, effacée pour Calvin après la chute, mais pouvant être retrouvée, restaurée par la foi en Christ, image véritable du Dieu invisible³³⁴, également par la Parole et par l'Esprit :

Bien que l'homme ait perdu cette image par la faute du péché [...] cette image est cependant telle qu'elle peut être réparée par la Parole et par le Saint Esprit³³⁵.

b) Deux concepts anthropologiques générant deux façons d'appréhender la justification en Christ et le sacerdoce

Luther, et à sa suite les adeptes de la Réforme, a d'abord mis l'accent sur l'œuvre de salut de la part de Dieu, puis sur ce qui se réalise en l'homme par la justification. Face au désir de Dieu de restaurer cette image altérée en la personne humaine et l'impossibilité de cette dernière à se tourner vers Dieu, de poser des actes libres, le libre arbitre étant devenu serf, du moins pour les réalités supérieures, Luther, conforté par les écrits de Paul, ne peut concevoir qu'une justification venant de l'extérieur, dite forensique. Cette justification, que l'on reprochera à Luther d'être passive, se reçoit gratuitement d'un Autre, sans le recours aux œuvres de la loi, mais non sans l'œuvre de la foi, œuvre divine en l'homme. C'est donc Dieu qui répute juste l'homme pécheur ; c'est la justice du Christ qu'Il nous tient pour justice. Ce qui fera dire à Luther : *simul justus, simul peccator*.

En effet, celui qui a la justice n'a pas seulement la qualité de celle-ci : bien mieux, il est tout à fait pécheur et injuste. Mais il est celui qui, confessant son injustice et implorant la justice de Dieu, est miséricordieusement réputé juste par Dieu, et que Dieu a voulu tenir pour tel auprès de lui. C'est pourquoi tous nous naissons et nous mourons dans l'iniquité, c'est-à-dire dans l'injustice : c'est seulement dans la façon dont nous sommes considérés par un Dieu miséricordieux,

³³³ MLOT. 12 p.114.

³³⁴ « *L'image du Dieu invisible est le Fils, par qui toutes choses subsistent* ». WA 42, 168 MLO T. 17 p. 192.

³³⁵ Ibid. WA 42, 36 p. 357.

par la foi en son Verbe, que nous sommes justes³³⁶.

La concupiscence, assimilée au péché chez Luther, qui subsiste après le baptême est une preuve que l'homme demeure pécheur tout en étant justifié. Luther en déduit que le péché originel n'est pas enlevé par le baptême mais « non imputé par Dieu » dans sa miséricorde. Cette expression nous la retrouvons dans les écrits de Paul. Au concile l'anathème portera sur celui qui croit que l'homme est réputé juste et non pas justifié, car l'Église catholique dissocie péché originel, qui est absence de justice (élément formel) et concupiscence, penchant au mal (élément matériel). C'est pourquoi elle affirme qu'au baptême : « La culpabilité du péché originel est remise [...] seule la concupiscence ou foyer du péché demeure chez les baptisés [...] mais elle ne peut nuire à ceux qui n'y consentent pas » (Dz canon 1515).

Quant à la question de la *renaissance par le baptême*, plus précisément la vie du justifié incluant la notion de mérites, il existe toujours à la racine une vision différente de l'humain concernant les réalités supérieures. C'est ainsi, du moins semble-t-il, qu'une conception du péché originel, du libre arbitre, de la liberté du chrétien, fruit d'une expérience humaine et spirituelle et de l'interprétation des textes scripturaires, a eu une incidence sur la théologie du baptême et sur la doctrine de la justification par la foi. De même le ministère sacerdotal, vu par Luther, repose sur une conception anthropologique : l'égalité de dignité de tous les chrétiens acquise par la grâce du baptême et la foi qui est don de Dieu :

Qui est capable, maintenant, de se faire une idée assez haute de l'immense dignité du chrétien ? Par sa royauté, il a le pouvoir de toute chose ; par son sacerdoce il a le pouvoir sur Dieu (Rm 8,28), car Dieu fait ce qu'il demande[...] Cette dignité, le chrétien n'y accède que par la foi seule, sans le concours d'aucune œuvre »³³⁷.

³³⁶ « Commentaire de l'épître aux Romains » in *Luther œuvres* Pl. p.35-36.

³³⁷ De la liberté du chrétien § 16, *Luther œuvres* Pl p. 849.

CONCLUSION

Nous venons de brosser à grands traits un tableau de la situation dans l'Église d'Occident au XVI^e siècle et d'identifier les causes anthropologiques de la rupture entre chrétiens. Les éléments interprétatifs avancés permettent d'affirmer : à la racine des divergences théologiques mises en exergue au *Concile de Trente* existait une vision différente de la nature humaine déchue en Adam et restaurée en Christ. Les conceptions anthropologiques sont portées et justifiées par des interprétations différentes des textes bibliques, essentiellement des écrits de Paul : ainsi entre catholiques et protestants au sujet de la justification (Rm 3, 24-28) et entre les traditions protestantes au sujet de la gloire de Dieu (Rm 3,7-8). Il ne faut pas non plus faire l'impasse sur l'interprétation des écrits de Pierre (2,5ss) sur le sacerdoce des baptisés ou du corpus johannique. De même, il faut souligner la force de la conceptualisation philosophique : le *Concile de Trente* part d'une réflexion ontologique, les pères conciliaires se référant à Thomas d'Aquin mais aussi à Augustin. En revanche, Luther, se fiant à son expérience, a introduit une philosophie de type existentiel (relationnel), marquée par l'occamisme, alors même qu'il conteste Occam et ses adeptes dans ses controverses. Calvin et Zwingli sont restés influencés par une philosophie néo-platonicienne réintroduite par les humanistes. Ils se sont toutefois tournés vers une approche existentielle concernant le péché, le libre arbitre. Il faut reconnaître que les différends confessionnels ont été pendant des siècles source non seulement de guerre des idées mais de persécution fratricide, car nous sommes frères du même sang, réengendrés en Christ. Baptisés d'eau et d'Esprit, les chrétiens ont reçu la même vie divine : un seul baptême, une seule foi en Dieu Père, Fils et Esprit. Il nous faudra quatre cents ans pour nous rapprocher et nous reconnaître comme frères, certes avec des traditions différentes voire même des divergences, mais aussi avec d'extraordinaires richesses à partager.

Deuxième partie

Des anthropologies théologiques
chrétiennes au XX^e siècle :
Différends et richesses à partager

Introduction

Le constat étant établi, pour l'époque de la Réforme, de l'importance de la vision de l'homme sur les différents doctrinaux, il paraît légitime et utile de s'interroger sur les temps présents.

Sans gommer l'incidence de l'interprétation des textes scripturaires et de l'arrière-plan philosophique, est-il possible d'affirmer, depuis le XX^e siècle, que les conceptions anthropologiques sont encore à la racine de différents théologiques, non encore réconciliés, entre chrétiens catholiques, luthériens et réformés ?

La démarche la plus légitime et la plus féconde passera par des théologiens que le recul historique, la considération des pairs et la réception dans la communauté théologique tiennent pour déterminants. S'il serait possible de confronter des textes du magistère à des textes confessionnels, il semble plus pertinent de vérifier l'évolution des pensées entre le XVI^e siècle et l'époque contemporaine à partir de théologiens, car ces derniers ont toujours eu une influence dans les instances œcuméniques comme dans les conciles et les synodes.

Le choix a été fait de trois théologiens du XX^e siècle, de traditions chrétiennes différentes : le luthérien Pannenberg, le réformé Moltmann et le catholique Rahner. Est-il judicieux ? Nous avons misé sur leur ouverture au dialogue, même si Rahner n'a jamais été membre d'une instance œcuménique, sur leur positionnement anthropologique, sur leur théologie : le luthérien opte pour une théologie de l'histoire ; le réformé oriente sa théologie vers l'eschatologie, qu'il ne reporte pas aux fins dernières mais rapporte à une doctrine de l'espérance ; le catholique utilise l'analyse transcendantale pour structurer son discours théologique. Une conceptualisation philosophique est propre à chacun des théologiens et une grande partie de leurs écrits est postérieure à Vatican II. Si tous n'ont pas rédigé un traité d'anthropologie théologique, il est toutefois possible de mettre en évidence leur conception de l'homme et l'incidence de celle-ci sur leur développement théologique dans la compréhension du péché, de la liberté, de la grâce et du salut. Si le choix s'était porté sur d'autres, nous n'arriverions sans doute pas aux mêmes conclusions : par exemple sur Gerald

Müller, professeur honoraire de théologie dogmatique (Université de Munich), préfet de la Doctrine de la foi, qui a beaucoup écrit en dogmatique, en œcuménisme et en herméneutique, avec des positions plus tranchées que celles de Rahner ; ou sur le luthérien Eberhard Jüngel, qui critiqua la signature de la Déclaration commune sur la Justification. La finalité étant de vérifier si et comment le dialogue œcuménique peut avancer, réunir les trois théologiens précités s'imposait. On cherchera donc à identifier les différends qui subsistent entre eux puis à regarder si ces différends peuvent être réconciliés dans le respect des différences. Reste alors à ouvrir leurs œuvres majeures.

La référence aux textes portant l'ensemble de notre démarche, le recours à la littérature secondaire sera limitée à étayer un élément incertain. La clé d'entrée dans la lecture des textes sera moins la recherche d'une anthropologie propre ou spécifique à chacun des trois auteurs qu'une mise en évidence des éléments anthropologiques dans leur discours théologique.

II.1. WOLFHART PANNENBERG

Le choix de Wolfhart Pannenberg apparaît d'autant plus pertinent qu'il est reconnu, tant du côté des théologiens de tradition luthéro-réformée que ceux de la tradition catholique romaine, comme un des grands théologiens du XX^e siècle. De tradition luthérienne, fidèle à ses racines tant dans son enseignement que dans ses engagements ecclésiaux, il fut très engagé dans la recherche œcuménique et considéré comme l'un des meilleurs experts du dialogue luthéro-catholique. Autre point important : il a fait le choix d'une théologie qui s'enracine en l'homme, affirmant que « Les bases les plus générales de la théologie systématique doivent être recherchées en anthropologie »³³⁸. L'œuvre de référence sera sa *Théologie systématique*³³⁹.

A. Quelques jalons dans la vie et les écrits de Pannenberg

***Repères biographiques :** Pannenberg est né le 2 octobre 1928, à Stettin, aujourd'hui situé en Pologne, à l'époque cette cité était allemande. Il a été baptisé dans l'Église luthérienne, mais sa jeunesse ne fut pas immergée dans un milieu croyant. Dès l'âge de 16 ans, il fut appelé à aller sur le front comme soldat et en 1945 il fut prisonnier des Britanniques. À cette période il vécut une expérience religieuse qui l'incitera à étudier les différentes religions et philosophies afin de trouver une réponse à son expérience spirituelle. Sa décision pour le christianisme est réfléchie et raisonnée, il parlera de « conversion intellectuelle ».

³³⁸ *Wissenschaftstheorie und theologie* p. 424. Cf. : *Le chemin de la théologie chez W. Pannenberg* de P. WARIN, p. 44.

³³⁹ T.S. tome * et **. Mais on ne peut pas écarter d'autres écrits de Pannenberg comme sa célèbre *Esquisse d'une christologie* ou *Anthropology in theological perspective* et *Métaphysique et idée de Dieu*. Certains articles seront également évoqués. Par ailleurs, je ferai référence à trois commentaires : *Parole et Histoire : dialogue avec W. Pannenberg* de Denis Müller, *Le monde comme histoire de Dieu* d'O. Riaudel, *Le chemin de la théologie chez W. Pannenberg* de P. Warin. Pour rédiger quelques jalons sur la vie, les œuvres et la pensée de Pannenberg je m'inspire de la biographie écrite par Élisabeth Parmentier et de l'article de Karsten Lehmkuhler : « Le théologien W. Pannenberg dans le contexte de la théologie protestante du XX^e siècle ».

Dès 1947 il commence des études de philosophie et de théologie à Berlin. En 1953 il soutient à Heidelberg sa thèse de doctorat sur *La doctrine de la prédestination chez Duns Scot*, sous la direction d'Edmund Schlink. En 1955, il présente sa thèse d'habilitation sur le thème : *Une histoire du concept d'analogie en Occident à partir de Thomas d'Aquin* ; la même année il est ordonné pasteur. De 1958 à 1994, il exerce comme professeur de théologie systématique successivement dans les facultés de théologie protestante de Wuppertal, de Mayence et de Munich. Dans cette dernière université, il dirige l'institut de théologie œcuménique en ayant pour objectif d'approfondir le dialogue avec l'Église catholique. De 1975 à 1990 il œuvre comme membre de la commission Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Églises et participe en Allemagne, au cours des années 1980, aux travaux sur la levée des anathèmes réciproques entre luthériens et catholiques³⁴⁰. Il décède en décembre 2014.

* **L'œuvre théologique** : Les écrits de Pannenberg sont nombreux et ont fait l'objet de traductions³⁴¹. Ce qui caractérise l'auteur est de toujours être demeuré en dialogue avec les sciences et la philosophie et d'essayer de concilier l'anthropologie, la science et la théologie. Sa théologie s'enracine dans une conception anthropologique soucieuse d'ouverture au monde et à Dieu, de la dignité et de la misère de l'homme, de réconciliation. Par ailleurs, s'interrogeant sur la nécessité pour l'anthropologie d'un fondement christologique, il commence par manifester l'influence notoire, observable au cours des siècles, de la conception de l'homme sur la christologie :

L'anthropologie a-t-elle besoin d'un fondement christologique ? À première vue, il semble que le rapport soit plutôt à déterminer inversement. À toutes les époques de son histoire, la christologie a été influencée par les formes changeantes de la conception que l'homme se fait de lui-même et des aspirations humaines. Le conditionnement par l'intérêt sotériologique est, pour la christologie et son histoire, d'une importance si fondamentale que l'on peut comprendre les conceptions christologiques comme des projections des manières chaque fois déterminantes dont l'homme interprétait son existence³⁴².

³⁴⁰ Cette recherche a donné lieu à la rédaction d'un écrit sous la direction de Karl LEHMANN et Wolfhart PANNENBERG : *Les anathèmes du XVI^e siècle sont-ils encore actuels ?* Paris, Cerf, 1989. Elle a favorisé la signature de la déclaration commune entre catholiques et luthériens sur la doctrine de la justification.

³⁴¹ Se référer à la bibliographie et aux œuvres citées dans le texte ou en bas de page.

³⁴² « Fondement christologique de l'anthropologie chrétienne » in *Concilium* 86 Juin 1973 p.88.

C'est ainsi que les préoccupations des hommes se sont traduites dès les premiers siècles dans un discours christologique approprié :

Ce qui importait au Moyen Âge, c'était la réconciliation avec Dieu par la victoire sur le péché. Chez Luther, ce thème médiéval apparaît transformé en exigence de maintenir la confiance en Dieu dans l'expérience du jugement et de donner raison à Dieu dans son jugement [...] Toutes ces manières de concevoir la définition de l'homme se sont exprimées christologiquement³⁴³.

Cependant, Pannenberg ne croit pas juste de devoir soumettre la théologie, ou plus exactement la christologie³⁴⁴, à refléter seulement l'anthropologie d'une époque. Il écrit dans le même article : « la christologie elle-même possède une signification constitutive pour une anthropologie générale ».

En gardant un équilibre entre une anthropologie qui fonde la christologie et une christologie qui fonde l'anthropologie, Pannenberg a su ne pas instrumentaliser Dieu en ne voulant pas se servir de Dieu pour affirmer une thèse. Dans son ouvrage *Esquisse d'une christologie* (1964), au chapitre V : « l'homme véritable », il voit en Jésus non seulement la révélation de Dieu mais aussi la destinée de l'homme et cette destinée ne se réalise en plénitude que dans le salut. L'homme doit le recevoir de son avenir : « L'être de l'homme est la destinée qui se situe au-delà de sa situation empirique qui attire l'homme par-delà toute réalité présente »³⁴⁵. Pannenberg ajoute au sujet de la destinée de l'homme : « Ce n'est que si l'homme vit ouvert [...] totalement ouvert à Dieu qu'il se trouve sur le chemin de sa destinée »³⁴⁶. Mais le seul qui réalise pleinement en sa personne « la destinée humaine de communion avec Dieu », c'est Jésus, « l'homme véritable »³⁴⁷, qui est non seulement le « mandataire de Dieu » mais également le représentant de l'humanité devant Dieu. Ce sera donc sur ces bases que nous aborderons l'étude de l'anthropologie théologique de Pannenberg en nous souvenant que cet auteur a fait le choix d'une théologie de l'histoire, car il lui semble indispensable d'articuler histoire et révélation. Il n'a pas voulu emboîter le

³⁴³ Concilium p.88

³⁴⁴ Wolfhart. PANNENBERG différencie la théologie de la christologie et la définit en se référant à Thomas d'Aquin : La théologie est science de Dieu, il en est de même de tout thème pouvant être considéré « en relation avec Dieu : *sub ratione Dei* » (S.T. Q.1 a 7 Resp.) ; par ailleurs il écrit : « la théologie ne peut faire justice au christianisme que si elle n'est pas seulement science du christianisme, mais science de Dieu ; comme science de Dieu, elle a pour objet la réalité en totalité, même si la signification totale de l'expérience est inaccomplie » WTUTH, p. 266, cf. aussi Olivier RIAUDEL p. 192s.

³⁴⁵ Wolfhart PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie* p.241.

³⁴⁶ Ibid 243.

³⁴⁷ Ibid p.244.

pas aux théologies de la Parole décelant en elles un caractère trop autoritaire, il écrit :

Je me suis détourné de 'la théologie de la Parole de Dieu' dans ses diverses formes présentes *en fin de compte (Letzen Endes)* parce que je ne pouvais reconnaître en elle que l'expression moderne d'une théologie autoritaire de la révélation³⁴⁸.

B. L'Anthropologie théologique de Pannenberg

Dans son article *Anthropologie und Gottesfrage* (GGMF), anthropologie et question de Dieu, Pannenberg met en évidence le motif pour lequel l'anthropologie est devenue le lieu théologique fondamental :

Étant donné l'anthropologisation de l'idée de Dieu et la concentration anthropologique correspondante de sa contestation par l'athéisme, l'anthropologie théologique se voit attribuer aujourd'hui le rang d'une théologie fondamentale³⁴⁹.

Dans un contexte d'athéisme, l'anthropologie serait donc à notre époque le seul terrain de discussion possible sur l'existence de Dieu. Denis Müller avance que « Pannenberg voit dans l'anthropologie générale, philosophique et rationnelle, une nouvelle espèce de théologie fondamentale, c'est-à-dire une nouvelle manière d'asseoir les fondements ou les bases du discours théologique »³⁵⁰.

Ayant posé ce postulat, l'abondance de l'œuvre de Pannenberg oblige à procéder par sondage dans ses divers écrits afin de compléter ou préciser ce qu'on peut désigner comme une juste approche de sa conception anthropologique et de l'incidence de celle-ci sur sa théologie³⁵¹. Si sa *Théologie systématique* (tomes*et**) permet d'avoir une bonne compréhension de la pensée de l'auteur,

³⁴⁸ Texte cité par Pierre. Warin : *Le chemin de la théologie chez Wolfhart Pannenberg*, au ch. 2 : « le caractère autoritaire des Théologies de la Parole » p. 19 à 40 (p. 30 §1+ note 6 de).

³⁴⁹ GGMF 20.

³⁵⁰ Denis MÜLLER, *Parole et histoire, Dialogue avec Pannenberg* p. 120-121. On peut aussi se reporter aux p. 96-97 où Denis Müller souligne les raisons données par Pannenberg pour lesquelles seule l'anthropologie est devenue une base d'échange possible au sujet de l'idée de Dieu : « 1° la critique kantienne a ramené la question de Dieu dans les limites de l'anthropologie (GGMF, 9-16), aucune preuve de l'existence de Dieu n'est possible et surtout pas à partir de la cosmologie. Seule l'anthropologie permet de redécouvrir le sens possible du concept de Dieu.

2° Sur le plan social et culturel, l'époque moderne se caractérise avant tout par l'éclatement des Eglises chrétiennes en confessions diverses, avec pour conséquence l'émergence d'un monde dégagé de tout lien religieux (EtuEk 254). L'athéisme tend à devenir l'air du temps ».

³⁵¹ *Théologie systématique* tomes 1 et 2 (TS* et**); *Esquisse d'une christologie* « homme véritable » ch. 5 ; *Was ist der Mensch* (Qu'est-ce que l'homme) 1962, *le fondement christologique de l'anthropologie chrétienne* Concilium 83, 1973 ; *Anthropology in the theological perspective* (1983).

lui-même précise que son objectif n'a pas été de développer une anthropologie complète :

Celle-ci exigerait plus que la simple description de la destination de l'homme et de la situation où le place son aliénation par rapport à cette destination. Une anthropologie théologique complète devrait aussi comprendre en elle la réalisation de la destination humaine, réalisation qui a pour thème l'action libératrice de Dieu, son adresse à l'homme et sa réception par ce dernier, et qui n'arrive à son terme qu'avec son accomplissement eschatologique³⁵².

Il reconnaît que certains aspects importants de la vie de l'homme, ayant une incidence sur sa personnalisation, ne sont pas traités comme tels dans ses écrits de théologie systématique, par exemple la vie sociétale de l'être humain :

Une anthropologie complète, en plus des conditions biologiques de la forme humaine de vie, de ses modalités spécifiques et de sa place dans le monde, devrait traiter aussi des rapports sociaux dans lesquels la vie humaine s'accomplit et qui conditionnent également son identité dans et par le processus de socialisation de l'individu³⁵³.

Toutefois, les thèmes concernant « la nature sociale de l'être humain » et « l'histoire de l'humanité » traversent sa présentation de la doctrine chrétienne. La recherche porte pourtant essentiellement sur la situation de l'homme dans sa relation à Dieu, sans exclure sa situation au sein du cosmos.

a) L'homme et le cosmos : un homme ouvert au monde et à Dieu

Dans les écrits de Pannenberg, l'homme est caractérisé en termes « d'ouverture au monde » [*Weltoffenheit*] et « d'ouverture à Dieu » [*Gotttoffenheit*] ; dès 1962, dans son article *Was ist der Mensch* (WiM), Qu'est-ce que l'homme ? il intitule son premier chapitre *Weltoffenheit und Gotttoffenheit*. La dimension de *Weltoffenheit* provient de recherches philosophiques, anthropologiques et biologiques menées à divers titres par Helmuth, Plessner, Scheler, Portmann, Gehlen³⁵⁴. Cette expression, *Weltoffenheit* est à saisir chez

³⁵² TS** p. 247 : « Otto Hermann. Pesch a eu raison de mettre les thèmes du péché et de la grâce au centre de sa présentation d'une anthropologie théologique » (*Frei sein aus Gnade, Theologische Anthropologie*, 1983). Pour Pannenberg, la christologie et l'eschatologie devraient faire partie de l'anthropologie : « la première en tant que fondation de l'être dans la grâce et la dernière en tant que son accomplissement. L'Ecclésiologie ne devrait pas non plus en être absente, en tant que description de la vie de la communauté dans le cadre de laquelle l'être s'accomplit complètement dans la grâce ».

³⁵³ TS** p. 247. Pannenberg traite aussi ce sujet in *Anthropology in theological perspective*, 1983, cf.3^e partie « the shared world » au chapitre 7 "Foundations of culture" et au chapitre 8 "The cultural meaning of social institutions" p. 315-484.

³⁵⁴ Cf. Wolfhart PANNENBERG : *Anthropology in theological perspective*, chapter III
179

Pannenberg sous le double aspect « d'ouverture au monde » et « d'ouverture par-delà le monde », l'homme étant en quête d'une vérité, d'une réalité, qui dépasse le monde ; ce qui le distingue de l'animal qui reste limité à ses besoins vitaux et lié à son environnement [*umweltgebunden*]³⁵⁵. Si Pannenberg définit l'homme comme étant entièrement orienté vers ce qui est ouvert [*Der Mensch ist ganz und gar ins Offene gewiesen*]³⁵⁶, et vers des possibilités toujours nouvelles³⁵⁷, on peut se demander quel est le « moteur » qui anime l'homme dans cette orientation. Ce ne sont pas ses pulsions ou son environnement, c'est Dieu lui-même, Dieu est au cœur de *Weltoffenheit*, que l'homme le sache ou non³⁵⁸. Un autre élément important est à souligner : l'homme est vu par l'auteur comme éternellement référé à : [*die unendliche Angewiesenheit³⁵⁹ des Menschen*]³⁶⁰, mais la référence ultime comme il l'indique un peu plus loin dans le texte, c'est Dieu.

Dans *Was ist der Mensch*, le concept de *Weltoffenheit* s'oriente nécessairement vers celui de *Gotttoffenheit*, car l'homme qui se dépasse en dépassant le monde vise la réalité de Dieu ; l'ouverture au monde, et par-delà le monde, est de fait d'une ouverture à Dieu³⁶¹.

Pannenberg, dans ce même article, développe le rapport entre l'autotranscendance de l'homme et l'idée de Dieu³⁶². Il en a fait la thèse centrale de cette contribution. Mais la vraie question pour Müller n'est pas « l'idée de

« Philosophical Anthropology » p. 34ss. (Cf. aussi *WiM* p. 5. et le Site internet : la société H. Plessner, consulté en Janvier 2014. HELMUTH PLESSNER (1892-1985) développe son anthropologie principalement dans son ouvrage *Die Stufen des Organischen und der Mensch* où il la fonde autour de la catégorie de « positionnalité excentrique ».

³⁵⁵ *ViM* p.7.

³⁵⁶ *ViM* p. 10.

³⁵⁷ *ViM* p.9.

³⁵⁸ *ViM* p.11.

³⁵⁹ L'adjectif *angewiesenheit* a une double connotation, il signifie à la fois « référé à » et « dépendant de ».

³⁶⁰ *ViM* p.11.

³⁶¹ Denis MÜLLER, in *Parole et histoire*, p. 126.

Dans une note, p. 125 n°12, D. Müller souligne une remarque faite par E. JÜNGEL. Celui-ci voit un déplacement dans la pensée de Pannenberg qui serait intervenu entre *WiM* et *GGMF* : « en 1962, Pannenberg insisterait sur l'ouverture illimitée de l'homme à l'indéterminé ; en 1972, l'accent serait plutôt sur Dieu comme fondement de la liberté humaine ». Mais pour D. Müller, « il s'agit davantage d'un déplacement d'accents que d'une modification fondamentale de l'argumentation ». Dans les deux articles « Pannenberg postule que l'idée de Dieu appartient constitutivement et nécessairement à l'être de l'homme ; de plus, il comprend déjà la *Weltoffenheit* en 1962 comme transcendance et donc comme liberté ». Pour la compréhension de *Weltoffenheit*, on peut aussi se reporter à Olivier. RIAUDEL : *Le monde comme histoire de Dieu* p.148ss.

³⁶² Denis MÜLLER *ibid.* p. 127 : « Pour Pannenberg, l'autotranscendance de l'homme est à la fois un mouvement réflexif immanent à sa structure globale et le résultat d'un agir extérieur (non pas extrinsèque) de l'infini [...] il comprend l'expérience que l'homme fait de la liberté, en dernière instance, comme un *don de Dieu.* »

Dieu est-elle déduite du monde ? Mais bien, quel rapport y a-t-il entre l'autotranscendance de l'homme (dans son monde) et la visée de Dieu ? »³⁶³.

En 1972, dans un nouvel article : *Anthropologie et question de Dieu* (GGMF), Pannenberg reprend ce qu'il avait écrit en 1962 et saisit la *Weltoffenheit* de l'homme comme « l'autotranscendance de sa subjectivité »³⁶⁴. Il comprend cette expérience autotranscendantale dans le monde comme une expérience de liberté³⁶⁵ et met l'accent sur la dimension de don reçu : « La réalité de Dieu [...] ne se rencontre que là où l'homme dans le contexte du monde se reçoit lui-même dans l'expérience de la liberté »³⁶⁶. Plus tardivement, dans son ouvrage de *Théologie systématique* au t** (1988/1991), Pannenberg reprend le concept d'« ouverture au monde » et l'idée de « capacité de s'ouvrir à des expériences nouvelles » ; il en déduit les implications dans la vie de l'homme : se décentrer des choses et des êtres finis et « se fonder » sur autre chose que soi-même afin de s'ouvrir vers l'infini qui dépasse tout être humain. Alors seulement le retour vers le fini, objet ou être, pourra se faire dans la lumière de l'infini. Certes, lorsqu'il est question d'infini, il ne cite pas explicitement Dieu ou le tout Autre :

Cette manière propre à la forme humaine de vie, que l'on a caractérisée comme ouverture au monde, consiste à être décentrée à l'égard de toute altérité des choses et des êtres parce que l'on sait qu'il y a un horizon qui dépasse leur finitude ; aussi est-elle également liée à la capacité de s'ouvrir à des expériences toujours nouvelles. Plus précisément on devrait parler d'une ouverture qui va au-delà de toute réalité finie et qui excède aussi l'horizon du monde, précisément parce que c'est seulement dans l'être vrai de l'infini que peut se former l'idée du monde comme comprenant toute réalité finie. Dès que l'homme se tourne vers un être ou un objet fini, son geste est déjà médiatisé par une conscience non thématique d'un domaine qui dépasse de loin tout objet de ce genre et fait donc retour à l'objet dans la lumière de l'infini³⁶⁷.

Pannenberg avait déjà soutenu que « La forme exocentrique de la vie de l'être humain » présume que celui-ci « doit se fonder sur autre chose que lui-

³⁶³ Denis MÜLLER, o. cité. p. 126-127. L'auteur note par ailleurs que Pannenberg ne retire pas l'homme de sa situation dans le monde lorsqu'il voit en lui la dimension d'autotranscendance qui se révèle à travers son questionnement, sa quête de sens, son ouverture à la nouveauté, son désir à se dépasser. Mais ce désir porte l'homme vers un au-delà de lui-même (WiM 11 et 40).

³⁶⁴ Denis MÜLLER ibid. p.123.

³⁶⁵ Il faut se rappeler que pour Pannenberg la liberté relève du bon usage de l'autonomie et que l'humain est appelé à vivre en référence à Dieu voire même en dépendance de sa source de vie qui est Dieu.

³⁶⁶ GGMF 27.

³⁶⁷ TS** p.317, au sujet de « l'ouverture au monde », on peut se référer à : *Anthropology in Theological Perspective*, « Philosophical Anthropology » p. 34ss et 60ss où est reprise la position de H. Plessner (p. 36-37 et p.60 et 63ss). Notons que la position de Pannenberg se différencie de celle de Rahner lorsqu'il traite de l'homme en tant qu'être d'un horizon infini, cf. : « L'homme comme être de transcendance » dans son *Traité fondamental de la foi* p. 45s.

même. Cela ne relève pas de son choix. Il peut seulement choisir ce sur quoi il se fonde ». ³⁶⁸ Cette dernière affirmation s'inscrit bien dans la pensée réformatrice dans la mesure où la dimension d'ouverture à Dieu est déjà présente chez Luther, lorsque dans son *De servo arbitrio* il redéfinit la force du libre arbitre : « Celle par laquelle l'homme est capable d'être saisi par l'Esprit Saint et d'être rempli par la grâce de Dieu ». Si l'homme possède cette capacité d'ouverture à l'Esprit, c'est bien l'Esprit qui saisit car nul ne peut le saisir. Dans *La liberté du chrétien*, on avait pu constater une ouverture de l'homme envers son semblable, mais finalement sous l'impulsion de l'Esprit qui conduit tout ³⁶⁹. En outre, pour Luther, c'est la connaissance de Dieu au cœur de l'humain qui permet à ce dernier de mettre sa confiance soit dans le vrai Dieu soit dans les faux dieux. Cette conviction fut souvent soutenue par Luther dans son *De servo arbitrio* et lors des controverses organisées dans le cadre universitaire.

Pannenberg, dans sa *Théologie systématique* ^{t**}, consacre de longs développements à l'anthropologie. L'homme est d'abord situé dans le cosmos. Un monde créé par un Dieu trine qui a une relation privilégiée avec sa créature. C'est ensuite en termes de dignité, de misère, d'aliénation, de réconciliation du monde en Christ que sont développés, dans un vocabulaire adapté à notre époque, les grands thèmes d'une anthropologie théologique.

- **L'homme au sein de la création**

1) Pannenberg commence par affirmer la thèse d'un Dieu trinitaire, créateur, à l'origine du cosmos tout en s'interrogeant sur la nature de ce monde : est-il ou non d'essence divine ? Sa réponse est claire : le monde est le résultat d'un acte libre de Dieu, son existence est contingente, il aura une fin et n'est pas d'essence divine :

Si le monde trouve son origine dans un acte libre de Dieu, alors il n'est pas l'émanation nécessaire de l'essence divine. Il n'appartient pas nécessairement à la divinité de Dieu. Il pourrait aussi ne pas exister. C'est pourquoi son existence est contingente, résultat et expression d'un acte libre de la volonté et de l'action divines. Il n'est pas de toute éternité - à la différence du Fils - le corrélat de l'existence de Dieu comme Père ³⁷⁰.

³⁶⁸ TS* p.149.

³⁶⁹ Cf. 1^e partie thèse. : Martin LUTHER, *la liberté du Chrétien*.

³⁷⁰ TS** p. 13.

Surgit alors une autre question au sujet de ce Dieu Créateur : « N’y a-t-il pas besoin d’un monde de créatures ou au moins d’une orientation vers lui, pour que Dieu soit conçu comme agissant ? ». L’argumentation de Pannenberg est la suivante : pour la doctrine chrétienne, le fait de l’existence de créatures n’est pas de l’ordre de la nécessité. Dieu n’a pas besoin de cette réalité pour être agissant dans la mesure où la relation intra-trinitaire, Père, Fils et Esprit, est comprise comme action. Certes, le concept d’« action » appliqué à Dieu a été l’objet de nombreux débats dans l’Église au cours des siècles. Chez les Pères grecs, le concept d’*energeia* était réservé à l’action commune aux trois personnes tournée vers l’extérieur, dirigée vers le monde des créatures. La théologie occidentale a élargi le concept d’action divine en l’appliquant aux relations intra-trinitaires, mais en distinguant les relations intra-trinitaires de l’unité d’action des trois personnes divines à l’extérieur : « Les actions des personnes trinitaires dans leurs relations mutuelles doivent être strictement distinguées de leur action commune à l’extérieur »³⁷¹. Si la Trinité agit de concert concernant le monde, les relations intratrinitaires sont spécifiques à chacune des Personnes qualifiées en tant que Père, Fils et Esprit³⁷². C’est donc bien le Dieu trinitaire auquel nous croyons qui crée, soutient et réconcilie le monde dans un acte libre :

Appartient au concept d’action le fait que celui qui agit sort de lui-même par un acte de liberté, produisant quelque chose de différent de soi, ou agissant ou réagissant à cela. Cela vaut à l’intérieur de l’unité de la vie divine pour les relations mutuelles des Personnes de la Trinité. Cependant, dans la création du monde, les Personnes agissent ensemble et sortent de ce qui leur est commun, à savoir, l’essence divine. Par conséquent, la création du monde, avec l’économie de l’action divine qui lui est liée, se distingue de l’activité du Dieu vivant dans les relations mutuelles du Père, du Fils et de l’Esprit³⁷³.

Quant aux relations entre Créateur et créature humaine, Pannenberg les déduit de l’action trinitaire envers le monde, mais il ne les différencie pas « totalement » de la relation intratrinitaire dans la mesure où cette dernière en est le fondement :

L’action du Dieu unique en relation au monde n’est pas totalement différente de son action en sa vie trinitaire, mais dans cette action, cette vie trinitaire elle-même

³⁷¹ TS** p. 16.

³⁷² TS** p.16 : « Cette distinction s’appuie sur la règle qui oppose l’unité inséparable des personnes trinitaires dans leur action “à l’extérieur” concernant leur rapport au monde, à la spécificité de leurs activités “internes”, dans leurs relations mutuelles, spécificité qui constitue les différences entre les personnes du Père, du Fils et de l’Esprit ».

³⁷³ TS** p.17-18.

se tourne vers l'extérieur, sort d'elle et devient le fondement qui détermine les relations entre Créateur et créature³⁷⁴.

L'homme est donc appelé à vivre une relation de proximité avec son Créateur, une relation fondée en la vie trinitaire.

Ce monde, selon la vision chrétienne, créé par un acte libre d'un Dieu en trois personnes, ne reposant sur aucune nécessité concernant son existence, est le fruit d'une gratuité totale³⁷⁵. Par ailleurs, Dieu a voulu donner la vie à des créatures distinctes de lui et dont l'autonomie s'obtient dans la durée :

Dieu *accorde* gracieusement l'existence aux créatures, une existence propre et distincte de lui, à côté de son propre être divin, dont une durée, propre à l'existence créée. C'est seulement dans la durée que l'existence créée acquiert l'autonomie d'un être propre, distinct de Dieu³⁷⁶.

Si l'homme est appelé à vivre une relation privilégiée avec son Dieu et dans un projet de salut en Christ, qui n'est autre qu'une plénitude de vie, il est aussi à situer au milieu des autres créatures, dans une succession de formes. Dans le texte biblique de la Genèse, Dieu crée un monde diversifié et l'observation de l'apparition de formes toujours nouvelles nous prouve que le cosmos est en perpétuelle évolution. Toujours resté en dialogue non seulement avec les philosophes de son époque, mais aussi avec les scientifiques, Pannenberg pose implicitement cette question : L'être humain est-il le sommet atteint de toute forme de vie ? Certes, il est aujourd'hui difficile de se représenter une étape supérieure à *l'homo sapiens-sapiens* qui reste continuellement en devenir. Quant à penser l'homme comme point culminant de toute la création, cela ne peut se concevoir que dans « une perspective religieuse et plus spécifiquement biblique », c'est-à-dire : « Lorsque l'homme prend conscience qu'il est destiné à vivre en communion avec Dieu en tant qu'auteur de l'univers »³⁷⁷.

2) Nul ne pouvant se suffire à lui-même, la personne humaine comme l'ensemble des créatures en ce monde ne vit pas en autarcie. Elle est donc destinée à vivre en relation avec les autres, et Pannenberg souligne à juste titre le sens du « service rendu » :

Les créatures sont reliées entre elles par le fait qu'elles dépendent les unes des

³⁷⁴ TS** p.18.

³⁷⁵ Pannenberg situe l'expression de l'amour de Dieu dans l'acte libre de la création. TS** p. 36.

³⁷⁶ TS ** p.36.

³⁷⁷ TS ** p239.

autres et sont renvoyées les unes aux autres. D'une part, chaque créature individuelle vit devant et à côté des autres, d'autre part sa propre existence est justifiée par le service rendu à ceux qui en vivent³⁷⁸.

Ces propos font écho à la pensée de Luther qui considère l'homme « *coram* » : devant Dieu, devant son semblable, devant le monde, appelé à agir pour son semblable³⁷⁹. Mais cet humain peut-il avoir une connaissance naturelle de Dieu, voire d'un Dieu trinitaire et plus spécifiquement de sa nature ?

- **L'homme et la connaissance naturelle de Dieu, la théologie naturelle**

1) L'argumentation de Pannenberg sur la connaissance naturelle³⁸⁰ de Dieu repose sur les écrits de Paul (Rm 1-2) pour qui cette connaissance est révélée incontestablement par Dieu en ses œuvres :

¹⁹Car ce que l'on peut connaître de Dieu est pour eux [en eux] manifesté : Dieu le leur a manifesté. ²⁰En effet, depuis la création du monde, ses perfections invisibles, éternelle puissance et divinité, sont visibles dans ses œuvres pour l'intelligence ; ils sont donc inexcusables (Rm 1,19-20).

Dès les premiers siècles de notre ère, cette connaissance de Dieu exprimée par Paul est attestée dans la théologie chrétienne. Pour la suite, Pannenberg cite Thomas d'Aquin qui, dans la *Somme Théologique*, distingue la connaissance naturelle de la connaissance supra naturelle communiquée par la révélation historique de Dieu en Jésus Christ³⁸¹. Il se réfère aussi aux grands acteurs de la Réforme. Si pour Luther, la nature humaine est pervertie, il reconnaît cependant comme Paul : « Tous ont la connaissance du vrai Dieu et sont inexcusables s'ils rendent le culte aux idoles »³⁸². Il en est de même chez Calvin³⁸³, bien qu'il émette des réserves sur la connaissance de Dieu au sens

³⁷⁸ TS ** p.162.

³⁷⁹ Cf 2^e partie du traité de Luther sur *la liberté du Chrétien* et G. EBELING in *Luther: introduction à une réflexion théologique* p. 164 à 168.

³⁸⁰ TS * p. 97-105, 143-155.

³⁸¹ S. T. IIa IIae Q2 a3 ad 1^{um} (acte intérieur de la foi) : Thomas d'Aquin répond à la question : *croire quelque chose au-dessus de la raison naturelle est-ce nécessaire au salut*. Et dans la 1^e solution il précise « parce que notre nature dépend d'une nature supérieure à nous, la connaissance naturelle ne suffit pas à notre perfection ». C'est pourquoi l'homme doit se mettre à apprendre à l'école même de Dieu (Jn 6, 45). Pannenberg fait aussi référence à S.T. Ia Q3 a8. Thomas d'Aquin traite de la connaissance de Dieu : Questions 2-4, et 6-11 : Dieu est-il ? Qui est-il ?

³⁸² *Luther œuvres* Pl. p 12ss (WA 56, 176-177) Luther commente Rm 1,20 i.e. la connaissance de Dieu chez les idolâtres, et en WA 19, 207 Luther écrit que la raison sait assurément qu'« il y a un Dieu unique » mais elle ne sait pas qui il est, voir TS* p. 98.

³⁸³ IC 1,3 : « La connaissance de Dieu est naturellement enracinée en l'esprit des hommes ». En 1,3. § 3. : « L'esprit humain a un sentiment de divinité engravé si profond qu'il ne se peut effacer ».

plénier du terme³⁸⁴. La connaissance naturelle de Dieu, dans le milieu réformé, n'est contestée qu'au XX^e siècle. Le premier fut Karl Barth. Au XIX^e siècle, Schleiermacher a seulement critiqué l'idée de théologie naturelle. Par contre, Karl Barth écrit dans sa dogmatique à propos de Rm 1,19 : « Que l'homme dès la création du monde [...] - non par lui-même, mais par la force de la Révélation - [...] connaît fort bien Dieu, et sait qu'il lui doit tout »³⁸⁵. Si cette connaissance est possible, elle s'origine dans l'événement de la révélation du Christ³⁸⁶. Pannenberg souligne que K. Barth conteste l'idée d'une connaissance de Dieu qui serait une mise à disposition de l'être humain, car demeure inviolable le principe : « Dieu ne peut être connu que par Dieu »³⁸⁷. Certes, pour un théologien issu de la Réforme, le canon 3004 formulé à Vatican I – « Dieu, origine de toute chose peut être connu : *certo cognosci posse* à partir des choses créées »³⁸⁸ I – paraît équivoque, laissant à penser que, dans la tradition catholique, cette connaissance relève de la raison humaine « *naturali humanae rationis lumine* » et non de la « factualité d'une connaissance de Dieu »³⁸⁹. Par contre, Pannenberg souligne qu'à Vatican II, décret *Dei Verbum* n°6³⁹⁰, la notion de connaissance naturelle de Dieu à travers ses œuvres n'exclut nullement que cette connaissance a son principe en Dieu

³⁸⁴ Ibid. 1, 2.1. : « Dieu connu comme créateur à qui nous devons révérence et amour ».

³⁸⁵ Karl. BARTH : *Dogmatique*, II/1 **, p. 99. : Barth se réfère plus particulièrement à l'évangile selon Jean, Le Verbe de Dieu, l'unique engendré, Dieu lui-même, qui a fait connaître le Père.

³⁸⁶ Ibid. II/1*, §26 p. 111 et 117.

³⁸⁷ Ibid. II/1* p. 78 s.

³⁸⁸ *Dz. canon 3004* : « La même sainte L'Église, notre Mère, tient et enseigne que Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine à partir des choses créées, car, "depuis la création du monde, ce qu'il y a d'invisible se laisse voir à l'intelligence grâce à ses œuvres " (*Rm 1,20*). Toutefois, il a plu à sa sagesse et à sa bonté de se révéler lui-même au genre humain ainsi que les décrets éternels de sa volonté par une autre voie, surnaturelle celle-là : "Après avoir à maintes reprises et sous maintes formes parlé jadis à nos Pères par les prophètes, Dieu, tout récemment, nous a parlé par le Fils" *He 1,1* ». *Le canon 3026* en référence au canon 3004 déclare : « Si quelqu'un dit que le Dieu unique et véritable, notre Créateur et Seigneur, ne peut être connu avec certitude par ses œuvres grâce à la lumière naturelle de la raison humaine, qu'il soit anathème ».

³⁸⁹ TS * note 3 p. 100. Pour Jüngel, le terme : *posse* exprimerait « un concept relativement critique » de la théologie naturelle. En Rm 1,21 Paul affirme que la connaissance de Dieu *γνόμτες το'ν θεόν*, n'a pas permis aux hommes de rendre grâce à Dieu mais au contraire ils se sont fourvoyés avec leur raisonnement.

³⁹⁰ « Par la Révélation divine, Dieu a voulu se manifester et se communiquer lui-même et manifester et communiquer les décrets éternels de sa volonté concernant le salut des hommes, "à savoir de les faire participer aux biens divins, qui dépassent absolument les possibilités de compréhension de l'esprit humain". Le saint Concile reconferme que "Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine à partir des choses créées" (cf. Rm 1,20) ; mais, c'est à la Révélation, enseigne le Concile, qu'il faut attribuer le fait que "ce qui dans les choses divines n'est pas de soi inaccessible à la raison humaine, puisse, même dans la condition présente du genre humain, être connu de tous facilement, avec une ferme certitude et sans aucun mélange d'erreur" » (DV 6).

même : « Il se donne à connaître aux hommes en sa divinité à partir de la Création ». Si, les Églises issues de la Réforme insistent davantage sur l'initiative d'un Dieu qui se donne à connaître, la théologie de tradition catholique ne le conteste pas. Il n'existerait donc pas de différence fondamentale à ce sujet, entre la tradition catholique et celle issue de la Réforme, il s'agirait plutôt d'expressions différentes de la même réalité. Jean XXIII disait dans son discours d'ouverture au concile Vatican II, le 11/10/62, au sujet de la doctrine de la foi immuable : « En effet, autre est le dépôt lui-même de la foi, c'est-à-dire les vérités contenues dans notre véritable doctrine, et autre est la forme sous laquelle ces vérités sont énoncées, en leur conservant toutefois le même sens et la même portée »³⁹¹.

2) Quant aux aspects équivoques du débat au sujet de la théologie naturelle³⁹², ils procèdent, selon Pannenberg, d'un manque de distinction claire entre la « connaissance naturelle » que les hommes ont de Dieu et la théologie naturelle qui résulte d'une philosophie. S'il existe un lien entre la connaissance naturelle de Dieu et la théologie naturelle, elles ne peuvent être identifiées l'une à l'autre. Il attribue la confusion du vocabulaire à la dogmatique du protestantisme ancien, celle-ci ayant rassemblé, sous le concept de *theologia naturalis*, la « *cognitio insita* » qui relève de la connaissance de Dieu, propre à l'homme en tant que créature, et la « *cognitio acquisita* » qui ressort de la théologie philosophique³⁹³.

3) La connaissance naturelle de Dieu est-elle innée ou acquise, c'est-à-dire, inscrite dans le cœur de l'homme ou est-elle le fruit de la raison face à la Création³⁹⁴ ? En se référant aux écrits de Paul, Pannenberg note que la connaissance de Dieu dont il est question en Rm 1,19-20 ne s'inscrit pas dans un contexte de théologie naturelle, car cette affirmation est formulée à la lumière de la révélation de Dieu en Jésus-Christ. Puis se référant au patrimoine commun occidental depuis Tertullien³⁹⁵, il constate que l'idée de connaissance naturelle de Dieu est admise, fondée sur l'affirmation paulinienne et reprise par l'augustinisme

³⁹¹ Ces différences de perceptions entre les catholiques et luthériens, qui ne sont plus séparatrices, ont permis la signature de la déclaration sur la justification. Cf. ch. IV sur lequel nous reviendrons dans la 3^e partie de la thèse.

³⁹² La théologie naturelle doit être comprise comme discours sur Dieu, elle n'a pas pour but de prouver l'existence de Dieu, mais de traiter de sa nature.

³⁹³ TS. * p. 101.

³⁹⁴ TS * p 142-155.

³⁹⁵ *De testimonio aminae*, PL I 606-618).

du Moyen Âge³⁹⁶. De même, si Thomas d'Aquin a bien distingué une *cognitio naturalis* (Rm 1,19s) d'une *cognitio supranaturalis* transmise par la révélation en Christ, il a insisté sur une connaissance acquise de Dieu à travers ses œuvres, ce qui implique chez l'homme une réflexion déductive et met en jeu la raison. Lorsque Thomas d'Aquin reconnaît à l'homme une connaissance innée, il la qualifie de connaissance « confuse » implantée en lui³⁹⁷. Luther a aussi soutenu que tous les hommes ont une connaissance naturelle de Dieu à partir de la création (Rm 1,19s) mais il la rapporte à la loi divine « inscrite dans les cœurs » :

¹⁴Quand des païens sans avoir de loi, font naturellement ce qu'ordonne la loi [...].¹⁵Ils montrent que l'œuvre voulue par la loi est inscrite dans leur cœur ; leur conscience en témoigne également ainsi que leur jugement intérieur qui tour à tour les accuse et les défend (Rm 2,14-15).

L'insistance de Luther et de Melanchthon sur la connaissance innée de Dieu est sans doute la conséquence d'une méfiance vis-à-vis de la raison. Pour Luther, après la chute la raison est « prisonnière et aveugle »³⁹⁸. Melanchthon reprend la même idée dans le *locus* sur la Loi. Mais, en 1532, dans son commentaire sur l'épître aux Romains, il s'interroge sur l'interprétation de Rm 1, 19s au regard de Rm 2,15 et admet qu'en 1, 19s la reconnaissance de Dieu en tant que Créateur est bien le fruit d'une expérience humaine du monde. Cependant, s'il n'exclut pas la *cognita acquisita*, i.e. une connaissance discursive, il reste persuadé qu'à la racine de cette connaissance demeure le principe de connaissance innée : *notitia innata* (Rm 2,15)³⁹⁹.

On peut se demander avec Pannenberg si cette interprétation du texte de Paul n'extrapolé pas ? Quel était le lien réel, dans la pensée de Paul, entre les versets 1,19-20 et 2,14-15 ? L'herméneutique proposée par Pannenberg permet de

³⁹⁶ Voir Walter KASPER, *le Dieu des Chrétiens*, au sujet d'Augustin p. 162. : « C'est dans l'esprit que l'homme trouve la vérité dont il ne peut pas fondamentalement douter (*de civitate Dei* XI, 26) [...] cette vérité il ne peut la comprendre autrement qu'en tant qu'illumination par Dieu. "C'est pourquoi nous ne pouvons pas connaître Dieu autrement qu'en allant en nous et au-delà de nous" » (Conf. X, 26,37).

³⁹⁷ S. T. I^a Q 2 a1 ad 1^{um} : T. d'Aquin traite de la connaissance de Dieu : L'existence de Dieu est-elle évidente par elle-même ? Après avoir exposé les différentes difficultés il apporte comme 1^e solution : « Nous avons naturellement quelque connaissance générale et confuse de l'existence de Dieu, à savoir en tant que Dieu est la béatitude de l'homme; car l'homme désire naturellement la béatitude, et ce que naturellement il désire, naturellement aussi il le connaît. Mais ce n'est pas là vraiment connaître que Dieu existe ».

³⁹⁸ Cf. 1^e partie de la thèse sur le serf arbitre et les *Scolies* sur la connaissance de Dieu et l'idolâtrie (WA 56,177). TS* p. 143-144.

³⁹⁹ cf. *locus* sur la création et preuves de l'existence de Dieu (1535).

saisir que Paul aurait mis l'accent sur une connaissance non seulement possible mais effective de Dieu :

L'idée de *cognitio innata*, qui remonte aux mêmes racines que la pensée stoïcienne, dont les deux propositions de Paul sont redevables, a cependant le double avantage d'établir une cohérence possible entre elles, et de respecter la pointe de Rm 1, 19ss à savoir une connaissance non seulement possible, mais effective de Dieu⁴⁰⁰.

Certes, la dogmatique du protestantisme ancien, spécialement le luthéranisme, a maintenu le lien entre la *cognita innata* et la *cognita acquisita*⁴⁰¹ : dans les écrits de Luther et de Melanchthon, il s'agit bien d'une connaissance effective de Dieu⁴⁰² ; toutefois l'essentiel est préservé, car l'initiative vient de Dieu qui se manifeste à l'humanité dans ses œuvres. Aujourd'hui, pour saisir la relation entre les v. 1, 19ss et 2,15, Pannenberg pense qu'il est nécessaire de faire « appel au phénomène de la conscience morale »⁴⁰³. Mais il souligne une difficulté : les contemporains saisissent la conscience morale comme un sentiment moral du bien et du mal ou comme une intériorisation des normes sociales⁴⁰⁴.

Pour résumer la pensée de Pannenberg sur la connaissance naturelle de Dieu, nous pouvons dire que l'être humain a non seulement une connaissance innée de Dieu mais aussi une connaissance acquise par l'« expérience » face aux œuvres du Créateur. Celle-ci est effective, l'intelligence humaine y joue un rôle certain, mais Dieu en se manifestant dans ses œuvres garde l'initiative. La connaissance réelle de Dieu relève donc de l'expérience. À aucun moment Pannenberg ne dira que l'homme a la capacité à connaître Dieu par lui-même ou plutôt par son propre raisonnement :

La connaissance effective de Dieu, selon Paul, « depuis la création du monde » et

⁴⁰⁰ TS * p. 145. Voir aussi l'interprétation de Franz J. LEENHARDT dans son *commentaire sur l'épître aux Romains* soulignant qu'il s'agit ici d'une connaissance effective. Mais c'est Dieu qui en a l'initiative. Dieu se donne à connaître : « Dieu est connu parce qu'il se fait connaître (*καθ'ἑαυτῶν*) il est lui-même actif dans la connaissance que l'on prend de lui ». Mais ceci n'exclut pas la réflexion de l'homme sur les œuvres de Dieu qui lui permet de contempler la puissance et la divinité du créateur. (1,20) p.36-37.

⁴⁰¹ En se référant tant à Paul qu'à Cicéron cf. T.S*p. 145 et note 1 : « *ut deos esse natura opinamur, qualesque sint ratione conoscimus* » (Tusc. I, 36).

⁴⁰² A partir de Johann Munaüs la notion de *cognitio insita* recouvrirait seulement « une disposition à la connaissance de Dieu » (*instinctus naturalis*) et n'aurait aucun lien avec une connaissance effective (*cognitio actualis*) qui serait une connaissance acquise. Nous assistons alors au sujet de la connaissance naturelle à un déplacement de la *notio insita* à la notion *acquisita* TS*p.145.

⁴⁰³ La conscience morale, d'après G. Ebeling, lie intellect et volonté comme Luther dans la syndérèse.

⁴⁰⁴ TS* p. 146ss.

« à travers ses œuvres » (Rm 1,20) ne saurait consister en une vague infinité du sentiment. On a dit, à juste titre que Rm 1,20, à la différence de Rm 2, 14 ss, ne parle absolument pas d'une *notitia innata*, mais d'une *notitia acquisita*, d'une connaissance acquise par et liée à l'expérience⁴⁰⁵.

Pannenberg fait bien ressortir que la conscience d'un infini ne se perçoit qu'au cours de l'expérience :

L'intuition d'un infini indéterminé, d'un mystère de l'être qui dépasse la vie de l'homme et qui la porte, qui l'encourage à la confiance, n'est distinguée des choses finies que dans le cours de l'expérience.⁴⁰⁶

Il rejoint Melanchthon en pensant que cette connaissance acquise de Dieu dont il est question dans l'épître aux Romains (1,20) s'appuie sur une *notitia innata*.

4) Par ailleurs, Pannenberg élargit cette possible conscience de Dieu à tout homme, indépendamment de sa religion, car il ne s'agit pas ici de théologie naturelle mais de l'expérience de Dieu ; de plus cette connaissance de Dieu existe depuis la création :

Dans ce processus [décrit-ci-dessus] et dans celui par lequel apparaît une conscience de Dieu, il ne s'agit pas en première ligne de la « théologie naturelle » des philosophes, mais de l'expérience que les religions ont de Dieu, elles qui viennent par les œuvres de la création à la conscience de l'action et de la nature de la divinité. Il n'y a pas de « théologie naturelle » « depuis la création du monde ». Mais s'est bien toujours développée dans l'histoire de l'humanité, sous une forme ou sous une autre, une conscience explicite de Dieu à partir de l'expérience des œuvres de la création⁴⁰⁷.

Cette conscience effective de Dieu, que toute personne humaine peut avoir grâce à la manifestation des œuvres divines en lien à l'expérience, ne permet pas de qualifier d'emblée les autres religions d'idolâtrie. C'est pourquoi l'auteur appelle à revoir les jugements et à corriger les erreurs :

Mettre en relation les énoncés de Paul sur la connaissance de Dieu à partir de la Création et les religions a pour conséquence que ces religions ne sauraient être qualifiées par avance et seulement d'idolâtrie. En elles, on accède tout à fait, « depuis la création du monde », à la connaissance du vrai Dieu, mais aussi toujours à une confusion du Dieu incorruptible avec les créatures (Rm 1, 23. 25)⁴⁰⁸.

Cependant, il demeure bien évident que la réalité divine est seulement connue si Dieu se donne lui-même à être connu et c'est en Jésus Christ, le logos

⁴⁰⁵ TS*p. 154.

⁴⁰⁶ TS*p. 154.

⁴⁰⁷ TS*p. 154-155.

⁴⁰⁸ TS*p. 155.

incarné, que Dieu se révèle pleinement. Dans les écrits patristiques, l'idée fondamentale développée par Athanase⁴⁰⁹ est que « le logos se fait chair pour que nous parvenions à la connaissance du Dieu invisible »⁴¹⁰. Par ailleurs, Pannenberg situe la révélation de Dieu en Jésus Christ dans la continuité de l'histoire du salut puisque Jésus Christ vient dévoiler le sens caché des paroles prophétiques des Écritures :

Le cœur de la révélation est certainement Jésus-Christ, attesté par le kérygme (Rm 16,25), mais son envoi parmi les hommes n'est révélation du plan divin du salut que dans sa référence aux annonces prophétiques dont le sens caché est désormais « dévoilé »⁴¹¹.

Deux conceptions anthropologiques entre chrétiens de traditions différentes concernant la connaissance de Dieu peuvent déjà être mises en évidence. Les luthériens mettent l'accent sur la connaissance acquise liée à l'expérience et à la manifestation de Dieu dans ses œuvres, Dieu gardant l'initiative, jamais l'homme ne sera dit capable de connaître Dieu par son propre raisonnement. Les catholiques insistent davantage sur la capacité du raisonnement humain face aux œuvres de Dieu : cette capacité est un don de Dieu et Dieu se manifeste effectivement dans ses œuvres. Toutefois la réelle connaissance de Dieu passe par la révélation que Jésus Christ, Fils de Dieu, nous en a faite : « Personne n'a jamais vu Dieu ; Dieu Fils unique, qui est dans le sein du Père nous l'a présenté *ἐξηγήσατο* » (Jn 1,19).

b) « Dignité et misère de l'homme »

C'est en termes de « dignité et de misère » que Pannenberg développe la seconde partie de son anthropologie dans sa théologie systématique (t** chapitre VIII). Dans la tradition chrétienne, tant en Occident qu'en Orient, l'être humain tient sa dignité du fait de sa nature de créature à l'image et à la ressemblance de Dieu ; en revanche, Pannenberg insiste sur le lien existentiel entre dignité et vocation ultime, spécifique à l'homme, qui n'est autre que sa participation à la vie de Dieu. Il souligne que cette approche est perçue dans la *Somme contre les Gentils* de Thomas d'Aquin (III iii)⁴¹². Paul attribue même cette vocation à toute

⁴⁰⁹ *Contra gentes*, 54, PG 25, col.192.

⁴¹⁰ TS*p.279.

⁴¹¹ TS * p.275.

⁴¹² W. PANNENBERG cite : Théophile D'ANTIOCHE, Grégoire DE NYSSE, Ambroise, Léon LE GRAND

la création : « La vocation non seulement de l'être humain, mais de toute la création, est de participer à la vie de Dieu (Rm 8, 21ss). C'est donc bien toute la création qui est en attente de la libération de l'esclavage, étant appelée à « avoir part à la liberté glorieuse des enfants de Dieu » (Rm 8,19-21). Dans l'a-venir eschatologique de la résurrection des morts, déjà advenue en Jésus-Christ, Pannenberg annonce d'emblée la dimension universelle du salut, en se référant à Paul. Dieu n'est pas statique. Il est présent jusqu'à la fin des temps, agissant dans sa création et souffrant avec elle : « L'Esprit créateur de Dieu agit en donnant la vie dans toute la création, mais il est présent à ses créatures et souffre avec elles à cause de leur corruptibilité »⁴¹³.

Toutefois peut-on parler d'« une imperfection originelle dans la créature », l'homme étant, selon sa nature limitée, capable de se tromper ? Pour Pannenberg, le caractère de limitation appartient au concept de créature, sans cette limite l'homme serait Dieu. Quant au fondement du mal, Pannenberg ne le situe pas dans les limites de la créature ; il est à rechercher dans la révolte de l'homme contre cette finitude : « Dans le refus d'accepter sa propre finitude et ainsi dans l'illusion de s'égarer avec Dieu » (Gn 3,5). La possibilité du mal et de la souffrance n'est donc pas dans la finitude de la créature mais plutôt dans le mauvais usage de son autonomie. L'autonomie est un bien en soi, donnée par Dieu, cependant elle comporte un risque d'égarement, celui de se considérer comme absolu et de vouloir s'autodéterminer :

L'autonomie de la créature est, d'une part, l'expression de sa perfection comme créature, qui est déterminée fondamentalement par le fait de posséder une existence propre. Mais elle est aussi liée au risque de se détourner du Créateur. L'autonomie de la créature contient en elle-même la tentation de se considérer soi-même comme absolu dans le mouvement d'auto-affirmation.⁴¹⁴

La condition de créature, telle que Dieu l'a voulue, donne à l'être humain la possibilité d'acquérir sa pleine autonomie en demeurant en communion avec son Créateur ou bien de vouloir s'autodéterminer et de Lui refuser toute ingérence dans sa vie, l'homme se coupe alors de Dieu et par le fait même de la Source de la Vie et du Bien.

et Grégoire GRAND puis parmi les grands scolastiques : BONAVENTURE et Thomas D'AQUIN cf. note 1 p. 241.

⁴¹³ TS ** p.190.

⁴¹⁴ TS **p.235.

1) La dignité de l'homme fondée sur une vie de communion avec Dieu

Dire que l'homme est le point culminant de toute la création, ne peut se concevoir, selon Pannenberg, que dans « une perspective religieuse et plus spécifiquement biblique », plus particulièrement « lorsque l'homme prend conscience qu'il est destiné à vivre en communion avec Dieu en tant qu'auteur de l'univers ». Cela implique trois conditions :

La première concerne « la possibilité de considérer la totalité du monde, malgré l'inachèvement de l'histoire de la nature » ;

La deuxième se rapporte au type de « relation à l'origine de l'univers qui distingue l'être humain des autres créatures » ;

La troisième a trait à « l'hypothèse que c'est dans l'homme que le sens de l'existence finie se trouve ultimement récapitulé et accompli ».

Ces deux dernières conditions se fondent sur la relation privilégiée de la créature humaine à son Créateur qui trouve son plein accomplissement dans le rapport du *Fils éternel* au Père et du fait de l'incarnation du Fils.⁴¹⁵

• L'homme image de Dieu en Adam et dans le Christ

La réflexion anthropologique de Pannenberg sur l'homme créé à l'image de Dieu et sur le rôle privilégié qu'il est appelé à accomplir au sein de la Création prend sa source dans les Écritures⁴¹⁶. La Genèse affirme que « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu Il le créa ; mâle et femelle Il les créa » (1,27)⁴¹⁷. Le v. 28 ajoute : « Dieu les bénit et leur dit : soyez féconds [...] remplissez la terre et dominez là, soumettez poissons [...] oiseaux [...] bêtes... ». En revanche, dans les textes pauliniens, le Christ est dit l'image de Dieu : « Il est l'image du

⁴¹⁵ TS ** p.239-240.

⁴¹⁶ TS ** p.277ss.

⁴¹⁷ PANNENBERG (TS**p.278s) donne une définition du concept d'image [אִמָּגוּלָה], celle-ci qualifie l'image des dieux ou la statue du dieu (2R 11,18 ; Am 5,26). Nous n'insisterons pas ici sur les notions conjointes *d'image et de ressemblance* en Gn 1, 26. Ressemblance [תְּמִינָה] signifie similitude. Pannenberg souligne que, pour les exégètes, il n'est pas possible de reconnaître une différence de signification entre ces deux termes (H.W. Wolff). Il propose cependant une interprétation du v. 26 où il est dit qu'Adam doit soumettre tous les animaux de la mer et de la terre : « On pourrait d'ailleurs se demander si l'adjonction du concept "ressemblance" n'est pas due à cette intention d'éclairer et donc de faire comprendre que la domination de l'homme sur la création doit être "semblable" à celle du Créateur ». Luther et Calvin ne faisaient pas de distinction entre image et ressemblance ; par contre, dans la théologie orthodoxe, l'homme est créé à l'image de Dieu mais est appelé à devenir à sa ressemblance (repris par Vladimir LOSSKY in *À l'image et à la ressemblance de Dieu* Cerf 2006 et in *la vie spirituelle* n°677 p. 573-581).

Dieu invisible » (Col 1,15). Les fils de Dieu sont destinés à devenir cette image : « Ceux que d'avance Il a connus, Il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que Celui-ci soit le premier-né d'une multitude » (Rm 1, 29). Mais cette conformité à l'image du Fils ne peut s'accomplir en l'Homme que « grâce à Jésus Christ » ; Pannenberg reprend les différentes étapes de la doctrine de la Réforme et commence par citer le sermon de Luther :

La doctrine protestante de l'image de Dieu en l'homme [...] s'est accordée avec Irénée en opposition avec la scolastique latine, pour chercher ses orientations dans les énoncés pauliniens sur le Christ comme image de Dieu⁴¹⁸. Par ailleurs, la Réforme a récusé l'opposition entre *imago* et *similitudo* que la scolastique avait empruntée à Jean Damascène (*de fide Orth* II, 12) et mise en relation avec la doctrine augustinienne d'un état de grâce originel. Les deux expressions, d'« image » et de « ressemblance » en Gn 1,26s, furent jugées équivalentes par l'exégèse protestante⁴¹⁹.

Les débats qui ont suivi, relatifs à l'état de grâce du premier Adam avant la chute, sont nombreux et il faut attendre Schleiermacher au XIX^e siècle pour approfondir l'approche, notamment en retournant à la théologie d'Irénée : « À savoir que l'apparition de Jésus Christ doit être considérée comme la première création réellement accomplie de la nature humaine »⁴²⁰.

Quant à la position dominante d'Adam, celui qui est terreux, créé à l'image de son Dieu qui lui a confié l'univers à gérer (Gn 1, 26ss)⁴²¹, elle est à saisir comme une gérance à partager avec son Seigneur avec qui il entretient une relation de proximité. Pannenberg compare la tâche de l'homme dans la création à celle d'un « jardinier » :

La position dominante de l'homme parmi les autres créatures est l'expression de sa proximité à l'égard de Dieu. Il s'agit de la domination de Dieu sur sa création, de sa seigneurie, que l'homme est appelé à partager et à mettre en œuvre⁴²².

Cette gérance est donc à vivre sous le regard de Dieu et non dans une autogestion, l'objectif final étant la Seigneurie de Dieu :

L'exercice de ce pouvoir est lié au pouvoir de Dieu lui-même sur ses créatures : en tant qu'« image de Dieu », l'homme doit être dans le monde l'intendant de Dieu, celui qui prépare la voie à sa seigneurie⁴²³.

⁴¹⁸ Voir LUTHER WA 14 p. 110 : *Sermon* de 1523.

⁴¹⁹ TS **p.289.

⁴²⁰ F. SCHLEIERMARCHER, *Der Christliche Glaube* 2^e éd., 1830, § 59.

⁴²¹ L'idée de position dominant est reprise dans le Ps 8,6ss et dans le Siracide 17,3-4.

⁴²² TS **p.278.

⁴²³ Ibid.

L'œuvre créatrice de Dieu se poursuit en coopérant aux activités des créatures ; l'hypothèse de Pannenberg est la suivante :

Si la conservation des créatures par leur Créateur, demande sa présence continue auprès d'eux, alors l'activité de Dieu ne peut être réduite à la simple continuité de leur constitution originelle. Elle doit s'étendre à ses transformations et ses activités.⁴²⁴

Il fait reposer cette hypothèse sur la doctrine du concours divin (*concursum*) et souligne que la dogmatique protestante ancienne a suivi la pensée de Saint Thomas d'Aquin qui est exprimée dans sa Somme Théologique et dans sa Somme contre les Gentils⁴²⁵ :

la dogmatique du protestantisme ancien n'avait pas réduit la coopération divine dans les activités des créatures au maintien de leurs forces dans l'action, mais elle affirmait que Dieu lui-même influence activement l'activité des créatures, même si les luthériens et les réformés divergeaient sur la question de savoir s'il faut concevoir l'action conjointe de Dieu et des créatures comme *simultan*, comme les luthériens l'enseignaient, ou comme mouvement créateur par Dieu qui précède l'acte de la créature : *concursum praeivius*.

Dans l'anthropologie de Pannenberg, la création de l'homme à l'image de Dieu a pour fin de vivre en communion avec Dieu. L'homme est « destiné par nature » à cette communion⁴²⁶. Mais ceci implique que l'homme soit non seulement composé d'un corps et d'une âme, mais comporte aussi une dimension spirituelle, doctrine qui est enseignée depuis la patristique et déjà ébauchée dans la Bible. Cependant il ne faut pas oublier que les Écritures ont le plus souvent une approche holistique de la personne humaine.

Devenir à l'image de Jésus Christ, véritable Image de Dieu, n'est pas le résultat de l'activité humaine ; ce devenir implique une vie de relation à Dieu. Certains théologiens ont parlé de disposition originaire de l'homme, d'autres de « commencement vivant du vrai rapport à Dieu ». Si la manière de s'exprimer

⁴²⁴ TS ** p. 71s Pannenberg fait la distinction entre *concursum et conservatio*, celle-ci « repose d'abord sur le fait que pour l'ontologie de la scolastique aristotélicienne, l'être des créatures (comme *actus primus*) doit toujours fonder leur activité (comme *actus secundus*), tandis qu'inversement les créatures existent même si leur activité cessent ».

⁴²⁵ TS ** p. 56-57, Pannenberg cite Thomas D'AQUIN S.T. I, Q 103-105 et S. c. G. (III, 64-67). Nous soulignons que Thomas d'Aquin dans sa somme théologique traite du lien entre la conservation des créatures, et le gouvernement divin du monde, voir tout spécialement I q. 104 a. 2 : *Dieu conserve-t-il toute créature d'une façon immédiate ?* et q. 105 « De la mutation des créatures par Dieu », a. 5 sol. 3 : « Dieu ne donne pas seulement aux choses leurs formes, mais il les conserve dans l'être, les applique à l'action, et est la fin de toute les opérations [...] ». Dans la Somme contre les Gentils ((III, 65) la conservation est saisie dans le cadre de la gouvernance du monde, et Dieu gouverne par sa providence : « du fait que par sa providence il gouverne les choses il les maintient dans l'être ».

⁴²⁶ TS **p.246.

n'est pas prioritaire, l'important pour Pannenberg se situe dans la reconnaissance de l'action de Dieu conjointe à celle de l'homme, car Dieu seul peut imprimer son image en sa créature :

La réalisation effective de la disposition à être à l'image de Dieu ne peut pas être pensée simplement comme tâche d'une activité autonome de l'homme, mais elle est l'affaire de Dieu et de son action avec l'homme, bien qu'elle n'exclue nullement la participation, et même la participation active, de l'être dans le processus de sa propre histoire. Dieu seul peut arriver à faire briller son image dans l'être humain. [...] Dès l'instant où l'être humain veut être le propre réalisateur de sa destination à la communion avec Dieu, il est déjà pécheur, il a déjà manqué le but⁴²⁷.

Dans ce paragraphe, Pannenberg met en évidence que devenir la véritable image de Dieu ne peut être le fait des forces humaines. Il maintient un équilibre entre les dimensions passive et participative : d'un côté, Dieu seul peut arriver à faire briller son image dans l'être humain, de l'autre côté, l'homme est avec Dieu dans la construction de sa propre histoire. Par ailleurs, est soulignée la notion de péché qui consiste à vouloir réaliser seul une destinée qui est double : devenir à l'image du Christ qui est la véritable image de Dieu et vivre en communion avec Dieu.

Pannenberg relie l'idée de la destination de la personne humaine à celle de sa création à l'image de Dieu. Le but n'est pas uniquement de représenter Dieu sur terre, ni celle de dominer les autres créatures ou, si l'on reprend les termes de l'auteur, « être le lieutenant de Dieu » sur terre. La destination finale de l'homme est sa communion avec Dieu. Si cette vie de communion apparaît dans les écrits de Pannenberg comme une réalité pour aujourd'hui, elle s'inscrit dans un devenir :

La disposition de l'homme à sa destination (la communion avec Dieu) ne lui est pas remise pour qu'il la déploie lui-même. Sur le chemin de sa destination et en lien avec elle, l'être humain n'est jamais un sujet déjà prêt, mais il appartient à une histoire, dans laquelle seulement il devient ce qu'il est cependant déjà⁴²⁸.

Cette destination de la communion de l'homme avec Dieu ne vise pas uniquement l'individu isolé mais concerne : « le rassemblement des hommes en communion dans le Royaume de Dieu »⁴²⁹.

⁴²⁷ TS ** p.316.

⁴²⁸ TS ** p.316.

⁴²⁹ TS ** p.310.

- **L'homme comme unité : « âme-corps » animée par l'esprit de Dieu**

La proximité et le dialogue entretenu avec les scientifiques de son temps ont permis à Pannenberg de rejoindre la pensée contemporaine et de soutenir qu'il existe un lien étroit entre « conscience de soi » et « vie corporelle » :

La réalité de la conscience appartient aux données fondamentales de la vie humaine et toute anthropologie doit, d'une manière ou d'une autre, s'efforcer d'en rendre compte de manière raisonnable. Par ailleurs, il est tout aussi incontestable que la vie consciente, et consciente de soi, n'est connue de nous qu'en tant que vie corporelle⁴³⁰.

Pour les scientifiques de notre temps, « toute expérience de l'âme est conditionnée par des fonctions corporelles ». Il faut dire que l'approche holistique de l'anthropologie moderne, qui « considère l'âme et le corps comme des aspects constitutifs de l'unité de la vie humaine », nous paraît assez proche de la conception biblique qui défend l'unité âme-corps de l'humain, contre une philosophie platonicienne dualiste qui s'est infiltrée progressivement dans la chrétienté latine⁴³¹.

La pensée de Pannenberg s'étant enracinée dans une herméneutique des textes vétérotestamentaires, il est important de reprendre son argumentation pour saisir sa pensée sur Gn 2,7 : « ^a Le Seigneur Dieu modela l'homme avec de la poussière prise du sol. ^bIl insuffla dans ses narines l'haleine de vie et l'homme devint un être vivant ». L'auteur s'arrête sur la seconde partie du verset : « Il (Dieu) insuffla dans ses narines l'haleine de vie et *l'homme devint un être vivant* *וַיְחַיֵּה אֱלֹהִים אֶת אָדָם* »⁴³². Dans ce contexte, la Bible hébraïque utilise le terme אָדָם pour signifier le genre humain ; lui seul est façonné par Dieu avec de la boue : אֶדְמָה . Par contre, l'Écriture emploie le mot נֶפֶשׁ pour traduire la personne, l'être, cette expression pouvant signifier, dans d'autres contextes, âme, vie voire même gosier, gorge, gouffre. L'auteur en déduit que, chez l'être humain,

⁴³⁰ TS **p.248.

⁴³¹ Dans la philosophie dualiste : « l'âme, substance fondamentalement différente du corps, est séparable de lui dans la mort ». A ce sujet, on peut se reporter à Plotin, Augustin, Thomas d'Aquin, ce dernier défend cependant la doctrine de l'âme comme forme substantielle du corps. Dans les écrits de Tertullien, le corps et l'âme sont deux substances distinctes et liées entre elles (*de anima*, 27,1ss). Chez les stoïciens, par ex. pour Tatien : « L'âme est le souffle ou l'haleine de la vie qui se manifeste dans le corps » (Gn 2, 7). Pour Tertullien (*de anima*, 22,2) comme pour Irénée A.H. II, 34), l'âme est immortelle à l'inverse de la thèse de Tatien. TS **p.249-251.

⁴³² Cette expression *וַיְחַיֵּה אֱלֹהִים אֶת אָדָם* que l'on traduit par être vivant ou « âme vivante », fait déjà saisir que le récit biblique appréhende l'être humain dans sa globalité ou si l'on préfère dans « sa réalité totale ». Mais c'est bien par l'haleine de vie insufflée par Dieu, que l'homme devient « âme vivante » Gn 2,7.

l'âme n'est pas seulement principe de vie du corps, mais elle est le corps lui-même animé, l'être vivant dans sa totalité. Par ailleurs, lorsque Gn 2,7 est mis en relation avec Pv 25,25 ; 27,7 :

De l'eau fraîche pour une gorge **נפש** altérée, telle est une bonne nouvelle venant d'un pays lointain (Pr 25,25). Un gosier **נפש** rassasié méprise le miel, mais à gorge affamée toute amertume est douce (Pr 27,7).

L'être humain **נפש חיה** peut alors être saisi « comme un être de manque et donc de désir » voire de convoitise :

L'homme comme **נפש** est un être de convoitise dont la quête est tournée vers tout ce qui apaise sa convoitise. Voilà pourquoi une vie animée n'est pas vivante par elle-même, mais par l'esprit de Dieu, qui la vivifie par son souffle⁴³³.

Cet être de manque ne peut être comblé que par ce Dieu transcendant et inaccessible directement à « l'être vivant ».

Pour ce qui touche à l'esprit, l'auteur reprend Gn 2,7 et l'éclaire par les textes de Job 33,14 et Qohéleth 12,7⁴³⁴ :

L'esprit [] n'est pas à entendre comme une force de l'âme, mais plutôt comme la force de Dieu qui crée la vie de l'âme comme celle du corps et la maintient dans l'être en restant ainsi agissante en elle⁴³⁵.

L'homme demeure donc durant toute sa vie sous l'action de l'Esprit de Dieu, sans toutefois que Dieu soit une partie constitutive de sa créature. Par ailleurs, Pannenberg souligne que Luther, en retournant au texte hébraïque de la Genèse, avait permis de reconnaître qu'il s'agissait bien en Gn 2,7 de *l'esprit de Dieu lui-même dans l'insufflation de l'esprit de vie*⁴³⁶. Mais si cette insufflation de vie se trouve aussi dans les animaux (Gn 2,19), la différence entre l'homme et l'animal est à rechercher ailleurs. Les écrits sacerdotaux (Gn 1,26ss) apportent un nouvel éclairage : Dieu créa l'homme et la femme à son image et lui donna la maîtrise sur les autres créatures, l'être humain aura le privilège de nommer toutes créatures. Pannenberg décèle dans ce verset « les aptitudes au langage et à la connaissance » qui vont différencier l'humain du reste de la création. Ces qualités demeurent le privilège de l'homme destiné à entrer en communion avec Dieu.

⁴³³ TS **p. 253

⁴³⁴ L'esprit, dans les écrits bibliques, ne signifie pas intellect mais force de vie créatrice, de plus le souffle de vie : **נשמת חיים** (Gn 2,7) ne peut être dissocié de l'esprit : **רוח** (qui signifie aussi souffle, vent) ici ces termes expriment la même réalité.

⁴³⁵ TS **p. 255.

⁴³⁶ TS ** p. 258-259 voir aussi LUTHER : *Commentaire de la Genèse*, (WA 42,63-65) MLO t.17 p. 89-91.

- **la destination de l'être humain comme fondement de sa dignité**

La thèse de Pannenberg est la suivante : *L'homme est destiné à vivre en communion avec Dieu*. Cette thèse est fondée sur le message du N.T. qui établit un lien explicite entre « l'apparition du Fils de Dieu dans la chair » et « la victoire sur le péché » et entre « la mort » et « la question du but de la vie humaine »⁴³⁷.

Pour l'auteur, il existe un lien essentiel entre l'être humain créé à l'image de Dieu dès les origines⁴³⁸, appelé à vivre en communion avec son créateur, et la dignité humaine⁴³⁹. C'est sur cette assise que se fonde le principe inaliénable d'inviolabilité de la vie humaine en tout individu⁴⁴⁰. Ce principe est notifié dans la Genèse (9,3) : « Tu ne tueras pas ». La dignité de l'homme ne repose donc pas sur la fonction ou l'autorité de l'être humain mais sur le fait de sa destinée à vivre en communion avec Dieu. Déjà avant notre ère chrétienne, elle était fondée sur le caractère raisonnable de tout individu. Kant, comme Cicéron, se fondera sur l'autonomie de la raison pour fonder son éthique : « Tout homme doit être traité comme une fin en soi ».

Cette dignité de tout homme ne peut être effacée, pas même sur le visage des humiliés, des sans droits, car elle n'est pour personne le résultat d'un mérite quelconque, ni reçue d'un semblable. Si l'image de l'humain ne peut être défigurée en profondeur par l'oppression, ou toute autre condition extérieure, par contre elle le sera par celui qui se conduit de manière indigne et en opposition à sa destinée. Ce qui fait dire à Pannenberg :

Ce n'est ni le manque, ni l'oppression, ni l'aspect périssable et éphémère de la vie, mais la contradiction entre le comportement de l'être humain à sa destination qui arrache à l'apôtre Paul son exclamation : *malheureux homme que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort ?* (Rm 7,24)⁴⁴¹.

Pour Paul, la destinée de l'homme créé à l'image de Dieu implique le devoir d'*honorer* et de *remercier* Dieu. Si l'être humain ne lui rend ni la gloire, ni

⁴³⁷ TS **p.277.

⁴³⁸ Les écrits pauliniens reprennent la notion d'*image de Dieu*, cette fois appliquée au Christ : « Lui qui est l'image de Dieu (2 Co 4, 4). Par contre, dans la Gn, l'homme est dit « à l'image de Dieu », la véritable image de Dieu étant le Christ.

⁴³⁹ Pour CICÉRON la dignité humaine repose sur le privilège de la raison, ce qui implique de se conduire selon la raison, mais on ne retrouve pas l'idée d'inviolabilité de la vie humaine dans le *De officiis* 1, 30, 106 p.241.

⁴⁴⁰ TS **p.241.

⁴⁴¹ TS **p.243

l'action de grâce, dans la mesure où Dieu s'est fait connaître à lui au moins par ses œuvres, il se fourvoie (Rm 1,21).

2) Misère et aliénation de l'homme : conséquence du refus de Dieu

Pannenberg préfère parler de misère de l'homme, d'aliénation, plutôt que de doctrine du péché, car le concept de misère permet de percevoir l'état dans lequel l'homme se trouve vis-à-vis de Dieu lorsqu'il est séparé de Lui :

Parler de *misère*, c'est décrire l'abandon où se trouve l'être humain éloigné de Dieu de manière plus englobante que la doctrine théologique classique du *péché*. Dans le concept de misère, la séparation et la prise d'indépendance de l'homme à l'égard de Dieu sont rattachées aux conséquences qui en découlent. La connexion intime du péché et de ses conséquences apparaît ainsi plus clairement que ce n'est le cas avec le concept de péché lui-même. On trouve une amplitude de signification analogue à la notion de misère dans celle d'aliénation⁴⁴².

Sans doute la perception du rapprochement entre misère et aliénation est plus perceptible en allemand, car le mot *elend*, que nous traduisons par misère, se rapproche par son étymologie de la représentation de l'aliénation. « L'homme aliéné – celui qui s'est rendu étranger à Dieu – vit dans la misère de la séparation avec Dieu, loin de la terre natale de son identité propre »⁴⁴³. L'argumentation de Pannenberg repose sur les écrits pauliniens et patristiques. Dans l'épître aux Éphésiens, l'aliénation est identifiée à la situation des païens : ceux qui « sont devenus étrangers *ἀπηλλοτριωμένοι* ⁴⁴⁴ à la vie de Dieu » (4,18). De même, les premiers écrits chrétiens réfèrent le concept d'aliénation au rapport de l'humain avec Dieu. La racine de la misère de l'homme se situe pour Pannenberg « dans le combat qui dresse notre vie contre sa destination à entrer en communion avec Dieu »⁴⁴⁵. Augustin, lui aussi, considère comme misérable « quiconque est condamné à être privé de ce qu'il aime et désire » (Ps 26 II, 7)⁴⁴⁶. Mais la véritable misère est celle de l'homme qui ne tend pas vers ce qui est digne d'amour. Le malheur vient bien de cette privation de la vie en Dieu et à laquelle

⁴⁴² TS **p.244.

⁴⁴³ TS ** p.244s. «La représentation de la terre étrangère *Ausland* comme lieu d'aliénation est liée implicitement à l'idée d'une séparation de la terre natale » Par ailleurs Pannenberg développe le sujet : « *alienation and sin* » p. 265-185 in *Anthropology theological in perspective*.

⁴⁴⁴ Le verbe *απηλλοτριωω* est employé au participe passif du parfait littéralement ayant été privé de (2,12) ou ayant été rendu étranger (4,18). On retrouve la même tournure en Col 1,21.

⁴⁴⁵ Pannenberg cite Clément de Rome : « Pour nous, servons Dieu avec un cœur pur et nous serons justes. Mais si nous ne le servons pas parce que nous ne croyons pas en la promesse, alors malheur à nous ! » (2 Cor XI, 1) il renvoie aussi à IX, 4.

⁴⁴⁶ « miser quisque dicitur quando illi subtrahitur quod amat » CC 38, 157.

aucune mort (dans son sens de finitude) ne met un terme. La racine de la misère est le péché qui détourne de Dieu : « Celui qui ne sert pas Dieu, en effet, est déjà misérable du simple fait que son comportement l'arrache à la communion avec Dieu (*De civ. Dei*, X, 3,2 : *Si ergo non colit Deum misera est, quia Deo privatur*)»⁴⁴⁷.

C'est ainsi que Pannenberg soutient que l'homme a besoin de rédemption, « en raison du péché qui est à la racine de sa misère et de l'aliénation qui le sépare de Dieu et de son propre soi », car Dieu ne le prive pas de sa destination.

- **La problématique du péché et le péché originel**

Comme d'autres théologiens du XX^e siècle, Pannenberg part du constat que le thème doctrinal du péché est devenu étranger à la conscience moderne. Son interprétation repose sur des faits historiques : d'une part, la suppression de la doctrine du péché originel par certains théologiens⁴⁴⁸, d'autre part, l'importance donnée au péché dans la théologie et la piété protestantes, où le présupposé de la foi en la rédemption est le péché « sur la base de l'expérience personnelle de chacun ». Cette conception a eu des conséquences fâcheuses : pour certains le refoulement psychologique, pour d'autres le rejet du christianisme par ex. Friedrich Nietzsche⁴⁴⁹.

La remise en question du péché originel, souligne Pannenberg, s'est opérée dans le protestantisme bien avant le catholicisme⁴⁵⁰. Elle a précédé l'époque de la piété du réveil. Dès le XVI^e siècle, les sociniens ont contesté la doctrine du péché originel, la considérant non conforme aux écrits bibliques, de plus irrecevable sur un plan éthique : comment Dieu, peut-il imputer le péché d'Adam à sa descendance, avant qu'elle ait pu commettre un acte mauvais ? C'est pourquoi cette doctrine est jugée en désaccord avec le principe de responsabilité : seule la personne ayant commis elle-même un acte répréhensif est fautive. De plus, si

⁴⁴⁷ TS **p.244.

⁴⁴⁸ Cf. TS ** p. 321ss.

⁴⁴⁹ TS **p.321-322.

⁴⁵⁰ On peut citer certains théologiens qui grâce aux apports exégétiques ont repensé la question : Lyonnet avec son analyse des textes pauliniens, L. Ligier in *péché d'Adam, péché du monde* (1961), P. Schöenberg in : *l'homme et le péché* (1967), MARTHELET in : *Libre réponse à un scandale : la faute originelle, la souffrance et la mort* (1986), enfin K. RAHNER que nous étudierons. J. Ratzinger, dans un entretien sur la foi reconnaît que « le péché originel est vraiment un des problèmes les plus graves de la théologie et de la pastorale actuelles ».

Dieu ne respecte pas ce principe, comment prêter foi « dans la justice de Dieu et son amour pardonnant ». C'est alors que Faustus Socinus réinterprète Rm 5,1ss et au verset 5,12 donne aux termes *ἐφ' ᾧ* le sens soit de *eo-quod* (« parce que »), soit de *quatenus* (« dans la mesure » voire « puisque »), ceci dans un sens causal. Il rejoint la traduction actuelle la plus courante « du fait que tous ont péché ». La version de la TOB est la suivante : « d'ailleurs tous les hommes ont péché ». Au XVIII^e siècle, luthériens et réformés furent influencés par ces arguments divers et Töllner en 1773 interprète le verset de la même manière que les exégètes du XX^e siècle : « La mort a régné sur tous les hommes parce qu'ils ont tous péché »⁴⁵¹. La doctrine du péché originel devint alors de plus en plus difficile à soutenir. Une seule chose pouvait demeurer : la prépondérance en l'homme des tendances « charnelles »⁴⁵² sur la raison (Rm 7,7.14). Kant admet dans sa philosophie pratique que cette tendance peut être héréditaire. Mais cet héritage peut-il être caractérisé comme péché, quand on sait qu'il ne peut être attribué à une décision libre de la volonté ?⁴⁵³

Pannenberg conclut : « Le déclin de la doctrine du péché originel a conduit au transfert et en fin de compte à la réduction du concept de péché à des péchés de fait » ; de même, le terme péché est devenu marginal aujourd'hui, voire même vidé de son sens. Cela confirme que « les vérités de foi ne sont plus immédiatement accessibles au monde ». On aboutit à une fausse conscience de la faute. Par contre, la question de la réalité du mal dans le monde moderne persiste et « constitue un problème capital », car ce mal n'arrive pas à être éradiqué. C'est ainsi, souligne à juste titre l'auteur, que dans un monde athée la faute ne peut plus être rejetée sur Dieu. Seul l'homme est alors responsable, mais chacun imputera la faute aux autres et plus souvent à des « structures anonymes » plutôt que de rechercher en soi la racine du mal⁴⁵⁴.

⁴⁵¹ Se reporter aux débats développés dans la 1^e partie de la thèse autour de l'interprétation d'Augustin de Rm 5,12 induite par la traduction de la vieille latine.

⁴⁵² Chez Paul les tendances charnelles ne sont pas à identifier à la sexualité. Paul se sait un être de chair, faible enclin à toutes sortes de convoitises.

⁴⁵³ TS ** p.323-324.

⁴⁵⁴ Cf. TS **p. 325.

- **La racine du péché et la question de la concupiscence**

Avant de traiter de la question de l'universalité du péché, Pannenberg fait remarquer que dans la pensée vétérotestamentaire⁴⁵⁵, la notion de perversité du cœur est déjà à la racine de la transgression. Au contraire, la conception du péché, « comme disposition anthropologique », ressort de la séparation entre le concept de péché et le concept de loi⁴⁵⁶. Cette disposition au péché n'est perçue qu'à travers la loi et elle est résumée dans l'interdit « tu ne convoiteras » ; plus précisément : « Le péché *s'exteriorise* dans les convoitises, qui sont dirigées contre les commandements de Dieu et par là contre le Dieu qui commande ». Si Paul dans ses écrits a orienté la doctrine chrétienne du péché, le développement de cette doctrine chez les Pères de l'Église s'est différencié. Ces derniers ont considéré la convoitise comme une conséquence de la transgression d'Adam⁴⁵⁷, alors que dans la théologie de Paul la cupidité est déjà l'expression du péché (Rm 7,7ss.).

Selon Pannenberg, le débat entre catholiques et luthériens au sujet de la concupiscence reconnue ou non comme péché se situe encore aujourd'hui autour des positions conciliaires prises concernant la grâce baptismale⁴⁵⁸. Il retrace la distinction faite par la haute scolastique entre l'élément formel et l'élément matériel du péché, que l'on retrouve dans la théologie de Thomas d'Aquin⁴⁵⁹. La position de Pannenberg sur la concupiscence rejoint celle de Luther : « En tant que forme d'apparition du péché, la concupiscence est effectivement péché, bien que soit encore cachés en elle le noyau et la racine de sa non essence ». Il reste

⁴⁵⁵ Dans les textes de l'A.T., on distingue deux sortes de péchés : *חטאת* et *עוון*. Le 1^e terme a trait à une transgression non intentionnelle, il s'agit d'une erreur qui peut être réparée par un sacrifice devant Dieu. Le 2^e terme relève de la transgression consciente, il comporte une notion de culpabilité, il ne peut être absout par un sacrifice. Il existe deux sortes de sacrifices d'absolution dans le livre du Lévitique. Le *חטאת*, désigne à la fois le péché et le sacrifice pour le péché, il s'agit du rite du sang qui est plutôt un rite de passage. Par contre le *עוון* est un sacrifice de réparation pour les fautes commises par inadvertance.

⁴⁵⁶ TS ** p.321ss.

⁴⁵⁷ Pour Luther le péché des premiers parents est introduit par une cause externe, un tiers, le serpent : « vous deviendrez comme des dieux ».

⁴⁵⁸ Cf. *Concile de Trente* 1^e partie de la thèse : la concupiscence subsiste après le baptême mais n'est pas péché tant que l'humain ne succombe pas à la convoitise.

⁴⁵⁹ TS ** p. 335 : L'élément formel du péché est le manquement à la justice due à Dieu, l'élément matériel est la concupiscence cf (ST II/I, Q 82 a 3). Pannenberg souligne que l'argumentation de Thomas d'Aquin dans sa Somme correspond à l'énoncé de la confession luthérienne (Confession d'Augsbourg n°2 § 1) : « Que le concept de péché est à déterminer à partir de sa cause, à savoir la rupture dans le rapport avec Dieu, alors que la concupiscence serait la conséquence de cette rupture ».

donc en désaccord avec le *Concile de Trente* qui considère la concupiscence comme élément matériel du péché, seul le manquement à l'égard de la justice due à Dieu étant formel. Il voit un désaccord entre Rm 7,7ss et la description scolastique. Quant au concept de péché, il le définit « comme manquement à la crainte de Dieu et à la confiance en Dieu ».

Face à la doctrine d'Augustin sur le péché, Pannenberg note que l'auteur a bien saisi la pensée de Paul sur la relation entre péché et convoitise. Cependant, il critique certains aspects de sa doctrine sur le péché comme la transmission du péché d'Adam, la dimension de convoitise chez le tout petit enfant :

[La] représentation d'une transmission héréditaire du péché d'Adam à travers la suite des générations et tendance corrélative à prendre unilatéralement la jouissance sexuelle pour exemple de ce qu'il y a de péché dans la convoitise. [...] tenir pour péché le sens de la convoitise chez les nourrissons, chez qui elle précède toute décision volontaire responsable, entraînait de sérieuses difficultés⁴⁶⁰.

Pannenberg souligne que, dans la *Cité de Dieu*, Augustin était enclin à identifier la concupiscence au péché et à dire que le péché de convoitise est enraciné dans « une perversité du vouloir »⁴⁶¹ et que « l'orgueil constitue le cœur de toute convoitise perverse ».

L'analyse des textes d'Augustin sur le concept paulinien de péché comme convoitise a permis à Pannenberg de pointer que « le principe structurant de la convoitise perverse est le vouloir-être-comme-Dieu de l'homme, l'*amor sui* qui implique la haine de Dieu comme sa conséquence ultime ». Mais il regrette que « l'affinité de l'*amor sui* (ou *superbia*) d'un côté et de la (*concupiscentia*) de l'autre n'a pas toujours été prise en compte dans la compréhension augustinienne du péché humain »⁴⁶². Par ailleurs, il note qu'Augustin se différencie de Paul au sujet de la convoitise en « lui conférant une universalité et une valeur psychologique plus grandes » ; Paul a décrit la convoitise comme une opposition à la loi de Dieu sous forme de récit mythique, par contre Augustin met l'accent sur l'amour désordonné de soi prenant alors la forme « d'une analyse philosophique

⁴⁶⁰ TS **p.336-337.

⁴⁶¹ Pannenberg note que selon Augustin, « la perversité de la convoitise pécheresse trouve son fondement [...] dans une perversité du vouloir [...] ». Et l'« orgueil constitue le cœur de toute convoitise perverse » (*De trin XII, 9, 14*) Et l'orgueil : « établit-le-moi propre en principe de toutes choses et se met ainsi à la place de Dieu. » (*De civ. Dei XIV 3*). TS **p 337-338.

⁴⁶² TS **p. 339.

portant sur la structure d'un phénomène »⁴⁶³.

La position des Églises évangéliques luthériennes est la suivante :

La formation actuelle au jugement sur ce thème devrait prendre en considération le fait que la conception doctrinale catholique romaine est déterminée par un intérêt pour l'efficacité de la grâce baptismale, une efficacité que la conception évangélique, de son côté, ne voulait pas combattre ou évacuer, mais seulement décrire autrement. Pour ce qui est du rapport de la concupiscence et du péché, le parti évangélique peut concéder que le concept de concupiscence ne fournit pas une description qui épuise l'essence du péché.⁴⁶⁴

Ce point précis est repris dans la déclaration commune sur la doctrine de la justification signée en 1999 par l'Église catholique romaine et la Fédération luthérienne internationale. Ce débat ancien n'est plus séparateur, il reposait sur l'interprétation des Écritures.

- **L'universalité du péché et la notion d'hérédité**

L'universalité du péché est à corréliser avec la notion d'hérédité⁴⁶⁵. Si l'on suit la pensée de Pannenberg, il n'était pas nécessaire à Augustin de soutenir l'idée d'une transmission héréditaire du péché originel pour prouver l'étendue à tous les humains de la « perversion du vouloir contenue dans la concupiscence », car « l'universalité du péché tenait ferme sans avoir besoin de recourir à Adam ». L'auteur souligne que, dans les débats modernes, « parler de péché ne paraît avoir de sens que s'il s'agit d'un comportement auquel est imputable la faute ». Si l'on se réfère aux écrits du jeune Augustin sur le libre arbitre, « il n'y a de responsabilité que si l'acte accompli est volontaire ». De même dans la tradition patristique antérieure à Augustin, « le péché n'est imputé en justice qu'à son auteur et plus précisément qu'à la volonté pécheresse ». D'où la difficulté de faire saisir le motif pour lequel l'homme hériterait d'un péché qu'il n'a pas commis. La position prise par Augustin doit être resituée dans la polémique pélagienne⁴⁶⁶.

Devant la disparition du schéma de la transmission héréditaire et une opinion croissante mettant l'accent sur la responsabilité individuelle du péché, prend corps « l'idée d'une culpabilité universelle précédant l'action des

⁴⁶³ TS** p 340-341 et *Anthropology and theological perspective*: "Centrality and sin" p. 83ss.

⁴⁶⁴ TS** p334-335.

⁴⁶⁵ TS** p. 352ss.

⁴⁶⁶ Voir conception du péché chez Augustin développée dans la 1^o partie de la thèse.

individus ». C'est ainsi, constate Pannenberg, que la doctrine du péché dans la théologie moderne va réduire « le concept de péché au péché en acte ».

Les différentes représentations bibliques, surtout les écrits de Paul, « renvoient toujours au fait que l'homme ne peut pas se distancier du péché, mais qu'il est forcé de reconnaître le mal du péché comme son propre mal, que ce soit comme son propre fait ou comme une puissance qui habite en lui (Rm 7,17) ». Pannenberg en conclut : « C'est dans le "cœur" de l'homme singulier que le péché a son origine ». C'est ainsi que Luther ne distinguait pas la concupiscence du péché.

Le commentaire de Pannenberg sur Rm 7,7-11, en référence à Rm 5, donne un éclairage sur le lien existentiel entre péché et concupiscence, il définit cette dernière comme une force qui demeure inexorablement en l'homme :

D'après Romains 7,7s le péché ne consiste pas seulement en des transgressions isolées. Il n'est pas non plus réductible à des actes isolés de ce type. Il précède tous les actes de l'homme, comme une puissance qui habite en lui et qui possède une sorte de subjectivité propre, puisqu'elle est plus puissante que l'homme.⁴⁶⁷

Les conséquences du péché sont claires, l'humain ne reconnaît plus Dieu et cette non-reconnaissance devient pour lui source d'aliénation, mais tout cela n'intervient pas sans sa participation à divers degrés :

Il s'agit d'un état dans lequel l'homme est rendu étranger à Dieu. Mais une telle aliénation à l'égard de Dieu ne survient pas à l'homme sans son concours ni sans un certain assentiment, fût-il divisé, de sa part⁴⁶⁸.

Pannenberg se réfère au témoignage de Paul qui, en s'appuyant sur sa propre expérience, lui a permis de déceler le mobile profond de son péché :

Paul ne se demande pas si l'homme aurait pu faire aussi autrement ; n'a d'importance pour lui que le fait que, malgré son assentiment à la loi de Dieu, il suit encore lui-même le péché. Pourquoi fait-il cela ? Parce que le péché lui promet la vie. Mais c'est en quoi précisément le péché trompe l'homme (Rm 7,11) ; car, en vérité, c'est la mort qu'il lui apporte⁴⁶⁹.

Le péché induit au leurre : la vie est promise et c'est la mort. Lorsqu'il est question de péché, pour Pannenberg, il s'agit plus d'un état où l'homme s'est détourné de Dieu, non sans son consentement, que de fautes isolées, car dans la mesure où l'humain ratifie le leurre il se rend coupable et s'aliène. Le péché

⁴⁶⁷ TS ** p.367.

⁴⁶⁸ TS ** p.367.

⁴⁶⁹ TS **p.367.

envisagé par Paul et repris par Pannenberg est donc à comprendre comme un état advenu. Mais ce fait exige-t-il une chute comme conséquence du péché à l'origine de l'histoire ? Se référant à l'épître aux Romains de Paul, la réponse de Pannenberg est claire, c'est non. Seule la séduction commence avec Adam, il est le premier humain à se laisser leurrer et à pécher ; de même ce péché n'impliquerait pas un état primitif dans lequel Adam aurait vécu ; l'auteur en conclut :

Le fait que l'homme s'abandonne au péché trouve manifestement son fondement dans cette tromperie. Et ce fait d'une ratification volontaire suffit à le rendre coupable. Cela n'exige nullement l'événement unique d'une chute pécheresse à l'origine de l'histoire, chute dont Adam se serait jadis rendu coupable—au delà même de toute imbrication dans le péché. Il est vrai que Paul dit, à propos de l'histoire du Paradis, que « par la transgression d'un seul la condamnation est tombée sur tous les hommes » (Rm 5,18). Mais il en est ainsi, justement parce que tous les hommes pèchent comme Adam a péché (Rm 5,12). Adam était seulement le premier pécheur. Avec lui commence déjà la séduction par la puissance du péché, une séduction qui s'impose à tous les hommes jusqu'à aujourd'hui. Tous pèchent, parce qu'ils pensent obtenir de cette manière la vie vraie et plénière. Dans ce sens, l'histoire d'Adam est celle de tout le genre humain : elle se répète avec chaque individu. Ce qui ne renvoie à aucun état primitif qui aurait été celui d'Adam, à la différence de tous ses descendants⁴⁷⁰.

Tout homme est pécheur comme l'a été Adam parce qu'il est toujours en quête d'une plénitude de vie, mais oublie que son autonomie, cette intégralité de lui-même voulue par Dieu, ne s'édifie pas dans un mouvement d'autodétermination, sans référence à Dieu ; Pannenberg voit l'humain éternellement « référé à » Dieu, voire même « dépendant de » Dieu : *Angewiesenheit*.

- **Le péché : source de mort ou de vie ?**

Il faut poser une différence entre finitude et mort⁴⁷¹. « Le salaire du péché, c'est la mort » (Rm 6,23 ; 7,11) et non une vie prétendue meilleure : « Vous serez comme des dieux » (Gn3, 4ss). L'argumentation de l'auteur s'inspire une fois encore des Écritures, mais aussi des théologiens et des philosophes de toute tendance à travers les époques. L'interprétation ancienne comme contemporaine

⁴⁷⁰ TS **p. 367-368. Si l'on se réfère au commentaire de BULTMANN, au sujet d'Adam (1 Co 15, 44-49) ces versets nous feraient saisir que « l'humanité adamique aurait été de prime abord créée comme soumise à la mort. », Pannenberg écrit à ce sujet : « On devra cependant se souvenir à cet égard que Paul n'admettait aucun état primitif d'Adam antérieur à la faute. Adam était pour lui celui par qui commençaient le péché aussi bien que la mort » (TS** p. 378).

⁴⁷¹ TS ** p. 370ss.

des récits bibliques a toujours mis en évidence la dimension trompeuse du péché ; l'homme est dupé en se laissant guider par la convoitise, il pense obtenir la vie en se tournant vers ce qui est défendu. L'obéissance au commandement n'est plus considérée comme une aide à la vie reçue de Dieu mais bien plutôt comme un renoncement à la possibilité d'un plus être⁴⁷². Se référant à Paul (Rm 5,12-21) pour qui la vie vient de Dieu, Pannenberg en déduit que si le péché est le fait de se détourner de Dieu, alors l'homme pécheur ne se sépare pas uniquement du vouloir de Dieu, mais il se coupe en même temps de sa source de vie qu'est Dieu. La mort n'est donc pas à voir comme un châtement imposé de l'extérieur mais bien plutôt intégralement incluse dans la nature du péché⁴⁷³ : « La mort qui entre en scène comme conséquence du péché n'est pas seulement un processus naturel, mais son tranchant réside dans la séparation d'avec Dieu »⁴⁷⁴.

Au cours des siècles, la théologie chrétienne a distingué la mort corporelle de la mort spirituelle et la mort temporelle de la mort éternelle⁴⁷⁵ et encore la mort du corps de la mort de l'âme. Il faut attendre le XVIII^e siècle, du moins en théologie protestante, pour penser que la mort de l'homme est la conséquence de la finitude de sa nature, et non plus voir dans la mort corporelle la conséquence du péché⁴⁷⁶. Au XIX^e, Schleiermacher écrit dans sa *Doctrine de la foi* : « Les maux naturels ne proviennent [...] pas du péché » car « nous trouvons la mort et la douleur là où il n'y a pas de péché »⁴⁷⁷. Ce serait alors la mort qui se présenterait subjectivement à l'homme comme une punition pour le péché. Dans la théologie contemporaine, la distinction entre mort naturelle et mort comme punition du péché se fait jour. Pannenberg cite certains théologiens, tels que Barth et Jüngel :

La conception de la mort comme jugement de Dieu sur le pécheur n'apparaît

⁴⁷² Quelques références bibliques citées par Pannenberg, le commandement de Dieu source de vie : Dt 32,47 ; Lv 18, 5. Le détournement du commandement de Dieu : Gn 3,4ss.

⁴⁷³ TS **p.371-372.

⁴⁷⁴ Nombreux textes vétérotestamentaires en font foi : Ps 88,6 ; 6,6 ; 115,17 Is 38,17 ; l'élément essentiel dans la mort physique est la séparation d'avec Dieu. C'est ainsi que Paul en 5,12 : « pouvait présenter l'universalité de la destinée mortelle comme la preuve de l'expansion universelle du péché parmi les hommes. »

⁴⁷⁵ La mort éternelle est déjà présente dans l'Apocalypse qui parle de 2^e mort qui a trait à la damnation : 2,11 ; 20,14 ; 21,8.

⁴⁷⁶ Karl Gottlieb BRETSCHNEIDER, théologien ecclésiastique, soutient que la mort corporelle aurait déjà été conçue comme naturelle tant dans l'A.T. que dans les évangiles et dans les écrits de Paul (1 Co 15, 35-38). Ce dernier enseignant « qu'il est nécessaire que notre corps terrestre meure afin que nous puissions parvenir à la résurrection. Les énoncés de l'apôtre sur la mort comme conséquence du péché (Rm 5,12), ne seraient donc pas à comprendre comme concernant la mort corporelle. » p. 374.

⁴⁷⁷ TS ** p. 374-375, cf. aussi note n°1.

certes pas comme le simple reflet de la conscience humaine de la faute, mais bien comme expression de la colère de Dieu à l'égard du pécheur⁴⁷⁸. Mais de ce Dieu en colère, seul le croyant est garant. Ce n'est qu'à la conscience croyante, dans la mesure où elle inclut une conscience du péché, que la mort apparaît comme le jugement de Dieu sur le péché. Cela n'est pas si éloigné que cela le paraît au premier abord des positions de Schleiermacher et d'Albrecht Ritschl. Car chez ces derniers, également ainsi que chez d'autres théologiens, la mort de l'homme est tenue pour une réalité qui appartient en et pour soi à la finitude de l'homme en tant que créature⁴⁷⁹. Elle devient expression du jugement divin seulement pour le pécheur, que l'homme se reconnaît être seulement dans la foi : elle ne devient donc telle, que dans la conscience du croyant⁴⁸⁰.

La mort, en tant que conséquence du péché, serait alors le résultat d'une lecture de foi, du moins chez le chrétien. Paul en Rm, 5,12 n'aurait-il pas déjà vu dans le péché une mort spirituelle occasionnée par la rupture avec Dieu, car l'homme peut-il ressusciter en Christ s'il ne meurt (1 Co 15) ?

Par ailleurs Pannenberg note que certains théologiens, en se référant aux écrits de Paul, ont cru pouvoir justifier un lien seulement psychologique entre péché et mort. On peut au moins retenir ces paroles de l'apôtre aux Philippiens : « Car pour moi, vivre, c'est Christ, et mourir m'est un gain » (Ph 1, 21). Ce verset éclairé par Rm 5, 6ss, permet de saisir qu'à partir de la mort du Christ, dont la résurrection signe la victoire sur le péché, apparaît une nouvelle relation entre péché et mort, car « la mort n'est plus la fin définitive de la personne humaine », elle s'ouvre sur la vie.

Pannenberg relève un point capital de la doctrine traditionnelle qui lui paraît critiquable : la notion de « punition » vue comme conséquence du péché, car ce concept de punition ne serait pas biblique⁴⁸¹ et les effets du péché ne sont pas dus à un tiers, mais tiennent à l'essence du péché⁴⁸². Déjà, dans les écrits de Paul, la mort résultant du péché est saisie comme séparation d'avec Dieu. En se coupant de Dieu par le péché, l'homme se met non seulement en rupture avec sa « Source de vie » mais avec son semblable et avec tout le cosmos (Gn 3,14-19). C'est pourquoi Pannenberg voit dans le péché en lui-même une source conflictuelle et refuse l'idée de « punition » infligée de l'extérieur :

⁴⁷⁸ Voir Karl BARTH, *Dogmatique*, III/2** p.287s, 293s, 333s. E. JÜNGEL *Tod*, 1971, p.94s. PANNENBERG cite aussi : Paul ALTHAUS et E. BRUNNER cf. note 1 TS **p. 376.

⁴⁷⁹ Barth : *dogmatique III/2* p. 725s, 764s et 770 et E. JÜNGEL *Tod* p.94.

⁴⁸⁰ TS **p.376.

⁴⁸¹ Pannenberg interprète Gn 2,17 comme un avertissement devant la conséquence inhérente à la transgression.

⁴⁸² Kälher, selon Pannenberg, le décrit à juste titre comme privation de la relation. Il en est de même chez Jüngel.

C'est bien plutôt le propre du péché et de son essence en tant que rupture du rapport à Dieu qu'il [qui] met le pécheur en conflit avec la création de Dieu, avec son prochain et, finalement avec lui-même⁴⁸³.

Quant à l'intervention de Dieu dans l'histoire, elle aurait pour but de limiter « les conséquences désastreuses qui dérivent du péché »⁴⁸⁴.

- **Débats au sujet des relations entre mort, finitude et péché**

La compréhension de la mort comme conséquence du péché a fait surgir un bon nombre d'objections : « La mort paraît être une conséquence inéluctable déjà de la finitude et non d'abord du péché ». En effet, l'expérience prouve que « toute vie qui se multiplie est vouée à mourir » du fait de l'usure et du risque d'une surpopulation inconcevable⁴⁸⁵ : « La mort des individus est l'une des conditions pour le renouvellement constant de la diversité des manifestations de la vie »⁴⁸⁶. K. Barth dans sa *Dogmatique* s'inscrit dans cette même perspective :

Il appartient à la nature de l'homme d'avoir une fin, d'être mortel. Il s'agit là d'une dispensation de Dieu [...] La mort n'est pas en soi le jugement de Dieu, ni même son signe ; elle ne l'est qu'en fait [...] Elle [la mort] possède aussi l'aspect, sérieux [...] mais non pas ténébreux, de la limite où l'homme devra finalement rencontrer son Dieu. Et c'est là son vrai visage [...] C'est sous cet aspect qu'elle fait partie de la nature de l'homme, qu'elle appartient à sa vie comme sa conception et sa naissance : elle est la fin conforme à ce commencement⁴⁸⁷.

Il existerait donc un lien inéluctable entre finitude et mortalité : cette mort appartiendrait à la nature de l'homme en tant que créature et ne serait pas seulement le jugement de Dieu sur l'homme, elle s'ouvre sur la rencontre avec Dieu. Paul lui-même s'exclame : pour moi mourir est un gain ! Une question se pose au sujet de la résurrection des morts : « Nous ne mourons pas tous, mais nous tous serons transformés [...] il faut en effet que cet être corruptible revête l'incorruptibilité et que cet être mortel revête l'immortalité » (1 Co 15,51ss). Une finitude de l'existence créée sans passer par la mort ne peut se concevoir sauf pour ceux qui seront trouvés vivants à la fin des temps. La finitude est alors la conséquence de la créature soumise au temps. A la notion de communion avec Dieu, Pannenberg introduit celle d'intégralité qui se construit dans le temps, mais qui ne verra sa plénitude que dans le non-temps, i.e. celui de Dieu, car « une telle

⁴⁸³ TS **p.378-379.

⁴⁸⁴ Gn 3,19 en corrélation à Gn 2, 17.

⁴⁸⁵ TS ** p. 370s

⁴⁸⁶ TS **p.379.

⁴⁸⁷ K. BARTH : *Dogmatique III* T. 2**au § 47 l'homme dans le temps » p. 329.

intégralité de l'existence ne peut être atteinte pour les créatures soumises au processus du temps »⁴⁸⁸. Cette « temporalité de l'existence créée » est donc indispensable à l'homme pour se construire avec Dieu :

[Elle est] une condition pour l'autonomie qu'il lui faut encore atteindre. C'est seulement comme résultat de son devenir dans le temps que l'existence finie, à condition d'être en relation avec le Dieu éternel, peut finalement se tenir elle-même devant Dieu dans son intégralité, dans l'intégralité de son extension temporelle. Tant qu'elle demeure, au contraire, dans le parcours de la temporalité, la créature a toujours sa fin hors d'elle-même avec l'avenir fini de sa vie qui est toujours en attente. Mais la fin de notre existence en tant que limite posée de l'extérieur à sa durée, c'est la mort⁴⁸⁹.

Ce questionnement théologique autour de la vie créée, du péché, de la mort et de la finitude n'est pas seulement le fait de Pannenberg, ni de Barth. Il regroupe d'autres grands théologiens comme Rahner et Jüngel. Par contre, Pannenberg conteste la pensée de Heidegger selon laquelle « la mort conduit l'existence à son intégralité », car pour lui « ce n'est qu'à partir de Dieu que la vie humaine peut, malgré sa finitude, recevoir « son salut » et « devenir participante à son intégralité ». Nous soulignons deux points importants appartenant à la pensée réformatrice : 1^e le salut se reçoit de Dieu, 2^e la créature sauvée par Dieu peut devenir participante à son intégralité, mais une condition demeure : si elle reste référée à Dieu. Par ailleurs, Pannenberg distingue la finitude de la mort : « À la différence de la finitude de l'existence créée, la mort fait partie de la création de Dieu seulement en lien avec le péché »⁴⁹⁰. Comme il est dit, dans les Écritures : « Dieu n'a pas fait la mort, il ne prend pas plaisir à la perte des vivants » (Sg 1,13). On peut en déduire que la finitude est un processus normal non douloureux non angoissant, contrairement à la mort vue comme conséquence du péché et alors devenue source d'effroi.

Pour conclure, nous reprendrons quelques lignes de Pannenberg exprimant sa pensée sur la relation entre mort et péché, refusant toute punition extrinsèque mais n'excluant pas toutefois la finitude naturelle de l'homme :

La mort est une conséquence immanente du péché, mais non un châtement établi

⁴⁸⁸ Le temps cosmique chez Pannenberg est à saisir : « comme objet de l'action créatrice de Dieu. » Et ce temps est voulu par Dieu dans la mesure où il est une condition pour les créatures (entité finie) de gagner en *autonomie* : « aussi bien dans leur relation mutuelle que dans leur relation au Créateur » TS**p.136.

⁴⁸⁹ TS**p.381.

⁴⁹⁰ TS**p.382-383.

et infligé par Dieu de manière arbitraire. L'intervention de Dieu dans l'histoire de ses créatures se caractérise bien plutôt par le fait qu'elle limite toujours à nouveau les conséquences du péché et du mal pour rendre la vie encore possible à ses créatures, même dans les conditions ainsi données et les limites qu'elles incluent.⁴⁹¹.

Cette manière divine d'agir relève non seulement de la patience de Dieu pour l'homme, mais la situe comme l'action créatrice de Dieu qui se poursuit dans le monde. « Dieu est celui qui à nouveau fait surgir le bien du mal ». Par ailleurs, Pannenberg regrette que la théologie antérieure ait trop insisté sur l'aspect négatif de l'irruption du péché dans la vie de l'être humain sans mettre en valeur « les réactions du Dieu Créateur à l'encontre des puissances du mal et du péché intervenues dans sa création »⁴⁹². Une des qualités du Dieu de la Bible est de toujours rester à l'œuvre et si le péché n'a pas totalement dominé le monde au cours des siècles, c'est le fruit de l'action de l'Esprit :

Cette libération de la domination du péché et de la mort, les hommes ne peuvent l'obtenir que là où l'image du Fils prend forme dans la vie de l'humanité grâce à l'action de l'Esprit divin.⁴⁹³

c) La liberté de l'homme : autonomie ou auto-affirmation ?

Assez curieusement, pour un théologien aussi fortement ancré dans la tradition luthérienne et la conceptualisation philosophique, le thème de la liberté, voire du libre arbitre, ne fait pas l'objet d'un traitement spécifique dans l'anthropologie de Pannenberg, du moins dans les écrits que nous avons choisis. Toutefois ce thème sous-tend la plupart des développements théologiques et anthropologiques. Il est bien évident, lorsqu'il est question d'autonomie, d'intégralité, d'auto-affirmation, d'autodétermination, de choix et de refus de Dieu, que les questions de la liberté et du libre arbitre sont abordées indirectement⁴⁹⁴. La liberté pour l'auteur relève essentiellement du bon usage de l'autonomie⁴⁹⁵.

Pannenberg insiste sur le fait que Dieu accorde gratuitement à chacune de ses créatures, en tant qu'être humain, une existence qui lui est propre et distincte de la sienne, pouvant se déterminer pour Lui ou contre Lui. Dieu prenant le risque

⁴⁹¹ TS**p.383.

⁴⁹² TS**p.384.

⁴⁹³ TS** p. 385.

⁴⁹⁴ Nous nous référons tout spécialement à la TS ** p. 137, 227-237, 360, 369-370.

⁴⁹⁵ TS**p.602.

en créant des créatures finies et autonomes qu'elles se retournent contre son Créateur. Mais l'intégralité de son autonomie, l'humain ne peut l'acquérir que dans la durée, elle est toujours en devenir et sa finitude s'ouvre sur une rencontre avec son Dieu. C'est ainsi qu'il y a passage du temps au non-temps, de la durée à l'éternité, d'une intégralité en devenir à une plénitude i.e. selon l'auteur « un accomplissement supérieur sous l'action créatrice de l'Esprit ». Dès lors, l'homme ne peut rien s'il ne se laisse guider. Pannenberg insiste aussi sur le processus de la vie humaine :

Parce que les créatures sont distinctes, par leur autonomie, de leur origine dans l'éternité, elles ont aussi leur avenir en dehors d'elles, bien que, dans la durée de leur existence, elles existent déjà comme anticipation de l'avenir de leur être total⁴⁹⁶.

À plusieurs reprises Pannenberg insiste sur la nécessité pour l'homme d'être référé à Dieu afin d'acquérir cette intégralité à laquelle il est appelé. De plus l'homme n'est vraiment libre qu'en relation à son Créateur. S'il se coupe de sa Source qui est en Dieu, il devient esclave de lui-même. Dans cette autonomie voulue par Dieu, il subsiste une notion de libre arbitre où tout au moins de choix : l'homme peut choisir de s'édifier dans une étroite relation à Dieu ou de s'autogérer sans référence à Dieu et ainsi se couper de la Vie, du Bien. Oui, Dieu a pris le risque de la possibilité d'introduire le mal comme conséquence possible de l'autonomie :

L'autonomie de la créature est, d'une part, l'expression de sa perfection comme créature, qui est déterminée fondamentalement par le fait de posséder une existence propre. Mais elle est aussi liée au risque de se détourner du Créateur. L'autonomie de la créature contient en elle-même la tentation de se considérer soi-même comme absolu dans le mouvement d'auto-affirmation⁴⁹⁷.

L'homme doit donc chercher la racine du mal dans le rejet de sa propre finitude et le vouloir s'égaliser à Dieu (Gn 3,5). Il refuse alors de donner foi en la Parole que Dieu lui adresse et se détourne de son Commandement. Il confond la vraie liberté avec la possibilité de décider, de se choisir comme absolu et de se gérer seul, plutôt que de se construire avec Dieu, car en Lui seul se trouve la réelle liberté. Dans la pensée de Pannenberg, la liberté serait l'acceptation de son existence finie et reçue ; l'attitude fondamentale correspondante est alors vouloir

⁴⁹⁶ TS**p.137.

⁴⁹⁷ TS**p.235.

se recevoir d'un Autre :

En acceptant son existence finie et donnée, la créature vit son existence comme n'étant pas fondée en elle-même, mais qui est à recevoir. Et la créature, en rendant grâce à Dieu pour son existence, même périssable, est reliée au-delà de sa finitude, à la volonté éternelle de Dieu, et ainsi elle a part à la gloire impérissable de Dieu⁴⁹⁸.

Nous pouvons conclure que l'intégralité de l'autonomie à laquelle Dieu appelle l'être humain implique de choisir ou de refuser Dieu, c'est-à-dire de faire cavalier seul, comme le disait Luther, avec Satan ou avec Dieu ; pour Pannenberg : « L'homme [...] est librement appelé à une telle autonomie comme créature. Avec la capacité d'autotranscendance et de transgression de toute donnée finie, les hommes sont appelés à l'autodétermination de leur comportement suivant leur choix propre »⁴⁹⁹. Toutefois, si l'homme est appelé à être distinct de Dieu, pour avoir part à Sa Gloire il doit rester relié à sa Source de vie.

d) La réconciliation de toute chose en Christ

L'état d'aliénation où se trouve l'humanité et sa destination à vivre en communion avec son créateur, que Dieu ne lui retire pas malgré son péché, appellent à une réconciliation par quelqu'un qui est extérieur à elle-même. Il faut souligner avec Pannenberg, que la théologie occidentale reste très marquée par une anthropologie théologique de rédemption : « L'homme a besoin de rédemption en raison du péché qui est à la racine de sa misère et de son aliénation qui le sépare de Dieu et de son propre soi »⁵⁰⁰.

Dieu sauve l'homme pécheur en son Fils unique et vient rétablir la communication entre l'humanité et son Créateur ; c'est l'homme qui a un impératif besoin d'être réconcilié et non pas Dieu⁵⁰¹. Si la notion de créature nouvelle voire de « nouvelle création » s'est développée en partant des écrits pauliniens, en retour, la théologie de la déification, présente surtout chez Jean, n'a guère été reçue dans le contexte occidental. Dieu s'est fait homme, afin que

⁴⁹⁸ TS ** p.237.

⁴⁹⁹ TS**p.319.

⁵⁰⁰ TS**p.246.

⁵⁰¹ Certains théologiens ont posé le rétablissement de la communication entre Dieu et la créature, mais en réalité ce n'est pas Dieu qui a besoin de réconciliation mais l'homme : « C'était Dieu qui en Christ réconciliait le monde avec lui-même » (2 Co 5,19).

l'homme puisse devenir dieu⁵⁰². Le Christ dans sa déchéance humaine totale, sa Kénose, jusqu'à la mort sur une croix, ouvre une voie d'ascendance en l'Esprit. Cependant, rédemption et déification sont liées l'une à l'autre. Si l'on dissocie les deux aspects, écrit Lossky, on risque de ne « voir l'union avec Dieu que sous son aspect négatif, qui a trait à notre misère présente »⁵⁰³.

La démarche sotériologique⁵⁰⁴ de Pannenberg se situe dans le *καίρως* de la manifestation du Fils auquel est ordonnée, non seulement la créature humaine, mais toute la création appelée à la réconciliation. Pour l'auteur, le plan de salut poursuivi par Dieu envers la création s'insère dans le processus de l'histoire (Es 5, 19) et s'est manifesté pleinement en Jésus Christ :

Le décret de salut ou plan du salut (Ep 2,9s) qui sous-tend le déroulement de l'histoire de la création, et auquel tous les événements sont ordonnés, peut être proclamé comme déjà manifesté en Jésus Christ, par son obéissance à son envoi par le Père⁵⁰⁵.

En se référant à Ep 2, 8-9, Pannenberg s'inspire des écrits deutéro-pauliniens dans lesquels le terme de « salut » est employé alors que celui de « justification » se trouve dans les écrits pauliniens (épîtres aux Romains et Galates). Cependant l'essentiel de ce que prêchait l'apôtre se trouve concentré dans ce verset : « C'est par grâce que nous sommes sauvés par le moyen de la foi, vous n'y êtes pour rien c'est don de Dieu cela ne vient pas des œuvres ». De plus, sont bien distinguées les œuvres non nécessaires au salut, puisqu'il est don, et les œuvres bonnes auxquelles doivent s'engager les humains : « Nous avons été créés en Jésus Christ pour les œuvres bonnes que Dieu a préparées d'avance afin que nous nous engagions » (Ep 2,10).

Dans la mesure où l'existence de l'homme est ordonnée au *καίρως* du Fils, il est évident que : « toute créature participe du dessein de salut de son créateur »⁵⁰⁶. Le raisonnement de Pannenberg part des Écritures néotestamentaires qu'il commente, sans être indifférent à la théologie irénéenne. Conscient que l'homme est aliéné du fait de son autosuffisance, de son refus de Dieu, sa pensée théologique est centrée sur la réconciliation, non pas de Dieu avec les hommes,

⁵⁰² A.H. Préface, livre V.

⁵⁰³ VLADIMIR LOSSKY : *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, « rédemption et déification » p.96.

⁵⁰⁴ Pour Pannenberg la sotériologie fait partie de la christologie et non l'inverse.

⁵⁰⁵ TS**p. 20.

⁵⁰⁶ TS**p. 20-21.

mais de l'homme avec Dieu en Christ et de l'homme avec lui-même. Et ce salut en Christ s'adresse à toutes les nations⁵⁰⁷. L'auteur précise ce que recouvre le terme salut, une « vie gagnée à nouveau » :

En allemand, le mot *Heil* (salut) signifie le caractère d'une vie non altérée, son intégrité et il a même le sens de réussir et d'advenir à la totalité de son être au cours de l'histoire. De même, le mot grec *soteria* se rapporte à la totalité et à l'intégrité de la vie (Mc 8, 35). Le concept de *soteria* ne caractérise pas seulement le processus de salut, mais aussi son résultat : la vie sauvée et gagnée à nouveau⁵⁰⁸.

On relève dans les écrits de Pannenberg une tension entre un salut eschatologique en relation au jugement futur (Rm 5, 9 ; 1 Th 1, 10 ; 5,9) et un salut assuré aux croyants par le Christ dans le temps présent du déjà-là et du pas encore, en lien avec la prédication et la mort de Jésus. En effet, ce salut est dit encore à-venir, toujours menacé, ayant quelque chose à voir avec la relation de l'homme à Dieu : « La relation à l'avenir de Dieu et à son Règne décide du salut définitif de la vie humaine ou de son malheur » (Mc 8,35). L'homme ne peut se réaliser qu'en référence aux conseils évangéliques et en s'ouvrant sur l'avenir de Dieu. Lorsqu'il est question de salut au présent, Paul fait référence à la justification : « Et puisque maintenant nous sommes justifiés par son sang, à plus forte raison serons-nous sauvés de la colère (Rm 5,9) ». Salut et justification sont fondés sur la mort et la résurrection de Jésus Christ. Selon Tite 3,7, c'est par le baptême (bain de régénération) et le renouvellement dans l'Esprit Saint, que nous sommes justifiés présentement, en vertu de la miséricorde de Dieu, et qu'en espérance nous sommes héritiers de la vie éternelle. Mais cette assurance d'être réconcilié avec Dieu « n'est pas quelque chose que le chrétien trouve par lui-même, mais dans la foi en Jésus Christ ».

La christologie de Pannenberg est donc enracinée non seulement dans les écrits pauliniens, mais aussi dans l'évangile selon Jean, tout particulièrement dans l'incarnation du logos en Jésus de Nazareth (prologue de Jn 1). L'homme par le péché a brisé « la voie à la réalisation », ainsi, devient « étranger au Logos » : ni le monde ni les siens ne l'ont reçu (Jn 1). Et pourtant, c'est seulement en Christ que l'homme apprend à connaître le véritable contenu « de sa propre nature, de sa

⁵⁰⁷ Ici Pannenberg insiste sur le fait que « Jésus est devenu le salut des nations » à la suite « du rejet de sa mission par son propre peuple, de sa souffrance et de la croix »(Rm 11,11). Jésus ayant détrompé les juifs sur sa mission de Messie et leurs attentes (TS**p. 431).

⁵⁰⁸ TS**p. 537 note 1, *soteria* est à rapprocher du sens donné à *shalôm* dans les représentations vétérotestamentaires où les sacrifices de Paix chez les hébreux offerts pour la nation étaient des sacrifices de communion : זֶבַח שְׁלָמִים

destination », mais une condition est nécessaire : « renaître de l'Esprit » (Jn 3,5). Conjointement, Pannenberg développe la théologie paulinienne (1 Co 15, 45s et Rm 5, 12-19) où le Christ est présenté comme le second Adam « forme définitive de la réalité humaine, qui a vaincu le péché et la mort » pour la multitude, en opposition au premier Adam par qui la rupture s'est introduite⁵⁰⁹. L'antithèse chez Paul, entre l'homme nouveau en Jésus Christ et le premier Adam sous la domination de la mort, a une portée cosmique au même titre que la doctrine johannique du logos : c'est en Christ que s'achève la création. Le salut, la plénitude de vie désirable par tout être humain, ne peut être le fait de l'homme seul. Cette pleine réalisation lui est attribuée, mais au-delà de la mort. L'attribution du salut dans la pensée de Pannenberg est bien le fait de Celui vers qui l'homme est tendu, de Celui qui le dépasse et l'achèvement de la destinée humaine demeure en lien avec sa propre résurrection :

Le « salut » ne signifie pas autre chose ici que l'accomplissement de la destinée ultime vers laquelle l'homme est orienté et qu'il recherche dans toute son activité. Le salut est la plénitude de sa vie, plénitude à laquelle il aspire et à laquelle il ne parvient jamais complètement au cours de son existence terrestre. Personne ne peut de lui-même faire que sa vie soit pleine, qu'elle soit « sauve », car la plus petite dissonance suffit à fausser l'ensemble [...]. Mais c'est seulement par l'attribution du salut que l'être de l'homme est réalisé [...] il ne doit le recevoir que de son avenir. [...] L'achèvement de la destinée humaine reste une question ouverte par-delà la mort de l'individu. Seule la résurrection espérée peut apporter l'achèvement de la destinée de l'homme, mettre la totalité de sa vie dans l'unité avec lui-même, avec le monde, avec ses semblables et avec Dieu⁵¹⁰.

e) La conceptualisation philosophique.

L'anthropologie de Pannenberg est marquée, comme celle de Luther, par une conception relationnelle de type existentiel. Ainsi, tout être humain est destiné non seulement à vivre en relation avec son semblable et avec l'ensemble de la création, mais en communion avec son Créateur. On a pu constater dans ses écrits l'insistance sur une vie d'intimité avec un Dieu trinitaire qui fonde la dignité humaine. Cette relation est fondamentale à l'être humain, car elle lui permet de se saisir comme sujet unique dans la création. La misère de l'homme consiste dans la

⁵⁰⁹ Dans son commentaire sur Rm 5,12-19 Pannenberg met en exergue l'importance du second Adam : « *Un seul homme Jésus Christ* (Rm 5,15) se tient avec son obéissance » et ceci en opposition au premier Adam qui a fauté par désobéissance au commandement de Dieu. Quant à la relation positive entre le Christ et Adam, elle est à chercher dans les versets qui précèdent (8-10) et ce lien est fondé nous dit l'auteur sur « l'événement eschatologique de la mort du Christ » TS** p. 410-411.

⁵¹⁰ *Esquisse d'une christologie* : « l'homme véritable » p. 241-242.

rupture de la relation avec son Dieu, cette rupture étant la conséquence du refus de Dieu. On peut dire que la dimension relationnelle structure tout le discours anthropothéologique de Pannenberg avec un accent mis sur l'expérience : une connaissance de Dieu tirée de l'expérience plutôt que d'un raisonnement.

Pannenberg est un théologien ouvert aux différentes approches philosophiques, comme nous l'avons déjà souligné, il est toujours resté en dialogue avec la philosophie et tout particulièrement avec l'anthropologie philosophique de son temps. Il s'est référé notamment au philosophe et sociologue Helmut Plessner connu pour ses travaux en anthropologie dont il s'inspire en reprenant l'idée du positionnement « exocentrique »⁵¹¹ de l'être humain. Il s'inspire aussi de Max Scheler dont l'œuvre est axée sur la psychologie philosophique et de son élève Arnold Gehlen qui oriente sa recherche en anthropologie philosophique. Par ailleurs, Pannenberg, dans *Métaphysique et idée de Dieu*, reste persuadé que le discours théologique nécessite une réflexion métaphysique :

Plus que tout autre, le discours théologique sur Dieu requiert, pour valider sa prétention à la vérité, une relation à la réflexion métaphysique, parce que le discours sur Dieu est dépendant d'un concept de monde, lequel ne peut être garanti que par une réflexion métaphysique⁵¹².

Devant le constat du refus de certains théologiens d'une telle dépendance, il en évalue les conséquences qui sont, soit le risque de subjectivisme, soit de démythologisation :

Il s'ensuit qu'une doctrine théologique sur Dieu tombe, sans le vis-à-vis d'une métaphysique, soit dans un subjectivisme kérygmatic, soit dans la démythologisation, et souvent dans les deux à la fois.⁵¹³

Toutefois, la métaphysique devra être reconsidérée et rénovée, il exclut tout retour aux formes traditionnelles immuables. Elle « ne prendra plus la forme d'une fondation ultime de l'être et du connaître, construite avec des concepts »⁵¹⁴. Il précise la forme qu'elle devrait adopter aujourd'hui si elle veut-être prise au sérieux : il sera tenu compte dans la recherche de la dimension incertaine, contingente ; quant au concept philosophique, il ne sera pas une idée préétablie

⁵¹¹ « Exocentricité » terme retenu par Olivier Riaudel pouvant aussi être traduit par : excentricité ».

⁵¹² W. PANNENBERG : *Métaphysique et idée de Dieu* p. 12.

⁵¹³ Wolfhart. PANNENBERG : *Métaphysique et idée de Dieu* p. 12.

⁵¹⁴ Ibid. p. 93.

mais plutôt quelque chose de probable, de vraisemblable. La métaphysique « prendra plutôt la forme d'une reconstruction conjecturale en relation avec son objet, qui se distinguera de la vérité qu'elle recherche, mais qui se saura en même temps comme une forme anticipée de cette vérité. Sa forme de pensée caractéristique sera alors plus l'anticipation que le concept, au sens de la métaphysique traditionnelle. Plus exactement, le concept philosophique se présentera lui-même comme anticipation »⁵¹⁵.

Si Pannenberg n'hésite pas à recourir à une démarche ontologique lorsqu'il est question de la révélation de Dieu ce sera toujours dans une réalité historique : « Il pense la révélation de Dieu, précisément comme histoire, dans le souci de son objectivité propre, mais en rapport avec la réalité ontologique et historique du monde »⁵¹⁶. Pannenberg connaît bien la théologie scolastique, il l'a découverte au cours d'un séminaire sur Luther. Il s'y intéresse et en oriente même sa recherche alors qu'il prépare ses thèses de doctorat et d'habilitation. Dans le développement de sa *Théologie systématique*, on relève de nombreuses références à Augustin et à Thomas d'Aquin. D'autre part, si Pannenberg s'appuie sur la métaphysique de Descartes, 3^e méditation⁵¹⁷, concernant la priorité de l'infini sur le fini, il n'en fait pas une argumentation de la preuve de l'existence de Dieu. Il fréquente aussi la philosophie de Kant dans *La raison critique* et le cite dans ses écrits.

Pour conclure, on peut dire que l'anthropologie théologique de Pannenberg est référée essentiellement à une philosophie existentielle, où la dimension relationnelle est la colonne vertébrale de son discours : l'homme est un être ouvert sur le monde, voire sur un au-delà du monde qui le dépasse, vers des possibilités toujours nouvelles et la réalité visée est Dieu. Toutefois il ne refuse pas une réflexion métaphysique qu'il juge indispensable car « pour parler de l'homme comme image de Dieu, il faut que celle-ci ait une ressemblance avec l'essence éternelle de Dieu, cela seul procure une base solide »⁵¹⁸. Par ailleurs, les écrits de

⁵¹⁵ Ibid. p. 93.

⁵¹⁶ Élisabeth PARMENTIER : *catholiques et protestants théologiens du Christ au XX^e siècle* p. 228.

⁵¹⁷ « Et je ne dois pas imaginer que je ne conçois pas l'infini par une véritable idée, mais seulement par la négation de ce qui est fini, de même que je comprends le repos et les ténèbres par la négation du mouvement et la lumière, puisque au contraire, je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie, et pourtant que j'ai en quelque façon premièrement en moi la notion de l'infini, que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même. »

⁵¹⁸ TS**p. 302.

Pannenberg suscitent une question : l'homme existe-t-il seulement par sa dimension relationnelle ? Une réponse affirmative entraînerait des conséquences éthiques ; dans ce cas, comment considérer l'humain qui apparemment n'a plus de relation avec l'extérieur ? La lecture de Pannenberg met en évidence une conception de la dignité de l'être humain comme principe inaliénable qui demeure en faveur du respect de toute vie, même détériorée ; ce respect s'enracine dans le commandement : « Tu ne tueras pas ». Cette dignité est certes fondée sur la communion entre le Créateur et la personne humaine : qui peut alors juger qu'à un moment donné cette relation n'existe plus, un électroencéphalogramme plat ! Seul l'humain peut se détourner de Dieu et rompre sa relation avec Dieu, c'est le fait du péché, mais Dieu ne lui retire pas sa destination, il ne rompt pas sa relation.

C. Anthropologie, philosophie et interprétation des Écritures : l'herméneutique théologique de Pannenberg

En suivant la lecture anthropothéologique qui vient d'être faite des écrits de Pannenberg, il apparaît clairement qu'il recourt surtout à une conceptualisation philosophique existentielle pour structurer son discours dans lequel la dimension relationnelle prime. Il fait référence à l'expérience de l'homme et accorde plus de crédit à cette expérience qu'à la raison, du moins pour la connaissance de Dieu et des choses de Dieu. Toutefois, comme nous l'avons souligné, il reconnaît la nécessité de recourir à une démarche ontologique lorsqu'il est question de la révélation de Dieu dans le monde.

La démarche de Pannenberg se caractérise par le fait qu'elle part de l'humain pour construire sa théologie, mais en restant fondée sur un Dieu dont tout dépend. Si l'homme est une créature excentrée, ouverte sur le monde, cette ouverture dépasse le monde et tend vers l'au-delà du monde, vers l'infini. Le « moteur » qui l'habite et qui le dynamise est Dieu, même s'il n'en a pas toujours conscience. L'homme est alors « capable » de s'ouvrir à des expériences toujours nouvelles. Cependant l'homme est vu par Pannenberg comme éternellement référé à...dépendant de... et cette référence, voire cette dépendance ultime, est rapportée à Dieu. L'homme est créé comme image de Dieu, c'est ainsi qu'il est appelé à gérer le monde, mais en restant relié à Dieu ; il n'est que le « jardinier », c'est la

Seigneurie de Dieu dans le monde qu'il est appelé à mettre en œuvre. L'homme est situé dans une communauté de vie, dernière chaîne de l'évolution des espèces, du moins dans la pensée religieuse. Il ne peut vivre en autarcie, les créatures dépendent les unes des autres et toute existence est justifiée par le service rendu.

Ensuite, l'anthropologie théologique de Pannenberg fonde une dignité de l'homme, non centrée sur la qualité ou les vertus de l'être considéré selon sa performance mais sur sa vocation ultime, celle d'une vie de relation ou plus précisément une vie de communion avec Dieu, enracinée dans la vie intratrinitaire. C'est la « destination » de l'homme – créé dès son apparition sur terre comme « image de Dieu », appelé à vivre en communion avec son Créateur – qui fonde cette dignité et son caractère inviolable, inaliénable. On peut y voir le respect de toute vie dès sa naissance, voire même dès sa conception et jusqu'à sa mort. Certes, une anthropologie existentielle poussée à l'extrême, où seule la dimension relationnelle serait prise en considération en minimisant l'aspect biologique, pourrait justifier l'interruption d'une vie à ses débuts comme à sa fin. Dans les écrits de Pannenberg on ne trouve aucun indice allant dans ce sens.

Par ailleurs, l'homme pour Pannenberg est un être misérable, voire aliéné ; cette aliénation relève de son refus de se référer à Dieu : pensant trouver un surplus de vie en dehors du Créateur, se coupant ainsi de sa Source de vie, l'humain devient esclave, par le péché il rompt la communion avec Dieu. C'est ainsi que l'homme se met en marge et, selon les écrits pauliniens, il est devenu étranger à Dieu. Le malheur vient de la privation de la Source i.e. de la vraie vie, mais cette privation est toujours du fait de l'homme. La punition de l'homme ne vient pas de Dieu, elle tient dans l'essence du péché. La concupiscence, que Pannenberg situe comme Paul face à la loi : « Tu ne convoiteras », est considérée à la suite de l'apôtre et de Luther comme péché et se trouve en désaccord avec le *Concile de Trente* ; la convoitise est à saisir dans le « vouloir être comme Dieu ». Il faut aussi relever les compréhensions différentes au sujet des effets de la grâce du baptême, soulignées par Pannenberg. Dans ses prises de position l'auteur est très luthérien.

Enfin, l'homme n'est pas une émanation de Dieu, il est une créature finie dont l'autonomie, celle d'un être propre et distinct de son créateur, s'acquiert dans la durée. Mais l'autonomie, comme l'intégralité de l'homme, ne se réalise que

dans une relation harmonieuse avec Dieu : « Ce n'est qu'à partir de Dieu que la vie humaine peut, malgré sa finitude, recevoir son salut » et « devenir participante à son intégralité ». Le salut se reçoit de Dieu et si l'homme peut participer à la construction de son intégralité ce ne sera que référé à Dieu. Déjà Luther évoquait la nécessité de faire croître sa foi dans la 2^e partie de *La liberté du Chrétien*.

L'expérience transcendantale dans le monde est comprise par Pannenberg comme une expérience de liberté et l'expérience de la liberté est don de Dieu. Mais ce qui permet d'identifier au mieux l'impact de sa conception de l'homme sur sa théologie ressort de sa perception de la connaissance de Dieu à partir des Écritures (Rm 1-2). Dans son interprétation des textes, il insiste sur un Dieu qui se donne à connaître à travers ses œuvres, un Dieu inscrit au cœur de l'homme. Il reconnaît une connaissance de Dieu acquise, non par le raisonnement mais par l'expérience. Il ne s'exprime pas ici en termes de capacité, de raison. Par contre il dit l'homme capable d'expériences toujours nouvelles. Comme nous l'avons déjà précisé, deux conceptions anthropologiques de la connaissance de Dieu se font jour entre nos traditions et vont avoir une incidence sur l'approche théologique. Les luthériens mettent l'accent sur la connaissance acquise liée à l'expérience et à la manifestation de Dieu dans ses œuvres, l'initiative de Dieu étant toujours préservée. Les catholiques insistent davantage sur la capacité du raisonnement humain face aux œuvres de Dieu, tout en restant persuadés que cette capacité est don de Dieu. Si le terme de capacité est peu évoqué chez Pannenberg, en revanche il le sera lorsqu'il s'agit du refus de l'homme d'être référé à Dieu ; pourtant, ce refus est l'objet d'un leurre, l'humain croit obtenir la vie sans Dieu et c'est la mort. Dans ses écrits il souligne que Dieu s'est risqué en donnant à l'homme la possibilité de se détourner de Lui.

L'approche théologique de Pannenberg est christocentrique, elle reste marquée par une anthropologie théologique de rédemption qui a prévalu en Occident, plutôt que par celle des Églises d'Orient qui inclut la dimension de déification à laquelle toutefois il reste sensible. Sa démarche sotériologique se situe dans le *καιρός* de la manifestation du Fils auquel le salut est ordonné, non seulement en vue de la créature humaine, mais de toute la création. Ainsi toute la création est appelée à la réconciliation. Reprenant l'idée d'aliénation de l'humanité du fait de son autosuffisance, de son refus de demeurer référé à Dieu,

sa pensée sotériologique est centrée sur la réconciliation, non pas de Dieu avec les hommes, mais de l'homme avec Dieu en Christ et de l'homme avec lui-même. Et ce salut en Christ s'adresse à toutes les nations⁵¹⁹. Si l'homme a besoin d'être rétabli dans sa relation à Dieu et aux autres, voire avec lui-même, Pannenberg n'en reste pas à la réconciliation, il envisage, à partir de l'évangile selon Jean, cette nécessité de renaître de l'Esprit car l'homme par le péché a brisé « la voie à la réalisation » il est devenu étranger au logos : « les siens ne l'ont pas reçu » (Jn 1, 11).

Se donne ici à nous une pensée anthropothéologique très riche susceptible de consensus confessionnel entre chrétiens. Cette perspective apparaît même stimulante car elle appelle à approfondir des questions telles que la dimension du péché : péché originel, péché en acte, concupiscence, l'homme sauvé en Christ mais toujours pécheur, ou encore le lien entre transcendance et liberté, finitude et mort, l'approche de l'autonomie voire celle de l'intégralité de l'homme qui ne peut se réaliser pleinement sur terre. La capacité de l'homme au raisonnement pour les choses de Dieu, reste un point qui nous différencie et qui prend racine sur la conception de l'homme. Par ailleurs, on ne peut passer sous silence nos différences au sujet des effets de la grâce baptismale qui s'enracinent non seulement sur une vision de l'homme mais aussi sur une réflexion philosophique différente, les uns s'exprimant en termes d'état, les autres en termes de relation. Mais comme nous le verrons, ces différences mises en évidence au cours de notre recherche sont dites réconciliées ou au moins ne remettent plus en cause « le consensus dans les vérités fondamentales » depuis la *Déclaration commune sur la Doctrine de la Justification* en 1999.

⁵¹⁹ Ici Pannenberg insiste sur le fait que Jésus est devenu le salut des nations à la suite du rejet de sa mission par son propre peuple, de sa souffrance et de la croix (Rm 11,11). Jésus ayant détrompé les juifs sur sa mission de Messie et leurs attentes (TS**p. 431).

II 2 JÜRGEN MOLTSMANN

Jürgen Moltmann est une des grandes voix de la théologie réformée de la deuxième moitié du XX^e siècle. Pasteur et théologien, il a marqué de son empreinte une théologie fondée sur une réflexion philosophique sur l'histoire. Pour rendre compte de la révélation de Dieu dans l'histoire qui fonde toute sa démarche il entre en dialogue notamment avec Ernst Bloch. De la *théologie de l'espérance* au *Dieu crucifié*, il construit une trame théologique qui vise à remettre dans l'histoire le cheminement de Dieu au sein de sa création. Dans cette quête d'une théologie enracinée dans l'histoire, Moltmann a voulu renouveler la question de l'eschatologie, penser la dynamique de l'espérance chrétienne. Cela l'a conduit à radicaliser sa théologie de la croix du Christ, qui a également d'importantes conséquences sur la théologie trinitaire. On peut parler à son sujet d'une théologie politique qui, dans ses dernières productions, aborde aussi les questions écologiques. C'est dire que les questions anthropologiques sont omniprésentes dans les écrits de Moltmann. Dès 1971, il rédige un *Essai d'anthropologie chrétienne* qu'il complète une quinzaine d'années plus tard avec *Dieu dans la création*. Son œuvre ne comportant pas de traité systématique d'anthropologie théologique, il nous faudra glaner à travers ses divers ouvrages, répartis sur une trentaine d'années, pour saisir l'incidence de sa conception de l'homme sur son développement théologique.

A. Quelques jalons dans la vie, la pensée et les écrits de Moltmann

Repères biographiques : Jürgen Moltmann⁵²⁰ est né en Allemagne à Hambourg le 8 avril 1926 dans une famille d'origine protestante, des chrétiens libéraux qui selon Moltmann étaient influencés par l'idéalisme allemand dans la tradition de Schiller et de Goethe. Il fut élevé dans un milieu humaniste

⁵²⁰ Mes informations ont été puisées chez différents auteurs : Hubert Goudineau et Jean Louis Souletie, *Jürgen Moltmann*. Elisabeth Parmentier, *Catholiques et Protestants : Théologiens du Christ au XXe siècle*, « Jürgen Moltmann » p.383ss. Mais aussi dans les écrits de Jürgen Moltmann : « mon itinéraire théologique », *l'Esprit qui donne la vie* p.417ss, et « l'avant-propos », *Dieu dans la création et Trinité et Royaume de Dieu*.

intellectuel, mais de « conscience ecclésiale ténue »⁵²¹. La famille ne prit pas position contre Hitler sans toutefois suivre ses idées. Il fait ses études dans des établissements publics et envisage de les poursuivre en mathématiques. À cette époque, il ne porte pas un réel intérêt à la théologie et pense à une carrière d'enseignant. À 14 ans comme tous les jeunes allemands, il devient membre de la jeunesse hitlérienne et en 1943 il est enrôlé dans l'armée. En février 1945 il est fait prisonnier à la suite de combats à la frontière hollandaise et envoyé d'abord en camp en Belgique puis transféré dans différents camps en Écosse enfin en Angleterre. Ce sont les expériences pénibles de la guerre, la proximité de la mort, l'extermination des juifs, qui l'ont conduit à réfléchir sur le sens de l'existence. Il relate, dans *La Venue de Dieu*, comment l'occasion lui fut donnée de lire la Bible : « C'est un aumônier militaire allemand qui m'offrira une bible, dans un camp de prisonniers en Belgique, et c'est là seulement que je commencerai à la lire »⁵²². En 1947, il commence des études de théologie au camp de Norton près de Nottingham. En avril 1948 il est libéré, et dès l'autonomie il poursuit son cursus à l'université de Göttingen. À ce sujet il écrit : « Tout ce qui est théologique est pour moi merveilleusement nouveau. Il me faut tout d'abord tout découvrir pour moi-même et me l'approprier en le comprenant »⁵²³.

Pendant ses études, il est influencé par différents maîtres, luthériens et réformés, tels que Dietrich Bonhoeffer et Hans-Joachim Iwand, qui le sensibilisent à la théologie de la Croix et à la doctrine de la justification. Il rencontre Karl Barth qui marquera sa pensée, mais il ne deviendra pas membre de l'école barthienne. Ses études bibliques sont imprégnées par l'exégèse d'Ernst Käsemann et de Gerald Von Rad. Il soutient sa thèse en 1952 sous la direction d'Otto Weber, elle a pour titre : *Prédestination et histoire du salut chez Moïse Amyraut* (auteur du XVII^e siècle). Dès cette époque, on peut noter chez Moltmann une ouverture à l'eschatologie qui a été favorisée par son directeur de thèse. La même année il épouse E. Wendel qui va devenir une théologienne appréciée, ils écriront ensemble, en 1984 : *Dieu homme et femme* et, dans l'avant-propos de son livre : *Jésus, le Messie de Dieu*, il reconnaît lui devoir beaucoup, en particulier pour le chapitre III sur la christologie. En 1953, il est ordonné Pasteur dans

⁵²¹ Son grand-père paternel, grand maître d'une loge maçonnique de Hambourg, s'était fait radier de l'Église luthérienne. Voir GODINEAU p. 14.

⁵²² MOLTSMANN : *Venue de Dieu* (VD) p.12-13.

⁵²³ VD p. 13.

l'Église réformée de Brême, il exercera sa charge jusqu'en 1958 dans la paroisse de Wasserhorst ; Otto Weber jouera un rôle important dans son engagement ministériel. À la même époque, il occupe le poste d'aumônier des étudiants à l'université de Brême. Conjointement, il prépare une thèse d'habilitation, toujours avec Otto Weber, sur *Christophe Pezel (1539-1604) et le calvinisme à Brême*, il la soutient en 1957.

En 1958, il opte définitivement pour une carrière d'enseignant à l'Université de Wuppertal où il occupe un poste d'histoire de la théologie et de théologie systématique jusqu'en 1963. À cette date, il est nommé à la chaire de théologie systématique à l'Université de Bonn. De 1967 à 1994 il enseigne à l'Université de Tübingen comme professeur de théologie systématique. Depuis 1995 jusqu'à ce jour il est professeur émérite de l'Université de Tübingen.

Selon ses dires, pendant ces années universitaires, « sous l'écorce du professeur qui doit enseigner », il demeure « le pasteur qui doit prêcher, conseiller, stimuler et consoler » ; d'où son choix d'un enseignement concret ayant recours à une théorie pratique⁵²⁴. Dès 1960 il participe à la réflexion théologique au Conseil œcuménique des Églises (COE) en tant que membre de Foi et Constitution. Ses échanges avec les Églises orthodoxes vont inspirer sa compréhension du Dieu trinitaire⁵²⁵ ; sa démarche œcuménique est à saisir au sens de l'*oïkoumène*⁵²⁶.

* **La pensée et l'œuvre :** Il est difficile, voire vain, de chercher à synthétiser une pensée si riche et surtout évolutive sur plus de quarante ans de production. Quelques traits caractéristiques, qui sont autant de jalons marqués par des œuvres majeures, peuvent toutefois être dégagés. Dans *La Venue de Dieu* (avant-propos) il se livre et dit que depuis sa découverte de la théologie (1948) elle demeure pour lui une *aventure* immense : « Un départ sans certitude de retour, un voyage d'exploration dans une contrée inconnue pour moi, avec beaucoup de surprises et non sans déceptions. Si j'ai une vertu théologique, c'en est une qui jusqu'ici n'a pas été reconnue comme telle : la *curiosité* »⁵²⁷. Il précise

⁵²⁴ MOLTSMANN, *l'Esprit qui donne vie* p.419.

⁵²⁵ *Dieu dans la création* (Dcré): p. 30 et ss. L'Église orthodoxe adhère en 1961 au COE.

⁵²⁶ *Dcré* p. 10 : « la méthode œcuménique s'ouvre sur l'oïkoumène séculière, ce qui signifie littéralement 'la surface habitée de la terre', et vise dans ce cas les sciences, les technologies, et les économies qui définissent aujourd'hui la relation entre l'homme, la machine et la nature ».

⁵²⁷ *VD* p. 13.

par ailleurs que son objectif n'est pas « la défense de doctrines anciennes ou de dogmes de l'Église » mais plutôt de « susciter la réflexion personnelle » en exposant, non seulement sa pensée mais celle de ses contemporains et de ceux qui l'ont précédé ; sa théologie n'est pas individualiste, elle s'inscrit au sein d'une communauté. Il définit son style de pensée comme « expérientiel : une aventure des idées », et veut que sa communication prenne « la forme de la proposition ». S'adressant au public, il refuse d'envisager la théologie comme une « dogmatique ecclésiastique » et comme « une doctrine de la foi » ; il préfère la présenter comme « *imagination* pour le royaume de Dieu dans le monde, et pour le monde dans le royaume de Dieu et pour cela elle est toujours et partout une *théologie publique* ». De son expérience de pasteur, il garde le souci d'offrir une théologie qui puisse être un soutien à une praxis missionnaire.

Un autre point important est à souligner : Moltmann a toujours voulu que sa théologie soit en dialogue avec les autres confessions chrétiennes et avec ses contemporains, car il demeure persuadé de la nécessité de « surmonter cette pensée schismatique à laquelle nous sommes habitués » ; il ne s'agit plus de penser contre les autres traditions chrétiennes, mais avec elles⁵²⁸.

Dès le début, Moltmann se fait connaître par son ouvrage sur *Le Dieu de l'Espérance* (1964) où, contrairement aux autres théologiens, il commence par traiter de l'eschatologie. Il ne situe pas l'eschatologie à la fin des temps en tant que « doctrine des choses dernières » car, détachée des doctrines chrétiennes fondamentales que sont « la croix et la résurrection », « l'élévation et la souveraineté du Christ », elle perdrait sa vraie signification. L'eschatologie est la doctrine de l'espérance chrétienne et doit être intégrée dans l'ensemble de la théologie⁵²⁹. Deux autres écrits sont à regrouper avec sa première grande œuvre sur *Le Dieu de l'Espérance : Le Dieu crucifié* (1972), qui s'inspire de la pensée hégélienne sur l'absence de Dieu, et *L'Église dans la force de l'esprit* (1975).

⁵²⁸ Dans l'avant-propos de son ouvrage (Dcré p. 9-11) Moltmann donne les objectifs pour lesquels il a voulu adopter une méthode œcuménique et expose sa méthode.

⁵²⁹ VD p.10-11, par ailleurs Moltmann écrit : « Penser en termes d'eschatologie signifie penser quelque chose en allant jusqu'au terme » et, pour expliciter en quoi consiste le terme de l'histoire du Christ, il choisit de développer quatre versets des épîtres de Paul qui ont trait à cette histoire des souffrances du Christ et de sa résurrection : Rm 4,25 ; 14,9 ; 1 Co 15, 25. 26.28 ; Ph 2, 9. 11. Le 'terme' immédiat de sa mort et de sa résurrection est la libération de nos péchés et une vie nouvelle en Dieu qui justifie, le 'terme' final : « Que toute langue confesse que le Seigneur c'est Jésus Christ, à la gloire de Dieu le Père » Ph 2,11 (JMD p. 257-258).

Avec cette dernière contribution sur l'Église, Moltmann achève sa trilogie sur les fondamentaux chrétiens.

Au cours de la deuxième période, il rédige une théologie systématique mais, comme il le précise dans sa préface au *Dieu de la création*, il s'agit de présenter une théologie messianique et non une doctrine ecclésiastique, voire une doctrine de la foi. Contrairement à toute attente, l'auteur commence par écrire un traité sur la théologie trinitaire : *Trinité et Royaume de Dieu* (1980). Dans le tome II, il aborde la question de *Dieu dans la création* (1985). Le tome III est le cœur de sa christologie : *Jésus le Messie de Dieu* (1989). Le tome IV est une pneumatologie intégrale : *L'Esprit qui donne vie* (1991). Dans cette contribution à l'Esprit Saint, comme dans son ouvrage *Trinité et royaume de Dieu*, il reconnaît avoir été influencé par la pensée orthodoxe ; il recourt au concept de périchorèse⁵³⁰ pour exprimer la dimension de pluralité et d'unicité à l'intérieur de la Trinité. Le tome V : *la Venue de Dieu, Eschatologie chrétienne* (1994), vient clore sa présentation d'une théologie messianique. Cette œuvre, comme son premier ouvrage, est centrée sur l'espérance chrétienne. Dans l'œuvre de Moltmann, l'eschatologie chrétienne a quatre horizons : « 1^e elle est espérance en Dieu pour la gloire de Dieu, 2^e elle est espérance en Dieu pour la création nouvelle du monde, 3^e elle est espérance en Dieu pour l'histoire des hommes avec la terre, 4^e elle est espérance en Dieu pour la résurrection et la vie éternelle des personnes humaines »⁵³¹.

Soulignons ici, pour notre propos, que dès les premières années de son enseignement à l'université, il fut intéressé par la question de l'homme sans toutefois rédiger un traité d'anthropologie théologique. Dans son *Essai d'Anthropologie chrétienne*, parachevé par *Dieu dans la création*, l'auteur s'interroge sur l'homme créé à l'image de Dieu à qui « une nouvelle possibilité d'être est proposée, une possibilité d'être dans la communion avec Dieu »⁵³². Certes, si nous avons retenu ces deux œuvres comme textes de base pour notre étude, il a cependant fallu recourir à d'autres écrits pour y voir traiter plus

⁵³⁰La périchorèse a trait à l'union des 3 personnes divines, elle exprime la circulation de la vie divine à l'intérieur de la Trinité : Moltmann recourt à l'inhabitation citée dans l'évangile selon Jean : « je suis dans le Père et le Père en moi » (Jn 14,11) et « Moi et le Père nous sommes un » (Jn 10,30). Ce terme a été employé par Maxime le Confesseur pour désigner l'union des deux natures du Christ, le pseudo Cyrille applique ce terme aux hypostases de la Trinité.

⁵³¹ VD p.15.

⁵³² Jürgen MOLTSMANN : *L'Homme Essai d'Anthropologie chrétienne*, p. 278.

amplement certains sujets comme le péché, la justification, la naissance à une vie nouvelle, la glorification de Dieu et en Dieu, la sanctification. Nous avons retenu quelques ouvrages de référence : *Le Seigneur de la danse, essai sur la joie d'être libre* (1971), *Jésus le Messie de Dieu* (1989), *Dieu homme et femme / humanity in God* (1983), *L'Esprit qui donne vie* (1991), *La Venue de Dieu* (1994). Dans ce dernier écrit, le cœur de l'espérance chrétienne devient « le règne de Dieu et la gloire de Dieu ». En effet, « dans cette glorification de Dieu dans le monde sont inclus le salut et la vie éternelle de l'homme, la délivrance de la création tout entière, et la paix de la création nouvelle »⁵³³. La glorification de Dieu et la glorification de l'être humain en Dieu demeurent fondamentales chez Moltmann, comme nous le verrons dans son développement théologique.

B. L'anthropologie théologique de Moltmann

a) L'homme dans le cosmos : un homme ouvert au monde et à Dieu

Moltmann reconnaît à l'homme une « position excentrique »⁵³⁴ car il est destiné « à une liberté infinie à l'égard de toutes les choses et de toutes les situations finies et de sa propre réalité », il demeure pourtant en perpétuel questionnement à son propre sujet. Il ouvre son *Essai d'Anthropologie chrétienne* par une série de questions : Qu'est-ce l'homme ? Qui sommes-nous ? Où suis-je moi-même ?⁵³⁵ L'homme est la seule créature capable de s'interroger sur son être profond et de se remettre en question. Depuis le début des temps, l'homme demeure un mystère pour lui-même et pour son semblable :

Ainsi l'homme est en fait pour l'homme le plus grand des mystères. Il doit se connaître pour vivre et pour se rendre connaissable aux autres. Mais il doit en même temps rester caché à lui-même, pour demeurer en vie et dans la liberté⁵³⁶.

Moltmann rejoint la pensée de H. Plessner en soulignant que si nous connaissons l'homme, « nous le connaissons comme interrogation, comme liberté et ouverture ». En fait, Moltmann campe sa perception de l'homme en se référant

⁵³³ VD p. 15.

⁵³⁴ *L'homme* p. 127 : Moltmann explique la position excentrique de l'homme par la place qu'il occupe dans le cosmos où « l'homme est un miroir de ce qu'il craint et qu'il aime par-dessus toute chose [...] étant destiné à être semblable à Dieu, l'homme ne peut pas s'absorber dans le présent ».

⁵³⁵ *L'homme* p.12

⁵³⁶ *L'homme* p. 12.

à Plessner mais aussi à E. Bloch, pour qui l'homme n'a jamais atteint sa propre stature mais est en perpétuel devenir. Ainsi l'homme demeure une énigme pour lui-même et son semblable : « Nous sommes, mais nous ne nous possédons pas », telle est manifestement la condition humaine (H. Plessner). En voici la conséquence : « C'est pourquoi nous ne faisons que devenir (E. Bloch) »⁵³⁷.

- **Qu'est-ce que l'homme ?**

Moltmann pose cette question en l'orientant selon trois axes différents⁵³⁸. D'abord, il interroge l'anthropologie biologique : si l'homme peut être comparé à l'animal, il ne faut pas oublier qu'il est un être ouvert au monde, en perpétuelle recherche d'adaptation et sans protection, à la différence de l'animal qui est guidé par son instinct. La spécificité de l'homme est de devoir « construire son environnement par le langage et la culture ». Si biologiquement il est considéré comme un être faible, « nu », « déficient », il est parallèlement une « créature de civilisation », capable « d'ingéniosité créatrice » ; ceci se révèle être le fruit de son ouverture au monde, de son esprit, de sa raison, de sa capacité de réflexion. À l'opposé de l'animal qui est « un esclave courbé », l'humain est « le premier affranchi de la création »⁵³⁹. De plus, Moltmann souligne à la suite de F. Schiller que « l'homme est un être d'action »⁵⁴⁰. Si l'homme, comme l'animal et la plante, reçoit une « détermination », lui seul est appelé à la réaliser. L'homme doit apprendre ses comportements, il n'est pas seulement programmé génétiquement, mais il est capable d'acquérir des données autres (culturelles). Par contre, les acquisitions de l'animal relèvent essentiellement de son instinct vital et du mimétisme. C'est pourquoi Moltmann conclut à la suite de Max Scheler⁵⁴¹, l'homme est un être « qui grâce à l'esprit s'élève à l'ouverture du monde ».

⁵³⁷ *L'homme* p.12.

⁵³⁸ Ce paragraphe se réfère à *L'Homme essai d'anthropologie chrétienne*. pages 14-18.

⁵³⁹ Citation de Johann Gottfried Von Herder : philosophe occidental né le 25 août 1744 à Mohrunen en Prusse et décédé le 18 décembre 1803 à 59 ans à Weimar. Il appartient à l'école du nationalisme romantique, il a influencé la philologie et l'anthropologie culturelle.

⁵⁴⁰ Johann Christoph Friedrich Von Schiller, poète et écrivain allemand, est né le 10 novembre 1759 à Marbach am Neckar en Allemagne et mort le 9 mai 1805 à Weimar.

⁵⁴¹ Max Scheler est né à Munich en 1874 et décédé à Francfort-sur-le-Main en 1928. Ce philosophe et sociologue allemand reçut sa formation à l'université d'Iéna, son œuvre est dédiée principalement à l'étude de l'affectivité et des valeurs. *Nature et forme de la sympathie : contribution à l'étude des lois de la vie affective* répond à une suite d'interrogations : « Pourquoi éprouve-t-on de la sympathie ? Qu'est-ce que cette disposition qui nous fait partager les sentiments

Il s'interroge ensuite sur un plan culturel : l'homme face à son semblable, face à d'autres cultures. L'homme éprouve de la difficulté à voir en celui qui n'a pas la même culture ni la même peau un être humain qui lui est semblable, cela est sans nul doute la conséquence de sa peur d'être atteint dans son intégrité⁵⁴².

Enfin, Moltmann oriente la question sous l'axe de l'anthropologie religieuse. Ne pensant pas que la religion puisse apporter un éclairage sur le mystère de l'homme, il interroge directement Dieu comme l'avait fait Augustin dans ses *Confessions*⁵⁴³. Cette interrogation : « qu'est-ce que l'homme », jaillit de l'être humain quand il se compare au divin ou lors d'expériences religieuses ; la célèbre inscription sur le fronton du Temple de Delphes : « Connais-toi, toi-même », a seulement pour but de signifier à l'homme qu'il est différent des dieux. Pour Moltmann la véritable question relevant d'une anthropologie chrétienne est : « Qui suis-je, ô mon Dieu, devant toi ? ». Nous y retrouvons les accents de Luther qui dans son anthropologie situe l'homme « Coram Deo ». Mais Moltmann s'inscrit aussi dans le sillage de Calvin lorsqu'il voit un lien profond entre la connaissance de l'homme et celle du Christ : on ne peut connaître vraiment l'homme qu'en Christ : « Le Crucifié est le "miroir", disait Calvin, dans lequel nous connaissons Dieu et nous nous connaissons nous-mêmes »⁵⁴⁴.

de souffrance ou de joie d'autrui ? Quelles en sont les formes ? La sympathie a-t-elle quelque chose à voir avec la morale ? », et demeure « une riche contribution à la compréhension des rapports que nous entretenons les uns avec les autres dans la société moderne », page couverture (verso) ed Payot.

⁵⁴² Le terme générique d'homme dans le christianisme, de même que la reconnaissance de l'existence d'un être humain chez celui qui est différent, du moins dans certaines civilisations, n'est pas si ancien. Moltmann cite pour exemple la question de Christophe Colomb lors de la découverte des indigènes en Amérique : sont-ils des hommes ou des sous hommes ? Paul III en 1537 dans une bulle pontificale reconnaît le caractère d'homme à la capacité de recevoir la foi catholique et les sacrements : *fidei catholicae et sacramentorum capax*. Et pourtant la Bible parle de l'homme en Adam : *Ish* et *Isha*, les Sophistes reconnaissent l'égalité de tous les hommes : grecs et barbares, « en vertu d'une nature commune ». C'est à partir de la raison qu'est reconnue la nature humaine. Nous devons la notion d'*humanitas* au stoïcisme romain. Cicéron n'oppose plus Romains et Barbares mais l'humanité à l'inhumanité : *l'homo humanus* 'désigne l'homme d'esprit cultivé et de mœurs raffinées'. Par contre dans l'histoire des religions il s'agit plutôt du passage du polythéisme identifié dans un grand nombre de peuples, au bénéfice du panthéisme, de la nature divine commune au genre humain. Parallèlement, en Israël puis dans le christianisme, l'idée d'un peuple engagé dans une même histoire universelle surgit de la compréhension d'un Dieu créateur et juge qui fait alliance. Voir : *L'homme* p. 18-22.

⁵⁴³ « Je suis devenu une question pour moi-même » (10,16).

⁵⁴⁴ *L'homme*. p.29.

- **L'homme : un être de dialogue ouvert à Dieu et à son semblable**

Moltmann développe la pensée de Fichte⁵⁴⁵ reprise par Martin Buber : « Sans le “Tu il n’y a pas de Je”, mais on ne peut parler de vie dialogale sans envisager la question du langage⁵⁴⁶ ». Moltmann cite l’expérience de Frédéric II de Hohenstaufen qui a permis de mettre en évidence que « la parole n’est pas une production mais une condition de vie humaine »⁵⁴⁷. Pour Ferdinand Ebner⁵⁴⁸, le langage est premier, il devance la pensée, il développe la « conscience de soi », elle-même est précédée par la « conscience du toi ». Moltmann en conclut :

La découverte d’Ebner fut que le logos n’est pas la conscience de soi ou la raison, mais le verbe, le langage. L’homme est un être spirituel dans la mesure où il est un être parlant. S’il s’adresse d’abord à un « je », il n’acquiert son propre « je » qu’à partir d’un « tu » qui lui parle. En parlant il devient « je » pour un « tu » et « tu » pour un autre « je » [...]. La formule originelle est celle-ci : je suis, puisque tu es. Au commencement était le « tu » Toute vie humaine authentique est une relation je-tu. La vie humaine est une vie dialogale, sinon c’est une vie languissante.⁵⁴⁹

Moltmann est convaincu que « l’homme devient homme par un autre homme », en référence aux écrits du philosophe Martin Buber⁵⁵⁰. Dans *Dialogisches Leben*, Buber applique la relation « Je-Tu » à la relation primitive de l’homme avec Dieu. Dans les Psaumes, l’homme s’adresse au « Tu éternel ». On pensera, à l’épisode de la Genèse dans lequel Dieu appelle Adam qui s’est caché par honte de son péché : « Adam, où es-tu ? » Et l’homme de répondre : « J’ai entendu ta voix dans le jardin j’ai pris peur car j’étais nu et je me suis caché ». De même lorsque le Seigneur interrogea Caïn : « Où est ton frère Abel ? » « Je ne sais, répondit-il, suis-je le gardien de mon frère ? » Et le Seigneur de lui demander : « Qu’as-tu fait ? »

⁵⁴⁵ Johann Gottlieb Fichte, philosophe allemand du XIXe siècle, fut un des fondateurs du mouvement philosophique connu sous le nom d’idéalisme allemand, qui tira son origine des écrits théoriques et éthiques d’Emmanuel Kant (1762-1814).

⁵⁴⁶ *L’Homme* p. 93 à 102.

⁵⁴⁷ *L’Homme* p. 95-96 : Frédérique II, ayant pour objectif de rechercher le langage originel de l’homme, « fit rassembler dans une même maison des nourrissons orphelins, ordonna qu’ils fussent l’objet de tous les soins, mais interdit... de leur parler... les enfants ne se mirent pas à parler hébreu, grec ou latin, mais... ils moururent ». Anecdote relatée dans la *chronique de Salimbene*. On peut aussi se reporter au développement du langage chez Catherine Loisy, site internet http://www.ac-grenoble.fr/savoie/mat/group_de/theorie/dev_lang.htm.

⁵⁴⁸ Philosophe autrichien : 1882-1931.

⁵⁴⁹ *L’homme* p 96.

⁵⁵⁰ Martin Buber, de citoyenneté israélienne et autrichienne, est né à Vienne en 1878 et décédé à Jérusalem en 1965. Philosophe de la relation et pédagogue, son œuvre la plus célèbre est : *Le Je et le Tu*, publié à Heidelberg en 1923. Il écrit : « Ce n’est pas moi qui peut opérer cette concentration, cette fusion de tout mon être, mais elle ne peut se faire sans moi. Je m’accomplis au contact du *Tu*, je deviens *Je* en disant *Tu* ».

C'est le Tu de Dieu qui va permettre à Adam de prendre conscience de sa nudité et à Caïn de la gravité de son péché en ôtant la vie à son frère. Mais ce Tu éternel pour Buber n'est accessible que dans le tu du prochain et non pas directement. « Le lieu des théophanies futures s'appelle communautés ». La relation avec le Tu éternel se réalise à travers les médiations humaines.

- **L'homme et la création ; pourquoi la création du monde ?**

Pourquoi Dieu a-t-il créé le monde ? Pourquoi le monde existe-t-il plutôt que rien⁵⁵¹ ? Pour Moltmann rien ne peut justifier la création du monde. Dieu crée non pas « pour se réaliser lui-même », il n'est pas un *deus faber*, mais il crée pour se réjouir de sa création. La création n'est pas de l'ordre du nécessaire, Calvin disait : « Le monde est un *theatrum gloriae Dei* ». Le but final indiqué dans les différents catéchismes de Genève et de Westminster est la gloire de Dieu⁵⁵². Pour Moltmann, l'homme « doit rendre gloire au vrai Dieu et se réjouir de l'existence de Dieu et de la sienne propre »⁵⁵³, non pas « réaliser Dieu » comme l'enseignait l'humaniste athée Feuerbach.

La création pour Moltmann ne peut donc se réclamer d'un fondement rationnel, ni d'une cause nécessaire mais bien plutôt du bon plaisir de Dieu. En soutenant une création comme fruit d'un « acte libre » de la part de Dieu n'étant mû par aucune nécessité, Moltmann rejoint Pannenberg et Rahner⁵⁵⁴. Il ajoute une note personnelle en disant que le monde a son fondement dans le « bon plaisir de Dieu » et en insistant sur la joie de Dieu. Cette expression « bon plaisir de Dieu » sous-entend chez l'auteur un vouloir gratuit.

- **L'homme : *imago mundi* et *imago Dei* au sein de la création**

Dans son ouvrage : *Dieu de la Création*⁵⁵⁵, Moltmann définit l'homme non seulement comme *imago Dei* mais comme *imago mundi*, en ce sens que l'homme, créé le dernier, juste avant le sabbat, récapitule en lui toute la création. Ce qui lie l'humain à toute la création, c'est la terre. L'homme, dont le nom dans la Bible est

⁵⁵¹ *Le Seigneur de la danse* p. 39-48.

⁵⁵² Se reporter au catéchisme de Genève : « pour glorifier Dieu » et de Westminster: "*Man's chief end is to glory God and to enjoy Him for ever*". *SD* p. 45.

⁵⁵³ *SD* p. 46, cf. aussi Eloi LECLERC, *Sagesse d'un pauvre* : « se réjouir que Dieu soit Dieu ».

⁵⁵⁴ Pour Rahner, « la création du monde et de l'homme représente un acte divinement plein de sens, mais nullement nécessaire » (*Der spielende Mensch* : l'homme du jeu 1952).

⁵⁵⁵ Jürgen MOLTSMANN *Dieu de la création* (Dcré): ch. VIII p. 244-245 et ch IX p.275-289.

אָדָם⁵⁵⁶, est façonné avec de la terre. Certes, les Écritures ne parlent pas de « terre-mère » comme dans les peuplades amérindiennes, et pourtant l'homme dans la Bible retourne bien à la terre (Gn 2, 7). L'homme est encore dit « une âme vivante » en hébreu *nephesh* : נֶפֶשׁ. Ce terme le relie à l'animal qui est dit « âme vivante » (Gn. 1,30). *Nephesh* est le souffle, l'haleine de Dieu insufflée dans le corps, dans la matière, cela indique qu'il dépend de l'air comme la plupart des animaux. De plus l'homme partage en commun avec l'animal la nourriture qui provient de la terre (Gn 1, 20 ; 30 et Gn 2, 19) de même que la bénédiction et l'ordre de Dieu : « Soyez féconds et multipliez-vous ». (Gn 1, 28).

L'humain récapitulant en lui toute la création « est le représentant de toutes les créatures devant Dieu. Il vit, parle et agit au nom des autres créatures devant Dieu ». Comme Luther, Moltmann, en se référant à l'épître de Pierre, reconnaît en tout homme un être sacerdotal fait pour rendre grâce⁵⁵⁷ : « Compris comme *imago mundi*, les hommes⁵⁵⁸ sont des créatures sacerdotales et des êtres eucharistiques. Ils intercèdent devant Dieu pour la communauté créationnelle. »⁵⁵⁹. L'homme comme *imago Dei* est le remplaçant de Dieu au sein de la création et le représentant de sa gloire et de sa volonté devant la création. Moltmann qualifie les hommes de « lieutenants de Dieu sur terre »⁵⁶⁰ ; dans un autre contexte, il souligne le fait que : « *L'homme* seul est appelé à servir d'intermédiaire entre le Dieu transcendant et le monde immanent »⁵⁶¹.

Dans cette double fonction d'intercesseur devant Dieu et de représentant de Dieu, l'homme ne peut être coupé de la création ni confondu avec elle ; il est une créature dans l'histoire de la création. Moltmann ne commence pas par différencier l'homme de l'animal, comme dans l'anthropologie moderne qui met l'homme au centre de la création, il identifie d'abord ce qui est commun entre l'homme et les animaux mais aussi avec toutes les créatures. Il fait remarquer que l'anthropologie chrétienne depuis le Moyen Âge a oublié son enracinement biblique en se référant à la pensée grecque de Ptolémée qui fait de l'homme le centre du monde. Depuis lors, l'anthropologie chrétienne est devenue sélective en

⁵⁵⁶ Ce terme est la racine de אָדָם qui signifie poussière.

⁵⁵⁷ Cf. 1^e partie de la thèse : sacerdoce universel des fidèles.

⁵⁵⁸ Notons que Moltmann sous-entend l'humanité constituée d'hommes et de femmes auxquels il reconnaît l'égalité.

⁵⁵⁹ *Dcré* p.244.

⁵⁶⁰ *Dcré* p.244.

⁵⁶¹ *L'homme* p.128.

se référant seulement aux citations bibliques qui corroborent cette pensée⁵⁶² et elle a passé sous silence celles qui mettent en valeur « la communauté créationnelle dont fait partie l'homme » (cf. Gen 2). C'est pourquoi l'anthropologie chrétienne « est devenue bornée et finalement stérile, lorsqu'elle a cru devoir défendre contre Galilée, Darwin et Freud l'anthropocentrisme moderne pour sauvegarder la dignité et la moralité de l'homme »⁵⁶³. Sans doute, est-ce la raison pour laquelle l'homme dans le *Dieu de la création* a été traité d'abord comme *imago mundi* avant d'être envisagé comme *imago Dei*, l'humanité ne pouvant être saisie que dans la communauté créée. En reprenant *Gaudium et Spes*, Moltmann se demande si cette approche de l'homme à Vatican II peut s'inscrire dans la pensée biblique :

Un dans son corps et dans son âme, l'homme réunit en lui, de par sa condition corporelle même, les éléments du monde matériel, de sorte que ceux-ci atteignent en lui leur sommet et élèvent en lui leur voix pour louer librement leur Créateur (GS.14).

L'homme comme *imago Dei* dans la Bible est différencié des autres éléments de la création par le commandement de Dieu en Gn 1,28, mandat adressé à égalité à tous les hommes : « Tu soumettras la terre » (28a) ; ici Moltmann voit la « prescription d'une nourriture végétarienne ». Avec : « soumettez [...] toute bête » (28b) , il perçoit la destinée des hommes à être « des arbitres ».

Une autre distinction essentielle existe entre l'homme et l'animal : le langage et sa capacité à donner un nom ; « Le Seigneur Dieu façonna de la terre tous les animaux de la campagne et tous les oiseaux du ciel. Il les emmena vers l'homme pour voir comment il les appellerait » (Gn 2,19). Enfin Moltmann perçoit l'homme en tant qu'« être communautaire ayant besoin d'aide » car il n'est pas bon à l'homme de vivre seul (Gn 2, 18)⁵⁶⁴. Non seulement à l'image du monde mais aussi à l'image de son Créateur, l'homme est donc appelé dans ce monde à être le représentant de Dieu, son interlocuteur et enfin à se réjouir de la gloire de Dieu :

En tant *qu'image de Dieu* les hommes remplacent Dieu dans sa création et le représentent. En tant *qu'image de Dieu* les hommes sont pour Dieu un vis-à-vis, dans lequel il veut se reconnaître comme dans un miroir. Enfin en tant *qu'image de Dieu* les hommes sont créés pour le sabbat, pour réfléchir et célébrer la *gloire de*

⁵⁶² *Écrits sacerdotaux* (Gn 1,26-27 ; Gn 5,1 ; Gn 9,6 ; Ps 8,6 ; Si 17,3 ; N.T. : Jc 3,9 ; 1 Co 11,7.

⁵⁶³ *Dcré* p.240.

⁵⁶⁴ Cependant l'étude des mœurs chez les animaux a permis de mettre en évidence une forme de vie communautaire mais rudimentaire.

Dieu qui pénètre dans la création⁵⁶⁵.

Si l'homme, souligne l'auteur, se trouve à la fin de l'histoire de la création du monde, il se situe également au commencement de l'histoire de la rédemption, la nouvelle création en Jésus Christ, Lui la véritable « image visible du Dieu invisible sur terre ». L'homme, le fidèle, précise Moltmann, est alors configuré au Fils du Père, le frère premier-né (Rm 8, 29), il devient une nouvelle créature en Christ (2 Co 5, 17), aspirant vers la gloire à venir. Mais c'est toute la création qui attend sa libération de l'esclavage (Rm 8, 19 et ss). Ainsi, tant dans l'histoire de la création que dans l'histoire de la rédemption l'homme demeure « en relation permanente avec toute la création ».

Moltmann résume la double fonction, de sacerdoce et de représentation, qui caractérise l'homme. D'une part, celui qui est tiré de la terre et qui reçoit le souffle de vie de Dieu, comme les autres créatures, s'en distingue par le don de la parole qui lui permet d'implorer et de rendre grâce à Dieu au nom de toute la création :

En tant que dernière créature de Dieu avant le sabbat, l'homme récapitule en lui toutes les autres créatures. Le système complexe « homme » contient en lui tous les systèmes plus simples de l'évolution de la vie, parce que « l'homme » est construit à partir d'eux et est sorti d'eux. Ils sont, de ce point de vue, présents en lui, comme il est, lui, dépendant d'eux. Il est *imago mundi*. Comme microcosme l'homme représente le macrocosme : comme « image du monde » l'homme est le représentant de toutes les créatures devant Dieu. Il vit, parle et agit au nom des autres créatures devant Dieu. Compris comme *imago mundi*, les hommes sont des créatures sacerdotales et des êtres eucharistiques. Ils intercèdent devant Dieu pour la communauté créationnelle⁵⁶⁶.

Cette citation met l'accent sur l'évolution de la vie et sur la récapitulation en l'homme de toute la création, à l'exemple de Teilhard de Chardin. D'autre part, Moltmann assigne à l'homme une fonction de représentation. Celui-ci représente la gloire de Dieu sur terre car il est le seul être créé *imago Dei*. Il exerce une mission de lieutenance comme intendant de Dieu :

Compris comme *imago Dei*, ils [les hommes] remplacent en même temps Dieu dans la communauté créationnelle et représentent sa gloire et sa volonté. Ils soutiennent la cause de Dieu dans la communauté des créatures. Ils sont de ce point de vue les lieutenants de Dieu sur terre.⁵⁶⁷

⁵⁶⁵ Dcré p. 243.

⁵⁶⁶ Dcré p. 244.

⁵⁶⁷ Dcré p. 244.

Dans ce double rôle, être devant Dieu pour la création, et être devant la création pour Dieu, l'humanité prépare la « fête du sabbat ».

b) Dignité et misère de l'homme

Moltmann évoque la « dignité » et la « misère » de l'homme dans son *Essai d'anthropologie chrétienne*⁵⁶⁸. Ces deux termes n'expriment pas tout à fait la même réalité que chez Pannenberg : l'homme trouve sa dignité comme image et comme ressemblance de Dieu ; il est misérable lorsqu'il « oublie la transcendance qui le domine ».

1) La dignité de l'homme et l'*imago Dei*

Moltmann soutient que la dignité de l'humain réside dans le fait que Dieu crée l'homme et la femme comme son image et selon sa ressemblance : Faisons l'humain dans notre image⁵⁶⁹ : *בצלמנו / εἰκὼν* et comme notre ressemblance : *כדמות / ὁμοίωσις*⁵⁷⁰ (Gn 1, 26-27). Les termes hébreux, *image et ressemblance* sont précédés de la préposition *כ* et *כ* suivis du pronom nous *נו*. Certes il ne s'agit, chez Moltmann, ni d'un visage ni d'une ressemblance de la personne avec la Trinité, mais plutôt de la communauté humaine (homme-femme) appelée à devenir « Un » dans la différence, à l'exemple de la Trinité. Comme image de Dieu sur terre, l'homme (mâle et femelle) le représente dans la création, comme ressemblance l'homme le reflète : « Être une image signifie toujours faire apparaître quelque chose et le révéler »⁵⁷¹.

• L'homme *Imago Dei* et relation à Dieu : un lien existentiel

Dieu en créant l'humain comme son image, celle-ci devient son miroir, son vis-à-vis. Si Dieu peut alors entrer en communication avec elle, il en garde l'initiative : « L'image de Dieu signifie d'abord la *relation de Dieu avec l'homme*

⁵⁶⁸ *Homme* 127.

⁵⁶⁹ Se référant à la tradition, Moltmann rappelle que par analogie :

- à la substance, le siège de l'image de Dieu c'est l'*âme*, la raison.

- à la forme, c'est la *situation debout*.

- à la proportionnalité, c'est la domination de l'homme sur la terre.

- à la relation, elle consiste dans la communauté entre l'homme et la femme. Dcré p. 282-283.

⁵⁷⁰ Cette idée est reprise au Psaume 8 l'homme est porteur de la gloire de Dieu : « *Tu l'as fait un peu moindre qu'un dieu, tu le couronnes de gloire* ».

⁵⁷¹ Dcré p. 282.

et seulement ensuite la *relation de l'homme avec Dieu* »⁵⁷². Si *l'Imago Dei* en l'homme a un lien existentiel avec la relation que Dieu établit avec l'homme, elle ne peut être détruite par qui ou par quoi que ce soit, pas plus défigurée par le « handicap » ; de même le « barbare » reste un homme responsable. Seul Dieu a la possibilité de rompre sa relation à l'homme, le péché humain peut uniquement pervertir la relation de l'homme avec Dieu. L'homme ne peut donc perdre sa dignité car « la dignité humaine vient de la présence permanente de Dieu imperdable, inaliénable et indestructible »⁵⁷³.

Le développement de la pensée de Moltmann commence par une interprétation des Écritures (Gn 1,1, 26-27) qui met en évidence le but de la communauté humaine : devenir un. Dieu ne crée pas l'homme par la parole comme le reste de la création, mais par un acte décisionnel : « *faisons* l'homme – une image qui *nous* ressemble ». Notons ici le pluriel de l'acte décisionnel, *faisons*, et l'unique image qui se rapporte au pluriel *nous* (26). Si la théologie chrétienne a interprété ce pluriel comme une révélation de la Trinité dans l'A.T., il ne s'y retrouve pas ultérieurement. Comparant le v.26 au v. 27 : « Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa », Moltmann fait ressortir le jeu du singulier et du pluriel dans les Écritures et en déduit un Dieu unique et cependant différencié en lui-même. À ce Dieu unique et différencié correspond une communauté humaine d'hommes et de femmes appelés à ne faire qu'un à l'exemple de la Trinité : « Qu'ils soient un comme nous sommes un » (Jn 17, 11 ; 22)⁵⁷⁴.

L'image de Dieu (singulier) doit par conséquent correspondre au pluriel interne de Dieu et néanmoins être une image. Par contre, dans le verset suivant le singulier et le pluriel sont répartis : Dieu (singulier) créa l'homme (singulier), homme et femme (pluriel) il *les* (pluriel) créa. Ici le pluriel humain doit correspondre au singulier divin. Comme le Dieu qui se décide est un pluriel au singulier, son image sur terre - les hommes - doit manifestement être un singulier au pluriel. Au Dieu unique, différencié en lui-même et un avec lui-même, correspond alors une communauté d'êtres humains, hommes et femmes, qui s'unissent et deviennent un⁵⁷⁵.

Être l'image et ressemblance de Dieu représente un concept théologique avant d'être anthropologique. Ce concept dit quelque chose sur Dieu avant de dire

⁵⁷² *Dcré* p. 283.

⁵⁷³ *Dcré* p. 298.

⁵⁷⁴ Notons que dans le texte de l'évangile selon Jean, Jésus s'adresse aux disciples, donc à tous ceux qui suivent Jésus.

⁵⁷⁵ *Dcré* p. 280.

quelque chose sur l'homme. Ce qui différencie l'humain de l'animal est le langage, la possibilité de relation réciproque entre Dieu et l'homme puis entre l'homme et Dieu. L'essence de l'homme est donc à chercher pas tant dans les caractéristiques qui le distinguent des autres créatures, que dans le fait qu'« elle a sa source et sa consistance dans la relation de Dieu avec l'homme ». Comme chez Luther et Pannenberg, la dimension relationnelle est primordiale dans l'anthropologie théologique de Moltmann. Elle structure l'homme, mais Dieu en a l'initiative. Vient secondairement la réponse de l'homme à son Dieu, puis le dialogue entre les hommes.

- **L homme *imago Dei* : reflet de la Gloire de Dieu**

L'humanité (homme-femme), créée comme image de Dieu sur terre, reflète Dieu comme dans un miroir, réflexion certes indirecte de son être : « Le Dieu qui se laisse représenter sur terre par son image apparaît lui-même dans cette image, celle-ci devient une révélation indirecte de son essence divine sous forme terrestre »⁵⁷⁶. Ce que nous reflétons, pour Paul, c'est la gloire du Seigneur, et l'Esprit continue à nous transformer et à faire grandir en nous la gloire de Dieu : « Et nous tous qui, le visage dévoilé, reflétons la gloire du Seigneur, nous sommes transfigurés en cette même image, avec une gloire toujours plus grande par le Seigneur qui est Esprit » (2Co 3,18). Moltmann en déduit que les humains (homme et femme à égalité) sont établis dans trois relations :

Ils règnent en tant que *lieutenants* et au nom de Dieu sur les autres créatures terrestres ; ils sont le *vis-à-vis* de Dieu sur terre, avec qui Dieu veut parler et qui doivent lui répondre, ils sont les *apparitions* de la gloire de Dieu et son honneur sur terre.⁵⁷⁷

Seul l'humain est à l'image de Dieu. C'est dans toute sa personne que la ressemblance avec Dieu subsiste et non seulement dans le visage. Le terme *πρόσωπον* désigne le visage mais aussi la personne toute entière. Cette image de Dieu à laquelle nous sommes transfigurés indique déjà la promesse eschatologique : aujourd'hui certes nous voyons comme dans un miroir, de manière confuse selon les écrits de Paul, mais ce que nous espérons c'est le face à

⁵⁷⁶ Dcré p. 283.

⁵⁷⁷ Dcré p. 283.

face avec Dieu ; « Aujourd'hui je connais partiellement, mais je connaîtrai comme je suis connu » (1 Co 13, 12).

Il ne faut pas se méprendre : la véritable image de Dieu sur terre, dans les écrits pauliniens, c'est le Christ (le Messie) ressuscité et transfiguré, qui est « l'image et l'honneur du Dieu invisible sur terre ». Quant à l'homme, il est appelé à devenir « *Imago Christi* » et c'est au sein de sa communauté que l'homme est destiné à une vocation messianique.

2) Misère de l'homme et oubli de la transcendance

Si l'homme ne peut perdre *l'imago Dei* qui est en lui et donc sa dignité, il fait cependant l'expérience du péché, et celui-ci vient pervertir sa relation à Dieu. Moltmann développe sa pensée selon deux axes différents. D'une part, l'homme est créé à l'image de Dieu et pourtant pécheur cela rappelle la phrase célèbre de Luther contestée au Concile de Trente : *simul justus et simul peccator*⁵⁷⁸ ; d'autre part, il distingue le concept universel du péché chez Paul et le concept du péché en acte chez les synoptiques, ici l'homme pécheur est situé concrètement et sur un plan social. Ces deux conceptions du péché conduisent à deux approches différentes de la justification : la justification universelle ou la justification appliquée à des cas concrets⁵⁷⁹.

- **L'homme *imago Dei* mais pécheur**

Moltmann, en reprenant la pensée de Luther *simul justus et simul peccator*, s'interroge sur l'*imago Dei* : est-elle anéantie par le péché ? Son argumentation se réfère une fois encore aux écrits de Paul : « Ils ont troqué la gloire du Dieu incorruptible contre des images représentant l'homme corruptible » (Rm 1,23) ; « Tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu » (Rm 3,23). Est-ce à dire que la gloire de Dieu ne peut plus atteindre l'homme ou que l'image de Dieu est seulement pervertie ? Ou enfin, selon la tradition commune, l'*imago Dei* est-elle uniquement « ternie et obscurcie » depuis la chute des premiers parents ? Une série de questions et de réflexions font suite : L'homme peut-il vraiment perdre l'*imago Dei* et demeurer homme ? S'il n'est plus un homme, est-il encore responsable de son péché ? Si l'image est seulement ternie, l'homme reste bon et

⁵⁷⁸ *Dcré* p. 294ss.

⁵⁷⁹ Jürgen MOLTSMANN : *Esprit qui donne la vie* (EDV) p. 175.

pèche malgré lui, peut-il alors être condamné ? Pour sortir de ce dilemme, Moltmann élimine l'explication donnée par une anthropologie à deux degrés, soutenue par Irénée, par Jean Damascène, et reprise par Thomas d'Aquin, où l'*imago* concerne la nature humaine et la *similitudo* regarde la morale. Le péché entraîne la perte de la similitude, par contre l'image est indestructible, sinon l'homme perdrait sa nature. Le *Concile de Trente*, se référant à la théologie scolastique, va dans le même sens : l'homme a perdu l'innocence par le péché d'Adam, ce qui ne lui permet pas de se libérer par ses propres forces. Son libre arbitre est « affaibli et dévié », mais « non pas éteint » Dz. can. 1521⁵⁸⁰.

Plusieurs interprétations sont citées par Moltmann, mais elles ne se révèlent pas concluantes de son point de vue. Émile Brunner, tout en maintenant une anthropologie à deux degrés, distingue l'image formelle de Dieu qui n'est pas destructible en l'homme et l'image matérielle de Dieu qui peut se perdre par le refus de Dieu. Cela lui a permis d'expliquer une coexistence chez l'homme de l'image de Dieu et de l'état de pécheur. Mais contrairement à la scolastique, l'auteur s'exprime en terme de relation et non de substance : pour lui « "l'essence" de l'homme est sa "relation" à Dieu »⁵⁸¹. Cette interprétation pourrait faire croire que l'homme est en partie pécheur et en partie image de Dieu. La théologie réformée a proposé une autre herméneutique, elle a été décrite dans la première partie de la thèse, elle est fondée sur « l'événement de la justification ». Moltmann souligne qu'à partir de cette réalité, « l'homme est entièrement pécheur et incapable de contribuer par ses propres œuvres à sa justification devant Dieu. Il n'est justifié que par la grâce, dans la foi, à cause du Christ »⁵⁸². Est-ce à dire que l'homme a perdu sa similitude avec Dieu ? Non, si on se réfère aux textes bibliques : Gn 5,2.3 ; 9,6. La seule façon de résoudre la

⁵⁸⁰ Au cours de la VI^e session le concile de Trente stipule : « En premier lieu, le saint concile déclare que, pour avoir une intelligence exacte et authentique de la doctrine de la justification, il faut que chacun reconnaisse et confesse que, tous les hommes ayant perdu l'innocence dans la prévarication d'Adam *Rm* 5,12 ; *1 Co* 15,22 (239), "devenus impurs" *Is* 64,6 et (comme le dit l'Apôtre) "enfants de colère par nature" *Ep* 2,3 comme cela a été exposé dans le décret sur le péché originel, ils étaient à ce point "esclaves du péché" *Rm* 6,20 et sous le pouvoir du diable et de la mort, que non seulement les païens, par la force de la nature (1551), mais aussi les juifs, par la lettre même de la Loi de Moïse, ne pouvaient se libérer ou se relever de cet état, même si le libre arbitre n'était aucunement éteint en eux 1555 bien qu'affaibli et dévié en sa force (378) » Dz. 1521. Moltmann synthétise en ces termes l'anthropologie à deux degrés de Thomas d'Aquin : « le péché entraîne pour l'homme la perte de son équipement en grâces surnaturelles et un ébranlement de sa nature. Il trouble sa raison et affaiblit sa volonté mais ne les détruit pas » (*Dcré* p. 295).

⁵⁸¹ *Dcré* p.295.

⁵⁸² *Dcré* p. 296.

question, pour Moltmann, est d'abandonner une anthropologie de la substance et d'opter pour une démarche relationnelle : comprendre « l'homme dans et à partir de ses relations dans l'histoire divine ». Ainsi Moltmann peut définir *l'Imago Dei* comme la relation de Dieu avec les hommes : « Dieu établit avec l'homme une relation dans laquelle celui-ci est son image » ; seul Dieu est à l'origine de cette relation, lui seul peut la supprimer, l'homme ne peut que la pervertir par son péché mais non la détruire. De cette sorte, cette *Imago Dei* repose sur la fidélité de Dieu et ne peut être détruite par qui que ce soit :

C'est pourquoi le pécheur devient subjectivement totalement pécheur et impie. Mais pour la même raison il demeure en même temps totalement image de Dieu et ne perd pas cette détermination, aussi longtemps que Dieu la maintient et lui demeure fidèle. La présence de Dieu fait de l'homme de façon imperdable et inéluctable l'image de Dieu⁵⁸³.

- **Concept universel du péché ou péché concret, socialement situé**

Moltmann développe sa deuxième approche du péché dans son ouvrage *L'Esprit qui donne vie*⁵⁸⁴. Il oppose le concept universel de péché, qui sous-tend la justification universelle, au concept du péché en acte. Il est alors question de « pécheurs » en référence à une situation concrète ou sociale. Moltmann cite les pharisiens, les publicains, les pauvres, les riches, les femmes. Ils se trouvent dans des situations conflictuelles à la racine desquelles il existe toujours une relation de pouvoir entre les personnes. On est alors en présence d'une victime et d'un coupable.

Pour l'auteur, le récit d'Adam et Eve et du fruit défendu (Gn 3) lui paraît devoir rester dans le domaine du mythe, soulignant que ce récit dans le judaïsme n'a pas joué un rôle important et que l'on ne trouve pas de doctrine du péché originel dans les Écrits vétérotestamentaires. Il faut attendre les écrits pauliniens pour en voir une ébauche⁵⁸⁵. Moltmann préfère débiter l'histoire du péché humain avec le meurtre de Caïn sur son frère Abel (Gn 4) : « Qu'as-tu fait de ton frère ? »

⁵⁸³ *Dcré* p298.

⁵⁸⁴ Jürgen MOLTSMANN : «La Vie dans l'Esprit » (VDE). In *L'Esprit qui donne vie* (EDV) p. 175-181.

⁵⁸⁵ Cette doctrine fut développée dans le christianisme surtout par Augustin au 4^e/5^e siècle. Il faut se souvenir d'une part qu'elle a été élaborée dans un contexte apologétique, contre le pélagianisme et d'autre part qu'il avait à sa disposition « la vieille latine » qui comporte des erreurs de traduction en Rm 5 (cf.1^e partie de la thèse). Paul au chapitre 5 de l'épître aux romains a surtout voulu comparer Jésus Christ « nouvel Adam » au « première Adam » père de l'humanité pécheresse, et ceci dans le but de mettre en évidence l'universalité de la justification.

demande Dieu à Caïn. Depuis la violence n'a pas cessé : « Le Seigneur vit que la méchanceté de l'homme se multipliait sur la terre : à longueur de journée, son cœur⁵⁸⁶ n'était porté qu'à concevoir le mal » (Gn 6, 5).

La doctrine de la justification élaborée par la Réforme au XVI^e siècle se fonde sur les écrits de Paul et « présuppose » l'universalité du péché en référence à la justification par la foi pour tous : « C'est la justice de Dieu par la foi en Jésus Christ pour tous les croyants, car il n'y a pas de distinction, tous en effet ont péché et sont privés de la gloire de Dieu » (Rm 3, 22-23). Paul en Rm 3, 9-10 avait précisé ce qu'il entend par tous : « Tous, Juifs comme Grecs, sont sous l'empire du péché », les Grecs représentant les gentils, ceux qui ne connaissent pas le Dieu de Jésus Christ. Mais si la justice de Dieu concerne tous les croyants, tous sont appelés à croire, Dieu justifiera tous les pécheurs, Il « justifiera la circoncision par (ἐκ) la foi et l'incirconcision au moyen de (διὰ) la foi. » (Rm 3,30). Toujours dans l'épître aux Romains, Paul affirme l'universalité du salut et de la faute. Le texte a été repris par la Réforme : « Car comme par la faute d'un seul ce fut pour tous les hommes la condamnation, ainsi par l'œuvre de justice d'un seul c'est pour tous les hommes la justification qui donne la vie » (Rm 5,18).

Certes, dans l'épître aux Romains, la justification est fondée sur le sacrifice expiatoire du Christ, le Christ s'étant substitué à tous les hommes pécheurs, mais Paul ne dissocie pas mort et résurrection du Christ (Rm 4, 25). Par contre, la Confession d'Augsbourg cite unilatéralement la souffrance du Christ pour nos péchés, et ne fait référence ni à la résurrection du Christ ni à la glorification. Elle en reste à une théologie de la justification centrée sur la Croix :

Nous recevons la rémission des péchés et [...] nous devenons justes devant Dieu par grâce, à cause du Christ, par le moyen de la foi, si nous croyons que le Christ a souffert pour nous, et qu'à cause de lui les péchés nous sont remis et la justice et la vie éternelle nous sont accordées (C.A. IV).

Cette approche centrée uniquement sur la théologie de la croix ne serait pas paulinienne dans la mesure où « elle réduit la justification de la vie au pardon des péchés »⁵⁸⁷. Par ailleurs, ce concept de l'universalité du péché, qui est à la base de la doctrine de la justification paulinienne et protestante⁵⁸⁸, a ses failles

⁵⁸⁶ La traduction litt. : Les penchants des desseins de son cœur étaient portés à...

⁵⁸⁷ cf. EDV note 1 p. 176 : Käsemann comprend la justice de Dieu comme « puissance », comme « don et service », et comme « liberté et obéissance » in « *Gottesgerechtigkeit* » p. 181s.

⁵⁸⁸ Depuis la *Déclaration commune de la Doctrine de la Justification* signée en 1999 par l'Église

mais aussi des aspects positifs. La critique de Moltmann est la suivante : « Une telle culpabilité collective rend aveugle à la culpabilité concrète, elle peut même jouer le rôle d'excuse pour la culpabilité personnelle »⁵⁸⁹. Cette doctrine peut certes conduire à un certain relativisme, voire fatalisme. Mais elle peut réveiller une solidarité dans la culpabilité. L'auteur cite Dostoïevski : « Tous sont coupables de tout et pour tout », alors : « on cesse d'accuser 'les autres' et on assume la responsabilité pour les autres »⁵⁹⁰.

L'intérêt de la conclusion de Moltmann est de ne pas opposer une interprétation au profit d'une autre i.e. l'interprétation paulinienne et l'interprétation synoptique à propos du péché et du pardon du péché. Il en est de même au sujet de la justification : une interprétation universelle contre une interprétation concrète ou voire encore une interprétation métaphysique contre une interprétation politique de la justification. Il pense que ces interprétations peuvent se compléter, s'enrichir et même se « féconder », particulièrement la doctrine protestante de la justification des pécheurs et la théologie de la libération : « Dieu fait miséricorde de façon générale à tous les pécheurs, il apporte concrètement la justice à ceux qui sont sans droit et conduit à la conversion ceux qui sont injustes. »⁵⁹¹.

- **La mort : conséquence du péché originel et ou fin naturelle ?**

Dans son ouvrage, *La Venue de Dieu*⁵⁹², Moltmann traite de la question de la mort et émet deux thèses qu'il considère antithétiques en théologie chrétienne : « la mort est-elle la conséquence du péché originel ou la mort la fin naturelle de l'homme » ? Les données bibliques exposées permettent de conclure :

La « mort » désigne d'un côté la fin temporelle de la vie mais de l'autre elle désigne également le préjudice que représente pour la vie la perte de la communion avec Dieu⁵⁹³.

catholique et luthérienne, nous pouvons dire que l'Église catholique rejoint la pensée de la Réforme sur la justification même s'il existe toujours des approches anthropologiques différentes jugées non séparatrices aujourd'hui. Rappelons que Moltmann écrit *L'Esprit qui donne la vie* en 1991.

⁵⁸⁹ EDV. p.177.

⁵⁹⁰ Frères KARAMAZOV livre IV chap. III cf. EDV note p.178.

⁵⁹¹ EDV p. 180.

⁵⁹² VD ch. II : « vie éternelle, eschatologie personnelle » p. 71-162.

⁵⁹³ VD p. 111.

Il a semblé inutile de reprendre les différentes positions exposées par Moltmann concernant la mort dans la tradition augustinienne et dans le protestantisme moderne⁵⁹⁴. En revanche il est important de souligner la pensée de l'auteur développée sous le titre : *la mortalité des créatures temporelles*⁵⁹⁵, où il présente une conception alternative de la mort « comme une propriété de la création fragile et éphémère que surmonte la création nouvelle de toutes choses en vue de la vie éternelle »⁵⁹⁶.

L'humain est un être fini, il en prend conscience lorsqu'il est appelé à répondre à une vocation qui le dépasse, comme Moïse, Isaïe et Jérémie⁵⁹⁷. Mais peut-on en conclure qu'il est mortel ? Pour Moltmann, finitude et mortalité ne vont pas obligatoirement de pair et il cite pour exemple les anges et les pierres. On pourrait encore citer les micro-organismes asexués dont la reproduction s'opère par subdivision. La mort fait son apparition dans le monde des vivants avec la reproduction sexuée. Dans les Écrits sacerdotaux, Dieu dit aux humains (mâle et femelle) : « Soyez féconds et multipliez-vous » (Gn 1, 27). Ceci vient signer dès l'origine humaine « le fait que l'homme est mortel », car « sans mort et sans naissance il n'y a pas de générations ». Les animaux qui se reproduisent sexuellement eux aussi meurent, on pourrait donc dire que la mort apparaît sur terre avec l'ordre de Dieu de se multiplier : sexualité et fécondité auraient alors pour conséquence une mort naturelle.⁵⁹⁸

La mort est-elle « salaire du péché » ? L'expression ne peut s'appliquer qu'à l'homme, l'animal et les autres êtres vivants ne pèchent pas et pourtant meurent et souffrent. C'est toute la création livrée au pouvoir du néant qui attend dans l'espérance sa délivrance de l'esclavage et de la corruption (Rm 8, 20s). Les anges aussi sont des créatures. Ils ont péché, et pourtant, ils demeurent immortels (2 P 2,4). Par contre, si l'on se réfère aux écrits yahvistes des origines, la Genèse au chapitre 3 met en relation châtement et mort des humains avec le péché des premiers parents : « [Le Seigneur] dit à Adam : Parce que tu as mangé de l'arbre de la connaissance que je t'avais formellement prescrit de ne pas manger [...] Oui, tu es poussière et à la poussière tu retourneras » (v.19) ; « Voici que l'homme est

⁵⁹⁴ VD p.113-118,

⁵⁹⁵ VD p.118ss.

⁵⁹⁶ VD p. 105.

⁵⁹⁷ *L'homme* p. 27.

⁵⁹⁸ VD p.118-119.

devenu comme l'un de nous par la connaissance [...] Maintenant, qu'il ne tende pas la main pour prendre aussi l'arbre de vie, en manger et vivre à jamais » (v. 22). Dieu ne se contente pas de punir Adam, il met l'hostilité entre la descendance humaine et celle du serpent. Transgression et mort ont un lien étroit et sont suivies d'une animosité entre la descendance humaine et le tentateur représenté par la descendance du serpent. Pour Moltmann, une autre approche de la faute devrait être considérée, afin de ne pas représenter la faute uniquement par une rébellion contre Dieu, il cite alors le meurtre commis par Caïn. Dans le cas présent, l'acte revêt une extrême violence et la relation de cause à effet est perceptible physiquement puisque cet acte entraîne la cessation directe d'une vie. Mais la transposition sur un plan métaphysique n'est pas possible, car il ne peut y avoir de cause à effet entre péché originel et mort originelle.

Le raisonnement de Moltmann, jusqu'ici, en restait aux origines de l'homme, i.e. à la première création. Qu'en est-il avec la création nouvelle lorsque cieux nouveaux et terre nouvelle adviendront ? L'Apocalypse répond : « La mort ne sera plus, car le monde ancien est passé » (21,4), la mort aura donc disparu pour tous les vivants. C'est ainsi que « la création nouvelle accomplit la création temporelle » et Moltmann en conclut :

La grâce de Dieu, qui surmonte le péché et les conséquences du péché, ne ramène pas à la création des commencements, mais accomplit ce en vue de quoi celle-ci avait été créée et à quoi elle était destinée⁵⁹⁹.

Sous le régime de la grâce et après la résurrection, quel est l'avenir de la vie détruite, s'interroge Moltmann ? Il ne s'agit sûrement pas d'une réincarnation, mais il n'exclut pas la possibilité pour l'homme de pouvoir bénéficier de la chance de devenir celui ou celle que Dieu a destiné à être ?⁶⁰⁰

c) Pour l'homme libre : « Dieu signifie liberté »

Herder, dans sa dissertation *L'origine du langage*, considère l'homme, grâce à son accès au langage, comme le « premier affranchi de la création ». Pour Luther, en Christ, qui est le fondement de toute liberté, le chrétien devient « un libre seigneur de toutes choses et il n'est soumis à personne »⁶⁰¹. Pour Calvin,

⁵⁹⁹ VD p. 119

⁶⁰⁰ VD p. 150-153.

⁶⁰¹ Voir LUTHER in : *De La liberté du Chrétien* : 1^e proposition. Se reporter à la 1^e partie de la

dans *l'Institution chrétienne* au chapitre *De libertate christiana*, l'homme croyant, grâce à la Parole justifiante de l'Évangile, naît à la liberté.

Certes, Moltmann se réfère aux premiers acteurs de la Réforme mais il ne reprend pas le débat de Luther sur le serf arbitre. Dans la tradition, le libre arbitre a toujours été saisi comme obscurci par le péché originel, mais non détruit. Pour l'auteur, la véritable liberté de l'homme a son origine dans la Pâques du Christ. Paul écrit aux Galates : le Christ nous a libérés pour la liberté et non pour nous mettre sous de nouveaux jugs (5,1), il nous libère non seulement du joug des œuvres de la loi, mais de nous-mêmes, de nos propres aliénations :

Cette libération pour la liberté n'est pas seulement la libération par rapport à une loi au profit d'une loi nouvelle, mais aussi la libération par rapport à la contrainte, à la nécessité d'agir. On n'est pas seulement libre par rapport à une loi ancienne et étrangère, mais aussi, pour ainsi dire, par rapport à la loi de sa liberté propre⁶⁰².

Dans son ouvrage, *Dieu, homme et femme*, Moltmann ose une affirmation qui ne devrait pas étonner sur le fond mais dont la formulation peut surprendre : « Dieu signifie liberté », l'idée la plus courante étant que Dieu entrave notre liberté. L'auteur commente ce postulat en référence aux Écritures : dans les écrits vétérotestamentaires, Dieu est d'abord perçu par le peuple hébreu comme le libérateur, ensuite seulement il sera saisi comme le créateur. Dans les écrits néotestamentaires, la venue du Fils, du Messie, est attendue comme une libération terrestre, mais en fait il vient nous libérer du joug de la loi, celle-ci étant incapable de nous libérer de nos aliénations et surtout de nous introduire dans la véritable liberté :

Dieu s'est fait homme pour que les hommes aient accès à la liberté divine. Dieu est humilié pour que les êtres humains puissent se mettre debout. Dieu souffre la mort pour que les humains puissent vivre⁶⁰³. Que tout le monde sache donc que le fondement de notre liberté est la croix du Christ, que la puissance de notre liberté est la résurrection du Christ, et que la vérité de notre liberté est un amour inventif, un amour qui donne la vie⁶⁰⁴.

Dans *Le Seigneur de la danse*, la question sous-jacente à la liberté est de savoir : « Comment l'homme devient-il homme » ? « L'homme peut-il se faire lui-même » ? Moltmann se réfère aux débats de Luther au sujet de la philosophie morale aristotélicienne selon laquelle « c'est en forgeant que l'on devient

thèse.

⁶⁰² SD p.83.

⁶⁰³ Se référer à la thèse de Moltmann in *Le Dieu crucifié*.

⁶⁰⁴ Jürgen MOLTSMANN : *Dieu homme et femme* p.78.

forgeron ». Il applique cette théorie à la justification et, suivant la pensée d'Aristote, il déduit : « En faisant ce qui est juste et à force de le faire, nous devenons des hommes véritables » ; ainsi « l'humanité et l'inhumanité dépendent de l'homme ». Cependant, une ultime et double question sur l'homme demeure pour l'auteur :

L'homme est-il réellement libre en face de sa réalité inhumaine ? [...] Comment un être inhumain peut-il donc devenir un homme véritable ?⁶⁰⁵).

La réponse est claire : l'homme ne peut se libérer par lui-même car la loi exige une justice que l'homme injuste ne peut produire. Moltmann reprend l'argumentation de Luther pour qui l'affirmation d'Aristote est un « blasphème », car si « nos œuvres nous créent [...] nous sommes nos propres dieux, nos créateurs, nos générateurs » (WA39, I, 48). Au contraire, répond Luther, « l'homme est justifié par la foi » (*De homine* WA, 39, I, 175). Seule l'action créatrice de Dieu, pour Luther comme pour Moltmann, peut opérer un réel retournement chez l'homme : « L'événement de la *justification* du pécheur fait de la vie injuste une vie juste »⁶⁰⁶. Quant aux « œuvres libres », l'argumentation de Moltmann s'appuie sur la 2^e partie de *La Liberté du Chrétien* (23). Ces œuvres n'ont aucune relation avec les œuvres dites méritoires, en vue d'acquérir la justice, car seule la grâce justifie le croyant. Les « œuvres libres » sont la conséquence de la justification ; l'homme étant libéré du souci de sa justification, elles sont accomplies, sans retour sur soi, par pur amour de Dieu et du prochain. Pour Luther comme pour Moltmann, la foi est la source de l'amour⁶⁰⁷. La phrase suivante de Moltmann nous éclaire sur sa pensée théologique au sujet de la liberté du chrétien : « La *libération de la personne* par la foi doit aller de pair avec les *œuvres libres et libératrices* de l'amour, comme disait Luther »⁶⁰⁸.

d) Dieu avec nous : Christ avec nous et la vocation messianique

Moltmann adopte dans le développement de sa théologie, une fois encore, une démarche interrogative par un effet d'accumulation de questions rhétoriques. Il en résulte non un effet de style artificiel, mais une dynamique de la réponse. Dans des écrits tels que *L'Homme, essai d'anthropologie chrétienne*, *Le Seigneur de la*

⁶⁰⁵ SD 97-98.

⁶⁰⁶ SD p.99.

⁶⁰⁷ SD p. 102ss.

⁶⁰⁸ SD p. 108.

danse, *L'Esprit qui donne la vie, Jésus le Messie de Dieu, et La Venue de Dieu*, Moltmann porte un discours anthropologique qui se fonde sur la révélation de Dieu dans son humanité.

- ***Ecce Homo !***

Si l'exclamation *Ecce Homo*⁶⁰⁹ s'applique essentiellement à la venue du Christ dans le dévoilement historique de l'humanité crucifiée de Dieu, Moltmann la resitue dans les écrits vétéro et néotestamentaires au sujet de l'homme en général. Dans la Bible l'interrogation : « Qu'est-ce que l'homme », surgit lorsque l'être humain est confronté à l'appel de Dieu en vue d'une mission donnée. Elle n'est pas d'ordre métaphysique, posée dans l'absolu, mais existentielle, relevant d'une situation donnée, où l'homme prend conscience de sa finitude et de son incapacité « à être par lui-même »⁶¹⁰.

L'homme, pour réaliser sa vocation, dépend totalement de Dieu et a besoin pour continuer son chemin de cette Parole : « Ne crains pas, ne te laisse pas effrayer, car “*je suis avec toi*” en tout ce que tu feras » (Ex 3,12). À Moïse, Dieu avait révélé son nom paradoxal par le verbe « être » à l'inaccompli : « je serai qui je serai ou je suis qui je serai » (Ex 3,13). L'inaccompli se traduit le plus souvent par un futur mais, selon le sens de la phrase, peut signifier un présent. Nous pouvons noter ici la concordance de l'emploi du verbe être à l'inaccompli dans les versets 12 et 13. Ceux-ci viennent souligner la durée de la présence de Dieu, de celui qui demeure fidèle, aujourd'hui comme demain, envers celui à qui il confie une mission. Toutefois, on ne saurait trop spéculer sur la nature de cet « être », tant le malentendu onto-théologique peut polluer l'horizon dès lors que l'on confond la conceptualisation hébraïque avec un essentialisme qui peut se réclamer d'une métaphysique aristotélico-thomiste. Il y a même, selon moi, dans la définition de Dieu, une adaptation de Dieu dans sa relation à l'homme, associée à une présence fidèle. Tout n'est pas joué d'avance, même si Dieu n'est pas soumis au temps. N'oublions pas que Moltmann pense « l'histoire en Dieu » qui guide vers un au-delà, qu'il nomme « nouvelle création », et non « Dieu dans l'histoire »

⁶⁰⁹ *L'Homme* p. 27ss.

⁶¹⁰ Moltmann cite l'exclamation de Moïse lorsque Dieu lui confie la mission de faire sortir son peuple d'Égypte et donc de participer à la libération du joug du pharaon : « Qui suis-je pour aller trouver Pharaon ». Il en est de même pour le prophète Jérémie qui se trouve trop jeune.

qui conduit selon lui au théisme, voire à l'athéisme⁶¹¹. Autrement dit, l'« être » de Dieu est dynamique et relationnel.

L'appel de Jésus dans le N.T. s'accompagne lui aussi de l'assurance de sa présence : « Je serai avec vous jusqu'à la fin des temps ». L'auteur de l'*Essai d'anthropologie chrétienne* voit aussi dans l'appel divin une proposition à devenir « un être nouveau » allant jusqu'au changement d'identité⁶¹². Le baptême en Christ mort et ressuscité réalise en celui qui le reçoit cette nouvelle identité : « Le baptême chrétien manifeste ce changement d'identité par la mort du vieil homme et la naissance de l'homme nouveau, et il [Paul] le présente comme une grâce »⁶¹³. Certes, Dieu ne répond pas directement à la question de l'homme, il ne dévoile pas à l'homme son propre mystère mais l'assure qu'une communication existe : « Dieu avec nous, Emmanuel ! »

Une histoire lui est ouverte, dans l'accomplissement de laquelle il est introduit par la promesse de Dieu. Une nouvelle possibilité d'être lui est proposée, une possibilité d'être dans la communion avec Dieu. L'homme n'obtient pas ici de se voir comme en un nouveau miroir. Il acquiert une vue nouvelle. Il apprend le sens de lui-même par sa vocation historique⁶¹⁴.

Dans les écrits de Moltmann, l'homme découvre qui il est vraiment, aux yeux de Dieu, à travers le Christ, celui qui a été crucifié. « L'anthropologie chrétienne est une anthropologie du Crucifié : c'est par rapport "à ce Fils de l'Homme" que l'homme connaît sa vérité et devient un homme véritable »⁶¹⁵.

Que recouvre « l'anthropologie du crucifié » ? Pour Moltmann, comme pour Pannenberg, l'homme véritable c'est le Christ, et c'est en cet homme crucifié, Jésus, que tout homme est appelé à s'identifier car le Crucifié rejoint tout homme. Il rejoint tout homme dans sa misère indépendamment de sa culture, de sa situation, maître ou esclave, homme ou femme, et lui manifeste à l'extrême son amour, de même qu'il lui témoigne l'amour du Père.

- **Pourquoi Dieu s'est-il fait homme ?**

Après avoir posé la question « Qu'est-ce que l'homme ? », « Qui suis-je ? », et s'être interrogé au sujet de *l'Ecce Homo*, Moltmann renverse la

⁶¹¹ DC P. 284-285.

⁶¹² Ceci se traduit souvent par un changement de nom : Simon s'appellera Pierre, Saul prendra le nom de Paul. Cette pratique est encore en vigueur dans l'Église catholique.

⁶¹³ *Homme*. p. 28.

⁶¹⁴ *Homme*. p. 28.

⁶¹⁵ *Homme*. p. 32.

question : « Pourquoi Dieu s'est-il fait homme? »⁶¹⁶. La tradition répond : Dieu s'est incarné à cause du péché des hommes. La théologie catholique, comme la théologie protestante, présente l'incarnation comme une nécessité devant le drame qui se joue au cœur de l'humanité. La théologie orthodoxe sera plus proche de celle d'Irénée qui pense en termes de rédemption mais aussi de déification⁶¹⁷. Moltmann, comme pour la création, souligne dans l'événement de l'incarnation le bon plaisir de Dieu, son amour et sa gratuité :

Mais il *a plu* à son amour insondable d'agir ainsi [...] Ce ne fut pas la détresse humaine qui contraignit Dieu à venir dans la chair, mais son propre amour, libre et gratuit. Par cet amour, Dieu ne réagit pas seulement à la détresse de ses créatures, mais il crée pour elles quelque chose de nouveau⁶¹⁸.

Dans la pensée de Moltmann, si la « détresse » de l'humanité a été source de pitié de la part de Dieu, c'est l'amour de Dieu pour sa créature qui précède toute initiative à la venue de Dieu en son Fils. Mais Il vient non seulement guérir, il accorde une vie nouvelle. Il vient recréer toutes choses.

Le Sauveur est nécessaire pour les pécheurs, mais il vient de son plein gré, et par-delà la détresse et la délivrance de la détresse, il conduit à un avenir libre, qu'il apporte lui-même. La création nouvelle qui procède de la Rédemption n'est pas la création ancienne restaurée ou simplement réparée, mais elle est également nouvelle par rapport à la première création⁶¹⁹.

Dieu ne répare pas sa création seulement par un acte, mais fait don de sa grâce et celle-ci surabonde au cœur du péché. Le commentaire de Moltmann s'inspire de Luther pour qui « ce n'est pas le péché qui doit se détacher de l'homme », mais bien plutôt « l'homme qui doit se détacher du péché ». Ceci ne peut pas se réaliser par « une réparation des fautes, ni par la guérison de l'homme malade, mais par le fait que l'homme meurt à la loi, au péché et à la mort et qu'il s'éveille à une vie nouvelle »⁶²⁰. C'est donc cette grâce indispensable et suffisante que Dieu apporte en Christ à l'humanité en vue de l'ouvrir à une nouvelle vie : « Ma grâce te suffit » !

⁶¹⁶ SD p. 57ss.

⁶¹⁷ On peut reprendre avec intérêt de VLADIMIR LOSSKY *A l'image et à la ressemblance de Dieu* ch. V « Rédemption et déification ».

⁶¹⁸ SD p. 59.

⁶¹⁹ SD p. 60.

⁶²⁰ SD p. 60.

- **Dieu justifie l'homme en Christ et le glorifie**

Moltmann, Pasteur réformé, professe que le croyant est justifié par grâce au nom de la foi, non par les œuvres de la loi, et aucune œuvre bonne n'est méritoire en vue la justification ; quant à la foi, elle ne peut se réclamer d'aucun droit. Justifié par pure grâce de Dieu, le croyant espère que Dieu lui accordera aussi d'être associé à sa gloire comme le déclare Paul : « Son espérance se porte donc vers la participation complète à la gloire de Dieu. De même que le croyant est justifié "de la foi à la foi" (Rm 1,17), il est aussi changé "de gloire en gloire" (2 Co 3,18) [...]. La tradition dogmatique a vu pour cette raison dans la justification de l'impie le commencement de sa glorification et dans la glorification l'achèvement de sa justification. »⁶²¹.

Moltmann conjugue la justification par la foi et l'espérance de la gloire (Col 1, 27), car déjà l'on peut voir le reflet de la gloire de Dieu sur le visage de l'homme sous l'action de l'Esprit comme le précise l'apôtre Paul (2 Co 3,18). Ici la dimension eschatologique traverse l'approche sotériologique.

Pour expliciter ce qu'il faut entendre par glorification de l'homme, il se réfère à l'épître de Jean 3,2 : l'homme, du fait de sa filiation divine, sera appelé lorsque Dieu se manifestera, à lui devenir semblable ὅμοιοι αὐτῷ⁶²², mais dès maintenant nous sommes enfants de Dieu (Jn 1,12). Moltmann souligne que l'homme ne prendra pas la place de Dieu mais « sa transformation définitive » sera la conséquence de cette vision « du face-à-face » avec Dieu. Ici, il n'est pas question de l'homme qui pourrait devenir comme un dieu par ses propres forces (Gn) mais c'est Dieu qui accomplit une « correspondance parfaite » entre l'homme et Lui. Il ne s'agit donc pas d'une simple restauration de l'homme par Dieu, mais d'une réalisation nouvelle (d'une recréation) qui permet une relation de communion intime entre l'homme et Dieu. Selon les écrits de Paul, il s'opère une « transformation de ce *corps de misère* en nouveau *corps de gloire* » (Ph 3,21)⁶²³.

Selon les écrits vétérotestamentaires, l'homme ne peut voir Dieu sans mourir, Moltmann en déduit : « On ne peut voir Dieu que si l'on meurt en lui et si

⁶²¹ SD p.88-89.

⁶²² Dans l'épître de Jean le terme grec est utilisé au pluriel il signifie pareil à, semblable à : « nous serons semblables à lui ».

⁶²³ SD p 89-90.

l'on renaît de lui. ». Pour le croyant, cette mort se réalise dans la foi, lorsqu'il est plongé par le baptême dans la mort du Christ. Quant à la glorification, celle-ci commence sur terre, dans une vie de communion en Christ : l'homme, « en participant aux souffrances visibles du Christ dans le monde, a part à la gloire invisible du Christ. Celui qui meurt et sacrifie ainsi sa vie voit Dieu ». Moltmann défend la thèse selon laquelle « *la vision de Dieu se produit dans l'imitation du Crucifié par une pénitence et une transformation de l'existence permanente* »⁶²⁴. Certes la pénitence implique la dimension « de mortification quotidienne du vieil homme », mais si la mortification est douloureuse, la joie de l'espérance est présente. Quant à la transformation de l'existence, elle s'opère sur les chemins du monde comme pour le Christ sur la route conduisant à la Croix, donc « dans la douleur et le combat contre soi-même et du monde ». Ainsi se réalise le renouvellement de l'homme intérieur.

Dans les écrits de Moltmann, à aucun moment, la glorification et la vision de Dieu n'impliquent d'œuvres méritoires pénibles à réaliser, au contraire dans les œuvres à accomplir la dimension de la joie est bien présente :

Si la glorification et la vision de Dieu se réalisent dans la pénitence et le changement à la suite du Christ, il ne faut pas y voir des œuvres pénibles, qu'on devrait se forcer à accomplir. *La pénitence est joie*, comme nous l'a montré l'exégèse de Julius Schniewind. Ce ne sont pas les impératifs de l'être nouveau et l'exigence de se transformer qui libèrent un homme de l'être ancien, mais c'est la joie de la nouveauté qui le rend libre et l'élève au-dessus de lui-même »⁶²⁵.

Moltmann ne conteste pas la notion d'œuvre, mais bien plutôt la dimension de pénibilité, car la pénitence est joie, cette joie que procure l'espérance en la Parole⁶²⁶.

La compréhension de l'événement pascal a fortement influencé la pensée de Moltmann qui ne sépare jamais l'événement de la Croix de celui de la Résurrection : Jésus, le Seigneur « livré pour nos fautes et ressuscité pour notre justification » (Rm 4,25). De même, si au commencement c'est un Dieu trinitaire qui crée le monde, à la croix c'est ce même Dieu trinitaire qui sauve⁶²⁷.

La particularité de la sotériologie de l'auteur est de ne pas se focaliser uniquement sur la mort du Crucifié pour le pardon des péchés de l'humanité, ce

⁶²⁴ SD. p. 92.

⁶²⁵ SD p.92.

⁶²⁶ SD p. 88-93.

⁶²⁷ Moltmann exprime cette thématique dans son livre *Le Dieu crucifié*.

qu'il dit avoir constaté dans les écrits de la Réforme⁶²⁸, mais insiste sur la résurrection de Jésus pour la justification et la glorification (Rm 8,30c). Toute l'argumentation de Moltmann repose essentiellement sur les écrits de Paul, tout particulièrement sur l'épître aux Romains. Si « le Christ est mort pour nous, bien plus, il est ressuscité », ressuscité pour la Gloire du Père et en vue de la participation de toute la création à cette gloire de Dieu. Le Christ, souligne Moltmann, est non seulement ressuscité « pour notre justification » (Rm 4,25b) mais aussi « pour notre vie » : nous sommes « sauvés par sa Vie » (Rm 5, 10). Par sa résurrection, le Christ fait entrer l'humanité dans une vie nouvelle : « Celui qui est justifié fait l'expérience d'une vie nouvelle dans l'Esprit »⁶²⁹.

Moltmann résume clairement sa pensée, tant sur le but de l'histoire du Christ, que sur notre histoire de pécheur libéré de la puissance du péché par la Passion du Christ et c'est par sa Résurrection que l'homme libéré du péché est conduit vers une vie nouvelle dans la justice de Dieu :

Le sens de sa souffrance est notre libération de la puissance du péché et du fardeau de notre faute. Le sens de la résurrection d'entre les morts est notre vie libre dans la justice de Dieu. Pardon des péchés et vie nouvelle dans la justice de Dieu : telle est l'expérience de la foi. C'est en cela que le Christ est « pour nous »⁶³⁰.

Mais ce salut qui s'adresse à toute la création est au service de Dieu : « le salut universel de la création nouvelle n'est pas une fin en lui-même, mais est au service de la justification de Dieu »⁶³¹. La nouvelle naissance vient compléter la justification.

- **La justification : une nouvelle naissance ?**

Moltmann une fois encore s'interroge : le Christ meurt, certes, pour nos péchés, mais qu'en est-il pour le croyant « de la justice de Dieu qui rend effectivement juste ? »⁶³². Melancthon, dans la Confession d'Augsbourg,

⁶²⁸ MOLTSMANN souligne que la Réforme « a compris la justification du pécheur de façon unilatérale comme 'pardon des péchés' mais non comme vie nouvelle dans la justice » (*JMD* p. 262) et pourtant dans son *Serf arbitre* Luther met l'accent sur la vie nouvelle en Christ en se référant à l'évangile selon Jean, de plus on trouve dans *La Liberté du chrétien* de beaux passages sur les échanges entre le Christ et le pécheur (cf. 1^e partie de la thèse).

⁶²⁹ *JMD* p. 256-266.

⁶³⁰ *JMD* p. 257.

⁶³¹ *JMD* p. 258.

⁶³² *L'Esprit qui donne vie* : « la vie dans l'Esprit » (*VDE*) p.205.

s'exprime en termes juridiques « d'accusation et d'acquiescement *in foro Dei* »⁶³³, alors que Luther pour traduire la même réalité évoque, dans *la Liberté du chrétien*, les joyeux échanges qui s'opèrent entre le Christ et l'homme. On peut noter que Moltmann s'exprime en terme de justice de Dieu qui rend juste plutôt qu'en terme de justification. Non seulement l'homme est rendu juste mais il est appelé à une vie nouvelle. L'argumentation de Moltmann repose sur deux Écrits néotestamentaires. D'abord l'entretien de Jésus avec Nicodème (Jn 3,3-5) rappelle la condition *sine qua non* pour voir le Royaume de Dieu i.e. naître à nouveau, mais cette fois d'eau et d'Esprit : « En vérité, en vérité je te le dis, à moins d'être engendré d'en haut, nul ne peut voir le Royaume de Dieu [...] à moins d'être engendré d'eau et d'Esprit nul ne peut entrer dans le Royaume de Dieu ». Ensuite, l'épître à Tite (3, 5-7) déclare que Dieu sauve les hommes pécheurs non par les œuvres accomplies dans la justice, mais à cause de sa miséricorde seule et dans l'Esprit qui renouvelle toute chose. Dieu « nous a sauvés en vertu de sa miséricorde par le bain de la nouvelle naissance et de la rénovation que produit l'Esprit Saint. Cet Esprit, il l'a répandu sur nous avec abondance, par Jésus Christ notre Sauveur, afin que justifiés par sa grâce, nous devenions, selon l'espérance, héritiers de la vie éternelle »⁶³⁴.

En insistant sur la nouvelle naissance à la vie⁶³⁵ et la rénovation, Moltmann interprète la nouvelle naissance comme une rénovation, elle est le fruit de l'Esprit en celui qui est sauvé par le bain (le baptême). Nous sommes devenus justes par grâce et héritiers en espérance (1 P 1,3). Si le concept de nouvelle naissance fait partie intégrante de la justification, il est alors possible de dire : « La justification est nouvelle naissance »⁶³⁶. Certes, cette nouvelle naissance implique l'action de l'Esprit dans le cœur de l'homme, mais nécessite-t-elle une grâce complémentaire à celle de la justification ? Pour Moltmann, aucun texte ne justifie la nécessité d'une deuxième grâce si l'on se réfère à Tite : « Ce n'est pas seulement la foi qui justifie, mais déjà la justification par grâce qui provient de l'expérience de l'Esprit de la Pentecôte » (Tt 3, 5-7). De même en interprétant

⁶³³ « Le Fils de Dieu[...]victime offerte en sacrifice non seulement pour les péchés[...] et afin d'apaiser la colère de Dieu » (Art. III), « nous recevons la rémission des péchés[...] nous devenons justes devant Dieu et par grâce»(Art. IV) : il est fait référence ici au principe de justice forensique.

⁶³⁴ EDV p. 203.

⁶³⁵ EDV 202ss.

⁶³⁶ Thèse soutenue par E. Cremer à partir des écrits symboliques de Luther.

Romains 5,5 il conclut : « Il n'y a pas de justification sans l'Esprit. La foi qui justifie est elle-même l'expérience de ce que l'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs ‘par l'Esprit Saint’ »⁶³⁷.

Si la justification est bien une nouvelle naissance, il lui paraît nécessaire de poser une question à la théologie de la Réforme : « À-t-elle formulé sa doctrine de la justification de façon qu'elle présuppose cette expérience de L'Esprit Saint ou du moins qu'elle y soit ouverte ? ». Selon la thèse soutenue par Cremer, *La justification est une nouvelle naissance*, cette notion serait bien présente dans les Écrits symboliques luthériens; par contre une interrogation demeure dans la doctrine de la justification par Melanchthon.⁶³⁸

Moltmann, dans ce contexte, a introduit, à l'instar de Calvin, la dimension de la sanctification⁶³⁹. Celle-ci apparaît comme une conséquence de la nouvelle naissance, dans le sens d'une croissance dans la foi qui ne sera achevée qu'après la mort. Sanctification et glorification sont imbriquées l'une dans l'autre, la sanctification est indispensable à la glorification, elle conduit vers un plein accomplissement et la nouvelle naissance s'achèvera à la résurrection des morts : « La sanctification est le commencement de la glorification, et la glorification est l'accomplissement de la sanctification »⁶⁴⁰.

Pour conclure le développement sur l'homme pécheur, il faut souligner que Moltmann n'aborde pas la théologie uniquement sous l'angle de la sotériologie. Si Dieu est Celui qui pardonne, qui libère du pouvoir du péché, qui justifie, il est aussi Celui qui introduit dans une vie nouvelle, qui sanctifie et glorifie ses créatures. S'il fait miséricorde, il relève aussi le pauvre, le misérable, il souffre avec celui qui souffre. Ici Moltmann rejoint une théologie de la libération, Il ne faut pas oublier qu'il est resté marqué par la Shoah.

e) L'arrière-fond philosophique dans les écrits de Moltmann

L'analyse des textes dans lesquels est traitée la relation entre l'homme et Dieu met en évidence le fait que Moltmann privilégie une philosophie existentielle où la dimension relationnelle est prioritaire ; il souhaite même

⁶³⁷ EDV p. 206.

⁶³⁸ EDV p. 206-207.

⁶³⁹ EDV p.223ss.

⁶⁴⁰ EDV p. 226.

abandonner une philosophie ontologique lorsqu'il est question de l'homme créé à l'image de Dieu et tout particulièrement lorsqu'il s'agit de rendre compte de l'homme : de l'homme *simul justus simul peccator*. Par ailleurs, sa rencontre avec la philosophie de l'espérance d'Ernest Bloch⁶⁴¹ a marqué ses écrits, surtout son ouvrage sur *L'espérance*. De même la philosophie d'Hegel transparait dans *Le Dieu crucifié*. Par ailleurs, au plan éthique, son approche relationnelle ne sera jamais poussée à l'extrême, en faveur par exemple de l'euthanasie, lorsque la personne humaine n'a apparemment plus de relation avec l'extérieur. Les écrits de Moltmann témoignent d'un trop profond respect de la dignité de la personne humaine et de la vie pour pressentir une telle option.

C Incidence de l'anthropologie, de la conceptualisation philosophique sur l'interprétation théologique de Moltmann

Ce qui caractérise l'anthropologie théologique de Moltmann est une perpétuelle interrogation de l'homme sur lui-même : qu'est-ce que l'homme ? Mais aussi : qu'est-ce que l'homme face à son semblable ? Et dans l'insatisfaction de ses propres réponses, il pose cette ultime question à Dieu : qui suis-je, ô mon Dieu, devant toi ? C'est ainsi qu'à la suite de Calvin il découvre que l'homme ne se connaît vraiment qu'en Christ. Toutefois, l'homme ne devient homme que par l'intermédiaire d'un autre. Ici il s'inspire de la philosophie de Martin Buber pour qui le « Je » se découvre à partir du « Tu ». L'homme se construit en dialogue avec son semblable et avec son Dieu. Moltmann situe l'humain à la charnière entre Dieu et le reste de la création ; il insiste sur la double fonction sacerdotale de l'homme en tant que représentant de Dieu vis-à-vis de la création et d'intercesseur devant Dieu. Cependant, cet homme *imago Dei* est en même temps pécheur, Moltmann centre le péché sur la violence qui est toujours à l'état latent dans l'humain, et axe sa pensée sur le péché concret tel qu'il est décrit dans les évangiles synoptiques, plutôt que sur le péché originel et la notion de concupiscence.

⁶⁴¹ La philosophie d'Ernst Bloch est d'inspiration marxiste, mais peu orthodoxe, elle sera censurée par un manifeste en 1957 où est contestée sa « doctrine anti marxiste de la rédemption du monde » (Hubert GOUDINEAU et Jean-Louis SOULETIE, *Jurgen Moltmann* p 63-67 et *Dcré* p. 63-67). Bloch (1885-1977) était un juif allemand qui assumait sa judéité et fut fier de son peuple.

Sans entrer dans les débats sur le libre ou serf arbitre, Moltmann insiste sur l'impératif besoin de l'homme d'être non seulement libéré du joug de la loi, mais surtout de ses propres aliénations. L'homme est fait pour « une vie nouvelle » qui lui devient accessible en Christ. La justification est perçue comme une nouvelle naissance qui donne accès à sa sanctification, où le théologien voit la coopération humaine possible. Il soulève aussi la question de la transformation de l'humain dans le concept de nouvelle naissance :

La justification m'établit dans une relation nouvelle à Dieu, mais la nouvelle naissance modifie ma substance intérieure, me donne un nouveau germe de vie, établit un Je nouveau en moi, et me renouvelle moi-même dans mon attitude envers la vie et dans ma conduite ; la justification dit ce que Dieu fait au bénéfice de l'homme. La nouvelle naissance dit ce qui se passe alors en l'homme.⁶⁴²

On constate ici quelques différences avec la pensée de Luther, particulièrement au sujet de la sanctification. L'homme justifié, chez Moltmann, est aussi la gloire de Dieu et la gloire de l'homme : notre corps de misère sera transformé en un nouveau corps de gloire (Ph 3,21). La visée finale pour l'homme est la vision de Dieu, mais non sans avoir d'abord rejoint le crucifié, car c'est en l'homme crucifié que tout homme est appelé à être identifié. Le centre de la réflexion de Moltmann est bien l'homme dans sa relation à l'autre et à Dieu. Il écrit au sujet de sa conception de la théologie :

J'ai pratiqué une sorte de *théologie expérimentale*, elle est en son cœur une théologie en discussion et en dialogue avec le Dieu qui suscite irrésistiblement des expériences de lui-même.⁶⁴³

⁶⁴² EDV p. 206, Moltmann rappelle que les mouvements de Réveil (au début du subjectivisme culturel en Europe) ont choisi le concept de nouvelle naissance.

⁶⁴³ Hubert GOUDINEAU et Jean-Louis SOULETIE, *Jurgen Moltmann* p 52.

II 3. Karl Rahner

Aujourd'hui considéré comme l'un des plus grands théologiens catholiques du XX^e siècle, ayant participé, avant et après le concile Vatican II, au renouveau de la pensée chrétienne contemporaine⁶⁴⁴, Karl Rahner s'invite dans le débat sur l'anthropologie théologique comme un hôte aussi prestigieux qu'évident. La complexité de son écriture, réelle, ne doit pas occulter son apport essentiel à une théologie qui pense à partir de l'homme, plus précisément de l'*homo capax dei*. Jean-Baptiste Metz, un de ses disciples les plus marquants, a écrit qu'« il a renouvelé le visage de la théologie »⁶⁴⁵. La théologie de Rahner présente ici un double intérêt : d'une part, elle opère un réel tournant anthropologique, qu'il qualifie de « nécessaire et fructueux »⁶⁴⁶ ; d'autre part, elle se caractérise par une approche transcendantale. Rosino Gibellini écrit : « Rahner propose de pratiquer en théologie une *approche anthropologique* qui parte de l'auto-expérience de l'homme et qui se demande comment la vérité chrétienne peut lui correspondre »⁶⁴⁷. Il n'adoptera pas la théologie kérygmatique⁶⁴⁸, mais il en gardera le souci pastoral. On le retrouve parmi les meilleurs théologiens convoqués au concile Vatican II tels que Congar, de Lubac, Ratzinger. Si l'engagement œcuménique est moins important chez Rahner que chez Pannenberg et Moltmann, il eut le souci de l'unité des Églises⁶⁴⁹ et de l'ouverture de l'Église au problème de l'athéisme en rappelant la « volonté universelle salvifique de Dieu »⁶⁵⁰.

⁶⁴⁴ Cf. *Encyclopaedia Universalis*.

⁶⁴⁵ Jean Baptiste METZ : « Apprendre à croire. Merci à Karl Rahner » dans K. RAHNER, *Le Courage du théologien*, p. 13.

⁶⁴⁶ Karl RAHNER : *Écrits théologiques* tome XI p. 193ss.

⁶⁴⁷ Rosino GIBELLINI in *Panorama de la théologie du XXe siècle* p. 257. La méthodologie adoptée par Rahner « ne subordonne pas la foi à l'expérience, et ne comporte pas de réduction subjectiviste de la foi », le but est de « combler le fossé qui s'est creusé entre la révélation et l'expérience humaine ».

⁶⁴⁸ Elle est aussi dénommée théologie de la prédication ou encore théologie pastorale : « l'une des idées forces des théologiens kérygmatiques était d'assumer 'le point de vue de l'homme' » Rosino GIBELLINI in *Panorama de la théologie du XXe siècle* p. 254.

⁶⁴⁹ Karl. RAHNER, *Le Courage du théologien* les chapitres 1 « pour l'unité du christianisme » et le ch. 11 « Libérer l'Esprit, comment penser l'Église de l'avenir » : un projet utopique pour l'œcuménisme p. 121-122. Mais aussi le ch. 13 « l'avenir est au pluralisme » p. 137s enfin le ch. 17 où la question d'une unité pratique de l'Église est abordée p. 177-178.

⁶⁵⁰ Ibid ch. 24 p. 232 : « L'Église se trouve affrontée à un athéisme répandu partout, à un

A. Quelques jalons dans la vie et les écrits de Rahner

***Repères biographiques** : Karl Rahner est né en 1904 à Fribourg-en-Brigau en Allemagne dans une famille catholique « pieuse », il entre dans la compagnie de Jésus en 1922 à la suite de son frère Hugo et est ordonné en 1932. Au cours de sa formation il suit les cours de philosophie de Martin Heidegger, à l'université de Fribourg, avec qui il aurait souhaité rédiger une thèse de doctorat en philosophie sur *la métaphysique de la connaissance chez Thomas d'Aquin*⁶⁵¹ ; en 1936 le professeur Martin Honecker, son directeur de thèse, la lui refuse⁶⁵². Ce travail en philosophie fut cependant publié en allemand (1939) avec l'autorisation de la hiérarchie, sous le titre *Geist in Welt*, et en 1968 il parut en français sous le titre : *L'Esprit dans le monde*. Dans les six mois qui suivirent le refus de sa thèse en philosophie, il prépare à Innsbruck une thèse de théologie sur « la base de travaux antérieurs en patristique et en histoire des dogmes »⁶⁵³, il l'a fait valider et est promu docteur en théologie. En 1937, il enseigne la dogmatique catholique dans cette même université. En 1938, la Faculté d'État d'Innsbruck fut fermée par les nazis⁶⁵⁴ pour rouvrir, en 1948, où il réintégra son poste de dogmaticien. Ses cours portaient essentiellement sur la création, la grâce, le péché originel, la concupiscence et la doctrine de la justification. Cependant, ses activités furent diverses : il publia les cinq premiers tomes de ses *Écrits théologiques* et fit de nombreuses publications de théologie spirituelle. Il travailla à la refonte de la rédaction du *Lexikon für Theologie und Kirche*. Et il rédigea avec Herbert Vorgrimler : *Kleines theologisches Wörterbuch*, dictionnaire publié en Allemand

scepticisme généralisé, à un relativisme également organisé socialement [...] L'Église ne saurait donc se préoccuper exclusivement des différences entre les confessions et les Eglises en dépit de l'importance et du caractère urgent de la question œcuménique, mais elle doit se soucier, plus encore, de façon plus intensive, plus vivante, plus radicale, de ce monde où l'athéisme s'est généralisé, implicitement ou explicitement, au point de devenir celui de tout le monde ».

⁶⁵¹ Il ne put présenter cette thèse avec HEIDEGGER pour des raisons dues au nazisme.

⁶⁵² Le professeur HONECKER la contesta, RAHNER écrit dans *Le courage d'un théologien* p. 35s : « Il avait l'impression que j'avais faussement tiré la doctrine de saint Thomas dans le sens des philosophes modernes (en particulier des idées de HEIDEGGER) et des théories de l'idéalisme allemand ». Il ajoute : « Mais je suis persuadé que mon interprétation est juste. Quand on considère SAINT THOMAS d'un point de vue adéquat, il est tout à fait clair que c'est un penseur moderne. Il y a sûrement une conformité, une affinité, une correspondance entre la problématique et la recherche moderne, d'une part, et cette question que j'ai dénommée "transcendantale", d'autre part. On peut trouver cette dernière dans l'œuvre de saint Thomas. C'est là une chose très importante pour une compréhension saine et réciproque de l'idée moderne de l'homme et du thomisme ».

⁶⁵³ « *La pensée patristique sur le Cœur transpercé du Sauveur comme source de l'Église* ». Sa thèse soutenue en 1936 sera publiée à titre posthume en 1999.

⁶⁵⁴ Pendant ce temps il se réfugia à Vienne où il enseigne la théologie aux laïcs.

en 1961 et en français en 1969 sous le titre : *Petit dictionnaire de théologie catholique*.

En 1962, Jean XXIII le nomme expert à la Commission théologique du concile Vatican II, alors qu'il était frappé d'une interdiction d'écrire ou plus exactement d'une « précensure romaine » qui le mettait hors circuit. Pourtant, il jouera un rôle important au Concile dans la préparation des Constitutions : *Lumen Gentium* et *Dei Verbum*. « En raison de son autorité [il] réussit maintes fois, avec Y. Congar, E. Schillebeeckx, J. Ratzinger, H. Kung, à faire éclater des schémas soigneusement préparés et à pénétrer dans un domaine théologique plus dégagé »⁶⁵⁵.

En 1964, il succède à la chaire de philosophie de la religion de Romano Guardini à l'université de Munich, puis en 1967 il part pour l'université de Münster où il enseigne la dogmatique jusqu'en 1971. Dès ses premières années à Munich, il assure un cours *d'Introduction au concept de christianisme* ; après de nombreuses refontes, ce cours servira de base à la publication, en 1976, de son ouvrage intitulé : *Traité fondamental de la foi* qui se révélera son œuvre principale. Par ailleurs, il continue à publier ses *Écrits théologiques*. Selon ses dires, ses centres d'intérêt sont multiples : la Trinité, la christologie, la grâce, l'Église et les sacrements. Si l'on ne peut pas parler chez Rahner d'engagement dans des instances œcuméniques comme pour Pannenberg et Moltmann, par contre, on peut constater un souci réel d'une Église ouverte, de quête d'unité des chrétiens, dont il s'explique dans *Le courage d'un théologien*. Nous pouvons aussi citer son livre écrit en collaboration avec Heinrich Fries : *Union de l'Église possibilité réelle (1983)*⁶⁵⁶. Karl Rahner décède en 1984 à Innsbruck, à l'âge de quatre-vingts ans.

*** La pensée et l'œuvre :** la théologie de Rahner que l'on désigne souvent comme « transcendantale » se fonde sur une vision optimiste de l'homme capable de s'ouvrir à la réalité divine. Karl Rahner centre sa théologie sur la relation entre l'homme et Dieu. L'événement de la révélation, autocommunication de Dieu, est un mouvement de la Trinité vers l'humanité. C'est ainsi que Rahner élabore la fameuse équation : la Trinité immanente et la Trinité révélée sont une seule et

⁶⁵⁵ Robert VANDER GUCHT, *Bilan de la théologie du XX^e siècle* p. 841.

⁶⁵⁶ Se reporter aussi à *Ecclésia lecture chrétienne* n° 216.

même réalité. L'homme est au cœur de sa théologie, il écrit dans son *Traité fondamental de la foi* : « Il va de soi que toute théologie est toujours une théologie des anthropologies profanes et des interprétations que l'homme donne de lui-même »⁶⁵⁷. Il soutient que la théologie doit se tenir en dialogue avec les sciences historiques, sociologiques et naturelles. L'anthropologie théologique développée par Rahner s'intéresse plus particulièrement à l'homme devant le mystère de l'Absolu et à la réponse d'un Dieu « miséricordieux » qui s'autocommunique. Par ailleurs, il considère que « la théologie dogmatique aujourd'hui doit être une anthropologie théologique », car la question de l'homme ne fait pas partie d'un domaine extérieur à la théologie dogmatique. Pour Rahner, « un tel *tournant anthropocentrique* est nécessaire »⁶⁵⁸ et cette thèse ne contredit pas le théocentrisme de la théologie scolastique⁶⁵⁹. Les deux aspects sont complémentaires :

Dès que l'homme est compris comme l'être de l'absolue transcendance vers Dieu, « l'anthropocentrisme » et le « théocentrisme » de la théologie ne sont pas des contraires, mais sont strictement la même chose (énoncée de deux côtés différents). Aucun des deux aspects ne peut être compris sans l'autre⁶⁶⁰.

Ce « tournant anthropocentrique » peut s'appliquer à toutes les questions de dogmatique, voire même à la compréhension du mystère de la Trinité sans nuire à ce mystère⁶⁶¹, il concerne aussi la relation à ce Dieu qui se communique aux hommes. Rahner parle d'un Dieu qui s'autocommunique⁶⁶².

Dans le cadre de notre étude, sa méthode paraît intéressante : il part de l'homme pour accéder à Dieu et non d'un discours sur Dieu pour rejoindre l'homme. De plus « l'originalité de la pensée de Rahner ne consiste pas tant dans l'élaboration de la philosophie transcendantale que dans le fait d'avoir introduit en

⁶⁵⁷ *TFF* p. 20.

⁶⁵⁸ *Écrits théologiques* T. XI : « théologie et anthropologie » cet article a fait l'objet d'une communication au cours d'un symposium théologique à Chicago le 32 mars 1966. L'auteur explicite la nécessité d'un tournant anthropologique en théologie p. 199ss.

⁶⁵⁹ *Écrits théologiques* T. XI p. 193 : Pour Thomas d'Aquin l'objet de la théologie est le Dieu révélé.

⁶⁶⁰ *Écrits théologiques* T. XI p.193.

⁶⁶¹ *Écrits théologiques* T. XI p.197 : « à cause de la communication absolue de *soi* par Dieu dans la grâce 'incrée', la Trinité immanente est, en stricte identité, la Trinité économique et inversement ; nous avons alors tout à fait la possibilité d'interpréter la doctrine de la Trinité 'anthropologiquement' sans l'altérer ». K. Rahner s'octroie la possibilité d'*interpréter la doctrine trinitaire anthropologiquement*. Voir aussi écrits théologiques VIII p. 105-140.

⁶⁶² *Écrits théologiques* T. XI p. 196-199.

théologie la méthode anthropologico-transcendantale »⁶⁶³. C'est ainsi que la démarche théologique de Rahner part de l'expérience transcendantale de l'être humain pour s'élever vers une théologie transcendantale. Peut-on alors dire qu'il faut d'abord penser l'homme pour penser Dieu : « Cette méthode sied particulièrement à une théologie qui cherche à rejoindre l'homme contemporain ». L'intérêt présenté par Rahner fut de partir de l'homme pour accéder à la connaissance de Dieu, l'homme pouvant, par son ouverture transcendantale et son expérience, accueillir Dieu ; l'expérience transcendantale permet à l'homme d'approcher le mystère de Dieu⁶⁶⁴.

L'œuvre de Rahner est importante, elle embrasse de nombreuses questions, de la métaphysique à la pastorale en passant par l'ecclésiologie et les questions œcuméniques. Congar a souligné le caractère très spéculatif de certains ouvrages et articles de Rahner, en revanche il faut reconnaître que d'autres écrits sont très accessibles, par exemple ses *Écrits spirituels* et ses écrits sur les sacrements. Il a accordé de nombreux entretiens aux médias, notamment allemands, où il sait trouver un langage abordable. C'est le cas de ses propos dans *Le Courage du théologien*. Ici le style est différent, ce dernier livre étant le fruit de dialogues publiés par Paul Imhof et Hubert Biallowons. Toutefois, il faut souligner que Rahner a toujours voulu garder un profond souci pastoral et de transmission de la foi :

Je ne suis pas un « savant ». Je voudrais être au milieu de tout ce travail, un homme, un chrétien, et dans la mesure du possible un prêtre de l'Église. Sans doute, un théologien ne peut-il pas vouloir davantage. En tout cas la science théologique comme telle m'est toujours restée indifférente⁶⁶⁵.

Nous nous référerons essentiellement à ses *Écrits théologiques*⁶⁶⁶ et au *Traité fondamental de la Foi*⁶⁶⁷, dont la première esquisse date de 1964 ; l'ouvrage achevé, étant le fruit de ses cours universitaires et d'une longue maturation, n'est publié qu'en 1976. Le *Traité* commence par un long

⁶⁶³ *Panorama de la théologie au XXe siècle*, Paris, Cerf 1994, p. 259 et repris par M. Deneken dans le livre déjà cité : *Théologiens du XXe siècle* p. 143.

⁶⁶⁴ Miché DENEKEN in *catholique et Protestants. Théologiens du Christ au XXe siècle*, « Karl Rahner » p. 143.

⁶⁶⁵ Bilan de la théologie du XXe siècle t 2 p. 242.

⁶⁶⁶ Plus particulièrement les tomes III, IV, V, VIII, XI, XII Ceux-ci sont antérieurs au *Traité* mais apportent un éclairage intéressant concernant notre sujet.

⁶⁶⁷ Karl Rahner préférait le sous-titre de son livre : *Introduction au concept du christianisme*, son souhait était d'exprimer « le christianisme en un concept, à savoir dans une vision du monde » cf. préface p. III.

développement anthropologique, la dimension transcendantale traverse toute son œuvre et s'applique tant à son anthropologie qu'à sa christologie, qui reste néanmoins événementielle, ancrée dans l'histoire des hommes. C'est une christologie de la rencontre, rencontre avec l'histoire de Jésus de Nazareth, que Rahner qualifie de « théologie ascendante ». Toutefois il ne l'absolutise pas car il met aussi l'accent sur la « survenance de Dieu dans notre histoire » du fait de la rencontre de Jésus comme Christ. On peut alors parler de « christologie descendante »⁶⁶⁸. Par ailleurs, on a souvent pointé, à juste titre si l'on s'en tient à la pure statistique, le peu de références bibliques dans ses écrits, mais Rahner prévient le lecteur : il « ne veut à aucun prix donner l'impression d'être exégète et d'œuvrer comme tel au sens technique de ce terme. Il espère cependant qu'il connaît, à tout prendre, de façon suffisante les questions et les résultats de l'exégèse et de la théologie biblique contemporaine, tels qu'ici, conformément au projet et au caractère spécifique de ce livre, ils doivent être présupposés »⁶⁶⁹. Bien entendu, un ouvrage tel que *L'Homme à l'écoute du Verbe* ne saurait être absent du corpus rahnérien, car il se révèle éclairant sur la conception de la philosophie transcendantale qui s'inspire du philosophe Maréchal.

B. L'anthropologie théologique de Rahner

a) L'homme : une personne libre, ouverte à la transcendance de Dieu

Karl Rahner, comme Wolfhart Pannenberg, considère l'être humain ouvert⁶⁷⁰ sur un au-delà du monde i.e. sur Dieu : « *Gotttoffenheit* » si l'on reprend l'expression de Pannenberg. Il écrit dans son *Traité fondamental de la foi*, que le sujet « est pure ouverture à l'absolument tout, à l'Être en général »⁶⁷¹. Denis Müller souligne que, dans les écrits de Karl Rahner, l'approche autotranscendantale est davantage centrée sur la dimension réflexive de la subjectivité⁶⁷². L'auteur en est bien conscient et note que « ce caractère subjectif que l'homme éprouve apparaît avec plus de clarté quand nous disons que

⁶⁶⁸ *TFF* p. 204 et p. 262-264 il insiste sur « la dimension historique de la foi chrétienne » et sur « la signification universelle d'événements historiques particuliers. »

⁶⁶⁹ *TFF* p.9.

⁶⁷⁰ *TFF* p. 48.

⁶⁷¹ *TFF* p.33.

⁶⁷² D. MÜLLER *Parole et histoire* p.125 note 10.

l'homme est être de transcendance »⁶⁷³. Quant à la connaissance de Dieu chez Rahner, elle n'est pas un savoir thématique mais le fruit de l'expérience transcendantale de l'être humain et d'un Dieu qui se communique au plus profond du cœur accueillant de l'homme marqué certes par cette subjectivité réflexive. Cela n'empêche pas que l'auteur insiste sur la médiatisation de la connaissance de Dieu et sur la Révélation.

Rahner situe également l'homme dans son contexte historique comme un être toujours façonné d'histoire et comme un être qui se trouve confronté avec le christianisme comme grâce et message historique⁶⁷⁴. Il articule d'une part théologie et philosophie, d'autre part philosophie et histoire. La philosophie n'advient que dans l'expérience historique. L'être humain, capable d'expérience transcendantale, est envisagé par Rahner dans ses trois dimensions complémentaires et profondément imbriqués i.e. comme personne et sujet, comme être de transcendance, comme être de liberté et de responsabilité.

Avant de poursuivre, il importe de reprendre les définitions données par la traductrice Gwendoline Jarczyk sur certains termes employés par Rahner, ainsi que le rapport qui existe entre ces termes, afin de mieux saisir la pensée développée dans le *Traité fondamental de la foi*. Premièrement, la *transcendance* « signifie, en accord avec la tradition, la réalité qui déborde les conditions du temps en existant par soi dans son éternité », le *transcendantal* « désigne ce qui, en l'homme, détermine son expérience historique sans toutefois procéder des conditions de cette histoire ; le “transcendantal” relève donc de l'essence de l'homme et l'engage de façon universelle, en-deçà de sa conscience et de sa contingence culturelle ». Le rapprochement décisif entre *transcendantal* et *essentiel* est d'inspiration hégélienne, précise l'auteur des notes. Deuxièmement, le *catégorial* « qualifie un ordre de choses qui relève de l'expérience concrète et définie, celle d'un homme ou d'une tradition ». Pour Rahner, souligne la traductrice, « tout homme, qu'il le veuille ou non, qu'il le sache ou non, prend position vis-à-vis de Dieu “à niveau transcendantal”, même s'il n'a pas été en contact conscient avec lui dans son expérience catégoriale ». Troisièmement, le rapport entre *existential* et *existentiel* se comprend ainsi, « le premier désignant ce

⁶⁷³ *TFF* p. 45.

⁶⁷⁴ *TFF* p. 38.

qui qualifie l'existence à niveau transcendantal, le second cette même existence selon l'ordre événementiel. »⁶⁷⁵.

- « **L'homme comme personne et sujet** »

La réception du message de la Révélation chrétienne implique d'attribuer à l'être humain la dimension de personne et de sujet, sans quoi une « relation personnelle à Dieu » ne peut s'établir ; de même ne pourraient exister « une histoire de salut, un authentique dialogue entre Dieu et l'homme, l'accueil de son salut unique, inouï, éternel, le concept d'une responsabilité face à Dieu et à son jugement »⁶⁷⁶. Dans le christianisme, lorsqu'il est question de *Révélation de la Parole*, « Nous disons que Dieu s'est adressé à l'homme, qu'il l'a appelé devant sa Face, que l'homme dans la prière peut et doit parler avec Dieu »⁶⁷⁷. Rahner n'aborde pas l'anthropologie sous tous ses différents aspects : biologique, génétique, sociologique... même si toutefois, comme il le précise, ce ne serait pas dépourvu de sens ; car l'unité de l'homme impliquerait d'envisager ces divers axes anthropologiques. Il tourne donc son intérêt vers une anthropologie théologique qu'il développe. Il ne s'attarde pas sur l'homme en tant que corps, âme et esprit, mais il indique que l'expérience transcendantale de l'être humain est de type spirituel : « Il [l'homme] est esprit, et il s'éprouve comme tel, en ne s'éprouvant pas comme *pur* esprit »⁶⁷⁸. Par ailleurs, Rahner ne rejoint guère l'anthropologie dualiste grecque, car il la considère comme non chrétienne⁶⁷⁹. Il écrit dans son *Traité* : être personne signifie « l'autopossession d'un sujet comme tel dans une dépendance consciente et libre par rapport au tout » et cette dépendance par rapport au tout dans le concret de son existence lui permet de « s'appréhender lui-même comme unité et totalité »⁶⁸⁰. Et lorsque Rahner dit que l'être humain est : « personne et sujet », il l'envisage comme celui qui se construit sous sa propre responsabilité : « L'homme est le non-déductible, celui qui ne peut s'édifier de façon adéquate à partir d'autres éléments disponibles ; il est celui qui

⁶⁷⁵ TFF p 4.

⁶⁷⁶ TFF. p 39.

⁶⁷⁷ TFF. p. 39.

⁶⁷⁸ TFF 46.

⁶⁷⁹ Déjà dans les *Ecrits vétéro testamentaires* l'homme est envisagé dans son unité.

⁶⁸⁰ TFF p 44.

dès toujours est remis à lui-même »⁶⁸¹.

- « **L'homme comme être de transcendance** »

L'homme est compris comme un être capable d'une expérience transcendantale⁶⁸² seulement si le concept de personne et de sujet lui est alloué. Essayons d'abord de saisir ce que Rahner entend par *l'homme, être de transcendance*. Il distingue l'autotranscendentalité humaine du Transcendant c'est-à-dire de l'Absolu qu'est Dieu vers lequel l'homme tend et qui s'autocommunique en retour. Cette autocommunication de Dieu n'est pas de l'ordre de la Révélation historique mais de la communication de son Être de Transcendance à un niveau spirituel⁶⁸³. Certes, la dimension du mystère demeure présente et l'auteur précise qu'il faut éviter tout malentendu au sujet de l'autocommunication de Dieu, car elle n'est pas « purement objective » et ne doit pas être pensée « de façon chosiste » ; elle n'est pas de l'ordre du discours et se manifeste dans le silence⁶⁸⁴.

Pour Rahner, l'homme, par son questionnement fini, toujours nouveau, auquel souvent il ne peut apporter de réponse par lui-même, dépasse sa finitude et s'ouvre sur un horizon infini et s'expérimente comme « être d'un horizon infini » : « En posant la possibilité d'un horizon de questionnement purement fini, cette possibilité est déjà dépassée, et l'homme s'avère comme être d'un horizon infini »⁶⁸⁵.

Alors l'homme « s'éprouve comme être de transcendance, comme esprit ». Cette ouverture à l'absolu permet l'accueil de Celui qui s'autocommunique. Mais l'homme est toujours en chemin. Cette expérience transcendantale de l'homme ne

⁶⁸¹ *TFF* p.45.

⁶⁸² GEBELLINI définit ce qu'il entend par transcendantalité : « La transcendantalité n'est pas la Transcendance, mais la structure apriorique (c'est-à-dire non acquise, mais toujours donnée avec l'existence humaine) de l'esprit humain dans le monde, lequel ne peut se contenter d'expériences définies et catégoriales, mais en vertu de son ouverture radicale fait l'expérience de l'être en général, de l'infini et du mystère. » Cf. « L'expérience de Dieu de Karl Rahner » in *Panorama de la théologie du XXe siècle* p. 258.

⁶⁸³ *TFF* : « Quand nous parlons d'autocommunication de Dieu, nous n'avons pas à entendre ce mot comme si Dieu, en une révélation quelconque, disait quelque chose sur lui-même. Le mot "autocommunication" veut réellement signifier que Dieu, en sa réalité la plus propre, se fait le constitutif le plus intérieur de l'homme lui-même. Il s'agit donc d'une autocommunication de Dieu qui concerne son être [...] Une autocommunication de Dieu, entendu comme mystère absolu et personnel, à l'homme comme être de transcendance, veut dire d'entrée de jeu communication à lui comme être personnel à un niveau spirituel. » p.139-140.

⁶⁸⁴ *TFF* p.139-140.

⁶⁸⁵ *TFF* p. 46.

peut être confondue avec le Dieu Transcendant, et l'homme n'atteint pas Dieu mais Lui se fait connaître, il en garde l'initiative et se communique au plus profond de l'être humain : « Si Dieu est le transcendant par excellence, la transcendance de l'homme ne se confond pas avec Dieu, mais constitue ce qui dans l'humanité rend possible la rencontre avec Dieu »⁶⁸⁶. L'homme est l'être tendu vers quelque chose qui le dépasse, se sachant un être fini et, par son autotranscendance, il est tourné vers le mystère sacré, absolument réel, que l'être humain ne peut atteindre par ses propres forces : « L'homme est et demeure l'être de la transcendance, c'est-à-dire l'étant auquel l'infini de la réalité, indisponible et silencieuse, se rend durablement présente comme mystère. C'est par là que l'homme est fait pure ouverture à ce mystère, et c'est ainsi qu'il est posé devant lui-même comme personne et sujet »⁶⁸⁷.

Cependant, comme le souligne Rahner dans son *Traité*, l'être humain « peut passer à côté de cette expérience de la transcendance et se consacrer à la concrétude de son monde ». Cette élévation transcendantale de l'homme ne peut cependant pas faire l'économie de la Révélation qui est considérée par Rahner comme grâce d'un Dieu « agissant librement dans l'histoire et se communiquant »⁶⁸⁸.

- **« L'homme comme être de responsabilité et de liberté »**

Pour Rahner l'homme être de transcendance, ouvert à Dieu, confié à lui-même, fait l'expérience de sa responsabilité et de sa liberté dans le concret de l'existence. Dans son *Traité* il émet la thèse que l'homme s'éprouve lui-même comme un être de responsabilité et de liberté⁶⁸⁹ :

Posé par sa transcendance en toute ouverture, l'homme est en même temps remis à lui-même ; il est confié et donné à lui-même comme une tâche, non seulement comme celui qui connaît mais comme celui qui agit ; et, dans cette remise à soi, il s'éprouve en lui-même comme responsable et libre⁶⁹⁰.

Dans les écrits de Rahner, la liberté, n'est pas tant un acte catégoriel où elle a pu s'exercer ou non, mais plutôt une orientation libre de tout l'être. Les *Écrits théologiques* montrent que la liberté est d'abord une *liberté de l'être* avant

⁶⁸⁶ TFF p. 143.

⁶⁸⁷ TFF p. 49.

⁶⁸⁸ *Écrits Théologiques*, t. XI p. 194.

⁶⁸⁹ TFF p.50ss.

⁶⁹⁰ TFF p. 50.

de s'exprimer dans un acte ponctuel. Cette liberté est pour l'auteur « une qualité transcendante de l'être-homme » et il soutient que la liberté doit pouvoir faire d'un homme un être bon ou mauvais réellement au fond de son être. Néanmoins ce n'est pas un acte bon ou mauvais accidentel qui peut être déterminant⁶⁹¹.

Si n'existait pas cette expérience transcendante du caractère subjectif et de la liberté de l'homme, celle-ci ne pourrait non plus s'exprimer dans le domaine de l'expérience catégoriale de l'homme, au sein de sa vie civique, dans sa vie personnelle⁶⁹².

La liberté de l'homme dans le christianisme s'exprime toujours dans un contexte médiatique⁶⁹³. Rahner cite l'espace, le temps, la corporéité, l'histoire. Mais il distingue une « liberté source » et « une liberté dérivée », « une liberté origine » et une « liberté en incarnation », en précisant qu'elles ne peuvent pas être séparées car ce sont « deux moments qui constituent l'unicité de la liberté ». Si l'on se réfère non seulement au *Traité fondamental de la Foi* mais aussi aux *Écrits théologiques* qui précèdent il apparaît, d'une part, que la dignité de l'être humain s'origine dans cette capacité d'ouverture transcendante qui lui permet une rencontre avec Dieu ; d'autre part, que le don de la liberté a pour objet l'édification de l'homme et non la séparation d'avec Dieu. La liberté est déterminante dans le devenir de l'homme et donne à l'homme la possibilité de se déterminer personnellement et de poser des actes concrets, singuliers, d'ordre catégorial mais toujours en face de Dieu :

La liberté n'est ainsi possible que comme passage d'une ouverture de possibilités infinies à la détermination d'une réalisation finie, dans laquelle et à travers laquelle la destinée infinie de l'homme est personnellement gagnée ou perdue. Elle n'est donc possible que là où est donnée une ouverture transcendante sur le Dieu infini, donc dans la personne spirituelle. La liberté est l'accomplissement de la personne par elle-même au contact du fini en face du Dieu infini⁶⁹⁴.

Il est par ailleurs clair dans l'œuvre de Rahner que la liberté fait partie intégrante de la personne, elle est : « une caractéristique fondamentale de 'l'étant' doué de personnalité ». Cette liberté comprise en vérité n'a rien à voir avec la possibilité de pouvoir faire ou choisir une chose ou son contraire, elle est la

⁶⁹¹ *TTF* p.23-24.

⁶⁹² *TTF* p.51.

⁶⁹³ *TTF* p. 51s. Lorsqu'il est question de liberté transcendante, dans ce contexte, il s'agit pour Rahner d'une « remise à soi ultime de la personne, et pas seulement dans le connaître, pas seulement par conséquent comme conscience de soi, mais comme auto facture ».

⁶⁹⁴ Karl RAHNER, *Écrits théologiques* tome V « dignité et liberté de l'homme » p.179-180.

« faculté de décider de soi-même et de se faire soi-même » mais non en dehors
« du monde, de l'histoire, de la société »⁶⁹⁵.

Nous pouvons en conclure que, pour Rahner, la liberté est une orientation de toute la personne appelée à se concrétiser dans des actes singuliers, bien qu'un acte seul ne puisse déterminer qu'un homme est libre ou non⁶⁹⁶. Si un être humain peut être dit libre, il reste cependant toujours en « advenir de liberté » et celle-ci est « l'événement de l'éternel ». Un autre point essentiel est à souligner, la liberté est don, par définition gratuit ; elle est ordonnée vers Dieu et vers le Bien. L'homme est une personne ouverte, libre, responsable, posée devant le mystère absolu, distincte d'un Dieu qui s'autocommunique. La dignité de l'humain est à saisir dans sa capacité d'ouverture à l'expérience transcendantale en sachant que c'est bien le Transcendant qui se communique. On peut retrouver les mêmes accents, en d'autres circonstances, chez Luther, lorsqu'il dit que l'homme a en lui la capacité d'être saisi par l'Esprit.

- « L'homme devant le mystère absolu »

L'homme est cet être « renvoyé à Dieu », au « mystère absolu »⁶⁹⁷, mais cela implique pour lui une démarche préalable ou plus exactement une disponibilité de son être nécessaire à l'accueil du sens de Dieu car :

L'homme ne sait explicitement ce que signifie « Dieu » que dans la mesure où il laisse venir par-devers soi cette sienne transcendantalité dépassant tout ce qui est objectivement repérable, où il accueille et objective réflexivement ce qui, depuis toujours, est posé avec cette transcendantalité⁶⁹⁸.

Il est bien évident que l'homme n'a aucune expérience objective de Dieu comme celle d'une réalité extérieure, la seule expérience existante relève du domaine spirituel. C'est ainsi, souligne l'auteur, que le mot « Dieu » aujourd'hui « fait l'effet d'un nom propre » et ne renvoie pas les êtres humains à une même réalité⁶⁹⁹ et ce mot fait encore moins l'objet d'une expérience commune. Cependant :

La figure actuelle du mot [Dieu] reflète ce qu'il vise : l' « Ineffable », le « Sans-

⁶⁹⁵ TFF p. 53.

⁶⁹⁶ TFF p 116-117.

⁶⁹⁷ TFF p. 59

⁶⁹⁸ TFF p.59.

⁶⁹⁹ Ce nom *Dieu* a l'intérêt d'exister dans le vocabulaire mais renvoie aussi bien au singulier qu'au pluriel.

nom [...] ; la « réalité silencieuse » qui toujours est là et toujours pourtant peut ne pas être vue, ne pas être entendue et [...] peut être ignorée comme dépourvue de sens [...] c'est ainsi que le mot « Dieu » devenu sans visage, i. e. ne faisant plus appel de soi à des expériences singulières déterminées, est néanmoins en posture convenable pour nous parler de Dieu ; en tant qu'il est le dernier mot avant que ne s'établisse le silence dans lequel, par la disparition de toute singularité nommable, nous avons à faire au tout fondateur comme tel⁷⁰⁰.

En parlant de Dieu comme du dernier mot pour nommer Celui qui est sans visage, Rahner ne rejoint-il pas une certaine théologie apophatique où Dieu devient l'innommable après lui avoir alloué tous les qualificatifs de beauté, de bonté, d'amour, de miséricorde ... ? Pour mieux saisir la pensée de Rahner, il nous faut nous reporter à son livre intitulé : *Discours d'Ignace de Loyola aux jésuites d'aujourd'hui* :

Je dis seulement ceci : j'ai fait l'expérience de Dieu, de Dieu innommable et insondable, de Dieu silencieux et pourtant proche, de Dieu qui se donne dans sa Trinité. J'ai expérimenté Dieu au-delà de toute image et de toute représentation. J'ai expérimenté Dieu qui ne peut d'aucune façon être confondu avec quoi que ce soit d'autre quand il se fait proche ainsi lui-même dans sa grâce [...] j'ai réellement rencontré Dieu, Dieu vivant et vrai, celui qui mérite le nom qui efface tous les noms. [...] Une telle expérience de Dieu ne supprime ni le rapport avec Jésus ni le lien avec l'Église qui en découle [...] Dieu lui-même. J'ai expérimenté Dieu lui-même. Non pas des paroles humaines sur lui. Mais lui et la liberté toute originelle qui lui est propre⁷⁰¹.

Rahner fait parler Ignace, mais nous découvrons en ces quelques lignes l'expérience spirituelle de l'auteur.

- **« L'homme comme créature distincte de Dieu »**

Créature venant de Dieu, mais distincte de lui⁷⁰², l'être humain se caractérise par sa radicale différence et sa non moins radicale dépendance de Dieu. Mais contrairement à l'expérience interhumaine, cette dépendance par rapport à Dieu ne supprime nullement une authentique autonomie et l'exercice de la liberté. Cependant, comme le précise souvent Rahner, il s'agit d'une liberté exercée non pas pour agir d'un sens ou d'un autre, mais orientée vers Dieu, vers le Bien :

Mais, lorsque nous réfléchissons à la relation transcendante proprement dite entre Dieu et la créature, il ressort justement qu'ici réalité authentique et dépendance radicale ne sont purement et simplement que deux aspects d'une seule et même réalité, et partant croissent en même proportion, et non dans une proportion inverse. Nous et les étants de notre monde, nous existons réellement et

⁷⁰⁰ TFF 62.

⁷⁰¹ Karl RAHNER, *Discours spirituels d'Ignace de Loyola aux jésuites d'aujourd'hui* p. 11-13.

⁷⁰² TFF p. 92ss.

en vérité, et sommes distincts de Dieu, non pas bien que nous soyons posés par Dieu, mais parce que nous sommes posés par lui, et non pas par je ne sais quel autre.⁷⁰³

Pour Rahner, autonomie et dépendance envers Celui qui est le Créateur s'inscrivent dans un même mouvement, mais peuvent être saisies « seulement là où l'on s'éprouve en responsabilité comme sujet libre devant Dieu, là où l'on assume cette responsabilité ».

- **L'homme et la connaissance de Dieu : Connaissance transcendantale, connaissance naturelle, connaissance révélée**

La connaissance transcendantale de Dieu est possible chez l'homme parce qu'il subsiste en lui un prérequis de l'ordre du don : une transcendantalité qui l'ouvre à la Transcendance d'un Dieu qui se révèle, qui se communique. Mais ce savoir sur Dieu, non thématique voire anonyme, est de l'ordre de l'expérience transcendantale où Dieu s'offre à l'homme en silence. Il semble bien qu'il s'agisse d'un double silence : silence de l'homme, qui est dans une attitude d'écoute, et silence de Dieu, qui ne se révèle pas avec des paroles mais dans un cœur à cœur et dans l'épaisseur du temps qui s'écoule devant Dieu :

Celui que nous nommons Dieu s'offre à l'homme en silence - comme l'Absolu, l'Insaisissable, comme le ce-vers-quoi de cette transcendance irréductible en fait à tout système de coordonnées ; transcendance qui, comme transcendance d'*amour*, éprouve aussi ce ce-vers-quoi comme mystère *sacré*⁷⁰⁴.

Il faut donc distinguer une réflexion conceptuelle sur Dieu d'une « perception » d'un Dieu qui se donne au cœur de l'homme ouvert à l'absolu et se rappeler que la transcendantalité est une structure non acquise (apriorique) toujours donnée. Lorsque Rahner parle de connaissance de Dieu ou d'expérience transcendantale de Dieu, il s'agit toujours d'une connaissance *a posteriori* car toujours médiatisée : « L'expérience transcendantale que fait l'homme concernant son caractère de subjectivité libre n'advient toujours que dans la rencontre du monde, et avant tout du monde relationnel »⁷⁰⁵.

Cette connaissance de Dieu, même révélée, fait appel à des concepts, ce qui permet de la reconnaître comme étant *a posteriori*, mais il nous faut bien

⁷⁰³ TFF p.96.

⁷⁰⁴ TFF p. 34.

⁷⁰⁵ TFF p. 67.

comprendre que « la connaissance originaire de Dieu ne relève pas de la saisie d'un objet qui par hasard se présenterait de l'extérieur, directement ou indirectement, mais qu'elle possède le caractère d'une expérience transcendantale »⁷⁰⁶. Jamais l'homme ne peut saisir Dieu, c'est Dieu qui se donne à l'homme ouvert à un au-delà de lui-même. Il est possible de parler de connaissance *transcendantale* de Dieu « du fait que la référence originaire de l'homme au mystère absolu, référence qui constitue l'expérience fondamentale de Dieu, est un "existential" permanent de l'homme comme sujet spirituel »⁷⁰⁷.

Cette connaissance, *a posteriori*, ne signifie pas que Dieu « pourrait être simplement inculqué de l'extérieur, seulement sous la forme d'un objet de notre connaissance »⁷⁰⁸. Il existe une corrélation entre une connaissance originaire de type transcendantal et une révélation historique en Christ (qui implique une réflexion personnelle). Une chose demeure, l'homme ne peut saisir Dieu, mais peut se laisser saisir par Dieu, Celui qui est le maître de son propre mystère. « Le concept "Dieu" n'équivaut pas à une saisie de Dieu par quoi l'homme se rend maître du mystère, mais un se-laisser-saisir par un mystère présent toujours en train de se dérober »⁷⁰⁹. Rahner distingue trois types de connaissance : premièrement une connaissance naturelle de Dieu que l'homme acquiert par sa raison naturelle sans Révélation à proprement parler, et pourtant *a posteriori* (Vatican I : Dz 3004) ; deuxièmement une connaissance qui est le fruit de la Révélation dans les Écritures, essentiellement en Christ, ici Dieu se communique par sa Parole ; troisièmement une connaissance d'un Dieu qui « advient dans l'histoire de l'humanité et celle de l'individu » i.e. d'un Dieu agissant comme sauveur dans le monde. Cette connaissance, Rahner la différencie des deux autres, elle est de l'ordre expérimental : « On ne peut nier *a priori*, qu'il puisse y avoir une connaissance de Dieu à partir de cette expérience existentielle personnelle de l'homme, individuelle et collective »⁷¹⁰. Quant à l'expérience transcendantale de Dieu comme expérience du Mystère, elle demeure « toujours médiatisée par une expérience catégoriale »⁷¹¹.

⁷⁰⁶ TFF p. 34.

⁷⁰⁷ TFF p.68.

⁷⁰⁸ TFF p. 69.

⁷⁰⁹ TFF p. 70.

⁷¹⁰ TFF p. 71.

⁷¹¹ TFF p. 74.

b) Dignité et Misère de l'homme

1) Dignité et liberté de l'homme se conjuguent

Dans ses *Écrits théologiques*⁷¹², Rahner aborde la question de la dignité de l'homme en y associant la *liberté*. Il nous faut aussi noter que l'auteur, en développant la « dignité » de l'homme, fait référence à l'*étant*, celui qui existe, qui se tient hors de lui, qui a des droits et des devoirs :

« Dignité » en général désigne, au sein de la multiplicité et de la diversité des étants, le rang objectif déterminé d'un étant, qui lui donne le droit, vis-à-vis des autres et de lui-même »⁷¹³.

Cette dignité a pour corollaire « l'attention », « la conservation » et « la réalisation » de la personne humaine. Ces attributs constituent un droit vis-à-vis de soi-même et un devoir vis-à-vis des autres. Rahner tire la dignité de la raison et de la révélation. En définitive, conclut-il, la dignité « est objectivement identique avec l'être de l'étant, en entendant par là ce qui est nécessairement donné dans la structure essentielle d'ordre métaphysique de l'étant considéré et ce qui est imposé comme à réaliser »⁷¹⁴.

Pour Rahner, la dignité de l'homme, « donnée d'avance » par Dieu, est à saisir dans le sens d'une disposition qui implique une tâche à accomplir. Et dans la mesure où elle est un don, elle « ne peut cesser simplement, devenir inexistante, mais elle peut exister comme reniée ». Si l'homme ne peut supprimer l'essence de sa dignité, il peut cependant la dégrader par une faute libre et porter atteinte à son intégrité. Cette dignité subsiste en lien existentiel avec la liberté, ce qui permet à l'être humain d'opter pour son salut ou sa condamnation, mais sa décision reste « soumise à la grâce rédemptrice ou au jugement de Dieu ».

La dignité constitue l'essence « naturelle » de la personne humaine en tant que créature, c'est pourquoi :

L'homme est esprit [...] Il est liberté [...] Il est individu [...] un être unique [...] il a une existence qui a une valeur propre [...] il est « immortel » et sujet d'une destination éternelle et d'un sort éternel. Il est personne formant une communauté [...] c'est en tant que personne que l'homme est ordonné à la communauté avec d'autres personnes (Dieu et les hommes) et la communauté n'existe que là où des personnes existent et sont préservées ; l'homme est une personne achevée dans la

⁷¹² *Écrits théologiques* t. V p. 168-189.

⁷¹³ *Écrits théologiques* t. V 167-168.

⁷¹⁴ *Écrits théologiques* t. V 168.

mesure où il s'ouvre à l'amour et au service envers d'autres personnes [...] *Il est* (comme personne *humaine*) *une personne corporelle, faisant partie du monde*, qui ne se réalise elle-même en son noyau ultime que dans l'extension spatiotemporelle, pluraliste, dans le souci de la vie corporelle (économie) et dans la communauté qui se constitue par la médiation corporelle [...] Par là déjà on voit qu'un retrait dans le purement « privé », dans la « conscience » interne, dans la « sacristie », etc. est contraire à l'essence de l'homme⁷¹⁵.

Rahner considère donc la dignité de l'homme dans sa dimension personnelle et il la situe dans une communauté de vie « sexuellement différenciée dans l'histoire spatiotemporelle », dans un monde où il est appelé à se construire. Cette dignité en tant que don reçu est à cultiver et implique un agir, une tâche à réaliser, l'être humain n'arrivera à sa pleine intégrité que dans la mesure où il s'ouvrira à l'amour et au service d'autrui. L'homme ne peut donc rester replié sur lui-même... mais cette essence, cette dignité donnée d'avance ontologiquement est menacée, menace qui vient autant de l'intérieur que de l'extérieur. Oui, le théologien n'exclut pas la menace extérieure, « d'ordre créé [...] indépendant de sa décision », qui peut déshonorer la dignité et être un risque pour « le salut suprême ». Cependant, la véritable menace vient de l'intérieur et demeure le fait de la liberté humaine dans la mesure où l'homme est appelé à se réaliser, Rahner parle de tâche imposée à l'homme. Toutefois si l'homme ne peut effacer en lui sa dignité, il peut lui porter atteinte en posant un acte responsable moralement répréhensible devant Dieu. Il apparaît très nettement chez Rahner que menaces extérieures et intérieures se conjuguent ou plus exactement ont une influence l'une sur l'autre :

La menace extérieure est - au point de vue théologique - dans sa caractéristique post paradisiaque une suite de la perversion intérieure de l'homme et en même temps la situation dans laquelle la chute intérieure de l'homme tombé de sa véritable essence s'accomplit d'une manière proprement post paradisiaque, harcelée, marquée par la concupiscence⁷¹⁶.

Envisageant la dignité humaine « dans sa qualité formelle » i.e. sous son aspect absolu, Rahner met en évidence deux conséquences : d'une part, « la personne humaine dans son essence et dans sa dignité réclame un respect inconditionné » ; d'autre part, cette dignité est d'autant plus « haute » que « l'homme est appelé à être le partenaire immédiat de Dieu, de l'Absolu et de

⁷¹⁵ *Écrits théologiques* t. V 171-172.

⁷¹⁶ *Écrits théologiques* t. V p.175.

l'Infini tout court »⁷¹⁷. On peut noter un point commun avec Pannenberg et Moltmann : cette haute dignité de l'homme reçue de Dieu est en lien avec un appel de Dieu à une vie de relation avec Lui. K. Rahner utilise le terme de « partenariat », précédemment il affirmait :

La personne humaine [...] est appelée à la communauté immédiate et personnelle avec Dieu dans le Christ, et cela d'une manière permanente et inéluctable, qu'elle accepte cette vocation dans la rédemption et la grâce ou s'y refuse d'une manière coupable (soit par le péché originel, soit par le péché personnel)⁷¹⁸.

Dans l'anthropologie théologique de Rahner, la dignité de l'homme n'est pas la conséquence de sa création à l'image et à la ressemblance à Dieu, par contre il existe un lien étroit entre dignité et liberté, celle-ci demeure un don constitutif de la personne humaine qui est appelée à se réaliser face à Dieu et à entrer en communication avec le Transcendant qui s'autocommunique gratuitement. Pour l'auteur des *Écrits théologiques*, empêcher la liberté de s'exercer constituerait un attentat contre la dignité absolue de la personne⁷¹⁹.

1) Misère de l'homme : un être menacé par la faute

Depuis plus d'un demi-siècle, si l'on se fie aux écrits de Rahner et de Pannenberg, l'homme n'est plus défini d'abord comme un être tenaillé, à la manière dont Augustin et Luther pouvaient le présenter : tenaillé par le péché personnel ou collectif nécessitant une rédemption, même s'il demeure conscient de sa *fragilité* dans le domaine de l'éthique.

Si l'on en croit la première impression émanant de la vie quotidienne, l'homme d'aujourd'hui n'a pas clairement conscience de se tenir devant Dieu chargé d'une faute irrécusable, digne de la damnation, et d'être néanmoins sauvé et accueilli par Dieu grâce au miracle insondable du pardon divin, à la seule grâce de Dieu⁷²⁰.

Rahner a beaucoup contribué au débat sur le concept de péché originel, sur la notion d'imputabilité, d'imitation. La dimension existentielle de la condition de pécheur apparaît beaucoup plus proche des représentations contemporaines et de l'horizon de l'anthropologie biblique. Dans ce sens, l'homme n'éprouve pas aujourd'hui la nécessité d'être justifié, il pense plutôt que Dieu a à se justifier de

⁷¹⁷ *Écrits théologiques* t. V p. 179.

⁷¹⁸ *Écrits théologiques* t. V p.172.

⁷¹⁹ *Écrits théologiques* t. V p.181

⁷²⁰ *TFF* p. 110.

la situation dans laquelle se trouve le monde et l'humanité ; l'homme se sent davantage victime que coupable. Et pourtant, souligne Rahner, il est possible qu'au plus profond de sa conscience, lors d'événements importants de son histoire, il en soit tout autrement. Par contre, dans le christianisme, le thème central demeure celui de la faute et du péché, faute pardonnée par Dieu en Christ, Celui qui est mort à cause de nos péchés et ressuscité. L'homme demeure incapable par ses propres forces « d'effacer la coupable action de liberté », celle-là n'étant pas « d'ordre privé », seule l'action de Dieu peut la maîtriser⁷²¹.

Avant de développer cet aspect de l'homme menacé par la faute⁷²², Rahner, une fois encore, aborde la question de sa liberté, tant dans ses *Écrits théologiques* que dans son *Traité fondamental de la foi*, car péché et liberté sont intrinsèquement liés : « À chacun de nous est accordée une liberté propre » ; ainsi l'être humain a la capacité fondamentale d'un oui ou d'un non vis-à-vis de Dieu et ceci est lié à une orientation fondamentale de son être. Cependant, selon Rahner, si l'homme ne sait jamais s'il est réellement pécheur devant Dieu, il demeure évident, pour lui, qu'il peut l'être⁷²³.

Dans les *Écrits théologiques*, au chapitre : « Faute, responsabilité, châtement » (tome XII), Rahner argumente que, contrairement au droit juridique, en théologie il faut renverser l'ordre de ces trois termes, car il n'existe pas de faute s'il n'y a pas de liberté et de responsabilité. C'est pourquoi cette question ne peut être traitée que dans la chronologie suivante : responsabilité, faute, châtement. Par ailleurs le théologien, dont la réflexion a pour objet la révélation divine, traitera non seulement de la faute dans l'ordre indiqué mais se référera aussi à la loi naturelle et au sens profane, « pré-théologique », car la révélation divine « concerne le monde concret où l'homme vit son existence de fait, qu'elle éclaire et guide ». Notre étude aura donc pour objet de mettre en évidence la conception du péché chez Rahner, en tenant compte de la chronologie : liberté, responsabilité, faute et châtement. Nous aborderons non seulement la faute personnelle mais encore le péché originel et la concupiscence.

⁷²¹ *TFF* p.109.

⁷²² *TFF* p. 109ss.

⁷²³ *TFF* p.125.

- **Liberté, responsabilité, faute**

En théologie, la responsabilité implique la dimension sous-jacente de liberté, il est bien évident que l'on ne peut évoquer ce concept de responsabilité sans supposer que le sujet est libre. Il n'existe pas de responsabilité et donc de faute sans liberté :

« Pour la théologie catholique, [...] responsabilité et liberté sont des termes qui s'éclairent l'un l'autre. L'un et l'autre également en appellent à l'expérience du sujet humain dans son agir. Si donc nous voulons savoir le sens théologique de la responsabilité, il nous faut toujours considérer en même temps le phénomène de l'expérience de la liberté et son interprétation théologique »⁷²⁴.

Liberté et responsabilité sont pour Rahner des pré-théologiques, car chez tout homme « on peut concevoir une expérience de la liberté et de la responsabilité qui soit authentique encore que provisoire, et qui n'ait pas encore atteint sa véritable dimension ». Certes, ici le rapport à Dieu et à sa loi n'est pas encore nécessairement réfléchi, mais Rahner n'exclut pas une morale athée de la liberté et de la responsabilité : « Une telle morale peut, même dans une conception chrétienne, être le point de départ d'une compréhension authentique et originelle de ce qu'on veut vraiment dire en parlant de Dieu et de la loi divine »⁷²⁵.

La liberté de la personne est liberté de choix, de décision, elle fait partie de la structure foncière de l'individu, de son essence, et ne dérive pas des « conditions », Rahner met sous ce terme les antécédents de la personne :

Elle [la liberté] est la possibilité qu'a la personne de disposer d'elle-même de telle sorte que cette disposition dans son caractère concret ne puisse pas être ramenée parfaitement à quelque chose de différent d'elle, dont on pourrait la faire dériver, si bien qu'elle existerait et serait ce qu'elle est parce que ses conditions sont ce qu'elles sont et non autres⁷²⁶.

Si la liberté est une possibilité de se décider vers une orientation précise, fondamentale, définitive, il est, bien évidemment, exclu d'envisager la liberté comme « un pouvoir de faire ceci puis cela » tel que le monde le conçoit à tort, bien souvent. La liberté vue par l'auteur est une liberté chrétienne dans le cadre de la transcendance et qui a pour but la réalisation de la personne, mais dans un face à face avec Dieu, même si ce face à face ne se réalisera pleinement qu'après le passage à une autre vie :

⁷²⁴ *Écrits théologiques* t. XII, p. 19.

⁷²⁵ *Écrits théologiques* t. XII p.20.

⁷²⁶ *Écrits théologiques* t. V p. 179.

La liberté est en définitive la possibilité de prendre position par soi-même et d'une manière responsable à travers le fini, en face de Dieu même [...] la liberté est l'accomplissement de la personne par elle-même au contact du fini en face du Dieu infini. C'est pourquoi elle est aussi un donné de la théologie, de l'anthropologie théologique. Car sans elle l'homme ne se tiendrait pas, devant Dieu, comme un sujet agissant et responsable, partenaire d'un dialogue, il ne pourrait pas être sujet de faute devant Dieu, de rédemption et de sanctification par la grâce offerte et acceptée⁷²⁷.

Mais il ne faut pas oublier que la liberté humaine est une liberté finie « précédée de conditions préalables internes et externes, différentes de son acte et c'est pourquoi elle est précédée aussi par une loi d'un caractère ontologique et éthique »⁷²⁸. Il ne s'agit pas d'une « liberté absolument créatrice », mais d'une liberté qui a un but bien précis, elle existe « en vue d'un oui ou d'un non à un appel ».

- **La faute : le péché en acte, le péché originel et la concupiscence**

Pour Rahner, l'homme, en posant un acte libre mauvais, manque deux cibles : d'une part, celle du bien à laquelle sa liberté est ordonnée, car le bien « est conforme à son essence » et selon le vouloir de Dieu il est appelé à réaliser le bien au sein de la communauté humaine ; d'autre part, l'essence interne de sa liberté. La liberté « est une qualité transcendante de "l'être-homme" » avant d'être conçue comme la possibilité pour l'homme de décider et de poser un acte bon ou mauvais, alors qu'il est ordonné pour faire le bien. Par ailleurs, Rahner fait la distinction entre la faute comprise dans un sens théologique et celle appréhendée dans un sens profane. Si l'on se place d'un point de vue théologique, la faute est « la décision totale et définitive de l'homme contre Dieu », toutefois, cette opposition de l'existence à Dieu se réalise dans des actes concrets : « Le péché s'opère dans les péchés. Le péché ne se réalise pas dans l'intériorité purement transcendante d'un sujet nouménal, mais dans les œuvres de chair qui sont manifestes et tangibles (Ga 5, 19-21) »⁷²⁹.

C'est donc bien dans des cas précis de l'existence (Rahner parle alors d'acte catégorial) que le péché se concrétise et prive celui qui le commet de l'héritage du Royaume de Dieu, car la transcendance de l'homme s'accomplit à travers sa corporéité n'étant pas un pur esprit, mais encore à travers son histoire,

⁷²⁷ *Écrits théologiques* t. V p. 179-180.

⁷²⁸ *Écrits théologiques* t. V p. 180.

⁷²⁹ *Écrits théologiques* t. XII p. 37.

dans un monde donné. Par ailleurs, l'homme n'est pas le juge de ses fautes commises devant Dieu, ni de celles de ses frères, car nul ne peut juger de l'intention d'une action mauvaise, voire d'une action bonne, seul est connu le résultat extérieur de toute action. C'est ainsi que s'opère la distinction entre la faute au sens théologique et la faute au sens profane, les critères pour identifier cette dernière sont la liberté et la responsabilité de celui qui l'a commise.

Karl Rahner précise ce qu'il entend par « péché originel » et ce que l'on doit saisir sous le dogme chrétien du péché originel. Si l'humanité se trouve dans une situation co-déterminée par la faute d'autrui, faute universelle, permanente et originaire, le péché personnel d'Adam ne peut être imputé à aucun individu et ne peut passer en lui biologiquement donc être héréditaire :

Par péché originel l'on ne dit pas, évidemment, que l'action de liberté originaire, personnelle, posée à l'origine proprement dite de l'histoire, soit passée à la postérité dans sa qualité éthique. Une telle conception, selon laquelle l'action personnelle « d'Adam » ou du premier groupe humain nous serait imputée de telle manière que pour ainsi dire elle serait passée en nous biologiquement, n'a strictement rien à voir avec le dogme chrétien du péché originel⁷³⁰.

C'est pourquoi Rahner tente d'explicitier le péché originel à partir de l'expérience personnelle de la faute et tout particulièrement de la solidarité dans le péché où la liberté de chacun est impliquée à des degrés divers ; Il prend pour exemple le sort injuste des cueilleurs de bananes, l'on pourrait tout autant dire des transporteurs de bananes qui risquent leur vie à chaque instant. En achetant des bananes, nous engageons notre responsabilité dans cette situation d'injustice sociale. Comme tout péché, le péché d'Adam ne peut être imputé à un autre, car il est le résultat d'un acte libre face à Dieu, ou si l'on préfère le résultat d'un non qui est prononcé face à Dieu :

La faute procédant d'un acte originaire de liberté ne saurait être transmise, car elle est le 'non' existentiel de la transcendance personnelle face à Dieu ou contre lui. Et cela, par essence est non transmissible, tout ainsi que ne l'est pas la liberté formelle d'un sujet⁷³¹.

Le terme de « péché originel » pour Rahner est à saisir dans un *sens analogique* et non de façon *univoque*. Il en reconnaît une certaine ambiguïté et pense que la réalité existentielle du dogme pourrait être expliquée dans la prédication sans recourir à cette expression. C'est à la lumière de

⁷³⁰ TFF p.131.

⁷³¹ TFF p.132s.

l'autocommunication de Dieu que Rahner essaie de faire comprendre la dimension du « péché originel »⁷³². Le « péché originel » dit seulement, qu'à un moment de l'histoire, en l'occurrence au début de l'humanité, lorsque l'être humain a été capable d'agir librement, une faute personnelle a existé. Cette faute fut « un non, opposé à l'offre absolue de Dieu portant sur l'autocommunication absolue de sa vie divine »⁷³³. Pour Rahner, les conséquences de ce « non » sont autres que celles d'un non libre, face à une loi fût-elle divine, car ce non à l'origine détermine la situation de l'homme par rapport à la liberté, Dieu étant la source de la liberté⁷³⁴. En référence à Adam en tant que père de l'humanité, premier fautif, on peut alors parler du *péché* héréditaire mais seulement par analogie. Dans la mesure où le « non » à l'offre de Dieu faite à l'homme, dès l'origine de sa liberté, est à penser comme « acte d'auto-interprétation », il n'apparaît plus nécessaire à Rahner de se représenter l'humanité naissante dans un état d'innocence pour envisager l'universalité du péché. Par ailleurs, notons que ce « oui » ou ce « non » face à Dieu peut être saisi comme ayant été prononcé de la part du « premier homme » tout aussi bien que « des premiers hommes »⁷³⁵ :

Étant donné qu'un tel « non » face à Dieu depuis l'origine de la liberté humaine doit être pensé comme acte d'auto-interprétation originaire et non comme acte à côté de beaucoup d'autres, il n'est aucunement nécessaire de se représenter l'homme innocent vivant un temps donné dans un paradis historique et de rejeter comme simple mythe ce qui dans la Genèse est réellement visé⁷³⁶.

Pour K. Rahner, l'essence du péché est « une actualisation de la liberté transcendante dans le 'non' à Dieu ». Comme nous avons pu le constater chez l'auteur, on ne peut parler du péché, en théologie, sans évoquer la dimension de liberté et du refus face à Dieu. Quant au concept de concupiscence, il n'est pas repris dans le *Traité fondamental de la Foi*, par contre il est développé dans les *Écrits théologiques* au tome IV. L'auteur, dans cet *Écrit théologique*, met en évidence la difficulté à saisir ce concept, d'autant plus qu'il fut l'objet de débats, voire de polémiques, au cours des siècles. Le texte de Paul dans l'épître aux

⁷³² *TFF* p. 134-137.

⁷³³ Dans les écrits de Rahner : « L'autocommunication de Dieu (c'est-à-dire la grâce de la justification.) est ce qu'il y a de plus radical et de plus profond dans la situation existentielle de liberté de l'homme. En tant que grâce divine, elle précède la liberté comme condition de possibilité concrète de son action » *TFF* p. 134.

⁷³⁴ *TFF* p. 134.

⁷³⁵ *TFF* p.136-137.

⁷³⁶ *TFF* p. 137.

Romains chapitre 7 au sujet du péché, ἁμαρτία, a-t-il été interprété dans le sens de concupiscence par Paul et doit-il l'être⁷³⁷ ? Il y a eu différentes herméneutiques : Augustin, Luther, Jansénius et le *Concile de Trente*. Au cours de ce concile, le concept de concupiscence fut redéfini au canon 5 : la concupiscence peut être appelée 'péché' seulement « parce qu'elle vient du péché et peut incliner au péché » (Dz 1515).

Rahner resitue historiquement les différentes interprétations, d'Augustin à la grande scolastique. Ces interprétations avaient recours à l'hypothèse d'une chute primitive pour expliquer la concupiscence qui tenaille l'homme et la mort vécue comme « très innaturelle ». L'important pour Rahner n'est pas le « degré de certitude » de l'explication donnée au Moyen Âge, soit à partir d'une expérience passée, mais d'expliquer, aujourd'hui, du moins en partie autrement, « l'expérience du caractère contradictoire de la concupiscence », car nous avons un autre éclairage sur le « concept de la nature pure et du caractère naturel de la concupiscence ».

S'agissant des conséquences attribuées au péché originel, plus exactement dérivant de la faute primitive, soit mort et concupiscence, Rahner renvoie à une dimension existentielle et spirituelle :

Comme la mort, la concupiscence n'est pas seulement la manifestation du péché, dans l'ordre du Christ elle n'est pas seulement, dans le justifié, ce qui reste des conséquences du péché et ne doit être vaincu qu'eschatologiquement, parce que contradictoire avec l'être de l'homme de cet ordre concret ; mais elle est aussi la figure *dans* laquelle le chrétien éprouve et subit la passion du Christ.⁷³⁸

Rahner, dont l'anthropologie théologique est élaborée dans une approche transcendantale, explique le péché dès l'origine comme le refus par l'homme de l'autocommunication de la vie divine. Quant à la concupiscence, elle se manifeste autant sous l'aspect négatif que sous l'aspect positif de celui qui lutte contre le désir de convoitise.

c) La liberté : pouvoir de l'homme sur lui-même

La question de la liberté dans les écrits de Rahner apparaît en toile de fond de son anthropologie tout particulièrement lorsqu'il est question de dignité, de

⁷³⁷ Voir note n° 1 p. 205 et 1^e partie de la thèse au sujet de Luther et du Concile de Trente.

⁷³⁸ *Écrits théologiques* t. IV « le concept théologique de concupiscence », p.249.

responsabilité et de faute. Rahner défend une conception que nous avons déjà pu qualifier d'optimiste concernant la liberté humaine et le pouvoir sur soi-même que cette liberté permet à l'homme⁷³⁹. La liberté comme la responsabilité fait partie des existentiels de l'être humain, elle lui permet de prendre position pour Dieu ou contre Dieu, et de se réaliser ou de se nier. Cette liberté a un lien existentiel avec « la tâche inéluctable » assignée à l'homme, qui est la pleine réalisation de soi. Rahner précise : « une réalisation de soi en vue de Dieu, ou bien un refus radical de soi contre Dieu »⁷⁴⁰. C'est dans cette liberté que s'opèrent le salut ou la damnation.

Elle met en jeu le passé et l'avenir de l'homme tout entier dans ses rapports interférents avec soi, avec le monde et avec Dieu. La liberté est toujours l'accomplissement de soi chez l'homme qui choisit objectivement, en vue d'un accomplissement total, une disposition d'ensemble de son existence devant Dieu⁷⁴¹.

L'homme est créé pour se tourner vers Dieu, sa source de liberté, afin de se structurer. La véritable liberté n'est pas dans le fait de choisir d'être bon ou d'être mauvais. Pour Rahner la liberté est tout d'abord une *liberté de l'être* avant d'être une liberté qui se manifeste dans un acte ponctuel ; elle est « une qualité transcendante de 'l'être-homme' ». La liberté doit pouvoir faire qu'un homme soit un être bon ou réellement mauvais, au fond de son être, car ce n'est pas un acte bon ou mauvais accidentel qui peut être déterminant⁷⁴². Il situe donc la liberté de choix, non dans le choix d'un objet quelconque ou d'une manière individuelle de se comporter dans une situation donnée, mais dans la compréhension de soi-même, la possibilité de dire oui ou non à soi-même, la possibilité de décider pour ou contre soi-même⁷⁴³. L'accomplissement d'un sujet libre se trouve réalisé dans l'unité entre l'option fondamentale et les actes individuels libres de la personne humaine.

Pour Rahner, une pensée commune subsiste entre les Écrits bibliques et l'œuvre d'Augustin au V^e siècle. Il en est de même avec la pensée de Kierkegaard

⁷³⁹ *Écrits théologiques* t. XII p. 19ss.

⁷⁴⁰ *Écrits théologiques* t. XII p.25.

⁷⁴¹ *Ibid.*

⁷⁴² *Écrits théologiques* t. XII p. 23-24.

⁷⁴³ *Écrits théologiques* t. XII p. 24.

au XIX^e ou de Blondel au XX^e siècle : « Il existe un acte fondamental de liberté qui embrasse et qui imprègne la totalité de l'existence »⁷⁴⁴.

d) Le salut en Christ

Comme l'a souligné Rahner, salut, justification sont des termes qui ne résonnent plus dans les cœurs des contemporains car l'homme *pécheur* aujourd'hui est peu préoccupé par la question de sa justification et par la rencontre d'un Dieu miséricordieux qui pardonne.

Par contre, il constate que l'homme reste conscient et éprouve sa finitude, sa fragilité, voire son opacité, dans le domaine de l'éthique, ce qui lui fait dire: « L'homme est donc, en nécessité transcendantale, un *être éthique*. » Une conviction demeure dans les écrits de Rahner : vu la liberté fondamentale qui sous-tend la vie de l'être humain, même si celle-ci est conditionnée, il est responsable de son salut ou de sa damnation éternelle⁷⁴⁵. On peut se demander ce que signifie le mot salut chez Rahner : a-t-il trait seulement au pardon des fautes, à la rédemption de l'homme pécheur ou bien recouvre-t-il aussi l'offre d'une plénitude de vie ? Est-il totalement assimilable à ce que dit Paul sur la justification ? Avant d'aborder cette question, il nous faut cerner ce que Rahner entend par l'autocommunication de Dieu⁷⁴⁶, car il existe un lien réel entre autocommunication de Dieu et justification de salut :

Ce terme d'autocommunication de Dieu exprime ... que ce qui est communiqué est réellement Dieu dans son être propre [...]. Cette autocommunication signifie précisément cette objectivité du don et de la communication qui est le point culminant de la subjectivité de celui qui communique et de celui qui reçoit.⁷⁴⁷

L'autocommunication de Dieu est toujours un don de l'Esprit Saint, par définition gratuit, elle est « ordonnée à la saisie et à la possession de Dieu dans la vision et dans l'amour immédiat ».

La doctrine de « la grâce de la justification » et celle de « la vision de Dieu », qui signe le plein accomplissement de l'être humain⁷⁴⁸, doivent se comprendre comme *l'événement de l'autocommunication absolue d'un Dieu qui*

⁷⁴⁴ *Écrits théologiques* t. XII p.26.

⁷⁴⁵ *Écrits théologiques* t. XII p.21.

⁷⁴⁶ *TFF* p. 141ss.

⁷⁴⁷ *TFF* p. 141.

⁷⁴⁸ Cela relève de la doctrine de la divinisation.

pardonne, dont l'homme est l'objet. La grâce de la justification et la vision de Dieu sont « deux phases d'un seul et même événement, qui sont conditionnées par l'historicité et la temporalité libres de l'homme, deux phases de l'autocommunication une de Dieu à l'homme ». Une fois encore, le théologien met l'accent sur la dimension de liberté humaine, telle que cette dernière apparaît en toile de fond dans son anthropologie : une qualité transcendante de « l'être homme » éclairé par la Révélation. Il demeure évident que Dieu ne peut se communiquer à celui qui le refuse. Quant à *la gratuité absolue de l'autocommunication de Dieu* à l'être humain, créature finie, Rahner l'entend comme « acte de liberté suprême et personnelle de Dieu, comme acte de l'ouverture de son intimité ultime dans l'amour absolu et libre ». Et selon la théologie chrétienne, l'autocommunication « gracieuse » de Dieu n'est pas seulement à voir comme grâce, parce qu'elle s'adresse à une créature refermée sur elle-même et la pardonne, mais parce qu'elle est « le miracle gratuit du libre amour de Dieu, qui fait de Dieu même le principe intérieur et 'l'objet' de l'accomplissement existentiel de l'homme ». Dieu a voulu la transcendance de sa créature, lui permettant ainsi d'être réceptive au don qu'Il fait de lui-même par amour. C'est pourquoi « le vide de la créature transcendante, dans l'ordre qui seul est réel, existe *parce que* la plénitude de Dieu crée ce vide *pour* se communiquer lui-même à lui »⁷⁴⁹.

Lorsque Rahner précise ce qu'il faut entendre par autocommunication de Dieu, il ne fait rien d'autre que de nous faire saisir par une approche transcendante ce dont témoignent les Écritures et la doctrine de l'Église, c'est-à-dire que, par la grâce du baptême, le chrétien accède à la filiation divine et à une plénitude de vie en espérance :

L'homme justifié devient en vérité enfant de Dieu ; qu'en lui comme en un temple demeure l'Esprit de Dieu, ce don proprement divin ; qu'il est participant de la nature divine ; qu'il verra Dieu face à face, tel qu'il est en lui-même, sans médiation de miroir, de parabole ou d'énigme ; que ce qu'il doit un jour posséder et être, il l'a déjà obtenu en toute vérité, bien que de façon cachée, dans la grâce de la justification, sous la forme d'arrhes et de germe vivant⁷⁵⁰.

Le seul interlocuteur de l'homme dans les écrits néotestamentaires est le Dieu un et vivant qui agit par l'intermédiaire de l'Esprit Saint et de son « Fils ».

⁷⁴⁹ TFF p. 147-148.

⁷⁵⁰ TFF p. 149.

- **La question de l'universalité du salut**

Si tout individu est pourvu dès sa création d'une structure transcendantale capable d'accueillir un Dieu qui se communique librement par amour, il est bien évident que le salut est offert à toute créature. Une seule chose demeure, le oui de l'homme à cette offre de Dieu. Rahner apporte indirectement un élément de réponse lors d'un entretien avec Christian Modehn (1975) où il argumente sa pensée sur tout homme d'expérience qui connaît la vie et qui est déjà potentiellement ouvert à la foi chrétienne :

Je suis persuadé que le christianisme n'est pas une pure doctrine extrinsèque parachutée à l'homme, mais qu'il y a, qu'il doit y avoir un christianisme qui surgit de l'expérience humaine personnelle la plus intérieure, cela parce qu'il y a la grâce divine et que cette grâce de Dieu offerte à chacun, est également une révélation »⁷⁵¹

Dieu se communique quand il veut, comme il veut à tout homme et lui offre sa grâce. Et cette grâce, au plus profond de la personne humaine, lui dit quelque chose de Dieu à saisir. On peut voir ici une référence à la dimension de « chrétien anonyme » développée par l'auteur.

- **Le salut est le lieu théologique de la liberté**

Rahner pose la thèse suivante :

Devant Dieu, pour aller à lui ou s'en éloigner, l'homme dispose de la totalité de son essence et de son existence (*Wesen und Dasein*). Il en dispose de telle manière que le fait de disposer ainsi de lui-même dans le temps constitue le caractère définitif et éternel de son existence dans le salut ou la damnation absolue. Grâce à sa liberté, l'homme est responsable de son salut ou de sa damnation éternels⁷⁵².

Mais l'homme reconnaît, éclairé par la Révélation, que cette liberté est *don gracieux de Dieu*. Au sujet de la liberté de l'homme face à son salut, voire face à sa damnation, Rahner argumente en termes de pouvoir et de devoir et indique ce que ces termes recouvrent pour le chrétien :

En tant qu'être libre, il [homme] doit répondre et pouvoir répondre de lui-même et de la totalité de sa vie devant le tribunal, et si le jugement éternel sur son salut et sa damnation définitifs est porté d'après ses œuvres par un juge qui ne regarde pas simplement l'apparence de la vie, « le visage », mais le centre librement disponible de la personne, le « cœur ».

⁷⁵¹ *Le courage du théologien* p. 183.

⁷⁵² *Écrits théologiques* tome XII p. 21.

Dans l'Écriture, la liberté formelle de choix et de décision chez l'homme est davantage supposée qu'elle n'est affirmée à proprement parler⁷⁵³.

Le jugement ne tient pas compte d'œuvres méritoires à comptabiliser mais de la disposition du cœur, de la liberté intérieure. De même en se référant au Nouveau Testament sans citer un passage précis, Rahner rappelle le paradoxe d'une liberté d'une part responsable de ses actes et de l'autre asservie par les puissances du péché. À plusieurs reprises dans ses écrits il cite les puissances mondaines dont l'homme est esclave, d'où cette nécessité d'être libéré par la grâce de Dieu en vue d'aimer :

Sans qu'elle cesse, la liberté de l'homme toujours responsable est asservie aux puissances démoniaques du péché et de la mort et, en quelque sorte même, à la loi. C'est par la grâce de Dieu seulement que ma liberté doit être libérée pour sa tâche propre qui est d'aimer Dieu par une inclination interne pour la loi. Et pourtant on ne peut en douter, aux yeux de l'Écriture, l'homme pécheur et l'homme justifié sont responsables des actions de leur vie devant Dieu⁷⁵⁴.

Et Rahner de conclure au regard des Écritures : « L'homme pécheur et l'homme justifié⁷⁵⁵ sont responsables des actions de leur vie devant Dieu. C'est pourquoi ils sont libérés et ils le sont pour autant donc que la liberté de choix reste un élément constitutif essentiel de l'homme »⁷⁵⁶.

e) Les fondements philosophiques de l'anthropologie théologique de Rahner.

Comme nous l'avons mentionné dans les repères biographiques, Rahner reçut une formation philosophique néo-scolastique à l'exemple des jésuites de l'époque ; toutefois ses acquis universitaires, avec Heidegger dans le domaine de l'existentialisme et ultérieurement avec Maréchal dans le domaine d'une philosophie transcendantale, lui ont permis de structurer et d'orienter son anthropologie théologique. Dans *Le courage du théologien*, il reconnaît l'importance donnée à la philosophie dans ses œuvres théologiques : « Je me suis fait le champion d'une théologie dans laquelle la pensée philosophique prend une place non négligeable »⁷⁵⁷. De même il est conscient de l'influence de Martin

⁷⁵³ *Écrits théologiques* t. XII p.22.

⁷⁵⁴ *Écrits théologiques* t. XII p.22.

⁷⁵⁵ il s'agit ici de deux catégories et d'une distinction entre l'homme pécheur et l'homme justifié et non comme le dit Luther : l'homme est pécheur justifié et repris sous une autre forme par le pape François : l'homme pécheur pardonné dans son livre *Amour et humilité*.

⁷⁵⁶ *Écrits théologiques* t. XII p.22.

⁷⁵⁷ *Le courage du théologien* p. 226.

Heidegger et de Joseph Maréchal sur sa façon de philosopher : « Je dois confesser que je ne saurais philosopher transcendentalement si je n'avais pas étudié la philosophie de Maréchal et de Heidegger »⁷⁵⁸.

Toutefois s'il fut marqué par la pensée philosophique de Joseph Maréchal, notamment par son ouvrage : *Le Point de départ de la métaphysique*, Rahner s'en est distancé, ayant subi d'autres influences (par ex. celle d'Erich Przywara, philosophe et théologien jésuite) qui l'ont aidé à être critique et à approfondir la formation reçue.⁷⁵⁹ Par ailleurs, il reste persuadé de la nécessité d'« un dialogue confiant entre la philosophie scolastique traditionnelle et la philosophie moderne ». Il se reconnaît thomiste mais d'un thomisme non traditionnel, il écrit : « On ne saurait plus trouver nulle part en Allemagne ni en France le genre borné et stérile de la philosophie thomiste traditionnelle » et « l'on doit la fécondation réciproque de la philosophie moderne et de l'héritage intellectuel thomiste à des gens comme Blondel, Maréchal, Sertillange, Rousselot et von Balthazar »⁷⁶⁰. Une caractéristique essentielle de l'œuvre de Rahner est l'articulation systématique de la philosophie et de la théologie, car c'est toujours le même homme qui s'interroge sur lui-même à partir de son existence et celui qui s'interroge en tant que chrétien sur la révélation⁷⁶¹. Il écrit dans *Le Traité fondamental de la foi* : « Il existe une inclusion réciproque [...] de la théologie et de la philosophie, de la raison et de la révélation ».

Au cours de notre étude, nous avons pu constater que le développement anthropothéologique de Rahner est marqué par une démarche transcendantale qui fait référence à une compréhension ontologique de l'être humain n'excluant pas la dimension existentielle. Cette approche est encore plus manifeste lorsqu'il traite de la dignité de l'être humain et de l'homme menacé par la faute. Il utilise aussi le concept d'expérience, ce qui le rapproche de « l'outil philosophique » des théologiens issus de la Réforme. On peut noter le nombre de fois où l'auteur fait référence à l'étant, l'homme existant, le catégorial.

⁷⁵⁸ *Le courage du théologien* p. 134.

⁷⁵⁹ *Le courage du théologien* p. 38.

⁷⁶⁰ *Le courage du théologien* p.36-39.

⁷⁶¹ *TFP* p.16.

Aujourd'hui, écrivait Rahner, il faut prendre en compte le pluralisme des philosophies et il est bien certain qu'anthropologies profanes et philosophies diverses ont une incidence sur le pluralisme des théologies :

La philosophie a éclaté aujourd'hui en un pluralisme de philosophies. Et ce pluralisme irrécupérable, insurmontable, qui atteint aussi les philosophies, est aujourd'hui précisément une réalité que nous ne pouvons pas ne pas prendre en compte. Or il va de soi que toute théologie est toujours une théologie des anthropologies profanes et des interprétations que l'homme donne de lui-même. Comme telles, celles-ci s'engagent aussi, sinon totalement du moins en partie, dans ces philosophies explicites. De là provient nécessairement un formidable pluralisme des théologies⁷⁶².

C L'incidence de l'approche anthropologique et de la conceptualisation philosophique sur le développement théologique de Rahner

La lecture des écrits de Rahner, nous avons déjà pu le voir, met en évidence que toute sa réflexion sur l'homme et sur Dieu est sous-tendue par une philosophie transcendantale qui lui est propre et qui a une réelle incidence sur sa compréhension de l'être humain et de la théologie qu'il développe. On peut même affirmer que l'analyse transcendantale structure tout le discours anthropologique et théologique de Rahner. La transcendantalité est le lieu où sont exprimées les relations possibles et existantes entre l'homme et Dieu : l'homme étant ouvert sur le monde extérieur par nature et tout particulièrement ouvert à Dieu, grâce à ce vide qui existe en chaque individu, Dieu peut venir le combler. Ou encore pour s'exprimer autrement, l'être humain capable d'expérience transcendantale permet à Dieu de s'auto communiquer gracieusement et librement dans le respect du oui de l'hôte. Ce qui est aussi propre à Rahner est de conjuguer transcendantalité et expérience existentielle.

Un autre élément structure l'anthropologie de Rahner : sa vision de la liberté. La liberté est une qualité transcendantale de « l'être homme » avant de s'exprimer dans des actes ponctuels libres au sein de la « mondanité » : une liberté existentielle dont sa source est en Dieu ; une liberté qui permet à l'individu de se construire : « l'homme est remis à lui-même, donné à lui-même comme une tâche [à réaliser] ». C'est alors que l'homme « s'éprouve en lui-même comme responsable et libre ». Mais, tout porte à croire que transcendantalité et liberté

⁷⁶² TFF p. 20.

sont de l'ordre du don : l'homme est remis à lui-même, donné à lui-même, sous-entendu par un autre qui est l'Absolu, que Rahner nomme Dieu. Si l'homme doit se réaliser c'est face à Dieu, comme nous l'avons souligné ci-dessus dans le paragraphe sur la liberté : la liberté est un don constitutif de la personne humaine qui est appelée à se réaliser face à Dieu et à entrer en communication avec le Transcendant, qui s'autocommunique gratuitement et librement.

Chez Rahner l'autocommunication de Dieu est toujours un don de l'Esprit Saint, elle est « ordonnée à la saisie et à la possession de Dieu dans la vision et dans l'amour immédiat ». Mais en fait, si l'on resitue cette phrase dans la pensée rahnérienne, il semble bien que, si l'homme peut saisir Dieu, c'est que Dieu se donne à saisir en se communiquant. En revanche, lorsqu'il est question de la connaissance de Dieu, elle n'est pas une saisie de Dieu, elle est le fruit d'une expérience transcendantale où Dieu a voulu se communiquer, mais cette expérience transcendantale s'enracine habituellement dans une révélation historique en Jésus Christ. Cela n'enlève pas à l'homme sa capacité de discernement. Dans cette expérience transcendantale de la connaissance, il ne s'agit jamais de saisir Dieu, mais de se laisser saisir par Dieu, où entre en jeu la réponse libre de l'homme. C'est ainsi que semble devoir être comprise l'incidence de la liberté de l'homme dans son salut ou sa damnation.

Rahner ne fait pas référence à une liberté entachée par la faute aux origines des temps, alors qu'il reconnaît que cette liberté est conditionnée, mais cependant capable de se déterminer pour Dieu ou contre Dieu. Si cette liberté est conditionnée, elle ne cesse pas : elle est asservie aux puissances du péché et de la mort mais elle est libérée par la grâce de Dieu. La faute aux origines est vue comme un « non » à Dieu portant sur « l'autocommunication absolue de sa vie divine » ; ce non a eu pour conséquence de couper l'homme de sa Source. Le péché est une actualisation du non à Dieu. Si l'homme a bien cette possibilité de dire non à Dieu, il n'a aucun pouvoir sur l'autocommunication libre et gratuite de Dieu à sa créature puisqu'elle est dite don de l'Esprit.

Dans la pensée de Rahner, la grâce de l'autocommunication de Dieu et la doctrine de la grâce de justification, voire celle de la vision de Dieu, se recourent puisque cette doctrine doit se comprendre comme l'événement de

l'autocommunication absolue d'un Dieu qui pardonne⁷⁶³. Le salut apparaît donc comme la pleine vision de Dieu qui n'est autre que l'autocommunication absolue de Dieu, laquelle se réalise dans le temps et nécessite le concours de la liberté de l'homme, Dieu ne pouvant se communiquer à celui qui se refuse à Lui. Il est évident que la philosophie de Rahner apporte une autre compréhension de l'anthropologie et a une incidence sur sa vision sotériologique centrée sur l'autocommunication libre, gracieuse et pardonnante de Dieu. Mais cette autocommunication de Dieu ne peut exister que dans la mesure où l'homme est ouvert non seulement sur le monde mais sur l'Absolu et capable d'expérience transcendante. De plus sa conception de la liberté humaine et de sa capacité d'ouverture structurelle demeure capitale dans sa compréhension des rapports de Dieu à sa créature et vice-versa. On ne ressent pas chez Rahner une vision négative de la nature humaine. Si l'homme a la capacité de refuser Dieu dans sa vie, la miséricorde de Dieu est toujours présente à celui qui se détourne de Lui. Toute sa théologie part de cette capacité d'ouverture de l'homme et de la possible rencontre de deux libertés : celle de Dieu qui se donne et de l'homme avide d'infini, en fin de compte, de Dieu.

Il faudra voir si sa conception de l'homme, surtout celle de la liberté, peut rejoindre la pensée d'un Pannenberg et d'un Moltmann. Existe-t-il une divergence irréconciliable, appelle-t-elle à s'expliquer et à s'écouter pour saisir ce que l'autre veut dire ? Deux questions seront aussi à aborder : l'approche de la concupiscence et celle de l'universalité du salut, celle-ci appréhendée sous l'angle de l'expérience transcendante offerte à tout homme de par sa structure et par pure grâce de Dieu.

Une dernière question doit être posée, celle de l'incidence de l'herméneutique des textes scripturaires. L'interprétation des Écritures a-t-elle joué un rôle dans la conception anthropologique de Rahner et sur le développement théologique qui suit ? Il est assez difficile de répondre à cette question, car Rahner fait peu référence aux textes bibliques et ne les interprète pas personnellement, il reconnaît ne pas être exégète. Cependant concernant le texte de la Genèse sur la faute d'Adam et Eve, il le saisit dans un sens analogique et donne sa propre conception du péché originel et du péché en acte.

⁷⁶³ Voir aussi *Dei Verbum* ch. 1 n°6.

Il apparaît évident dans les écrits de Rahner que son développement théologique part de sa réflexion sur l'homme : « Si l'on veut parler adéquatement de Dieu, on doit parler de l'homme ».

Cette philosophie transcendantale est en même temps description de l'homme, dans la mesure où celui-ci est un être spirituel [...] dans l'analyse philosophique et théologique la plus profonde l'anthropocentrisme et le théocentrisme sont similaires. Comment un chrétien peut-il parler correctement de Dieu s'il ne parle pas aussitôt de l'homme ? La Parole incarnée est et reste l'homme éternel et sans limite.⁷⁶⁴

⁷⁶⁴Le Courage du théologien p. 43-44.

II. 4. Commentaire : les différences demeurent-elles irréconciliables ?

Ici se conclut la deuxième partie de la thèse. Quelques points méritent d'être relevés. Mis en évidence au cours de l'étude, tous concernent la conception de la nature humaine. Cette dernière, dans la pensée des réformateurs, est foncièrement mauvaise ; l'humain ne peut agir par amour gratuit sans la justification en Christ, par grâce au moyen de la foi seule, sans ($\chi\omega\rho\iota\varsigma$) les œuvres de la loi.

Pour les luthériens comme pour les réformés, il n'est jamais fait référence à la capacité de l'homme lorsqu'il s'agit des réalités d'en haut, mais seulement à l'expérience. Nous avons souligné dans les écrits de Pannenberg que l'homme ne peut connaître Dieu que par l'expérience et seulement si Dieu se fait connaître lui-même à travers ses œuvres ; toute connaissance concernant les choses d'en haut, si elle peut être acquise, le sera par l'expérience. Les catholiques insisteront bien davantage sur les capacités de la raison humaine, mais ils reconnaissent leur dépendance à l'égard de Dieu et de la grâce.

Pour Pannenberg comme pour Moltmann, il subsiste encore des compréhensions différentes entre catholiques et luthéro-réformés sur la théologie du baptême, elles concernent la transformation de l'être humain par la grâce justificante. Dans les Églises de la Réforme le baptisé ne peut être ni transformé, ni régénéré en un instant, il demeure pécheur mais Dieu pardonne de manière toujours nouvelle ; en revanche, dans l'Église catholique, le nouveau baptisé est totalement régénéré. Par ailleurs un différend persiste entre luthériens et réformés au sujet de la sanctification et de la glorification ; ici le réformé Moltmann se rapproche de la doctrine catholique.

Rahner aborde la question du péché et de la concupiscence mais ne s'attarde pas sur la question du péché originé. D'autre part, sa réflexion demeure axée sur une anthropothéologie transcendantale où Dieu se communique à l'homme au plus profond de lui-même, car existe en lui une vacuité constitutionnelle qui permet à Dieu de s'autocommunique, du moins si l'homme ne s'y oppose pas.

Les questions de la justice forensique et du *simul justus simul peccator* restaient des différends séparateurs lorsque les trois auteurs écrivaient. Aujourd'hui, notre regard est autre après la *Déclaration commune sur Doctrine de la Justification*. À Augsbourg il a été reconnu que les approches différentes ne sont plus séparatrices, dans la mesure où il a été possible de s'accorder sur la vérité fondamentale de la justification.

La dimension de la liberté relève aussi de la conception de la nature humaine de même que la notion de « capacité à ». Si une conception différente au sujet de la liberté demeure entre les théologiens de la Réforme et le catholique Rahner, il existe une réalité commune : la vraie liberté ne se dissocie pas du Bien et de la dépendance de Dieu, lui seul pouvant être qualifié de libre. Il crée librement, pour son bon plaisir, écrit Moltmann. Il se fait connaître en toute liberté, justifie librement et gratuitement, et s'autocommunique encore en toute liberté, nul ne peut le saisir s'il ne se donne.

Quelques expressions typiques de chacun des auteurs peuvent être soulignées : pour Pannenberg, la liberté relève essentiellement du bon usage de l'autonomie, elle ne peut se vivre que référée à sa source, c'est-à-dire Dieu. L'homme n'est vraiment libre qu'en relation à Dieu. Pour Moltmann, l'homme naît à la liberté grâce à la Parole justifiante de l'Évangile, sa pensée relative à la liberté se réfère à celle exprimée par Luther dans *La liberté du Chrétien*. Pour Rahner, la liberté se trouve en toile de fond de son anthropothéologie. Il laisse, sans nul doute, une plus grande responsabilité à la liberté de l'homme, tant par rapport au péché que dans le refus ou l'acceptation de son salut. Il écrit : « Par sa liberté l'homme est responsable de son salut et de sa damnation » ; mais, dans d'autres passages, il ne nie pas son conditionnement. Il voit la liberté de choix comme un élément constitutif de l'homme, mais cette liberté « est don gracieux de Dieu »⁷⁶⁵. On peut dire que, dans les écrits de Rahner, le salut exprimé selon une approche transcendantale est bien la rencontre de deux libertés : celle de Dieu qui se donne et du oui de l'homme qui n'est autre qu'un oui au choix que Dieu lui propose.

La réflexion des trois théologiens est évidemment dépendante de leur conception de la nature humaine, mais si des différends subsistent sur la

⁷⁶⁵ *Écrits théologiques* t. XII p. 21 et 22.

possibilité pour l'homme d'exercer la liberté concernant les choses d'en haut, une certitude commune existe : celui qui est la liberté en plénitude, c'est Dieu. Dieu s'offre toujours gratuitement.

Des différences demeurent entre nos confessions, certes, mais elles sont de moins en moins séparatrices, elles sont plutôt des interrogations pour celui qui est d'une autre tradition et deviennent souvent des richesses à partager.

Troisième partie

Les enjeux anthropologiques
d'une démarche œcuménique
de consensus différencié,
l'exemple du ministère

Introduction

Au cours des dernières décennies du XX^e siècle, les dialogues œcuméniques sur la justification, tout en respectant l'approche anthropologique de chaque tradition, ont permis la réconciliation par l'explicitation et la reprise des différends théologiques séparateurs. Une recherche de consensus différencié concernant les questions qui divisent encore, telles que le ministère dans l'Église, pourrait sans doute conduire vers une réconciliation, voire une déclaration commune entre l'Église catholique romaine et les Églises de la Réforme. Cette question est d'autant plus importante que les chrétiens de diverses traditions, membres du corps du Christ par le baptême, ne peuvent toujours pas partager ensemble le Pain et le Vin eucharistique : Corps et sang du Christ.

L'étude précédente a permis de mettre en évidence qu'à l'aube du XXI^e siècle il existait toujours, entre théologiens catholiques, luthériens et réformés, des conceptions anthropologiques différentes, construites ou induites par des conceptualisations philosophiques, des représentations culturelles et des interprétations scripturaires diverses. Ces conceptions ont encore une incidence sur la manière d'appréhender la théologie et sur le développement de son contenu. La question de la liberté en est un exemple probant. Toutefois, une *Déclaration Commune sur la Doctrine de la Justification* (DCJ) a pu être signée, en 1999 à Augsbourg, par la Fédération luthérienne mondiale et l'Église catholique romaine. La preuve était ainsi faite qu'un accord sur le salut est possible entre chrétiens de traditions différentes, et dans le respect des compréhensions respectives de la personne humaine. Les différentes conceptions anthropologiques qui sous-tendent la théologie de la doctrine de la justification ne sont plus dites séparatrices. Au XXI^e siècle, les chrétiens, catholiques, luthériens et réformés⁷⁶⁶, confessent un

⁷⁶⁶ Du moins pour les chrétiens qui adhèrent à la déclaration sur la Doctrine de la Justification, ce qui est le cas des Luthéro-Réformés unis de France (union votée en mai 2012 qui a pris effet en mai 2013). Les méthodistes avaient officiellement ratifié cette déclaration le 23 juillet 2006 : « Par cette déclaration, le Conseil méthodiste mondial et ses Eglises membres confirment leur accord doctrinal fondamental avec les enseignements exprimés par la Déclaration conjointe sur la Doctrine de la justification signée à Augsbourg, le 31 octobre 1999, au nom de la Fédération luthérienne mondiale et de l'Église catholique [...]. catholiques, luthériens et méthodistes considèrent cet événement et cet engagement comme partie intégrante de leur recherche de la pleine communion et du témoignage commun dans le monde que désire le Christ pour tous les

même salut en Jésus Christ : chaque tradition a su s'expliquer, s'écouter et respecter la hiérarchie des vérités. Cependant, des difficultés subsistent dans l'application de cette déclaration et de plus certains points restent à clarifier. Jusqu'ici un plein accord concernant le « Repas du Seigneur »⁷⁶⁷ n'a pas été possible car des différences séparatrices subsistent au sujet du Ministère dans l'Église. Par ailleurs, les conceptions sur la manière de « faire Église » sont différentes. La question de la médiation du salut demeure un véritable nœud gordien, disait Walter Kasper lors du rassemblement à Sibiu en 2006. Si un même baptême est reconnu par un grand nombre de nos confessions chrétiennes, faisant de celui qui le reçoit un membre du corps du Christ, des compréhensions diverses subsistent sur les effets de ce sacrement, comme nous l'avons souligné précédemment. À la racine des divergences citées n'existe-t-il pas des différences anthropologiques avant d'être théologiques ? Sans doute des approches philosophiques différentes sont-elles sous-jacentes. La légitimité même de la philosophie dans l'élaboration d'une théologie chrétienne a été mise en procès par Luther. Une démarche œcuménique de consensus différencié est-elle applicable afin de faire un pas de plus dans une recherche de *κοινωνία* ?

L'étude proposée s'en tiendra aux textes d'accords œcuméniques bilatéraux luthéro-catholiques, voire catholiques-luthéro-réformés en France, où la conception anthropologique semble avoir eu une réelle incidence sur le développement théologique ; ces textes appellent à poursuivre la réflexion. La recherche portera donc sur deux séries de textes :

C'est d'abord le texte officiel de la *Déclaration Commune sur la Doctrine de la Justification* et des documents œcuméniques qui ont contribué à la signature de cette déclaration : *L'Évangile et l'Église* dit rapport de Malte (1972), *La Justification par la foi* (document des USA 1983)⁷⁶⁸, *Église et justification*, *La compréhension de l'Église à la lumière de la doctrine de la justification* (1994), *Les Anathèmes du XVI^e siècle sont-ils encore actuels ?* Ce dernier document, issu d'un groupe de travail en Allemagne publié en 1986, centré sur la justification et les sacrements, n'est pas à proprement parler un texte d'accord mais il a

chrétiens. » Cf : site du saint Siège.

⁷⁶⁷ Titre du dialogue œcuménique luthéro-catholique (1978) recouvrant la sainte cène / l'eucharistie.

⁷⁶⁸ DC 1888/1985.

l'avantage de mettre en évidence que les anathèmes prononcés au XVI^e siècle ne sont plus d'actualité.

S'ajouteront les accords non officiels au sujet du ministère : *Le Ministère dans l'Église* (1981), *Discerner le Corps du Christ, Communion eucharistique et communion ecclésiale*. Les réformés de France ont participé à cette dernière réflexion et à la rédaction du document paru en 2010. Il sera aussi fait référence à l'ouvrage interconfessionnel sur les anathèmes qui traite du Ministère dans le cadre des sacrements.

Un rappel historique sur l'émergence et la concrétisation du dialogue œcuménique depuis plus d'un siècle fera l'objet d'un court exposé pour mieux saisir l'étude qui suit sur 1) *La Doctrine de la Justification* : la montée d'un consensus différencié ; 2) Le sacerdoce universel des croyants et le sacerdoce ministériel dans l'Église.

III 1. L'émergence d'un dialogue œcuménique au XIX^e siècle se concrétisant au XX^e siècle.

Après une longue période de conflits et d'intolérance de plus de quatre siècles⁷⁶⁹ entre les chrétiens d'Occident, on voit enfin, au milieu du XIX^e siècle, émerger progressivement un désir de rapprochement entre les différentes traditions chrétiennes qui se concrétisera au cours XX^e siècle, à des rythmes divers selon les confessions, avec l'élaboration de textes d'accords, voire même de déclarations communes.

Les premiers signes de recherche d'unité sont constatés d'abord à l'intérieur des Églises, puis entre les Églises⁷⁷⁰. Le souci d'une meilleure coopération est parti des Églises issues de la Réforme et va permettre à des organisations internationales de voir le jour. Des alliances mondiales sont suscitées par les Églises évangéliques (1845), luthériennes (1868), presbytériennes (1877) et méthodistes (1881). La communion anglicane tint sa première Conférence de Lambeth à Londres (1867) à l'instigation de l'archevêque de Canterbury Charles Thomas Longley. Au cours de cette assemblée les évêques insistèrent sur la prière pour l'unité. En 1920, les évêques anglicans font un appel à tous les chrétiens en vue d'une communion universelle sur la base « du quadrilatère de Lambeth » : Bible, symboles de foi, sacrements et épiscopat. Lors des différentes rencontres entre anglicans et catholiques vont jaillir des idées neuves et, en 1925, un rapport sera rédigé et intitulé : « L'Église anglicane unie, non absorbée ». Le cardinal Mercier archevêque de Malines⁷⁷¹ en fut la cheville ouvrière mais à cette époque Rome voyait « l'unité par l'absorption ». Par ailleurs, John Mott (1865-1955), méthodiste américain, sera un des pionniers du mouvement œcuménique et de la paix.

Du côté des Orthodoxes, dès 1902 dans une encyclique, le Patriarche de Constantinople Joachim II demande aux Églises orthodoxes implantées dans divers

⁷⁶⁹ Certaines périodes furent même meurtrières entre Chrétiens catholiques et issus des diverses communautés réformées, que ce soit en Allemagne (la guerre des paysans), en France avec la Saint Barthélemy, en Angleterre à l'époque d'Henri VIII et des Stuarts, voire même en Suisse.

⁷⁷⁰ Le terme Église, concernant les différentes confessions chrétiennes, sera utilisé à l'instar du cardinal W. Kasper lorsqu'il était préfet du conseil pontifical pour l'unité des Chrétiens.

⁷⁷¹ Né en Belgique le 21/11/1851 décédé le 22/01/1926. Archevêque de Malines de 1906 à 1926.

pays de resserrer leurs liens et de s'ouvrir aux autres Églises. En 1920, l'encyclique post synodale de l'Église orthodoxe de Constantinople émet le souhait d'une communion universelle des Églises.

Une date reste symbolique : 1910. Lors de cette première conférence internationale des « Missions protestantes » à Édimbourg, un délégué venu d'Asie a lancé un appel pertinent aux différentes Églises :

Nous vous demandons de nous prêcher l'Évangile et de laisser Jésus Christ susciter lui-même au sein de nos peuples, par l'action de son Saint Esprit, l'Église conforme à ses exigences, conforme aussi au génie de notre race qui sera l'Église du Christ [...] délivrée de toutes les « ismes » dont vous affectez la prédication de l'Évangile parmi nous⁷⁷².

De cette rencontre, d'autres initiatives surgissent et se concrétisent. Un premier mouvement s'organise : « Life and Work ». Les chrétiens étaient invités à collaborer à des tâches pratiques, éducatives et sociales afin d'avancer vers l'unité par la praxis, le leitmotiv étant : « La doctrine divise mais l'action unit ». La première conférence mondiale a lieu à Stockholm en 1925. Un second mouvement naît à la même époque : « Faith and Order »⁷⁷³ (foi et constitution : F&C), l'objectif se distinguait du précédent puisqu'il s'agissait d'œuvrer à l'unité en se confrontant aux questions doctrinales et théologiques qui avaient été à l'origine des divisions. La première conférence de F&C s'est tenue à Lausanne, en 1927, réunissant les représentants de 127 Églises. A cette conférence étaient présentes un grand nombre d'Églises issues de la Réforme, plusieurs Églises autocéphales et quelques anciennes Églises d'Orient, l'Église catholique fut la grande absente.

Dès le 6 janvier 1928, le pape Pie XI prend position contre la démarche œcuménique qui s'organise et donne le ton pour toute la période préconciliaire à Vatican II. L'encyclique *Mortalium animos* sur l'unité de la véritable Église s'adresse à toute la hiérarchie « en paix et en communion avec le Siège Apostolique » et ne laisse aucun espoir de possible participation des fidèles catholiques aux rencontres et aux débats avec les non-catholiques, pourtant chrétiens, qui ne professent pas la même foi et n'adhèrent pas à la même doctrine. Pour Pie XI, « l'unité ne peut naître que d'un magistère unique, d'une règle

⁷⁷² Ici, il est fait allusion au méthodisme, au luthéranisme, au congrégationalisme ou au épiscopalisme, qui ont fait connaître Jésus Christ mais ont apporté en même temps leurs distinctions et leurs divisions (cité par Suzanne Martineau, *Pédagogie de l'œcuménisme*, Paris Fayard-Mame, 1965, p. 268).

⁷⁷³ Foi et Constitution.

unique de foi et d'une même croyance des chrétiens » et ne se réaliser que par le retour pur et simple « des dissidents » dans le sein de l'Église catholique romaine : « notre Mère la Sainte Église, laquelle, certes, n'a rien plus à cœur que de rappeler et de ramener à son giron ses enfants égarés ».

Toutefois l'élan se poursuit et, en 1948 à l'initiative de quelques « protestants », anglicans et orthodoxes⁷⁷⁴, des représentants des Églises de divers pays se retrouvent à Amsterdam dans un projet de recherche d'unité. Les membres des Églises présentes, au nombre de 149, ont alors constitué le Conseil Œcuménique des Églises (COE), auquel se sont adjoint les mouvements « Faith and Order », qui gardera ses propres structures, « Life and Work » et « Missions Protestantes ». Le COE s'est défini dès le début comme « association fraternelle d'Églises qui reconnaissent Notre Seigneur Jésus Christ comme Dieu et Sauveur ». La 3^e assemblée à New Delhi (1961) modifie le texte précédent comme suit : « Elles confessent le Seigneur Jésus Christ comme Dieu et Sauveur selon les Écritures, et s'efforcent de répondre ensemble à leur commune vocation, pour la gloire du seul Dieu : Père, Fils et Saint-Esprit ». Cette définition est en plein accord avec la doctrine trinitaire des premiers conciles. En 1997, le comité central du COE précise quelques points clés dont le suivant : « Le COE est une communauté fraternelle d'Églises qui se sont engagées à rendre visible leur unité en Christ et à s'appeler, les unes les autres, à approfondir l'expression de cette unité dans leur culte et leur vie, leur témoignage et leur service commun au monde » (C.U.V.). Toutefois à aucun moment le COE ne s'est voulu une super Église.⁷⁷⁵

Si en 1948 le Saint-Office romain avait interdit aux catholiques de prendre part à l'assemblée constitutive d'Amsterdam⁷⁷⁶, à l'assemblée de New Delhi, il envoya des observateurs officiels. En 1968, à l'assemblée d'Uppsala, les observateurs furent au nombre de 15 et porteurs d'un message du pape Paul VI ;

⁷⁷⁴ Le métropolitain Germanos, l'archevêque luthérien suédois Söderblom et l'archevêque anglican George Bell.

⁷⁷⁵ On peut se référer au site du Conseil œcuménique des Églises.

⁷⁷⁶ Certes, dès 1948, toutes les Églises avaient été invitées à participer à la fondation du COE, mais l'Église catholique avait décliné l'invitation et se tint à l'écart jusqu'au Concile Vatican II. En 1950, la déclaration de Toronto avait pourtant apporté des précisions permettant de lever tout malentendu, ce qui a permis l'adhésion de l'Église orthodoxe. Il fut précisé que « le Conseil n'a aucun désir d'usurper l'une quelconque des fonctions propres aux Églises membres, ni de contrôler ces dernières ou de légiférer pour elles [...] Le Conseil refuse toute idée de se transformer en une structure ecclésiastique unifiée, indépendante des Églises réunies en lui, ou en un organisme soumis à une autorité administrative centrale ».

deux conférenciers catholiques prendront la parole, dont le P. Tucci, jésuite résident à Rome. Celui-ci affirmera que l'Église catholique n'entend imposer à personne sa propre ecclésiologie et accepte que le dialogue se fasse sur un pied d'égalité entre les Églises qui confessent le même Seigneur⁷⁷⁷. La position prise par Vatican II dans le décret sur l'œcuménisme, *Unitatis Redintegratio* (1965), a opéré un renversement et ouvert les portes à la possibilité d'un réel investissement dans les instances œcuméniques. L'Église catholique, en reconnaissant des frères séparés, elle-même responsable des divisions et par le fait coupable de fautes contre l'unité nécessitant une conversion (n°7), va induire une nouvelle attitude. Le décret sera suivi 31 ans plus tard par l'encyclique *Ut Unum Sint* de Jean-Paul II (1995) sur l'engagement œcuménique⁷⁷⁸.

L'Église catholique est actuellement présente au COE⁷⁷⁹ seulement à titre d'observateur pour divers motifs alloués⁷⁸⁰ ou non exprimés officiellement⁷⁸¹; une autre manière pour elle de se situer à ce Conseil est sans nul doute souhaitable. On peut toutefois à ce sujet noter un changement de ton dans le discours du pape François, le 7 mars 2014, lors de la visite de la délégation du Conseil œcuménique des Eglises et en réponse à l'intervention du Docteur Olav

⁷⁷⁷ Dans l'Église catholique, en France, le mouvement œcuménique va se constituer autour des années 1930. Avec l'abbé Couturier il prendra une tournure plus spirituelle. L'existence du groupe des Dombes lui fut attribuée. Y. Congar jouera un rôle important. En 1937 paraît son ouvrage : *Chrétiens désunis - Principes d'un œcuménisme catholique*, qui apporte le fondement théologique. Il souligne que la catholicité est encore imparfaite, vu la séparation des chrétiens, et qu'il existe des valeurs propres aux autres confessions chrétiennes.

⁷⁷⁸ « Avec tous les disciples du Christ, l'Église catholique fonde son engagement œcuménique sur le plan de Dieu de les rassembler tous dans l'unité ».

⁷⁷⁹ « Le COE rassemble Églises, dénominations et communautés d'Églises d'une bonne centaine de pays et de territoires du monde entier, représentant plus de 500 millions de chrétiens et comprenant la plupart des Églises orthodoxes, un grand nombre d'Églises anglicanes, baptistes, luthériennes, méthodistes et réformées, ainsi que de nombreuses Églises unies et indépendantes. À la fin de 2012, le COE comptait 345 Églises membres. Si les Églises fondatrices du COE se trouvaient pour la plupart en Europe et en Amérique du Nord, de nos jours ce sont les Églises membres en Afrique, en Asie, aux Caraïbes, en Amérique latine, au Moyen-Orient et dans la région du Pacifique qui sont en majorité ». Site *oikoumene* consulté en août 2014.

⁷⁸⁰ Paul VI, en 1969, lors de sa visite au C.O.E. à Genève, dira que la question n'est pas encore mûre et qu'il faut réfléchir aux implications théologiques et pastorales. En 1983 un message du cardinal Willebrands à la 6^e assemblée de Vancouver laissait entendre que le statu quo demeurerait encore...

⁷⁸¹ Une autre raison est souvent donnée : le poids de l'Église catholique. Vu son nombre, avec le jeu de la proportionnalité, elle aurait eu au comité central la majorité des sièges bien que le règlement intérieur à ce sujet pût être repensé. Ce qui s'est vérifié à l'assemblée à Porto Alegre (au Brésil), en 2006 les délégués ont adopté un règlement qui tient compte du mode de prise de décisions par consensus et qui modifie les critères définissant la qualité de membre. D'autres motifs, non exprimés, peuvent être évoqués, par ex. : le rôle particulier de l'évêque de Rome dans le service de la communion entre les Églises (R. Giraud *in Construire l'Église une*) et la question de la non-reconnaissance du titre d'Église aux communautés ecclésiales issues de la Réforme.

Fykse Tveit. Tout d'abord, le pape dans ce discours se situe en tant qu'évêque de Rome⁷⁸² et donc comme pasteur successeur de Pierre et non en position juridictionnelle. Il souligne en outre que cette rencontre est un pas de plus dans les relations de l'Église catholique avec le COE, qu'il qualifie de fructueuses. Par ailleurs, il exprime sa reconnaissance pour le service rendu en vue « de l'unité entre les croyants dans le Christ ». Il met l'accent sur l'unité du peuple des croyants (Vatican II, dans le décret *Lumen Gentium* au chapitre 2, faisait déjà référence au peuple de Dieu) et non sur l'unité des Eglises :

Cette rencontre marque une étape supplémentaire, importante, dans les relations fructueuses entre l'Église catholique et le Conseil œcuménique des Églises. L'Évêque de Rome vous est reconnaissant pour le service que vous rendez à la cause de l'unité entre les croyants dans le Christ.

Il ne s'agit pas d'uniformiser les Églises mais de saisir le sens des différences qui ont été sources d'incompréhension, alors un « échange de dons » devient possible entre les communautés chrétiennes. Il nous faut aller de « l'avant » sans crainte et dans un objectif de pleine communion :

Les relations entre l'Église catholique et le Conseil œcuménique des Églises, qui se sont développées depuis l'époque du Concile Vatican II, ont fait en sorte que, surmontant les incompréhensions réciproques, nous puissions parvenir à une collaboration œcuménique sincère et à un « échange de dons » croissant entre les diverses communautés. La voie vers la communion pleine et visible est un chemin qui apparaît aujourd'hui encore difficile et ardu. Mais l'Esprit nous invite à ne pas avoir peur, à aller de l'avant avec confiance, à ne pas se contenter des progrès que nous avons toutefois pu accomplir au cours de ces décennies.

Un souhait est exprimé : trouver les moyens pour progresser ensemble sur le chemin de l'unité des chrétiens :

Chers frères, je vous assure de ma prière afin que, au cours de votre rencontre avec le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, il soit possible d'identifier la façon la plus efficace de progresser ensemble sur ce chemin⁷⁸³.

Si aujourd'hui l'Église catholique romaine n'est pas membre à part entière du COE, elle œuvre activement dans diverses instances comme la commission F&C qui a pour but de « proclamer l'unité de l'Église de Jésus Christ et d'appeler les Églises à tendre vers l'unité visible en une seule foi et une seule communauté eucharistique, exprimée dans le culte et la vie commune en Christ, afin que le

⁷⁸² Déjà Jean Paul II s'était situé comme évêque de Rome dans sa lettre encyclique *Ut unum sint* (1995).

⁷⁸³ Texte intégral en annexe 3.

monde croie »⁷⁸⁴. Elle est aussi présente dans une dizaine de commissions œcuméniques internationales bilatérales, tels que les dialogues avec l'Église orthodoxe dès les années 1960 ; avec la Fédération luthérienne mondiale (1967) ; avec la Communion anglicane (depuis 1966) ; avec l'Alliance réformée mondiale (1970). Elle réfléchit aussi dans des instances nationales, en France par ex. avec le comité mixte catholique luthéro-réformé, avec l'Église évangélique, avec le groupe des Dombes qui n'est pas représentatif d'Églises mais est constitué de chrétiens de diverses confessions. C'est ainsi que de nombreux textes d'accords bilatéraux voire tripartites ont vu le jour et ont permis un réel rapprochement entre les Églises qui confessent Jésus Christ Seigneur et sauveur.

⁷⁸⁴ La commission F&C est constituée de 120 membres, les statuts prévoient la possibilité aux Églises non membres du COE de faire partie de cette Commission. L'Église Orthodoxe et celles issues de la Réforme ont été les premières représentées, l'Église catholique devint membre à part entière seulement après le Concile en 1968. Aujourd'hui, 10 membres sont présents à la commission permanente avec voie délibérative, alors qu'à l'assemblée de Lund (1952) seulement 4 observateurs étaient présents. Les membres se réunissent tous les 3 / 4 ans. Les thèmes abordés sont nombreux. Dès le début, la réflexion s'est orientée vers les sacrements, en 1^{er} le sacrement de l'eucharistie. Un premier document : Baptême-Eucharistie-Ministère (BEM), dit texte de Lima, a été publié et communiqué aux Églises en 1982. Ultérieurement d'autres thèmes ont été traités : en ecclésiologie, en herméneutique, en anthropologie etc...

III 2. Dialogues œcuméniques sur la *Justification* et le *Ministère*

Dans la première partie de cette étude, nous avons mis en évidence les divergences concernant la doctrine de la justification et le ministère sacerdotal dans l'Église au XVI^e siècle. Ces divergences étaient sous-tendues par des conceptions anthropologiques et théologiques diverses, irréconciliables à l'époque. Elles furent à l'origine de la rupture dans la chrétienté d'Occident. L'étude qui suit s'arrêtera sur la *Déclaration commune de la Doctrine de la Justification*, modèle fondateur du « consensus différencié ». Elle appelle à des clarifications, voire à des recherches complémentaires (n° 43), car certaines questions restent ouvertes, telle que celle sur le ministère sacerdotal dans l'Église. Il est évident qu'aujourd'hui la reconnaissance commune du ministère sacerdotal demeure une des clés de la communion entre l'Église catholique et les Églises luthériennes et réformées. Du côté catholique il ne peut y avoir de reconnaissance réciproque du Repas du Seigneur sans reconnaissance du ministère⁷⁸⁵.

A. *La Doctrine de la Justification : la montée d'un consensus différencié*

La *Déclaration commune de la Doctrine de la Justification* (DCJ) est le fruit d'un long travail de recherche mené soit par des théologiens soit par des groupes institutionnels. On pensera d'abord à l'œuvre pionnière, du côté catholique, de la thèse de Hans Küng (1957) sur *la Justification selon Karl Barth et selon la doctrine catholique*. Parmi les travaux des commissions mixtes, il faut retenir que, dès 1963 à Strasbourg lors d'une rencontre œcuménique, le cardinal Bea et Johannes Willebrands reconnaissaient qu'un large consensus existait déjà entre catholiques et luthériens. Depuis 1967, la recherche fut jalonnée d'accords et de mises en évidence de divergences non encore réconciliées. Si, en 1999, une déclaration de consensus différencié a pu être signée sur une compréhension

⁷⁸⁵ *La communion de Leuenberg* entre les Eglises issues de la réforme en Europe (1973) affirme : « Selon la conviction des Réformateurs, la condition nécessaire et suffisante de la vraie unité de l'Église est l'accord dans la prédication fidèle de l'Évangile et l'administration fidèle des sacrements » (introduction). Concernant les ministères, il est seulement précisé : « Elles se déclarent mutuellement en communion quant à la prédication et à l'administration des sacrements. Cela inclut la reconnaissance mutuelle des ordinations et la possibilité d'intercélébration » n° 33 c.

commune de la justification, des interrogations subsistent et demandent la poursuite d'une réflexion de la part des deux traditions. Toutefois la déclaration précise : « Les différences qui subsistent [...] ne remettent plus en cause le consensus dans les vérités fondamentales » (40). Un travail essentiel demeure à faire, celui de la réception du texte par les différentes Églises locales, c'est-à-dire la reconnaissance d'un retentissement du « consensus dans les vérités fondamentales de la doctrine de la justification » sur « la vie et l'enseignement de l'Église ». Par ailleurs, il est évident pour les partenaires en présence qu'il ne s'agit pas d'un point final mais plutôt d'un tremplin, afin qu'une pleine communion advienne dans le respect des différences et le partage des richesses. Des questions diverses demeurent : « Elles concernent entre autres le rapport entre Parole de Dieu et enseignement de l'Église ainsi que la doctrine de l'Église, de l'autorité en son sein, de son unité, du ministère et des sacrements et enfin le rapport entre justification et éthique sociale » (43).

a) Les textes préparatoires à la *Déclaration sur la doctrine de la justification*

La D C J a fait l'objet d'un long travail herméneutique préparatoire. Le *Rapport de Malte* de la commission internationale luthéro-catholique en 1972, de même que le document : *Église et justification* en 1994 sont la preuve d'une recherche assidue, dans un dessein de réconciliation, sur un thème central dans la Réforme luthérienne. Les dialogues nationaux, aux USA ou en République fédérale d'Allemagne, ont aussi largement contribué à la compréhension de la justification et à la rédaction finale de la déclaration qui est le résultat heureux des diversités réconciliées. La justification au XVI^e siècle fut le point de cristallisation de toutes les polémiques, elle était centrale pour Luther et la Réforme et considérée comme « le premier article : l'article capital » à la fois « guide et juge de tous les autres domaines de la doctrine chrétienne »⁷⁸⁶. D'où l'immense espoir qui est né chez un grand nombre de luthériens à la signature de la *DCJ*. Nous étudierons les documents cités ci-dessus qui mettent en évidence la montée d'un consensus différencié et la nature de nos différences anthropothéologiques.

⁷⁸⁶ WA 39, 205 éd. Weimar, œuvres de Luther. Cf : André BIRMELE : *La communion ecclésiale* (ch. IV) et *L'horizon de la grâce*.

1) *Le Rapport luthéro-catholique dit de « Malte » (1972).*

Ce document œcuménique a été rédigé par une commission mixte nommée : d'une part, par le Secrétariat catholique pour l'unité des chrétiens, d'autre part, par le Comité exécutif de la Fédération luthérienne mondiale. Le sujet traité est *L'Évangile et l'Église*. Dans ce Rapport, la commission reconnaît l'existence d'« un ample consensus » sur le salut en Jésus Christ. Deux points d'accords importants et évolutifs concernant les anathèmes du *Concile de Trente* doivent être soulignés.

Le premier accord donne une définition commune de l'Évangile en tant qu'événement de salut :

L'Évangile repose fondamentalement sur le témoignage pascal. Dans l'Évangile est transmis le salut que Dieu donne au monde dans le Christ Jésus, salut qui reçoit de l'Esprit Saint son actualisation. L'Évangile en tant qu'annonce de l'événement qui sauve est, pour cette raison, lui-même événement qui sauve (Malte 16).

Le deuxième accord a trait plus directement à la manière de concevoir la justification en partant du cœur de l'Évangile, il insiste sur les points qui furent litigieux au temps de Luther, par ex. les questions de justice forensique, de gratuité du salut, des œuvres, de la vie nouvelle :

« Aujourd'hui, un ample consensus se dessine sur la manière de comprendre la justification. Les théologiens catholiques soulignent eux-mêmes, dans cette question, que le don du salut fait par Dieu à ceux qui croient n'est subordonné à aucune condition à réaliser par l'homme. Les théologiens luthériens soulignent que l'acte de la justification n'est pas limité au pardon individuel des péchés ; ils ne voient pas en lui une déclaration purement extérieure de la justice du pécheur. Bien plutôt, par le message de la justification, la justice de Dieu réalisée dans le Christ (*Christusgeschehen*) est appropriée au pécheur comme une réalité qui le saisit tout entier et qui, par cela même, fonde la nouvelle vie de celui qui croit » (Malte 26).

Dans cet important paragraphe qui dessine un consensus consolidé, référence est faite à l'épître aux Romains (Rm 1, 16ss ; 3, 21ss ; 5,17 ; 6,7) et à celle aux Corinthiens (1 Co 6, 11) et l'accent est mis sur la justification en tant que réalité atteignant le pécheur au plus profond de lui-même et l'ouvrant à une vie nouvelle. Cela vient à l'encontre du reproche fait à la Réforme luthérienne i.e. que la justification n'est pas effective. Luther avait pourtant insisté sur la

dimension de « nouvelle vie » dans le *De servo arbitrio* et dans *La Liberté du chrétien*⁷⁸⁷.

Un troisième point d'accord peut encore être relevé, celui de la liberté du chrétien, il est d'autant plus important qu'il fut un élément de controverse entre catholiques et luthériens, et même séparateur au XVI^e siècle :

Ensemble, luthériens et catholiques sont convaincus que l'Évangile fonde la liberté chrétienne. Cette liberté est réécrite dans le Nouveau Testament comme liberté vis-à-vis du péché, liberté à l'égard de la puissance de la loi, liberté en regard de la mort et liberté dans le service de Dieu et du prochain. Mais comme la liberté chrétienne est liée au témoignage de l'Évangile, sa médiation ne peut s'exercer qu'en prenant des formes institutionnelles. C'est pourquoi l'Église doit se comprendre elle-même et se réaliser comme une institution de liberté. Des structures portant préjudice à cette liberté ne peuvent être légitimes dans l'Église du Christ (Malte 30).

Si dans le domaine de la justification et du salut, il apparaissait déjà qu'un consensus pourrait être établi (Malte 28), une question restait ouverte, celle de l'articulation entre sotériologie et ecclésiologie⁷⁸⁸.

2) *La justification par la foi* document luthéro-catholique (USA 1983).

Dès 1965 un dialogue œcuménique s'est instauré au sujet de différents doctrinaux. Les premiers travaux ont concerné le baptême (1966), l'eucharistie (1967), le ministère (1970), le primat du pape (1974) et l'autorité magistérielles (1980). Le dialogue œcuménique sur la justification par la foi n'a débuté qu'après cette série de travaux et en référence au *Rapport de Malte*. Le dialogue aux USA rappelle, à l'article 2, que le dialogue de Malte avait jugé, malgré le large consensus déjà exprimé sur la doctrine de la justification, devoir poursuivre le dialogue, afin d'approfondir le sujet et d'envisager les implications de ce consensus (Malte 26-30). En outre, l'articulation entre sotériologie et ecclésiologie demandait à être retravaillée. Le groupe mixte de dialogue luthéro-

⁷⁸⁷ cf. 1^e partie de la thèse au chapitre II.

⁷⁸⁸ André Birmelé, dans *La communion ecclésiale*, formule les trois domaines dans lesquels les groupes œcuméniques étaient appelés à travailler : « 1) un approfondissement de la justification et de la sotériologie ; 2) une clarification de la place théologique du message de la justification pour l'ensemble de l'enseignement de la vie des Églises ; 3) une réflexion plus ecclésiologique tirant les conséquences du consensus sur la justification sur le plan des thèmes habituellement controversés comme l'eucharistie, les ministères, l'autorité dans l'Église etc, précisant plus généralement l'articulation sotériologie/ecclésiologie » ch. 2 p.67.

catholique aux USA, se référant aux convictions communes, commence par énoncer une formule d'accord christocentrique qui servira de base à la réflexion :

Toute notre espérance de justification et de salut repose sur le Christ Jésus et sur l'Évangile qui nous fait connaître la bonne nouvelle de l'action miséricordieuse de Dieu dans le Christ ; nous ne mettons notre confiance absolue en rien d'autre que la promesse de Dieu et son œuvre de salut en Christ. Cela exclut la confiance absolue dans notre foi, nos vertus ou nos mérites, même si nous reconnaissons l'œuvre de Dieu par la seule grâce (*sola gratia*). Bref, l'espérance du salut et la confiance que nous avons sont des dons de l'Esprit Saint et reposent, en fin de compte, uniquement sur Dieu en Christ (4).

Tout est grâce et don de l'Esprit. Ce n'est pas sur nos mérites, pas plus sur notre foi en tant qu'œuvre qu'il nous faut nous appuyer, mais sur Dieu seul en Christ.

Après un rappel historique⁷⁸⁹ qui balaie toute la période de Pélage à nos jours, insistant sur la Réforme du XVI^e siècle avec ses controverses, le document expose « la manière dont les catholiques romains et les luthériens perçoivent à l'heure actuelle la question de la justification » (94-121). Dans le contexte de cet accord, nous nous attarderons sur la deuxième partie du texte intitulée : « Réflexion et interprétation ». L'objectif poursuivi sera de mettre en évidence les racines anthropologiques de nos différends théologiques. Dans le document sont abordés cinq points qui ont fait l'objet de controverses et de positions doctrinales irréconciliables lors de la Réforme : la justification forensique, la condition de pécheur du justifié, le caractère suffisant de la foi, le mérite et la satisfaction.

- *La justification forensique.*

Dans ce texte, sont exposées successivement la position luthérienne puis celle de l'Église catholique. Pour la première, il s'agit d'une justice qui vient de l'extérieur, qui s'accomplit *extra nos*, qui nous est imputée, à nous qui sommes pécheurs. Et cette justice imputée est celle du Christ, car c'est bien en Christ que nous sommes déclarés justes et le pécheur la reçoit dans la foi. Quant aux œuvres bonnes et à la sanctification, elles sont le fruit de la justification. On peut encore noter l'insistance sur l'action de Dieu envers l'homme pécheur : « La doctrine luthérienne de la justice imputée se propose de sauvegarder le caractère inconditionnel des promesses de Dieu dans le Christ » (98). Dans cet article, une

⁷⁸⁹ 1^e partie de la déclaration.

conception anthropologique sous-jacente à la théologie développée transparait, celle d'une nature marquée par le péché fondamental qui rend l'homme incapable de se sauver par lui-même et qui doit tout à Dieu.

La position catholique montre implicitement qu'elle s'appuie sur une anthropologie plus positive : certes, le salut vient totalement de Dieu, « la justification est tributaire de la foi qui, à son tour, est tributaire de la parole de Dieu transmise par la Bible et l'Église (Rm 10, 13-17) ». Mais en se référant à Matthieu 13, 1-9, les catholiques mettent l'accent sur la nécessité que « la semence tombe sur du bon terrain et que l'auditeur ne soit pas sourd » (99). On pourrait voir ici une petite mention soulignant la participation humaine à son salut, toutefois il est précisé dans cet article qu'aucune atteinte n'est portée ni à la liberté de Dieu ni au pouvoir de Dieu, car si Dieu veut les conditions, il y pourvoit.

Pour les luthériens comme pour les catholiques, « la vérité de l'Évangile est une vérité qui sauve et la christologie doit être considérée non pas de manière statique mais dynamique, et doit être vue comme l'action de Dieu *pour nous et pour notre salut* ». Mais les catholiques ne se limitent pas à une justification forensique, ils mettent en évidence d'autres concepts, par exemple : « la rémission des péchés, l'adoption, la rédemption, la régénération, la guérison, la satisfaction, la réconciliation, la nouvelle création et le salut » (99).

Une crainte demeure, de part et d'autre, autour de la notion de justification forensique. Pour les luthériens : le refus d'une *justice imputée* peut chez le croyant avoir la fâcheuse conséquence de compter sur ses propres ressources. Pour les catholiques : l'exclusivisme d'une justice imputée pourrait entraîner « une certaine méconnaissance des bienfaits accordés en réalité par l'action aimante de Dieu dans le Christ » (100). Chaque tradition a souhaité garder son approche de la compréhension de la justification sans toutefois la radicaliser et anathémiser l'autre. La question qui demeure se situe dans la manière de saisir « la relation entre la rémission des péchés et la transformation opérée par la grâce » (101). Les uns (catholiques) insistent sur l'action transformatrice de Dieu en l'être humain : la grâce est « cause de pardon et de sanctification » ; les autres (luthériens) mettent l'accent sur le caractère immérité du pardon de Dieu qui justifie et qui de fait est cause « de renouveau durant toute la vie du croyant ». À

la racine des développements théologiques différents, même si les confessions en présence ne l'expriment pas clairement, on retrouve une conception de la nature humaine différente qui renvoie à deux questions : l'homme pécheur peut-il avec la grâce de Dieu participer à sa justification, à sa sanctification, ou est-il à ce point corrompu que tout lui est rendu impossible ? On peut encore se demander si les catholiques ont bien saisi que pour les luthériens « l'acte de pardon qui justifie est par lui-même la cause ou le pouvoir constant de renouveau durant toute la vie du croyant » ; c'est ainsi que Luther ne dissocie pas justification et sanctification. La participation de l'homme est de se laisser saisir et mouvoir par l'Esprit.

- *La condition de pécheur du justifié*

Chez les luthériens, le *simul justus et peccator* va de pair avec une justice imputée, sans nier toutefois que la justification est source de « renouvellement intérieur », qui inclut « les dons de l'Esprit, la sanctification, les bonnes œuvres ». Le renouvellement est une lutte contre le péché, et cette lutte est continuelle durant toute la vie. Le péché est compris comme « non-justice », voire comme « justice que l'on s'attribue à soi-même ». Si l'acte de justification de Dieu est bien l'attaque contre le péché, « le péché originel et ses effets ne peuvent plus régner sur ceux qui continuent à entendre la proclamation justifiante et à y croire ». Toutefois le péché subsiste et a besoin du pardon de Dieu. Ici nous retrouvons une théologie construite sur l'expérience du péché qui tenaille l'homme toute la vie, mais aussi sur l'assurance d'être pardonné.

La conception catholique est différente et met l'accent, une fois encore, sur l'aspect transformant de la grâce : « L'action sanctificatrice de l'Esprit-Saint efface la culpabilité du péché et rend le justifié agréable à Dieu ». Ce qui n'empêche pas le justifié de devoir lutter contre le péché et d'y succomber. La notion de concupiscence demeure dans le débat avec des approches différentes. Pour les catholiques, la concupiscence subsiste chez le justifié mais n'est pas « vraiment et à proprement parler péché dans ceux qui sont renés », contrairement à la pensée luthérienne (102).

Des craintes sont exprimées des deux côtés : les luthériens ont peur que la doctrine catholique n'entraîne une autosatisfaction chez le chrétien, ou encore une anxiété qui aurait pour conséquence « une confiance insuffisante dans la promesse

de miséricorde de Dieu » ; les catholiques soulignent le risque d’abandonner « les bonnes œuvres » ou même de ne pas louer Dieu pour son action transformatrice et rédemptrice en nous (103).

Si au cours des dialogues œcuméniques, il a été possible de diminuer les craintes des uns et des autres, pour ne pas dire les abolir, il existe toujours deux manières de saisir l’homme pécheur justifié en Christ (104).

Sous ces débats resurgit la question d’état de grâce après le baptême, fruit de la grâce transformatrice reçue lors du sacrement, approche soutenue par les catholiques et sous-tendue par une réflexion ontologique⁷⁹⁰.

- *Le caractère suffisant de la foi*

La différence entre catholiques et luthériens ne repose pas sur l’affirmation de la justification par la foi, voire par la « foi seule », mais sur la foi couplée à l’amour : « la foi animée par l’amour », la *fides caritate formata* de la théologie scolastique, où l’amour rend la foi vivante. L’amour est premier dans la doctrine catholique. Inversement pour les luthériens, l’amour jaillit de la foi, leur crainte face à la pensée catholique est de voir les chrétiens invités « à compter sur leur propre activité plutôt que sur l’œuvre salvifique du Christ » et que s’opère un retour aux déviations pélagiennes. Le débat porte aussi sur la distinction entre foi morte et foi vivante, car la foi qui est un don de Dieu ne peut être morte ; cela pouvant faire soupçonner que le croyant par ses propres forces peut « passer d’un état de péché à un état de justice ». La différence entre les deux traditions s’accroît lorsque les catholiques parlent de coopération du pécheur à sa justification, même si cette coopération est le fruit de la grâce. Si le groupe a pu constater que les controverses du XVI^e siècle, au sujet de la justification par *la foi seule*, ont presque disparu, du fait d’une herméneutique commune des textes bibliques ne recourant pas à des concepts métaphysiques, cependant des approches anthropologiques différentes demeurent concernant la capacité de la nature humaine, ainsi qu’une hiérarchie différente dans la relation entre foi et amour et entre amour et foi. (105-107).

⁷⁹⁰ On peut se reporter aux chapitres II et IV (1^e partie de la thèse) où j’ai développé les débats entre Luther et l’Église catholique. Cette question est reprise par Pannenberg chapitre II (2^e partie de la thèse).

- *Le mérite*

Un consensus existe entre les deux traditions au sujet du renouvellement intérieur de la personne justifiée : les œuvres bonnes sont le fruit de la justification, le chrétien peut et doit accomplir des œuvres bonnes.

Les luthériens « associent le mérite à la foi », les croyants « sont justifiés avant qu'ils n'observent la loi », les œuvres bonnes ne peuvent donc obtenir le salut. Cependant, ces œuvres accomplies par « le justifié » peuvent « mériter » certaines récompenses matérielles ou spirituelles en dehors de ce qui touche à la justification, à la grâce et au pardon (108).

Les catholiques seront moins catégoriques et pensent que « la justification fait disparaître tout ce qui est détestable à Dieu dans les justifiés » et que « les œuvres justes lui donnent un titre de salut dans ce sens que Dieu s'est engagé à sauver ceux qui poussés par la grâce lui obéissent ». Mais l'homme ne peut rien sans la grâce, tout lui vient des promesses libres de Dieu en Christ. Si les catholiques reconnaissent une valeur méritoire aux actions bonnes des hommes, c'est uniquement « parce que l'Esprit-Saint est présent et actif dans tous ceux qui accomplissent de telles œuvres » (109). Les luthériens préfèrent parler de bons fruits plutôt que d'œuvres méritoires. (109-110). Les catholiques mettent l'accent sur les dons reçus et louent Dieu, ils soulignent qu'« en couronnant nos mérites, Dieu couronne ses propres dons ». Il est exclu de mettre sa confiance dans ses mérites pour obtenir son salut, le croyant espère son salut de la miséricorde de Dieu. Les luthériens insistent sur l'accomplissement de la promesse de Dieu (111).

On retrouve des formes différentes d'expression pour reconnaître que tout vient de Dieu. Toutefois demeure perceptible, une fois encore, une conception différente de la nature humaine face à la justification, face à sa transformation par la grâce de Dieu. Chez les luthériens, la nature humaine ne peut être transformée au point de participer, avec la grâce de Dieu et par les mérites de ses œuvres, au salut, ce qui n'est pas tout aussi vrai chez les catholiques. On peut encore évoquer l'empreinte d'une philosophie métaphysique chez les catholiques et existentielle chez les luthériens. Un élément demeure constant, chaque tradition est bien consciente de sa redevance totale envers Dieu.

- *La satisfaction*

La difficile question de la satisfaction a été survolée par la commission, étant donné son intérêt limité dans les développements théologiques au XX^e siècle. Toutes les conceptions erronées ayant été dénoncées par les luthériens et les catholiques réformateurs, il apparaît que la doctrine catholique de la satisfaction donne un sens « à la souffrance et à la solidarité dans la communion des saints ». Les articles 115 et 116 tentent de démontrer que cette doctrine n'aurait pas trait à « la justice par les œuvres », la commission reconnaît que ce sujet nécessitera ultérieurement une réflexion plus approfondie.

L'analyse de la deuxième partie du texte sur *La justification par la foi* permet de conclure que nous ne sommes pas encore en présence d'un document de consensus différencié et qu'il s'agit plutôt d'un texte où chaque tradition a pu exprimer sa pensée théologique marquée par des conceptions anthropologiques différentes. Si quelques convictions communes ont été soulignées, la commission reconnaissait devoir continuer sa réflexion en se tournant vers les données bibliques et synthétiser ensuite « les convergences du passé et de l'avenir » (121).

La troisième partie du document sur *la justification par la foi* a trait aux « Perspectives pour la reconstruction » (122-160). La réflexion des membres de la commission a permis d'arriver à une déclaration commune au regard de la Parole de Dieu, elle concerne un salut pour tous, tous étant appelés. Cependant la réponse à cet appel est le résultat d'un don totalement gratuit, reçu sans référence à un mérite mais « reconnu dans la foi ». Le texte d'accord souligne l'insistance sur l'action de l'Esprit et le témoignage :

Nous croyons que la générosité créatrice de Dieu nous est offerte à tous et à chacun pour notre guérison et notre réconciliation, en sorte que, par le Verbe fait chair, Jésus Christ, « livré pour nos fautes et ressuscité pour notre justification » (Rm 4, 25), nous sommes tous appelés à passer de l'aliénation et de l'oppression du péché à la liberté et à l'amitié de Dieu dans l'Esprit Saint. Ce n'est pas de notre propre initiative que nous répondons à cet appel, mais seulement par un don immérité qui est accordé et reconnu dans la foi, et qui porte ses fruits dans notre amour de Dieu et du prochain, lorsque nous sommes conduits par l'Esprit dans la foi à témoigner du don divin dans tous les domaines de notre vie (161).

Les membres de la commission témoignent leur joie de pouvoir « confesser ensemble ce que nos ancêtres autant catholiques que luthériens ont essayé d'affirmer en répondant de manière différente au message biblique de la

justification ». Mais un consensus fondamental sur l'Évangile est nécessaire pour assurer la crédibilité des chrétiens et asseoir les déclarations communes faites antérieurement sur le baptême, l'eucharistie, les formes d'autorité ecclésiale. Les membres de la commission croient même être « parvenus à un tel consensus » (164).

Cette déclaration provenant d'une commission mixte n'a pas de valeur officielle, dans la mesure où elle n'est pas reçue par des instances officielles représentant les Églises. Ce texte ne mettait pas fin aux formes théologiques séparatrices qui, pourtant, se réclamaient d'un fond christologique commun. Une autre réflexion nationale est venue compléter le texte de 1983, celle du groupe protestant allemand qui a joué un rôle important dans la Déclaration finale sur la doctrine de la justification en prouvant que les anathèmes prononcés au *Concile de Trente* et dans les *Écrits Symboliques* n'étaient plus actuels. Dans le dialogue germanique le terme « consensus différencié » ne sera pas utilisé, il sera même évité afin de ne pas entrer dans un débat.

3) La doctrine de la justification : *Les Anathèmes du XVI^e siècle sont-ils encore actuels ?*

Dans le lent et patient travail de la mémoire et la prise de conscience que l'histoire doit constituer une démarche centrale dans la réflexion œcuménique, il est apparu nécessaire de s'interroger sur la pertinence des anathèmes du XVI^e siècle. Cette réflexion fut conduite sous la direction de Karl Lehmann et de Wolfhart Pannenberg et fit l'objet de propositions qui furent soumises aux Églises catholique, luthériennes et réformées germaniques ; elle sera suivie d'une publication en allemand (1986) puis en français (1989). L'origine de cette étude renvoie à la rencontre de Jean-Paul II avec les Chrétiens évangéliques⁷⁹¹, lors de sa visite en Allemagne du 17 novembre 1980. À cette occasion, Eduard Lohse, évêque luthérien de Hanovre, alors président du Conseil évangélique, signalait au pape Jean-Paul II l'urgence « d'une amélioration de la coexistence œcuménique en ce qui concerne les célébrations dominicales, la communion eucharistique et les mariages mixtes ». Une commission œcuménique commune (1981-1985) s'est

⁷⁹¹ Traduction du terme allemand *Evangelisch* qui désigne l'ensemble des Églises et des chrétiens de la Réforme

mise en place, mais dès les premières rencontres, il est apparu nécessaire de traiter en premier lieu les problèmes théologiques de fond qui demandaient des clarifications entre les Églises. Les questions pastorales concrètes, certes brûlantes, pourraient être abordées mais ultérieurement, car ce travail était rendu difficile par les anathèmes réciproques qui avaient été prononcés au XVI^e siècle. Dès le mois de juin 1981, Lohse, représentant des Églises issues de la Réforme, et le cardinal Ratzinger, ayant reçu mandat de l'Église catholique, ont exprimé en ces termes la tâche à réaliser :

Lors des entretiens de Munich, il est apparu une fois de plus qu'au témoignage commun, s'opposent des jugements qu'au XVI^e siècle les Églises ont portés les unes à l'égard des autres et qui ont pris place dans les Textes symboliques de l'Église luthérienne et de l'Église réformée, ainsi que dans les décisions doctrinales du concile de Trente. De l'avis général ce qu'il est convenu d'appeler les « anathèmes » n'atteignent plus le partenaire d'aujourd'hui. Mais ceci ne doit pas rester une simple conviction privée ; mais doit être établi par les Églises d'une manière qui fasse autorité⁷⁹².

C'est ainsi que plus d'une trentaine de théologiens répartis en trois groupes de travail vont réfléchir sur les trois thèmes que sont la justification, les sacrements et le ministère.

Dans le contexte de notre étude, le chapitre sur la « Justification du pécheur »⁷⁹³ sera analysé en gardant le même objectif que précédemment : quelle est l'incidence de la conception anthropologique sur la théologie développée ? Nos différences ne sont-elles pas anthropologiques avant d'être théologiques ? Le but du groupe interconfessionnel était de vérifier si les anathèmes prononcés il y a plus de 400 ans étaient toujours d'actualité. Ces anathèmes concernaient les thèmes du libre arbitre, de la concupiscence, des mérites, de la grâce et de la doctrine qui en découlait. L'étude de la commission mixte a donc porté sur les points suivants : 1) « La corruption fondamentale de l'homme non racheté devant Dieu et voué au jugement » et, par le fait, la question du libre arbitre face au salut ; 2) « Le concept de concupiscence » ; 3) « La passivité » totale face au salut de Dieu ; 4) « La nature de la grâce ou la justice devant Dieu et la question du pécheur *simul justus et peccator* » ; 5) « La compréhension de la Foi, la "*sola fide*" » ; 6) « La certitude du salut ».

⁷⁹² *Les Anathèmes du XVI^e siècles sont-ils encore actuels ?* p. 18.

⁷⁹³ *Les Anathèmes du XVI^e siècles sont-ils encore actuels ?* p. 53-116

- ***La justification du pécheur une question brûlante au XVI^e siècle***

La commission, dès le début de sa réflexion, met en évidence les divers contenus anthropologiques qui sous-tendent les divergences théologiques à la base des anathèmes au XVI^e siècle : La conception de la nature humaine et la question de la liberté sont les points essentiels sur lesquels reposent les divergences anthropologiques. Pour les Réformateurs, la nature humaine est « totalement corrompue » et la liberté ne peut plus s'exercer et se porter vers « ce qui est moralement bon », ni « observer les commandements de Dieu par amour de Dieu ». Par contre, la doctrine catholique romaine défend que la nature humaine « n'est pas entièrement corrompue » et que la liberté, en vue d'effectuer le bien, est seulement « affaiblie ». De plus la concupiscence est saisie chez les Réformateurs comme un élément constitutif de la corruption de la nature humaine. C'est pourquoi elle est comprise comme péché i.e. « comme le péché personnel qui est à la base de tous les péchés éthiques ». Par contre, pour l'Église catholique, la concupiscence ne peut être dite péché chez celui qui ne s'y abandonne pas en y consentant.

Les divergences théologiques se sont donc développées à partir de ces diverses conceptions anthropologiques. Les Réformateurs comprenaient que « l'homme est totalement passif en face de Dieu : dans la justification du pécheur toute coopération de l'homme est exclue », la grâce justifiante est saisie comme la grâce d'un Dieu qui dans son amour pardonne et « se tourne vers l'homme de façon toujours nouvelle ». De même, la *Formule de la Concorde* dit : « l'homme ne peut en rien contribuer à sa conversion ». Cette grâce justifiante n'a donc de réalité que du côté de Dieu. Luther, dans son *Sermon sur le baptême*, soutient que par ce sacrement Dieu commence à nous régénérer dès cet instant : « Il répand en toi sa grâce et son Esprit Saint lequel commence à faire périr le péché de ta nature et te prépare à mourir et à ressusciter au dernier jour »⁷⁹⁴. Il faut noter dans l'écrit de Luther une progression dans le contenu des verbes utilisés : « commencer » et « préparer », mais aussi une nature humaine « transformée » par l'action de l'Esprit Saint qui fait périr en elle le péché. Dieu seul est à l'œuvre.

La doctrine catholique soutient par contre que l'être humain « touché par la grâce justifiante de Dieu [...] est littéralement converti ». Dieu, dans son

⁷⁹⁴ Luther *Œuvre* :Pléiade p.295.

amour, « régénère l'homme intérieurement et le transforme ». C'est pourquoi l'homme peut « coopérer à l'agir justifiant de Dieu » du moins s'il y consent librement.

La conception du libre arbitre, concernant les choses de Dieu, sera un des points les plus importants à la base des différends entre nos traditions. On se souvient que Luther avait parlé de Serf arbitre pour le salut : intolérable pour un catholique et excessif pour certains luthériens. D'autres points sont soulignés dans le texte, appuyés sur la question d'une justification passive ou non, mais aussi sur l'interprétation des textes de l'Écriture, plus exactement de Paul (Rm 3-4 et Ph. 2,12). Ces points concernent la grâce justifiante, la justification par la foi seule, la certitude du salut, le mérite. Nous ne reviendrons pas sur les divergences doctrinales au XVI^e siècle qui ont fait l'objet de condamnations par les Pères du Concile de Trente, elles sont exposées dans le document allemand et dans la première partie de la thèse au chapitre 4. Par contre, il est important de citer la synthèse faite par les membres du groupe allemand sur les craintes qui s'étaient manifestées à cette époque, tant du côté catholique que du côté des réformateurs au XVI^e siècle :

La théologie catholique craignait que le résultat de la doctrine de la justification, professée par les Réformateurs, puisse être résumé ainsi : pas de liberté, pas d'être nouveau, pas d'effort moral, pas de récompense, pas d'Église (dépréciation du baptême). La théologie des Réformateurs craignait que le résultat de la doctrine catholique de la justification puisse être résumé ainsi : péché anodin, glorification de soi, justice par les œuvres, salut acquis à prix d'argent, une Église 'entre' Dieu et les hommes.⁷⁹⁵

Ces craintes s'étaient fait jour devant les théologies qui étaient développées à partir de la conception anthropologique de chaque confession. Pour les luthériens et l'ensemble des Églises issues de la Réforme, la nature humaine étant foncièrement pervertie ne pouvait être sauvée par ses propres forces sans l'intervention de Dieu. Elle le sera, en référence aux textes de Paul, par la foi seule i.e. « par la confiance seulement en la miséricorde de Dieu à cause du Christ ». Ayant une autre conception de l'homme et de l'action régénérante de la nature humaine par le baptême, portée également par une tradition métaphysique, la doctrine catholique soutient : « La foi et la confiance ne justifient qu'en union

⁷⁹⁵ *Les Anathèmes du XVI^e siècles sont-ils encore actuels ?* p. 72.

avec l'espérance donnée par Dieu, avec la charité, une coopération active correspondante avec la grâce de Dieu ».

Devant la certitude du salut professée par les Réformateurs, qui toutefois s'appuie sur la foi en la promesse de Dieu, les oppositions ont été durcies. Le motif repose sur « une compréhension réciproque insuffisante » et « une fausse interprétation et une méfiance exagérée », enfin sur « des modes de pensée et d'expressions très différentes ».

Face à toutes ces divergences, souvent d'ordre anthropologique avant d'être théologique, une exigence impérative s'est imposée que les anathèmes soient « réexaminés pour en venir à bout ». Cet examen sérieux des anathèmes commence par une référence à l'affirmation de la commission mixte des USA, en 1983 : « Le Christ et son Évangile constituent la source, le centre et la norme de la vie chrétienne ». Les théologiens reconnaissent que dans la foi « plus nous allons vers le Christ, plus nous nous rapprochons les uns des autres », et ils ajoutent : « Il est important de reconnaître cela, parce que la doctrine de la justification n'a pas d'autre objet et d'autre contenu que l'Évangile de Jésus Christ ».

- **Les anathèmes sont-ils toujours d'actualité ?**

Les résultats de cette recherche ont permis de dire que les anathèmes prononcés au XVI^e siècle au sujet de la justification ne sont plus actuels au XX^e siècle. Les différences ne sont, certes, pas gommées, elles étaient jugées irréconciliables au XVI^e siècle. Mais après référence aux Écritures, après explication sur le sens du vocabulaire utilisé, il a été possible de prendre conscience que des malentendus avaient existé de part et d'autre, et qu'effectivement des théologies différentes, voire divergentes, avaient été développées concernant la foi, le péché, la grâce, la certitude du salut. De plus ces théologies qui s'opposèrent au XVI^e siècle ont utilisé des outils philosophiques différents : ontologique au Concile de Trente, existentiel ou plus exactement relationnel dans les écrits de Luther. Dire que les anathèmes n'étaient plus actuels concernant la justification⁷⁹⁶, ne signifiait pas que l'étude ne devait pas se poursuivre, car il est évident que des pensées théologiques différentes continuent à s'exprimer, par exemple au sujet de l'état de grâce du baptisé, de la transformation du croyant... Les membres de la commission ont suggéré aux

⁷⁹⁶ Les canons 13-16 et 23 du Décret sur la justification (DS 156361566. 1573° cf. p. 96

Églises de déclarer officiellement que les anathèmes prononcés à une autre époque ne comportent plus au présent un caractère séparateur, même s'il existe des compréhensions différentes sur certains points de la justification. Si le concept de consensus différencié n'apparaît pas dans le texte, il est cependant dit : « Nous confessons ensemble ». Le chapitre sur la justification du pécheur servira de conclusion :

La doctrine de la justification devient ainsi la norme critique qui doit permettre de vérifier à tout moment si telle interprétation concrète de notre rapport à Dieu peut prétendre être qualifiée de « chrétienne ».

[Et] elle devient en même temps pour l'Église la norme critique qui doit permettre de vérifier à tout moment si la prédication et sa pratique correspondent à ce qui lui a été confié par son Seigneur⁷⁹⁷.

À la fin du XX^e siècle, Pannenberg et Moltmann soulignent, à juste titre, que demeurent encore aujourd'hui des questions sur la compréhension de la théologie du baptême. Le baptisé est-il régénéré et transformé dans tout son être par la grâce justifiante, comme le prétendent les catholiques, ou s'agit-il, selon les réformateurs, d'une grâce qui pardonne « de façon toujours nouvelle », mais qui n'a de réalité que du côté de Dieu.⁷⁹⁸ Ici se greffe la notion d'une justice forensique, pour Luther, l'homme n'était pas dit juste mais considéré juste par Dieu à cause des mérites du Christ.

4) Église et justification : « La compréhension de l'Église à la lumière de la doctrine de la justification »

L'accord sur *la compréhension de l'Église à la lumière de la doctrine de la justification* émane de la commission mixte internationale catholique luthérienne, elle fut signée en 1993. Il répond à la demande du *Rapport de Malte* d'un approfondissement des conséquences de la doctrine de la justification sur la

⁷⁹⁷ *Les Anathèmes du XVI^e siècle sont-ils encore actuels ?* p. 116 dernier §.

⁷⁹⁸ On peut se reporter à ce sujet au texte qui émane du Comité mixte catholique protestant du 11/12/1986, intitulé : *Consensus œcuménique et différence fondamentale. Réflexion et proposition*. Ce document fut rédigé par des théologiens luthériens, réformés et catholiques et éclairé, du côté protestant par le théologien luthérien André Birmelé, du côté catholique par Bernard Sesboué, lors de la session nationale des délégués à l'œcuménisme les 4-8 avril 86 à Chantilly. Certes, la recherche fondamentale avait trait à nos conceptions différentes de l'Église, différences non encore réconciliées, mais à la racine du débat se retrouve l'incidence de nos conceptions anthropologiques sur le rapport sotériologie/ecclésiologie. La question est bien : la nature humaine est-elle par le baptême totalement ou non transformée, au point de pouvoir coopérer à son salut ? De même l'Église, objet de salut, est-elle sanctifiée de manière à devenir elle-même sujet sanctifiant. La divergence ne porte pas sur le fait que l'Église soit instrument de salut si elle renvoie à sa seule source le Christ mais sur la nature de l'Église ?

vie et l'enseignement de l'Église, qui n'étaient pas appréciées de la même manière par les deux traditions en présence (28).

Le chapitre 4 : « l'Église comme réceptrice et médiatrice du salut », aborde une question litigieuse entre les confessions chrétiennes, qui est sous-tendue par des conceptions anthropologiques et des références philosophiques différentes. La question est de savoir si l'Église est transformée au point de devenir sacrement de salut ou si elle est seulement un canal par lequel la grâce de Dieu peut être transmise, car l'Église demeure pécheresse et objet de salut. Peut-elle alors être en même temps objet et sujet de salut ? Certes, la question telle qu'elle est présentée relève de l'ecclésiologie mais, en fait, elle concerne ceux qui constituent l'Église corps du Christ : les baptisés. Or, le baptisé est-il transformé par la grâce de Dieu au point de devenir sacrement de salut pour son frère ou bien demeure-t-il pécheur et continuellement objet de salut, ce qui n'exclut pas qu'il soit appelé à annoncer la Parole qui est source de salut ? Cette question encore ouverte aujourd'hui mériterait d'être traitée dans le cadre d'une démarche de consensus différencié. Si le luthérien à la suite de Luther dit : je suis « *simul justus, simul peccator* », le catholique peut dire : je suis « un pécheur pardonné » ayant toujours besoin de la miséricorde du Seigneur. Il s'agit dans ce chapitre d'une question théologique qui relève de la nature pécheresse de l'homme, transposée sur l'Église. Cette vaste question, qui concerne l'anthropologie théologique dans le cadre de l'ecclésiologie, pourrait faire à elle seule l'objet d'une thèse. Elle sera reprise en conclusion générale.

b) La déclaration d'Augsbourg : *La Doctrine commune de la justification* ».

Cette déclaration sur la justification entre l'Église catholique romaine et la Fédération luthérienne internationale fut donc le résultat heureux d'un long cheminement en vue d'arriver à un consensus différencié⁷⁹⁹ ; elle reconnaît que les théologies développées sur la doctrine de la justification dans chacune des traditions ne sont plus aujourd'hui séparatrices, et peuvent même révéler des richesses oubliées ou insoupçonnées à partager. Les diversités réconciliées

⁷⁹⁹ « Le consensus différencié [...] cherche à découvrir l'intention théologique dernière d'une affirmation doctrinale et s'efforce de voir s'il y a correspondance en ce qui concerne la vérité fondamentale que les exposés différents cherchent à exprimer chacun dans son histoire propre et son contexte particulier ». André BIRMELE in *La communion ecclésiale* p 127.

permettent aux chrétiens catholiques et luthériens de confesser ensemble la foi en Jésus Christ comme seul médiateur du salut. Il faut rappeler que ce document d'accord œcuménique a une valeur officielle, il est le premier, en provenance d'une commission mixte avec une Église issue de la Réforme, à être reçu par une instance de l'Église catholique (via un Conseil pontifical). Il ne doit pas être compris comme un point final mais plutôt comme un premier pas exemplaire en vue de rétablir un jour une pleine communion des Églises qui sont séparées. C'est ainsi qu'à l'aube du XXI^e siècle, le 31 octobre 1999, la déclaration commune sur la doctrine de la justification fut signée symboliquement à Augsbourg⁸⁰⁰. La portée de cette déclaration ne fut pas jugée de la même manière dans les deux traditions en présence. Du côté luthérien, la question de la justification touche l'essentiel de la doctrine : dans la hiérarchie des vérités, la justification arrive en tête. Pour Luther, la justification était l'article central sur lequel tout repose, il écrit que la justification est « l'article capital qui fait tenir ou tomber toute la foi chrétienne »⁸⁰¹. Du côté catholique, la justification a, certes, une valeur fondamentale, mais parmi d'autres vérités de foi. La déclaration n'a pas fait cependant l'unanimité de la part des théologiens de la Réforme. Jüngel s'y est opposé avant de se rallier lorsque l'annexe⁸⁰² fut ajoutée.

La déclaration comporte en préambule un bref historique du passé et des condamnations réciproques prononcées au XVI^e siècle, rappelant l'origine de la rupture dans la chrétienté d'Occident ; il est aussi fait référence aux courageux dialogues œcuméniques qui se sont référés aux données bibliques sur la justification (8-11). L'étude biblique, présente au chapitre 1, a donné la possibilité aux membres de la commission mixte de reprendre conscience que les Écritures expriment la bonne nouvelle du salut de diverses manières. Les écrits évangéliques selon Matthieu et Jean, l'épître aux Hébreux et celle de Jacques traitent différemment les thèmes de « justice » et de « justification », il en est de même dans les écrits de Paul (Rm, Ga, Co, Ep) où le don du salut est évoqué avec des accents divers : « libération en vue de la liberté », « réconciliation avec Dieu »

⁸⁰⁰ Augsbourg lieu symbolique où fut présenté à l'empereur Charles Quint en 1530 le texte rédigé par Melancthon de la première confession de foi luthérienne, dite *Confession d'Augsbourg*.

⁸⁰¹ Cf. Articles de Smalkalde (confession de foi qui a autorité dans l'Église luthérienne) MLO t. 7.

⁸⁰² DCJ éd. Du Cerf p. 79-84 : cette annexe apporte un éclaircissement sur « le consensus établi dans la *Déclaration commune à propos de la doctrine de la justification* concernant les vérités fondamentales de la justification » n°1.

ou encore « nouvelle création », « sanctification en Jésus Christ ». L'aspect privilégié retenu reste la justification par la grâce au moyen de la foi (Rm 3, 23-25) qui fut l'objet de débats au XVI^e siècle et qui se sont poursuivis pendant près d'un demi-millénaire. Au regard de la diversité des approches de l'unique salut en Christ dès les premiers siècles, il a été alors possible aux catholiques et aux luthériens de confesser ensemble :

C'est seulement par grâce, par le moyen de la foi en l'action salvifique du Christ, et non sur la base de notre mérite, que nous sommes acceptés par Dieu et que nous recevons l'Esprit Saint qui renouvelle nos cœurs, nous habilite et nous appelle à accomplir des œuvres bonnes (15).

La justification est offerte à tous, car « tous les êtres humains sont appelés par Dieu au salut en Christ » (16). Si des accents différents demeurent, ils reposent sur un accord concernant les vérités fondamentales.

• **Chapitre 4 *Développement de la compréhension commune de la justification***

Le chapitre 4 de la DCJ où sont exprimés les consensus et les différences réconciliées, va retenir toute l'attention et permettre de vérifier l'hypothèse formulée dès le début : les divergences furent anthropologiques avant d'être théologiques ou, si l'on préfère, les conceptions anthropologiques ont laissé leur empreinte sur le développement théologique. Les membres de la commission ne se sont pas contentés de relever ce qu'il était possible de confesser ensemble, ils ont noté les différences de vocabulaire et surtout « les formes théologiques et les accentuations particulières dans la compréhension de la justification » (40). Ces différences aujourd'hui reposent sur un consensus concernant les vérités fondamentales (18-39) et elles ne peuvent plus être à la source de rupture, c'est pourquoi il est alors possible de parler de divergences réconciliées. Le texte stipule : « Les développements luthériens et catholiques de la foi en la justification sont, dans leurs différences, ouverts les uns aux autres et ne remettent plus en cause le consensus dans les vérités fondamentales » (40). Les conclusions données et approuvées ont été possibles parce que chacune des traditions a pu s'exprimer et émettre des réserves par rapport aux différences qui demeurent dans les formes théologiques. Tout cela ne revient pas à dire que la réception par les Églises a été facile, ou est facile, la totale réalisation demandera du temps, les

catholiques comme les luthériens ne voulant pas être absorbés les uns par les autres.

L'étude de chaque paragraphe du chapitre IV reste axée sur la mise en évidence de l'incidence des différentes conceptions anthropologiques sur les développements théologiques. Elle a aussi pour but de vérifier si la conceptualisation philosophique a eu une répercussion sur les différences entre les deux traditions.

§ 4.1 *L'incapacité et le péché de la personne humaine face à la justification*

La véritable question est la suivante : l'homme pécheur est-il en mesure de coopérer à son salut ? La réponse à cette interrogation est d'ordre anthropologique, elle repose sur le problème de la liberté et subsidiairement sur la question du « libre arbitre » en vue du salut qui ne remet nullement en cause l'exercice de la liberté de la personne humaine dans la vie civile. Le motif demeure le péché, celui-ci rendant incapable la personne humaine de se tourner vers Dieu et par le fait « d'atteindre son salut par ses propres forces ». Se référant au message biblique (ch. I) les catholiques et les luthériens confessent ensemble : « La justification est opérée par la grâce seule » (Rm 3, 25-28). Par ailleurs, la notion de coopération ou d'incapacité à coopérer en vue du salut, qui relève d'une conception anthropologique différente, n'est pas gommée mais explicitée : chez les catholiques coopérer à son salut n'est pas une œuvre accomplie par les propres forces humaines, mais « l'approbation à l'agir justifiant de Dieu » comme le résultat de la grâce. Si les luthériens affirment une justification reçue passivement (*mere passive*), c'est parce qu'ils mettent davantage l'accent sur l'incapacité de l'homme pécheur à contribuer à son salut et veulent insister sur la justice en tant que don de Dieu. Par contre, ils ne nient pas, Luther non plus, cette possibilité à l'homme de refuser la grâce de justification. Par ailleurs, ils soutiennent la pleine participation de l'homme, dans la foi, à sa justification, soulignant que la foi est le fruit de la Parole de Dieu.

Dans ce paragraphe une convergence existe, l'homme est pécheur, il ne peut rien pour son salut, tout vient de Dieu gracieusement. Cependant, si la participation de l'homme est requise dans les deux traditions, puisqu'il peut accepter ou refuser l'agir justifiant de Dieu, l'approche anthropologique est différente. La capacité et l'incapacité de la nature humaine y sont en cause sans

que les termes soient énoncés. Les luthériens, face à l'incapacité de l'être humain, ont développé une théologie plus passive de la justification. Une chose est évidente : la justification est un don de Dieu, elle est gratuite. En même temps est mis en évidence que les différences sont devenues conciliables dans la mesure où il y a une adhésion sur la vérité fondamentale de la justification. Ainsi chaque tradition peut garder ses particularités.

§ 4.2 *La justification pardonne les péchés et rend juste*

La question traitée devient celle de l'homme justifié par Dieu, c'est-à-dire pardonné et renouvelé en Christ. La confession commune comporte les deux volets de la justification par grâce qui ont été souvent mis en opposition au XVI^e siècle et qui, pourtant, sont complémentaires.

Le premier volet est marqué par une conception plus catholique : le pardon des péchés a pour effet de libérer l'homme du pouvoir maléfique de la faute et de lui offrir une vie nouvelle en Christ. Le deuxième volet est plus luthérien, il met l'accent sur la foi en Christ et la non imputation du péché, mais aussi sur le pouvoir agissant de Dieu, par l'Esprit, en la personne justifiée. Dieu pardonne et sanctifie. Dans ce volet, le point fort du luthéranisme est gardé : « La justice du Christ est notre justice ». De même la vie de l'être humain n'est renouvelée qu'en relation au Christ. Une fois encore sont soulignées la non-coopération de l'humain à sa justification et la liberté de Dieu (23). Les deux traditions gardent leur approche en acceptant celle de l'autre, ce qui permet de parler de différends réconciliés.

§ 4.3 *Justification par la grâce au moyen de la foi*

Le § 4.3, envisage la justification du côté de la personne humaine justifiée. Les deux traditions s'accordent pour dire que « le pécheur est justifié au moyen de la foi en l'œuvre salvatrice de Dieu en Christ ». Ce salut est offert dans le baptême, par l'Esprit. C'est au moyen de la foi que l'homme est justifié et non par des œuvres méritoires, les œuvres sont les fruits de la justification. Est entendue par « foi justifiante » la « confiance en la promesse miséricordieuse de Dieu ». Cette foi est active dans l'amour : « C'est pour cela que le chrétien ne peut et ne doit pas demeurer sans œuvres » (25).

Les articles 26 et 27 précisent la pensée de chacune des traditions. Les luthériens se retrouvent bien dans la déclaration commune, ils soulignent toutefois que Dieu justifie par la « *sola fide* » et que la Parole est créatrice de confiance, car la confiance ne s'avère pas une vertu naturelle. L'enseignement luthérien se différencie de l'enseignement catholique au sujet de « la justification par la foi seule » en ce sens qu' il n'existe pas de séparation entre justification et renouvellement de la vie : « Justification et régénération sont liées par le Christ présent dans la foi ». De plus, le renouvellement de la vie naît de « l'amour de Dieu offert à la personne humaine dans la justification » (26). Le lien entre « *sola fide* » et « *sola gratia* » est mis en évidence quand tout vient du don de Dieu par amour : la foi est un don de Dieu puisqu'elle est le fruit de la Parole. Tout ne peut être que don. La personne humaine, dont la nature est mauvaise en soi, est incapable de participer à sa justification. De même, l'acte divin dans la justification est nouvelle création.

Si l'approche catholique insiste sur l'importance de la foi dans la justification, elle ne parle pas de « *sola fide* ». Elle privilégie les effets de la justification : la personne humaine justifiée est pardonnée de ses péchés, elle devient enfant de Dieu et elle est accueillie dans la communion avec Lui par pure miséricorde ; la grâce justifiante ne devient jamais possession du chrétien. Le renouvellement de la vie dans la foi, l'amour, l'espérance, est le fruit de la grâce justifiante non méritée. S'il peut être difficile de croire que l'approche catholique est encore semi-pélagienne, il faut compulsier certains catéchismes de type plus traditionnel pour se rendre compte que la question des œuvres et des mérites est au moins implicite. Les agents pastoraux reconnaissent que la formation des jeunes donnée par les parents recourt à la notion de mérite.

Un autre point litigieux, évoqué par Pannenberg, a trait à l'être justifié du croyant. Chez les réformateurs, la personne humaine est considérée juste par Dieu, ses péchés ne lui sont plus imputés à cause du Christ. Pour les catholiques, le croyant par le baptême est devenu juste. Nous sommes ici en présence de deux conceptions anthropologiques qui font référence à deux conceptualisations philosophiques : pour les uns, l'homme est considéré juste du fait de sa relation au

Christ ; pour les autres, la nature humaine est devenue juste, elle est transformée par la grâce ; ici les catholiques ont recours à un concept métaphysique⁸⁰³.

§ 4.4 *L'être pécheur du justifié*

Le document reprend une des objections du *Concile de Trente* qui a fait l'objet d'anathème : *simul justus, simul peccator*. Catholiques et luthériens peuvent maintenant confesser ensemble : « Par le baptême le Saint Esprit unit la personne humaine à Christ, la justifie et la renouvelle effectivement ». (28). Le croyant cependant demeure sous l'emprise du péché (Rm 6, 12-14) et il lui faut combattre « la convoitise égoïste du vieil homme ». C'est pourquoi il est toujours appelé « à la conversion et à la repentance, et le pardon lui est toujours à nouveau accordé ».

De toute évidence cette confession de foi demandait un complément de part et d'autre, d'autant plus qu'il existe, sous la dimension de « l'être pécheur du justifié », des conceptions anthropologiques et un arrière-fond philosophique différents. Pour les luthériens, qui privilégient une approche existentielle, l'expérience prouve que le croyant est en même temps justifié et pécheur. Le croyant est « entièrement juste » : Dieu par la Parole et les sacrements pardonne le péché mais c'est de la justice du Christ qu'il est revêtu dans la foi ; toutefois il demeure « totalement pécheur », car il continue à se tourner vers « les faux dieux ». Malgré son péché, « le justifié n'est plus, en Christ, séparé de Dieu et [...] son péché est un péché dominé ». À l'opposé, le catholique raisonne à l'aide de concepts ontologiques et pourra dire : le baptisé est rendu juste car le péché a été extirpé de sa nature, toutefois demeure en lui la concupiscence, celle-ci devient péché uniquement chez celui qui y succombe. Cette tendance mauvaise en soi ne sépare pas le croyant de Dieu tant qu'elle ne se concrétise pas volontairement. Le justifié qui est fautif devra recourir au sacrement de réconciliation pour obtenir le pardon et la paix.

§ 4.5 *Loi et Évangile*

Pour les deux traditions, c'est par la foi en l'Évangile « indépendamment des œuvres de la loi » (Rm 3,28) que la personne humaine est justifiée en Christ. Le Christ a accompli et dépassé la loi par sa mort et sa résurrection, cependant les commandements orienteront l'action du justifié. Pour les luthériens, l'Évangile

⁸⁰³ Selon Thomas d'Aquin : « la justification de l'impie se réalise en un instant » ST.

permet au croyant de découvrir son péché et de se tourner vers la miséricorde de Dieu. Les catholiques insistent davantage sur l'observance des commandements sans nier que la vie éternelle est le fruit de la miséricorde de Dieu ; la notion de participation demeure sous-jacente, le croyant est pourtant convaincu que tout vient de Dieu.

§ 4.6 *La certitude du salut*

Le motif de la certitude du salut se fonde sur la promesse de Dieu, sur l'assurance de la miséricorde divine indépendamment de la faiblesse humaine. Pour les luthériens, cette certitude demeure tant que le regard de foi reste fixé vers le Christ mais elle n'a rien à voir avec la quiétude, il s'agit d'une confiance illimitée en la promesse de Dieu et en l'action du Christ. Luther avait remis son salut entre les mains de Dieu, il pouvait alors dire : « Maintenant que Dieu a enlevé mon salut pour le mettre hors de mon arbitrage et qu'il l'a recueilli dans le sien, puisqu'il a promis de me sauver [...] par sa grâce et sa miséricorde, je suis sûr et certain qu'il ne me mentira pas » (WA 18,783). Pour la tradition catholique, si le fidèle met sa confiance en Dieu, il sait qu'il « doit garder le souci de son salut » face à ses faiblesses. Toutefois il est persuadé que Dieu veut son salut. Nous voyons là deux manières de se situer face à la nature humaine et face à Dieu. Le luthérien reconnaît toujours en premier un Dieu qui sauve et une nature humaine qui ne peut rien par elle-même pour son salut. Les actes bons posés par celui qui est justifié sont l'œuvre de Dieu en lui.

§ 4.7 *Les bonnes œuvres du justifié.*

Il est possible aux catholiques et aux luthériens de confesser ensemble que « les bonnes œuvres sont les conséquences et les fruits de la justification » ; ce sont des œuvres d'amour désintéressées. Le débat entre catholiques romains et chrétiens issus de la Réforme concerne le « caractère méritoire » des œuvres bonnes, sans remettre en cause une croissance du chrétien dans la grâce et dans la foi. Les catholiques ne contestent ni la gratuité de la justification ni celle de ses fruits qui sont des dons de Dieu, par contre ils veulent rappeler le message du Nouveau Testament sur le salaire céleste promis aux œuvres bonnes en référence à l'évangile selon Matthieu (Mt 25) et à l'épître de Jacques. Pour les luthériens, on ne peut rien ajouter à la justification, le chrétien ne fait que recevoir la

justification qui vient du Christ et celle-ci est parfaite, toutefois les fruits qui en découlent peuvent croître tout au long de la vie. Les bonnes œuvres sont les signes de la justification et non pas des mérites acquis par le croyant. La vie éternelle est vue comme l'accomplissement de la promesse de Dieu. Luther écrit dans *La liberté du chrétien* : toute action bonne est accomplie pour le bon plaisir de Dieu mais non pour obtenir quelque chose. Dieu couronne ses propres mérites. Une question peut se poser : n'existe-t-il pas un antagonisme entre œuvres effectuées par amour et mérites ?

- **Commentaire : une voie ouverte vers la Κοινωνία ?**

On peut donc tenir pour possible une confession de foi commune à partir de la justification du pécheur parce que cette justification est le fait de la liberté de Dieu seul qui sauve gracieusement la personne humaine en Christ moyennant la foi, celle-ci étant suscitée par la Parole de Dieu sous l'action de l'Esprit. Si les « bonnes actions », sont le résultat de cette justification, des différences demeurent entre nos deux traditions. Elles ont trait à la manière dont la personne humaine se situe devant Dieu, *coram Deo*, mais aussi à l'approche philosophique, les uns mettant l'accent sur la notion d'être et les autres d'exister. Deux différences fondamentales peuvent être soulignées : la première regarde la liberté du chrétien vis-à-vis de son salut et la deuxième concerne la transformation ontologique que procure le baptême, mais nul ne nie une certaine transformation opérée par le baptême. Ces différences sont jugées importantes, mais ne sont plus séparatrices, voire source de rupture, chaque tradition reste ouverte à la pensée de l'autre.

Pour Luther, se reportant aux écrits scripturaires, la justice comme le libre arbitre est une qualité divine. C'est donc seulement en Christ, par les mérites du Christ, que la personne humaine est considérée juste par Dieu. D'où une justice passive par pure miséricorde. Le croyant reçoit la justice et la foi comme œuvre divine en lui : « La foi est en fait une œuvre divine en nous, qui nous engendre à neuf en Dieu, Jean 1,8 » ; « la *justice* est cette foi, et on l'appelle justice de Dieu ou justice qui vaut devant Dieu, parce qu'il s'agit d'un don de Dieu »⁸⁰⁴.

⁸⁰⁴ LUTHER, *Préface de l'épître de saint Paul aux Romains* (1522). Traduction Büttgen in *de la liberté du chrétien, Préfaces à la Bible* p. 93.et 95

Si ces divers points ont fait l'objet de condamnation au *Concile de Trente*⁸⁰⁵, la déclaration commune sur la justification précise que « notre consensus dans les vérités fondamentales de la doctrine de la justification doit avoir des conséquences et faire ses preuves dans la vie et l'enseignement des Églises » (art. 43). Malheureusement, plus de quinze ans après la signature des accords sur la doctrine de la justification, on peut constater des faux pas ou des timidités, voire de l'indifférence, dans la réception pratique⁸⁰⁶. Dès l'an 2000, lors du jubilé, paraît le 6 août la déclaration *Dominus Iesus* de la Congrégation de la doctrine de la foi⁸⁰⁷, et, en 2007 la même Congrégation publie un nouveau document qui reprend les affirmations citées dans *Dominus Iesus* :

Il existe une seule Église du Christ, qui subsiste en l'Église catholique, gouvernée par le successeur de Pierre et par les évêques en communion avec lui (DI 17).

L'Église du Christ continue à exister en plénitude dans la seule Église catholique [...] Les communautés ecclésiales qui n'ont pas conservé l'épiscopat valide et la substance authentique et intégrale du mystère eucharistique, ne sont pas des Églises au sens propre (DI 16).

Si certains textes de Vatican II sont repris dans la déclaration *Dominus Iesus*, il sont extraits de leur contexte.

On peut aussi citer la promulgation d'indulgences plénières lors de ces dernières années, par exemple en 2000 et à l'occasion du 150^e anniversaire des apparitions de Lourdes (2008). On sait à quel point elles peuvent irriter les luthériens. En revanche, si une offre d'indulgence est faite habituellement aux journées mondiales de la jeunesse, il faut reconnaître qu'en 2013, au Brésil, elle est presque passée sous silence. Au préalable, les conditions d'ordre spirituel pour la recevoir ont été précisées, de même que la nécessité de se convertir. Dans la dernière Bulle pontificale d'indiction du jubilé extraordinaire de la miséricorde datée du 11 avril 2015, le pape insiste sur le sens de l'*indulgence* dans le cadre de l'année jubilaire et met l'accent sur la miséricorde de Dieu (n° 22), quant au *pèlerinage*, « il est l'image du chemin que chacun parcourt au long de son existence. La vie est un pèlerinage, et l'être humain un *viator*, un pèlerin qui parcourt un chemin jusqu'au but désiré ». Le pèlerinage va de pair avec la conversion : « Que le pèlerinage stimule notre conversion [...]. Le Seigneur Jésus

⁸⁰⁵ Cf. 1^e partie de la thèse.

⁸⁰⁶ FAMEREE J. : *Portée et réception de la DCJ dans la théologie et l'Église catholique* in *Position luthérienne* 2010.

⁸⁰⁷ DC. n° 2233.

nous montre les étapes de la conversion à travers lesquels nous pouvons atteindre ce but : “ Ne jugez pas et vous ne serez pas jugés, ne condamnez pas et vous ne serez pas condamnés[...]” (Lc 6, 37-38) » (n° 11). Il faut se souvenir que Luther avait surtout dénoncé l’aspect mercantile des indulgences et le risque d’oublier l’essentiel qui est la conversion :

Par ailleurs, la déclaration sur la justification rappelle que des clarifications complémentaires sont nécessaires :

Elles concernent entre autres le rapport entre Parole de Dieu et enseignement de l’Église ainsi que la doctrine de l’Église, de l’autorité en son sein, de son unité, du ministère et des sacrements et enfin le rapport entre justification et éthique sociale (43).

Si la compréhension commune de la justification par la foi constitue un fondement solide pouvant faciliter les clarifications souhaitées dans d’autres domaines, comme le pensaient les signataires du document, aujourd’hui les différences non encore réconciliées ne nous permettent pas de partager pleinement le « Repas du Seigneur ». Les divergences de vues entre nos traditions concernent toujours la conception de l’Église, et tout particulièrement celle du Ministère. Peut-on dire qu’à la racine de nos différends théologiques sur ce sujet, il existe des conceptions anthropologiques et des conceptualisations philosophiques différentes qui sont un cran d’arrêt à la réconciliation ? Une démarche de consensus différencié peut-elle aider à une reconnaissance réciproque du Ministère dans l’Église et ainsi œuvrer à la *κοινωνία* ? Ici l’enjeu est bien que tout baptisé membre du Corps du Christ puisse communier⁸⁰⁸ au même pain eucharistique : Corps et Sang du Christ.

B. Le sacerdoce universel des croyants et le sacerdoce ministériel dans l’Église

Martin Luther, dans ses écrits réformateurs, a traité la question du sacerdoce universel des croyants, toutefois, s’il n’a pas utilisé cette expression, il

⁸⁰⁸ L’accueil eucharistique des baptisés est pratiqué dans l’Église catholique dans certains cas, par contre les Églises issues de la Réforme ouvrent la table eucharistique aux croyants baptisés de toutes confessions, voire même, chez les réformés, aux non baptisés s’ils sont disciples du Christ.

a abordé la même réalité⁸⁰⁹. Il a soutenu, en référence aux écrits de Pierre (1 P 2,9) et à ceux de l'Apocalypse (1,6 ; 5,10) que tout chrétien, par son baptême, non seulement est incorporé au sacerdoce du Christ, mais il est prêtre. Le baptisé n'a pas besoin de médiation humaine pour entrer en relation avec Dieu, car « nous sommes, absolument tous, consacrés prêtres par le baptême », et le Christ est notre unique médiateur. Toutefois, Luther reconnaît que toute personne baptisée ne peut remplir la fonction de ministre (il préférerait le terme ministre à celui de prêtre). Deux choses sont requises pour être ministre du Christ : il faut avoir les aptitudes et être appelé au ministère presbytéral par un supérieur et / ou par la communauté. Le ministre exerce sa fonction au sein de la communauté et face à la communauté, cette fonction concerne le pouvoir⁸¹⁰ de la Parole et des sacrements. Luther affirme que, si tout chrétien appartient à l'état ecclésiastique par la grâce de son baptême, il ne peut s'octroyer la fonction de ministre⁸¹¹.

Dans la présente étude, en référence aux anathèmes prononcés au *Concile de Trente* contre ceux qui ne confessaient pas la doctrine du sacerdoce enseignée par l'Église romaine, la question du sacerdoce se répartit sur quatre points : 1) Du sacerdoce universel des croyants / commun des fidèles ; 2) Du caractère indélébile du sacrement de l'ordre ; 3) De l'unique état spirituel de tous les chrétiens, sans distinction entre un état ecclésiastique et un état laïc ; 4) De la fonction du ministre.

Ces thèmes ont déjà été cernés à partir des grands écrits réformateurs de Luther (1520) : *La liberté du chrétien*, *Prélude à la captivité babylonienne* et *À la noblesse chrétienne de la nation allemande*. Nous avons mis en évidence que le sacerdoce universel des croyants repose sur un principe anthropologique : l'égalité de dignité de toute personne humaine chrétienne qui, par son baptême, est *roi*, *prêtre*, mais aussi l'égalité de responsabilité commune à tous les croyants. Le pasteur n'est pas considéré comme « un être à part », Luther a réfuté toute hiérarchie entre la vocation du simple baptisé et la vocation de celui qui occupe une haute fonction dans l'Église⁸¹².

⁸⁰⁹ cf. 1^e partie de la thèse, ch. 2 et 4.

⁸¹⁰ *Manifeste à la noblesse chrétienne de la nation allemande* Luther *Œuvres* Pléiade p. 596-597 : « De par son baptême tout chrétien possède le pouvoir, mais ne peut l'exercer sans être mandaté ». Toutefois Luther a toujours refusé un pouvoir juridictionnel au ministre.

⁸¹¹ Ibid p. 595.

⁸¹² Consulter 1^{ère} partie de thèse chapitre I 2.

L'accessibilité du ministère du Christ aux femmes sera étudiée en raison de l'existence de pasteurs dans les Églises luthériennes et réformées, mais aussi dans d'autres traditions chrétiennes. De plus, cette possibilité de ministère reconnue aux femmes dans les Églises de la Réforme repose sur une conception anthropologique différente de celle du Magistère romain.

a) Le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce universel des croyants

Avant d'étudier les documents œcuméniques qui traitent les sujets cités, il est utile de préciser la différence entre « le sacerdoce commun des fidèles » et « le sacerdoce universel des croyants »⁸¹³. Les deux notions font référence à l'épître de Pierre. La première, à laquelle adhère le Magistère romain, est présente dès les premiers siècles de l'Église, la deuxième a été introduite par Luther, sinon l'expression du moins la réalité. Aujourd'hui encore, les luthériens se réfèrent aux propos inscrits dans le *Manifeste à la noblesse chrétienne de la nation allemande* :

Le baptême seul fait le chrétien. Tous, nous sommes prêtres, sacrificateurs et rois. Tous, nous avons les mêmes droits [...]. L'état ecclésiastique ne doit être dans la chrétienté qu'une sainte fonction. Aussi longtemps qu'un prêtre est dans sa charge, il plaît à l'Église. Le jour où il est démis de ses fonctions, il n'est plus qu'un paysan⁸¹⁴.

La différence entre le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce universel se situe dans l'addition faite par Luther à la définition habituelle du sacerdoce commun des fidèles : tout baptisé est prêtre⁸¹⁵ et appartient au même état spirituel, sans distinction entre état laïc et état ecclésiastique. Il ajoute que le ministre qui n'est plus en charge redevient « laïc ». Toutefois, cela ne signifiait pas que tout chrétien a les aptitudes et est autorisé à exercer les fonctions de ministre.

La tradition de l'Église catholique se réfère à Augustin et à Thomas d'Aquin : le caractère sacramentel, reçu au baptême et à la confirmation, comporte une participation au sacerdoce du Christ. Mais ce sacerdoce n'a pas le

⁸¹³ La première expression est utilisée par l'Église catholique romaine et la seconde par les Églises issues de la Réforme.

⁸¹⁴ Martin LUTHER : *Œuvres Pléiade* p.595-598.

⁸¹⁵ « Nous sommes absolument tous consacrés prêtres par le baptême comme le disent : saint Pierre (I P 2) “vous êtes un sacerdoce royal et une royauté sacerdotale” et l'Apocalypse “Tu as fait de nous par l'effusion de ton sang des prêtres et des rois” » Martin Luther : *Œuvre Pléiade* p. 595-596.

pouvoir sacramentel de consacrer le pain et le vin, il concerne l'offrande de sacrifices spirituels (Rm 12, 1-2)⁸¹⁶. Si le *Concile de Trente* n'a pas traité directement de la théologie du sacerdoce commun des baptisés, par contre il condamne « celui qui affirme que tous les chrétiens, sans distinction, sont prêtres du Nouveau Testament ou que tous sont dotés d'un même pouvoir spirituel entre eux ». Le *Concile Vatican II* (1962-1965) établit une différence entre le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel, mais reconnaît qu'il existe un lien :

Le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique, bien qu'il y ait entre eux une différence essentielle et non seulement de degré, sont cependant ordonnés l'un à l'autre ; l'un et l'autre, en effet, chacun selon son mode propre, participent de l'unique sacerdoce du Christ (LG. 10)⁸¹⁷.

La constitution *Lumen Gentium* établit la différence entre le sacerdoce commun des fidèles et le ministère sacerdotal par rapport à l'eucharistie. Le ministre reçoit « le pouvoir sacré (*sacra ordinis potestas*) pour faire, dans le rôle du Christ, (*in persona Christi*), le sacrifice eucharistique et l'offre à Dieu au nom du peuple tout entier », tandis que les fidèles : « par le sacerdoce royal, qui est le leur, concourent à l'offrande de l'Eucharistie et exercent leur sacerdoce par la réception des sacrements, par la prière et l'action de grâce »⁸¹⁸. Thomas d'Aquin écrit dans sa *Somme théologique* :

Il est évident que le caractère sacramentel est spécialement caractère du Christ au sacerdoce de qui les fidèles sont configurés selon les caractères sacramentels ; et ceux-ci ne sont pas autre chose que des sortes de participations du sacerdoce du Christ, qui découlent du Christ même (ST III Q 63 art. 3 concl.).

Si Luther, comme tous ceux qui lui ont succédé, affirme que tout chrétien est prêtre, il insiste sur le fait que la proclamation de la Parole et la célébration des sacrements selon l'Évangile relèvent de la fonction du ministre appelé et reconnu apte. Aujourd'hui, si cette fonction est accomplie par quelqu'un qui n'est pas

⁸¹⁶ S.T. III, Q 63 a. 3.

⁸¹⁷ Se reporter à l'allocution de Pie XII : *Magnificat Dominum* 2/11/1954 et à l'Encyclique *Médiateur Dei* 20/11/47.

⁸¹⁸ Le rôle du presbytre à l'Eucharistie/ la Cène / le Repas du Seigneur diffère en fonction de la manière dont est saisi le saint Mystère. Dans l'Église catholique, la compréhension de l'Eucharistie demeure plus axée sur la présence du sacrifice eucharistique qui nous fait participer aux fruits de la Rédemption, que sur la louange pour le don de Dieu reçu dans le sacrement eucharistique. Les luthériens voient dans le Repas du Seigneur : « un sacrifice d'action de grâce rendu pour le sacrifice de la croix présent dans le sacrement » (*Dialogue luthéro-catholique sur le Repas du Seigneur n°60*). Le rite catholique insiste donc sur l'aspect sacrificiel ou plus exactement sur le mémorial du sacrifice du Christ, le rite des Églises issues de la réforme sur l'action de grâces, de plus ces dernières soulignent que si le pasteur préside le Repas du Seigneur, c'est le Christ qui s'offre au Père.

pasteur, ce sera toujours provisoirement et par délégation d'un pasteur. Dans l'Église catholique, selon le droit canonique (1983) en conformité avec les Conciles : en cas d'absence du ministre ordinaire, ou s'il est empêché, un catéchiste par ex. peut conférer licitement le baptême, s'il en a reçu le mandat par l'Ordinaire du lieu. Cependant, en cas d'urgence, toute personne peut baptiser, elle devra agir « avec l'intention requise » et selon le rite, même en territoire étranger (canons 861 § 2 et 962). De même, si le mariage est un sacrement que se donnent les époux, le consentement doit être prononcé devant l'ordinaire du lieu ou un prêtre voire un diacre mandé, mais seulement devant deux témoins en cas de danger de mort ou dans des situations très particulières (canons 1108 et 1116). D'après les écrits de Luther, le sacerdoce attribué à tout baptisé ne vient pas contredire l'exercice des divers charismes au service du peuple de Dieu.

Recherchons maintenant dans les dialogues œcuméniques sur le « Ministère » quels sont les accords et les points encore divergents. Les divergences théologiques ne sont-elles pas portées par une conception anthropologique et des références philosophiques différentes ? L'étude se rapportera aux dialogues mixtes luthéro-catholiques et catholiques-luthéro-réformés. Trois documents œcuméniques déjà cités seront étudiés : *Le Ministère dans l'Église* (1981) ; *Les anathèmes du XVI^e siècle sont-ils encore actuels ?* (« Le Ministère dans l'Église ») (1986) ; *Discerner le Corps du Christ* (2008, publié en 2010).

b) Le Ministère dans l'Église

Il est important de noter préalablement que les Églises de la Réforme ne reconnaissent pas de valeur sacramentelle au rite d'ordination mais pratiquent l'imposition des mains et l'invocation à l'Esprit. La fonction première du pasteur est l'annonce de la Parole de Dieu.

1) *Le Ministère dans l'Église* : accord luthéro-catholique 1981

Le texte d'accord œcuménique sur le ministère, entre l'Église catholique romaine et la Fédération luthérienne mondiale, fait suite à une demande du *Rapport de Malte* (1972). La commission notait qu'un rapprochement significatif avait été constaté entre les Églises sur le concept du caractère sacerdotal grâce aux

textes de Vatican II. *Le Rapport de Malte* demandait que les questions insuffisamment creusées fassent l'objet d'un examen ultérieur (47-64).

Le document œcuménique sur *le Ministère dans l'Église* fut signé le 13 mars 1981 par tous les membres de la commission mixte catholique-luthérienne instituée par le Comité exécutif de la Fédération luthérienne mondiale et le Secrétariat pour l'Unité des chrétiens. Ce document fut précédé du BEM (texte d'accord œcuménique tripartite, dit de Lima de F&C, qui traite non seulement du Baptême, de l'Eucharistie mais aussi du Ministère). Nous nous arrêterons ici à la seule question du *sacerdoce du peuple de Dieu* (M 13-14) et au *ministère ordonné dans l'Église* (M 23, 26-30, 36-39).

Il est rappelé au chapitre I (13) que le témoignage et le service du culte et du prochain sont sous la responsabilité de l'ensemble du peuple de Dieu reconnu sacerdotal du fait de son baptême. Chaque personne baptisée est configurée au Christ et constituée membre de l'Église du Christ. Cependant, les charismes pour le service de Dieu et du monde sont différents :

Chaque chrétien a son charisme pour le service de Dieu et du monde, comme pour l'édification de l'unique corps du Christ (Rm 12, 4-8 ; 1 Co 12, 4-31). Par le baptême, tous forment ensemble, l'unique Peuple de Dieu sacerdotal (1 P 2, 5-9 ; Ap 1, 6 ; 5,10). Tous sont appelés et envoyés pour témoigner prophétiquement de l'Évangile de Jésus Christ, pour ensemble célébrer Dieu et servir les hommes. (13).

Le texte se réfère aux Pères de l'Église : Augustin et aux théologiens du Haut Moyen Age, Bonaventure et Thomas d'Aquin⁸¹⁹ :

Dieu nous imprime son caractère par le sceau ; ce caractère est spirituel.

Les sacrements de la loi nouvelle [...] impriment un caractère en tant qu'ils députent les hommes au culte de Dieu tel qu'il convient au rite de la religion chrétienne. Aussi, après avoir dit que « Dieu, par l'impression d'un certain signe, donne au baptisé une participation à Lui-même », Denys ajoute : « Il le parfait ainsi en le faisant divin et transmettant du divin (Q 63 art. 2 con.).

Le caractère sacramental est une certaine participation du sacerdoce du Christ dans ses fidèles [...] le Christ ne possède pas le caractère mais le sacerdoce plénier qui est éternel, selon la parole du Psaume : « Tu es prêtre pour toujours selon l'ordre de Melchisédech » (Q 63, art. 5 concl.).

Selon Thomas d'Aquin, seulement « trois sacrements impriment un caractère, à savoir : le baptême, la confirmation et l'ordre » (Q 63, art. 6, concl.).

Si Luther a réfuté un état clérical particulier, il convient de ne pas perdre de vue qu'à l'époque, l'entrée dans cet état correspondait à la tonsure et non à

⁸¹⁹ Thomas d'Aquin : ST III Q 63 ; Bonaventure : *Commentaire des sentences IV d. 6.*

l'ordination. Par ailleurs, les religieux, moniales et moines, même si ces derniers ne sont pas ordonnés, ont aussi part à cet état privilégié. Vatican II⁸²⁰ a contribué à remettre en valeur le sacerdoce du peuple de Dieu qui avait été oublié par les catholiques.

Les deux traditions reconnaissent que le Christ, au sein du peuple de Dieu sacerdotal, suscite par l'Esprit les ministères variés qui ne sont autres qu'un service accompli au milieu du peuple et pour le peuple de Dieu qui est dans sa totalité « l'Église une, sainte, catholique et apostolique » (14).

Les luthériens et les catholiques ont pu alors affirmer ensemble qu'il existe « un point de départ commun pour clarifier les questions encore ouvertes concernant le ministère pastoral dans l'Église » (15).

Au chapitre II, la commission reprend une donnée fondamentale soulignée dans le *Rapport de Malte* au n°50 et inscrite dans les écrits réformateurs de Luther : « Le ministre se situe à la fois face à la communauté et dans la communauté ». Cela est rendu possible dans la mesure où le ministère est exercé par mandat et comme une actualisation du ministère du Christ, car il est écrit : « Qui vous écoute, m'écoute » (Lc 10,16)⁸²¹ (23). Associé par Vatican II à trois fonctions fondamentales, l'annonce de la Parole, la célébration des sacrements et le service pastoral, le ministère, ainsi conçu, a pu permettre un rapprochement entre les deux confessions chrétiennes ; d'autant plus que la confession de foi luthérienne stipule : « Il appartient au ministre d'annoncer l'Évangile et de dispenser les sacrements conformément à l'Évangile de sorte que, par là, la foi soit suscitée et la communauté du Christ édifiée »⁸²². Le pape François abonde dans ce sens : dans sa première homélie d'ordination sacerdotale (2013), en la basilique vaticane, il insiste sur la prédication de l'Évangile et sur la dimension pastorale ; lors de la messe chrismale (2013) il avait déjà demandé aux « *sacerdoti* » présents : « Soyez des pasteurs avec « l'odeur de leurs brebis », que celle-ci se sente ». Par ailleurs, l'ordination est requise pour l'exercice du ministère de l'Église, l'accord sur *le Ministère* le précise : « Partout où le ministère de l'Église doit être exercé, l'ordination est requise »⁸²³ (M 30), un

⁸²⁰ L.G. 10-12 et *Apostolicam Actuositatem* n°2-4

⁸²¹ CA. N° 28,22 et Apologie de la CA. VII 28 et 47ss.

⁸²² Rapport de Malte n° 61 : Les formulaires d'ordination luthériens II, III, VII, XI, XII.

⁸²³ ACCRA n° 15 mais déjà la CA le confessait ainsi : « Au sujet du gouvernement de l'Église, on

simple mode de nomination et d'installation dans une fonction ecclésiastique n'est donc pas concevable tant pour les luthériens que pour les catholiques (M 33).

Plusieurs questions peuvent être soulevées autour du caractère indélébile, non réitérable de l'ordination et de la validité définitive d'une ordination lorsqu'un ministre abandonne le service d'une communauté concrète. Les Églises peuvent-elles dire ensemble que l'ordination est à vie ? Ou bien a-t-elle un caractère temporaire ? (M 37-39). Les membres de la commission reconnaissent que, selon la tradition catholique, la mission conférée, une fois pour toutes, au ministre ordonné, s'exprime en des catégories ontologiques à travers la doctrine du « caractère indélébile »⁸²⁴, avec le risque de saisir l'ordination sacerdotale comme un moyen de sanctification personnelle. Ceci a pu être le cas lors d'ordinations sans charge apostolique dans les monastères. Aujourd'hui, du côté catholique, « le caractère indélébile est compris à nouveau davantage à partir de l'idée de la promesse et de la mission qui marquent de façon durable celui qui est ordonné et qui le requièrent de façon durable au service du Christ »⁸²⁵ (M 37), Vatican II remplace les termes « caractère indélébile » par « caractère sacré » (LG. 21) voire « caractère spécial » (P.O. 2). La tradition luthérienne a identifié ordination et communauté afin de lutter contre des ordinations absolues. Cependant, les Églises luthériennes pratiquent des ordinations non limitées à une communauté, puisque le service de l'annonce de l'Évangile ne peut être limité ni dans le temps ni dans l'espace, car ce service vaut pour l'ensemble de l'Église. Il s'agit donc d'ordination à vie. Si les luthériens n'usent pas de catégories ontologiques, l'ordination⁸²⁶ présente cependant « un caractère unique et inaliénable. L'ordination demeure valable même lorsqu'on abandonne le service d'une communauté concrète » (M 38).

Concernant les sujets traités ci-dessus, nous pouvons parler de convergences, même d'un certain consensus sur des points importants. Dans son

enseigne que dans l'Église nul ne doit enseigner publiquement ou prêcher ou conférer les sacrements sans vocation régulière i.e. être appelé dans les règles ».

⁸²⁴ Dz. 1313 ; 1609 ; 1767 ; 1774 ; Vat II LG n° 21.

⁸²⁵ Au CT : le caractère indélébile indique que le sacrement de l'ordre comme celui du baptême et de la confirmation ne sont pas réitérables (Dz. 1609). Il désigne aussi un don de l'Esprit. (Dz. 1774)

⁸²⁶ Si pour les luthériens l'ordination n'est pas considérée comme sacrement, vu la conception différente du sacrement, le rite comporte cependant l'imposition des mains et une épiclese en référence aux temps apostoliques.

étude sur « la compréhension du salut en Jésus Christ dans les dialogues œcuméniques » André Birmelé s'exprime ainsi :

Nous avons noté que le ministère n'est pas compris comme une simple émanation du sacerdoce universel, qu'il se situe à la fois face à la communauté et dans la communauté [...] mais l'autorité du ministre ne doit pas être comprise comme déléguée de la communauté (Ministère 23). De par le baptême, tous les croyants ont part au sacerdoce universel (M. 13-19), et tout le peuple participe au ministère confié à l'Église (M. 11-15), mais cette participation ne s'oppose pas à la nécessité du ministère particulier.⁸²⁷

Par ailleurs il relève une question restée ouverte et consignée en M. 17 :

La détermination théologique précise du rapport entre ce ministère particulier, unique, et les autres ministères et services divers et donc aussi la question de savoir si, et dans quelle mesure, quelques-uns des traits caractéristiques de ce ministère particulier, qui auront à être exposés par la suite, peuvent être attribués également, de façon analogique à d'autres ministères et services, représentent pour les catholiques et pour les luthériens une question ouverte⁸²⁸.

De plus, il rappelle que, dans *Le Rapport de Malte*, le ministère est compris dans le contexte général du sacerdoce de tous les baptisés (M. 48 et 50) ; par contre, la constitution *Lumen Gentium* (n° 10) précise qu'il existe « une différence d'essence et non seulement de degré » entre le sacerdoce ministériel ou hiérarchique (*sacerdotium ministeriale*) et le sacerdoce commun des fidèles (*sacerdotium autem commune fidelium*). Ici, l'expression latine *sacerdotium*, a trait au ministère et non au prêtre (*sacerdotis*). Il s'agit donc d'une différence d'essence entre le sacerdoce ministériel et le sacerdoce commun des fidèles sans que le ministère ecclésial possède un degré supérieur au sacerdoce universel, ni que le ministre soit chrétien à un degré supérieur, seulement que le ministère ecclésial ne peut dériver de la communauté. André Birmelé écrit : « Il n'y a pas lieu de parler de différence ontologique entre le pasteur et le croyant baptisé. Les deux font partie du peuple de Dieu de la même manière, même si leur fonction n'est pas identique. Le ministre est placé avec l'Évangile 'face à la communauté' » (M. 23), conformément aux écrits sur la *Captivité Babylonienne de l'Église* : « Que tout homme qui se reconnaît chrétien soit assuré et sache que nous sommes également prêtres, c'est-à-dire que nous avons le même pouvoir à l'égard de la parole et de tout sacrement ».

⁸²⁷ A. BIRMELE : *le salut en Jésus Christ* édité en 1986 p. 170-171.

⁸²⁸ Ibid p. 170-171.

Cependant, comme on pourra le constater, cette question de « différence de nature », dans le document *Discerner le Corps du Christ*, reste toujours en débat et source d'incompréhension, ou plus exactement de confusion, du côté des luthériens comme du côté des catholiques ; de plus il faut reconnaître que certaines positions prises ces dernières années dans l'Église catholique romaine ont pu semer cette confusion.

Au sujet de la primauté et de la succession apostolique, ce n'est pas tant le pouvoir pétrinien qui est contesté que le pouvoir juridictionnel du pape. Par ailleurs, si la succession apostolique est essentiellement centrée sur le partage collégial de la foi des apôtres et non sur le fait d'une succession à un siège donné, elle n'est nullement remise en cause. Le pape François désire apporter une solution à la question de la primauté du siège de Rome ; il succède à Pierre ⁸²⁹, il l'a redit lors de la rencontre avec le patriarche Bartholomé à Jérusalem. Juste après l'élection lors de *l'Habemus papam*, le 13 mars 2013, il s'est présenté comme « évêque de Rome » ; historiquement et théologiquement c'est le fait électif qui institue le *primus inter pares*. Le collège électoral réuni en conclave représente symboliquement le clergé de Rome, chaque cardinal étant titulaire d'une paroisse romaine. Celui qui est élu est d'abord évêque de Rome et c'est en tant que tel qu'il est le souverain pontife.

2) « Le Ministère » : *Les Anathèmes du XVI^e siècle sont-ils encore actuels ?*

Comme précédemment, la réflexion se tournera vers le sacerdoce universel des croyants et le ministère sacerdotal, incluant la notion de caractère indélébile conféré par l'ordination.

Au sujet du ministère ⁸³⁰ un certain consensus a pu être trouvé, au sein du groupe œcuménique, concernant la distinction entre le sacerdoce commun des baptisés et le ministère pastoral :

Par le baptême, tous les chrétiens ont part au sacerdoce du Christ et forment ensemble l'unique peuple sacerdotal de Dieu ⁸³¹ (*Ministère* 13), mais tous ne se voient pas confier le service de la prédication publique de l'Évangile et de l'administration des sacrements, qui implique une responsabilité particulière quant

⁸²⁹ Il fait référence à la primauté dans la charité qui évoque la triple interrogation de Jésus à Pierre : « Pierre m'aimes-tu ? »

⁸³⁰ Les anathèmes du xvi^e siècle p.240-258

⁸³¹ Vatican II LG : 10-12 et *Apostolicam Actuositatem* : 2-4.

à l'unité, et donc aussi quant à la direction de la communauté (M. 17). Pour la conception luthérienne et réformée comme pour la conception catholique romaine une "vocation régulière" (CA 14 et *Apol.*14) ou une "ordination" (L.G. 10) est nécessaire, quelles que soient les interprétations différentes qui peuvent être données de ce fait.

Le texte précise en outre que, si la différence entre le ministère ordonné et le sacerdoce commun de tous les baptisés est seulement une différence d'essence et non de degré, elle pourrait être admise par les Églises de la Réforme (M. 20 et note 23)⁸³². En revanche, une différence de degré poserait un réel problème, dans la mesure où l'ordination procurerait un accroissement de grâce personnel et distinguerait le prêtre ou le pasteur du baptisé.⁸³³ Par ailleurs, « selon la compréhension évangélique », il existe une similitude de pensée sur les points suivants :

Le ministère ecclésial est différent de par sa nature - i.e. comme service (*ministerium*) institué par Dieu en vue du service de la Parole de l'Évangile et de l'administration des sacrements pour toute l'Église - des autres services, comme aussi du témoignage individuel de la foi dont chaque chrétien est rendu capable et auquel il est tenu.

De même le ministère ecclésial ne peut dériver de la communauté : « au contraire il a son origine dans une mission et une institution divines (CA 5 ; BSLK 58 CAA). C'est pourquoi, selon la compréhension des Réformateurs, ceux qui sont investis d'un ministère lorsqu'ils accomplissent leur mission, n'agissent pas en leur nom propre, mais représentent la personne du Christ, conformément à la promesse : "Qui vous écoute, m'écoute" » Déjà Melancthon le stipulait dans son *Apologie* : « *repraesentant christi personam* » (7,28)⁸³⁴. Du côté catholique, la constitution *Lumen Gentium* aux n^{os} 10 et 21 affirme elle aussi que « celui qui a reçu le sacerdoce ministériel agit *in persona christi* ». De plus, Vatican II insiste

⁸³² LG 10 veut dire par cette formule que le ministère ecclésial ne peut pas être considéré comme dérivant de la communauté, mais il n'est pas non plus un degré supérieur du sacerdoce commun ; comme tel le ministre n'est pas chrétien à un degré supérieur. Le ministère se situe bien plutôt à un autre niveau ; il a le sacerdoce ministériel, lequel est ordonné au service du sacerdoce commun. Note 23)

⁸³³ Luther voyait, dans le caractère indélébile imprégné dans l'âme de l'ordonné, une atteinte à l'égalité d'appartenance de tous les chrétiens à un même état spirituel car il pouvait indiquer un état spirituel supérieur chez le prêtre. Pour Luther, l'onction par l'Esprit reçue au baptême, confère le sacerdoce universel des croyants et fait du croyant un prêtre, sans toutefois lui permettre d'exercer ce ministère sans autorisation.

⁸³⁴ *La Confession d'Augsbourg et l'Apologie* : « les sacrements conférés par des indignes ne perdent pas, de ce fait, leur efficacité, car ces indignes, en raison de la vocation qui leur a été adressée par l'Église, représentent la personne du Christ et non leur propre personne comme le Christ l'atteste, en disant : *qui vous écoute m'écoute*. » Quand ils offrent la Parole du Christ, quand ils offrent les sacrements, ils les offrent en lieu et place du Christ. p.290.

sur la charge ministérielle d'enseignement : « annoncer aux hommes l'Évangile du Christ » (*Christus Dominus* n°12).

Le texte sur le ministère, qui résulte d'une recherche entre théologiens de diverses traditions, semblait avoir apporté une clarification aux questions ouvertes évoquées et pourtant elles demeurent récurrentes. Si ce document reste d'une grande importance, il n'a pas de statut officiel dans la mesure où il n'a pas fait l'objet d'une réception en provenance d'une instance internationale et d'un conseil pontifical.

3) Discerner le corps du Christ : communion eucharistique et communion ecclésiale

Le document du comité mixte catholique et luthéro-réformé en France, paru en 2010, a fait l'objet d'une étude de 1998 à 2008. La commission comptait deux délégations : du côté des catholiques, sept membres ont participé aux rencontres, un seul a été présent à l'ensemble des travaux : Hervé Legrand ; du côté des luthéro-réformés, quatorze membres se sont succédés, mais aucun n'a participé à l'ensemble de la réflexion. Le secrétariat a lui aussi été effectué successivement par deux membres, tant pour les catholiques que pour les luthéro-réformés. La présidence fut assurée pour l'Église catholique par Mgrs Dancourt (1998), Saint Macary (1999-2006), Gardès (2006-2009) et pour les Églises luthéro-réformées par les Pasteurs Manoël (1998) et Viollet (1999-2009). Ce dernier est cosignataire du texte avec Mgr Gardès, archevêque d'Auch. Tout ce mouvement n'a sans doute pas facilité le travail et le document porte sans nul doute la marque des membres permanents ou au moins de ceux qui ont été les plus présents aux travaux. Il faut souligner aussi l'invitation de trois experts exégètes en 2003. Le document est donc le résultat d'une recherche de dix années entre exégètes et théologiens. Les membres du comité n'ont pas traité exhaustivement les questions relatives au repas du Seigneur qui font encore difficulté aujourd'hui, mais le sujet a été abordé par le biais de la compréhension que les Églises ont de la relation entre la communion eucharistique et la communion ecclésiale, « question qui préjuge, de fait, la possibilité de partager la même eucharistie ».

Le texte ne donne pas une vue commune des Églises signataires, mais plutôt les positions de chacune des traditions. En suivent ce qu'il est possible de

dire ensemble aujourd'hui, puis un message, protestant et catholique, adressé aux propres autorités académiques et pastorales. Notre étude portera sur le sacerdoce universel ou commun des fidèles et sur le sacerdoce ministériel.

Du document surgit le problème herméneutique récurrent entre l'Église catholique et les Églises de la Réforme : y a-t-il une différence d'essence entre la personne baptisée et le ministre qui a reçu le sacrement de l'ordre ? Ou bien, la différence d'essence se situe-t-elle au niveau du ministère exercé i.e. du sacerdoce commun des fidèles, *sacerdotium autem commune fidelium*, et du sacerdoce ministériel, *sacerdotium ministeriale* ?

L'exégèse de *Lumen Gentium* n°10 faite dans les encyclopédies théologiques protestantes, tant allemandes que françaises, prouve qu'un problème subsiste, ou au moins des incompréhensions. Ratschow soutient que dans l'Église catholique la différence d'essence se situe entre le simple baptisé et celui qui a reçu le sacrement de l'ordre : « Il demeure dans le catholicisme une différence d'essence entre le fidèle et le détenteur du ministère (*L.G.* 10). Ce n'est pas le cas dans les conceptions protestantes »⁸³⁵. De même, dans l'*encyclopédie du protestantisme* (1995) de Gisel, l'article « Prêtre », rédigé par P.L. Dubied, relève qu'un différend subsiste, apparu lors des rencontres œcuméniques entre catholiques et Protestants, au sujet de la définition du prêtre et du pasteur :

Des aspects [de] la figure du prêtre de l'Église romaine du XVI^e siècle demeurent jusqu'à Vatican II inclus (cf. la différence d'essence liée au ministère ordonné) [...]. Les définitions du prêtre et du pasteur demeurent aujourd'hui une pierre d'achoppement dans les discussions œcuméniques.

À l'article « Protestantisme », H. Bost réaffirme que dans la théologie protestante, il n'y a pas de différence de nature entre le ministre consacré et les autres croyants :

« Le ministre plus particulièrement chargé de la prière et de la célébration des sacrements exerce une fonction particulière dans l'Église, mais sa consécration ne fait pas de lui un être revêtu d'une "nature" différente du peuple de Dieu ».

H. Bost veut-il marquer une différence avec l'Église catholique ? Toutefois, il ne cite pas *Lumen Gentium*. Le *Concile de Trente* reste discret sur la nature du caractère imprimé dans l'âme du baptisé, du confirmé et de l'ordonné : « C'est-à-dire un certain signe spirituel et indélébile, d'où suit qu'ils ne

⁸³⁵ Discerner le Corps du Christ ed. Le Cerf, note 1 p. 54.

peuvent être réitérés : *signum quod spirituale et indelibile, unde ea iterari non possunt* » (Dz 1609 : canon 9). Implicitement le XVI^e siècle se référait à la théologie thomiste. Le *Concile Vatican. II* ne s'engage pas plus sur la nature ontologique, il dit seulement que celui qui a reçu le sacrement d'ordination est marqué d'un « signe sacré » (LG 21) ou d'« un signe spécial » (PO 2).

Les difficultés n'ont-elles pas surgi lorsque l'Église catholique a laissé entrevoir que le « prêtre », par son ordination, était devenu un *alter Christus*⁸³⁶ et non pas qu'il exerçait son ministère *in persona Christi* ? L'agent principal dans tout sacrement, comme dans l'annonce de la Parole de Dieu, est le Christ. De même, lorsqu'une personne baptise en cas d'urgence, c'est le Christ qui baptise. L'Église catholique ne fausse-t-elle pas la donne lorsqu'elle réforme les études théologiques en instituant un diplôme canonique différent pour les clercs et les laïcs ? Pourquoi avoir choisi à l'occasion de l'année du prêtre la figure du curé d'Ars ? Il existe sans doute le désir de mettre l'accent sur la sanctification du prêtre. Par ailleurs, un fait me semble bien traduire l'état d'esprit de futurs prêtres, à l'occasion d'ordinations presbytérales apparaissent des images du Christ en croix avec ces paroles : « À l'image du Dieu Saint qui vous a appelés, soyez Saints ! » L'appel à la sainteté n'est pourtant pas la spécificité du prêtre ou du ministre, mais de tout chrétien, toutefois il est vivement souhaitable que le ministre soit saint ! Tout chrétien est configuré par son baptême au Christ (canon 849) et toute personne humaine est appelée à devenir à l'image, à la ressemblance du Christ qui est la véritable image de Dieu. Au premier siècle Paul parlait des saints pour nommer les fidèles chrétiens.

Le document « *Communion eucharistique et communion ecclésiale* » permet une clarification tant du vocabulaire que du contenu doctrinal. Pour l'Église catholique, il recadre le ministère dans l'optique de Vatican II. Il rappelle que celui qui préside à l'Église préside aussi à l'eucharistie. Les interrogations aux Églises peuvent être bénéfiques et faciliter les dialogues ultérieurs : l'expression « ministère sacerdotal » serait préférable à « sacerdoce ministériel », pour indiquer qu'il s'agit « d'une des valences du ministère épiscopal et presbytéral » ; elle permettrait d'éviter les malentendus. Déjà, à Vatican II, le

⁸³⁶ Tout chrétien est appelé à devenir un autre Christ.

terme « sacerdoce ministériel » n'a été employé qu'une fois. Quant aux positions communes, elles se résument en 14 articles.

Un certain accord se fait jour, entre catholiques et luthéro-réformés, concernant le sacerdoce commun des baptisés et le ministère ordonné. Les exposés sur les doctrines traditionnelles des différentes confessions chrétiennes en présence ont permis de constater qu'aujourd'hui « le contraste entre les catégories sacerdotales (sacerdoce commun, ministère sacerdotal) s'est amenuisé ». Ce qui autorise les membres du comité mixte à dire ensemble en se réclamant des Écritures tout particulièrement de la 1^e épître de Pierre :

Le baptême nous fait participer au sacerdoce commun (art 1).

Les catholiques se réfèrent à l'interprétation de l'épître de Pierre (1 P 2,4-10) par Vatican II :

Les baptisés, en effet, par la régénération et l'onction du Saint Esprit, sont consacrés pour être une demeure spirituelle et un sacerdoce saint, pour offrir par toutes les activités du chrétien, des sacrifices spirituels, et proclamer les merveilles de celui qui des ténèbres, les a appelés à son admirable lumière (LG 10).

Les luthériens citent un commentaire de Luther dans le *Manifeste à la noblesse chrétienne allemande*, dans le cadre d'une réflexion sur 1 Co 12 :

Nous sommes absolument tous consacrés prêtres par le baptême, comme le disent : saint Pierre (1 P 2,9) « vous êtes un sacerdoce royal et une royauté sacerdotale » et l'Apocalypse « tu as fait de nous par l'effusion de ton sang des prêtres et des rois (Ap 5,10).

La deuxième affirmation commune concerne l'impératif du baptême pour devenir ministre dans l'Église :

Le baptême est ainsi une condition nécessaire (mais non suffisante) de l'existence et de l'exercice de tous les ministères dans l'Église. En ce sens précis, le « sacerdoce commun » est antérieur au ministère ordonné et se trouve constituer une condition préalable absolue à son exercice (art. 2).

Les catholiques se reportent au décret de Vatican II sur la vie et le ministère des prêtres :

C'est pourquoi le sacerdoce des prêtres, s'il suppose les sacrements de l'initiation chrétienne, est cependant conféré au moyen du sacrement particulier qui, par l'onction du saint Esprit, les marque d'un caractère spécial (PO 2).

Vatican II, en employant l'expression « caractère spécial », reste dans un certain flou. Cette imprécision ne peut être que volontaire quand on sait que

Presbyterorum ordinis relève du compromis entre ce que Acerbi appelle deux ecclésiologies en tension dans les mêmes textes conciliaires⁸³⁷. Mais tout chrétien qui a reçu l'onction de l'Esprit au baptême est marqué du signe d'une appartenance. Thomas d'Aquin définit le caractère sacramentel comme un signe distinctif⁸³⁸, il est : « un sceau destiné à une fin déterminée ». Le catéchisme catholique ne reprend pas le terme de « caractère spécial » appliqué au sacrement de l'ordre.

Catholiques et luthériens rappellent que l'accord œcuménique sur le *Ministère dans l'Église* (M §15), embrassant les doctrines du sacerdoce commun des baptisés et celle du ministère, offre un point de départ commun pour clarifier les questions encore ouvertes au sujet de la compréhension du ministère pastoral dans l'Église.

La troisième affirmation, comme la quatrième, concerne le lien existant entre ministères et charismes dans les écrits de Paul (1 Co 12 et Eph 4) :

Comme tous n'ont pas les mêmes charismes, tous n'ont pas non plus les mêmes ministères (art. 3).

La participation au « sacerdoce commun » n'implique donc pas que nous soyons tous des apôtres, des évangélistes, des docteurs et des pasteurs, etc. (art. 4).

Chaque tradition rappelle ce qui peut faciliter un consensus et donc la communion des Eglises.

Les catholiques mettent l'accent sur l'égalité de dignité entre tous les fidèles dans l'édification du corps du Christ :

Même si certains, par la volonté du Christ, sont établis docteurs, dispensateurs des mystères et pasteurs pour les autres, il règne cependant entre eux tous une vraie égalité en ce qui concerne la dignité et l'action commune à tous les fidèles pour l'édification du Corps du Christ. En effet, la différence que le Seigneur a établie entre les ministres sacrés et le reste du peuple de Dieu, comporte en elle-même l'union, puisque les pasteurs et les autres fidèles sont liés entre eux par une communauté de rapports (LG 32).

Il va de soi que tous, pasteurs et fidèles, font partie intégrante du peuple de Dieu, du petit enfant qui vient d'être baptisé à l'évêque de Rome, successeur de

⁸³⁷ Antonio ACERBI propose une analyse très convaincante où cette tension est mise en évidence, *Due ecclesiologie : ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella lumen gentium*, Bologne (IT), EDB, 1975, deux ecclésiologies : ecclésiologie juridique et ecclésiologie de communion.

⁸³⁸ ST. 3 Q 63.

Pierre. Tous ont une égalité de dignité, l'enfant baptisé devient le frère ou la sœur de ses parents en Christ.

Les luthériens, se référant aux écrits de Luther, insistent sur le fait que, si nous sommes également prêtres et si nous possédons également le pouvoir, il n'est toutefois pas possible de s'autoproclamer pasteur :

Car du fait que nous sommes tous également prêtres, nul ne doit se mettre lui-même en évidence ni entreprendre, sans avoir été autorisé ni choisi par nous, de faire ce dont tous nous possédons également le pouvoir. Car ce qui est en commun, nul ne doit le faire sien, sans le consentement et l'investiture de la communauté.⁸³⁹

Les réformés, en se rapportant à la *Confession de foi de La Rochelle*, rappellent la nécessité de « l'ordre de l'Église établi par l'autorité du Christ » qui doit être sacré et inviolable :

L'Église ne peut se maintenir que s'il y a des pasteurs qui ont la charge d'enseigner. Nous croyons que les pasteurs, quand ils sont dûment appelés et exercent fidèlement leur charge, doivent être honorés et écoutés avec respect [...] Nous réprouvons les esprits chimériques qui voudraient bien, autant qu'ils peuvent, anéantir le ministère de la prédication de la parole de Dieu et des sacrements.

Les articles 5 à 7 ont trait à l'ordination. L'art. 5 fait référence à l'appel des premiers apôtres dans lequel s'inscrit « le ministère pastoral » en tant que tel. Ce ministère dès le départ a pris des formes bien diverses décrites dans les écrits néotestamentaires, sans faire appel aux documents patristiques tels que celui d'Ignace d'Antioche.

L'art. 6 souligne que les ministres ordonnés sont « chrétiens avec les autres chrétiens », mais demeurent dans leur fonction « un vis-à-vis de l'assemblée ». La commission mixte atteste au sujet des Ministres ordonnés :

Ils agissent *in persona Christi* (en la personne du Christ) à condition d'exercer *en même temps* leur charge *in persona ecclesiae*, c'est-à-dire en représentant de la foi, de la communion et l'agir de l'Église locale en tant qu'elle est en lien avec les autres Églises (art.6).

Trois éléments s'entrecroisant et s'avèrent essentiels pour la reconnaissance du ministère : agir *in persona Christi*, ne pas agir en son nom propre mais au nom du Christ ; agir *in persona ecclesiae*, en tant que représentant de la communauté ecclésiale dont il a la responsabilité ; agir toujours en lien avec les autres Églises. C'est ensemble que le peuple de Dieu est réuni dans la foi des apôtres. Toute ordination est en vue d'un ministère dans une Église locale.

⁸³⁹ « À la noblesse allemande » *Luther Œuvres* PL p. 597.

L'article 7 précise que le ministère pastoral est exercé par une personne qui a été appelée par l'Église, il n'y a pas de pasteur autoproclamé, et le don de l'Esprit reçu simultanément est en vue de la charge pastorale confiée et non en vue d'une sanctification personnelle.

La personne ordonnée au ministère pastoral reçoit simultanément un appel de l'Église et un don de l'Esprit pour exercer sa charge (art. 7 et M. 33).

L'article 8 définit le « ministère ordonné » comme « un ministère pastoral œuvrant au service de l'unité. Il consiste dans la prédication de l'Évangile, la célébration des sacrements et la présidence de l'assemblée liturgique ». La prédication de l'Évangile vient en premier, puis la célébration des sacrements et enfin la présidence de l'assemblée. On peut noter l'insistance sur le service de l'unité. L'article 6 avait souligné la communion des Églises.

L'article 9 saisit la succession apostolique comme continuité dans la foi des apôtres et dans leur ministère de vigilance et non dans la succession à un siège donné.

Il semble bien qu'une clarification concernant le sacerdoce commun des fidèles et le ministère sacerdotal (ou presbytéral) a pu s'opérer, du moins dans les Églises de France, tant catholique que luthéro-réformées, sans se polariser sur la question du caractère indélébile et d'essence différente entre le *sacerdotium autem commune fidelium* et le *sacerdotium ministeriale*, dans la mesure où cela n'implique pas une différence d'essence parmi les chrétiens mais concerne seulement le ministère exercé et non le ministre. Par ailleurs, il n'existe pas un degré de sainteté lié à la fonction, bien qu'il soit souhaitable que tout le peuple de Dieu soit saint dans le sens où l'entendait l'apôtre Paul. Il faut aussi rappeler que les Églises signataires de la concorde de Leuenberg s'accordent pour dire que « le ministère ordonné fait partie de l'être de l'Église »⁸⁴⁰.

L'ensemble de ces textes œcuméniques concernant le sacerdoce des croyants et le ministère dans l'Église, s'ils ne peuvent encore faire l'objet d'une déclaration commune, sont des touches progressives qui, espérons-le, permettront d'arriver à un consensus respectant les traditions différentes dans la mesure où les divergences d'aujourd'hui seront dites réconciliées.

⁸⁴⁰ Se reporter aux thèses de Tampere dans l'Église de Jésus Christ CD Rom : *accords luthériens et réformés en Europe*.

L'article 13, à propos de « ce que nous pouvons dire ensemble », respecte bien l'égalité de dignité, de responsabilité de tout chrétien face au culte, tout en reconnaissant la nécessité que certains soient mandatés à la fonction spécifique de ministre. Mais le véritable auteur de tout sacrement, c'est le Christ, le ministre n'est qu'un instrument et un symbole humain :

Ceux qui président n'ont pas de participation plus grande ou plus importante à l'eucharistie que les fidèles. Leur pouvoir est appelé à juste titre *potestas ordinis*. C'est-à-dire que leur pouvoir est le pouvoir d'une personne dans l'exercice de la charge de présidence que l'Église lui a confiée par ordination, et non un « pouvoir personnel » dont elle pourrait user à sa guise. De plus c'est le Christ qui est le véritable auteur du sacrement, le ministre n'étant qu'une cause instrumentale et un symbole du fait que l'assemblée ne se donne pas l'eucharistie, mais la reçoit. (art13).

Pour conclure, force est de constater qu'on ne saurait parler de consensus luthéro-catholique sur le contenu du « sacerdoce universel des croyants » tel que Luther l'envisageait ; par contre on constate un certain accord sur le contenu de l'expression « sacerdoce commun des fidèles », mais aussi sur la question du ministère presbytéral. Ce ne sera qu'au regard des Écritures et de nos traditions respectives que nous arriverons à progresser comme ce fut le cas pour la justification et l'unique sacrifice du Christ, même si nous ne sommes pas encore parvenus à un total accord sur le *Repas du Seigneur* et que des questions restent ouvertes. Les différences séparatrices au sujet de la fraction du pain tiennent surtout à la non-reconnaissance réciproque du ministère sacerdotal dans l'Église et ne permettent donc pas encore de communier ensemble à l'unique Corps du Christ. Bien que nous butions aussi sur des questions comme la succession apostolique, tous sont persuadés que le plus important est l'unité dans la foi des apôtres.

La conception de la primauté de Pierre, n'est pas contestée par les membres des différentes traditions en tant que le *primus inter pares* revient au siège de Pierre. C'est le pouvoir juridictionnel exercé à l'échelle mondiale qui est réfuté. Avec la réforme de la curie qui a déjà commencé et l'accent mis sur la synodalité, on peut espérer un rapprochement avec les Églises Orthodoxes et avec celles de la Réforme. Le pape François, en se présentant comme évêque de Rome, a manifesté son désir que soit revue la question de la primauté. Lors de la

rencontre avec le Patriarche Bartholomé, il a utilisé l'expression « Église sœur », sous-entendue, sans doute, de l'Église de Rome.

On peut se demander s'il existe des divergences anthropologiques à la racine de ces différends théologiques. La première chose mise en évidence est l'insistance des Églises de la Réforme sur l'égalité de dignité de tout chrétien, de par la grâce du baptême qui le fait participant au sacerdoce du Christ : « Un sacerdoce royal » (1P 2, 9). Néanmoins, aucun ne peut exercer comme ministre sans être appelé par la communauté ecclésiale (hiérarchique ou non) et recevoir l'ordination (reconnue ou non comme sacrement). Toutefois dans l'Église réformée comme dans l'Église luthérienne, un laïc peut présider une sainte cène s'il a été mandaté.

Le ministre, tel que la Réforme le conçoit, ne dira jamais agir dans l'exercice de ses fonctions comme *alter Christus*, même si tout chrétien est appelé à devenir un autre Christ. De par son ordination le pasteur ne devient pas un autre Christ, il garde sa nature de pécheur justifié et lorsqu'il célèbre un sacrement ce sera bien au nom du Christ. Lors de la sainte Cène, c'est bien le Christ qui s'offre au Père ou plus exactement le mémorial de l'offrande éternelle du Fils au Père. De même tout baptême reconnu dans nos différentes traditions est prononcé au nom de la Trinité : Père, Fils et Esprit.

L'étude du ministère des femmes dans l'Église mettra davantage en lumière les racines anthropologiques des divergences entre l'Église catholique et les Églises de la Réforme.

c) Le ministère des femmes dans l'Église, une question anthropologique avant d'être théologique ?

La question de l'ordination des femmes ne peut être passée sous silence dans le cadre d'une réflexion œcuménique sur le ministère presbytéral, voire épiscopal, puisque de nombreuses Églises de la Réforme ordonnent des femmes pasteures et, dans certaines Églises épiscopaliennes, elles peuvent occuper une charge d'évêque. Dans d'autres types de structure, les femmes sont inspecteur ecclésiastique ou présidente de région. John Stott, théologien anglican évangélique, note que « parmi les Églises indépendantes britanniques, les congrégationalistes ont des femmes pasteures depuis 1917 ». Chez les baptistes, la

première pasteure fut Edith Gates, elle exerça le ministère pastoral dès 1918 et fut consacrée en 1922⁸⁴¹. Dans l'Église luthérienne aux Pays-Bas, la première ordination de femme eut lieu en 1929 ; dans les pays scandinaves elles furent plus tardives (Danemark 1947, Norvège 1956, Suède 1958) ; en Allemagne, à partir des années 1950, sans leur confier alors la plénitude des fonctions pastorales. L'Église réformée de France a des femmes pasteures depuis 1949. En France, en 1930, Berthe Boetsch est la première femme ordonnée pasteure, dans l'Église réformée d'Alsace-Lorraine.

Sur un plan œcuménique, la question de la place de la femme fut soulevée dès 1927 à la première conférence de F&C par les 7 femmes déléguées sur 400 représentants. La réponse se fera attendre, ce n'est qu'en 1948, lors de la première Assemblée du COE à Amsterdam, que les Eglises furent en mesure de répondre :

Les Églises ne sont pas d'accord sur l'importante question du pastorat féminin. Quelques Églises, pour des raisons théologiques, ne veulent pas étudier cette question ; d'autres n'ont pas d'objection de principe, mais font des réserves d'ordre administratif ou social ; certaines Églises acceptent que la femme participe partiellement au ministère ; dans d'autres enfin, les femmes sont éligibles à toutes les fonctions dans l'Église. Mais même dans ce dernier cas, la tradition et l'opinion publique créent encore des obstacles [...]. Nous pensons que le Conseil œcuménique des Églises est l'organisme tout indiqué pour réunir les informations indispensables et donner des directions attendues dans ce domaine [...] et c'est pourquoi nous demandons que la question du 'rôle de la femme dans l'Église' demeure une de ses préoccupations particulières⁸⁴².

La réflexion sur le « rôle des femmes dans l'Église » ne débutera qu'après la rencontre de F&C à Louvain en 1971, où il fut décidé que pouvait être posée la question d'une modification de la tradition concernant le ministère des femmes. Le sujet de la « participation des hommes et des femmes dans l'Église » fut alors intégré à celui de la recherche sur « l'unité de l'Église et l'unité de l'humanité », et étudié, en 1974, à Accra. Simultanément la question de l'ordination des femmes est reprise dans différentes instances œcuméniques, par ex. dans les textes préparatoires au BEM. Il faut noter que la conférence orthodoxe à Rhodes, en 1988, annonce son opposition à l'ordination des femmes au ministère sacerdotal. Par contre, à la même époque la conférence de Lambeth encourage l'ordination des femmes. Entre-temps, dès 1975 se fera entendre la réaction de l'Église

⁸⁴¹ Jan CALLCUTT et Robert SOMERVILLE *Les ministères féminins dans l'union Baptiste en Angleterre*.

⁸⁴² Rapport officiel : « Désordre de l'homme et dessein de Dieu » : questions soulevées par les Églises.

catholique par la voix du pape Paul VI⁸⁴³ s'adressant à l'archevêque de Canterbury, au sujet de l'ordination de femmes dans l'Église anglicane⁸⁴⁴. À la suite de cet événement, à la demande du Pape, la SCDF rédige la déclaration *Inter Insignores*⁸⁴⁵, sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel, qui est approuvée par Paul VI le 15 octobre 1976. Dès l'introduction, la déclaration *Inter Insignores* s'oppose à toute ordination féminine au presbytérat :

La Congrégation pour la doctrine de la foi estime devoir rappeler que l'Église, par fidélité à l'exemple de son Seigneur, ne se considère pas autorisée à admettre les femmes à l'ordination sacerdotale.

Le 22 mai 1994, dans la lettre apostolique : « *Ordinatio sacerdotalis* » sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes, le pape Jean-Paul II après avoir soutenu que « la présence et le rôle de la femme, dans la vie et dans la mission de l'Église, demeurent absolument nécessaires et irremplaçables », affirme ne pas être en mesure de pouvoir ordonner des femmes :

Afin qu'il ne subsiste aucun doute sur une question de grande importance qui concerne la constitution divine elle-même de l'Église, je déclare, en vertu de ma mission de confirmer mes frères (cf. Lc 22, 32), que l'Église n'a en aucune manière le pouvoir de conférer l'ordination sacerdotale à des femmes et que cette position doit être définitivement tenue par tous les fidèles de l'Église (n°4).

C'est par cette formule que Jean-Paul II a voulu engager le Magistère ordinaire de l'Église, désirant mettre un point final aux débats sur le sujet. Toutefois cette déclaration formelle du Magistère ordinaire, par principe, n'engage pas l'infaillibilité du Pape, mais en l'occurrence touche une doctrine appartenant au « dépôt de la foi ». Suite à l'émission d'« un doute sur la doctrine

⁸⁴³ Paul VI écrit le 30 novembre 1975, à l'archevêque de Canterbury Frederick Donald Coggan au sujet du ministère sacerdotal des femmes : « Your Grace is of course well aware of the Catholic Church's position on this question. She holds that it is not admissible to ordain woman priesthood, for very fundamental reasons. These reasons include: the example recorded in the Sacred Scriptures of Christ choosing this Apostle only from among men; the constant practice of the Church, which has imitate Christ in choosing only men, and her living teaching authority consistently held that the exclusion of women from the priesthood is in accordance with God's plan of his Church. » Cf. traduction en annexe.

⁸⁴⁴ L'Église anglicane d'Angleterre en 1992 au cours d'un synode a pris la décision de permettre l'ordination de femmes à la prêtrise (non à l'épiscopat). Par contre on retrouve antérieurement des femmes pasteurs dans les Eglises appartenant à la Communion anglicane, on peut citer pour ex. la 1^e ordination en Chine qui date de 1944. Le synode de l'Église anglicane de novembre 2013 a approuvé la possibilité de conférer l'ordination épiscopale à des femmes. Il existe déjà des femmes évêques dans les Eglises anglicanes aux USA, Australie, Canada. De même dans les Eglises luthériennes des pays scandinaves et en Allemagne. La première femme évêque a été ordonnée dans l'Église anglicane d'Angleterre le 26 janvier 2015 à York. Le synode général des évêques avait voté l'accès des femmes à l'épiscopat le 17 novembre 2014.

⁸⁴⁵ Tous les documents en provenance du Saint Siège apostolique ont été cherchés sur le site du vatican : vaticana.ca

de la lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis* », la SCDF répond le 28 octobre 1995 par un bref communiqué en stipulant au sujet du non-pouvoir de l'Église d'ordonner des femmes :

« Oui cette doctrine exige un assentiment définitif parce qu'elle est fondée sur la Parole de Dieu écrite, qu'elle a été constamment conservée et mise en pratique dans la Tradition (t) de l'Église depuis l'origine et qu'elle a été proposée infailliblement par le magistère ordinaire et universel⁸⁴⁶. C'est pourquoi, dans les circonstances actuelles, le Souverain Pontife, exerçant son ministère de confirmer ses frères (Lc 22,32), a exprimé cette même doctrine par une déclaration formelle, affirmant explicitement ce qui doit être tenu, partout et par tous les fidèles, en tant que cela appartient au dépôt de la foi ».

Cette réponse est signée du cardinal Joseph Ratzinger et approuvée par Jean Paul II au cours d'une audience privée accordée à celui-ci. Le communiqué est suivie d'une note explicative de la SCDF : « Dans le cas présent un acte du Magistère pontifical ordinaire, en soi non infaillible, atteste le caractère infaillible de l'enseignement d'une doctrine déjà en possession de l'Église. » En décembre 2003, sept femmes irrégulièrement ordonnées en Autriche sont excommuniées par un décret de la SCDF. En 2010, *De Normae gravioribus delictis* précise que toute personne ordonnant une femme ou toute femme recevant l'ordination sacerdotale est excommuniée (15/07/2010).

Le pape François, dans son exhortation apostolique *Evangelii Gaudium* aux n^{os} 103 et 104, reprend les questions souvent soulevées : celle du sacerdoce des femmes et surtout celle du rôle de la femme dans l'Église en référence à l'égalité de dignité entre hommes et femmes. Déjà, lors de son interview avec les journalistes au retour des JMJ au Brésil, François disait au sujet de l'ordination des femmes : « L'Église a parlé et a dit non, Jean-Paul II l'a dit avec une formulation définitive, cette porte est fermée ». Par contre, il insiste, comme il le fait souvent, sur la nécessité qu'une « théologie au féminin » soit élaborée, car « nous n'avons pas encore fait une théologie profonde de la femme dans l'Église ». Il ajoute ailleurs : « Le génie féminin est nécessaire là où se prennent les décisions importantes. Aujourd'hui, le défi est celui-ci : réfléchir sur la place précise des femmes, là où s'exerce l'autorité dans les différents domaines de l'Église »⁸⁴⁷. Le document officiel, l'exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*, stipule :

⁸⁴⁶ On peut se reporter au Concile Vatican II, constitution dogmatique *lumen gentium* 25,2.

⁸⁴⁷ *Études* octobre 2013.

Le sacerdoce réservé aux hommes comme signe du Christ Époux qui se livre dans l'Eucharistie, est une question qui ne se discute pas, mais qui peut devenir un motif de conflit particulier si on identifie trop la puissance sacramentelle avec le pouvoir ; il ne faut pas oublier que lorsque nous parlons de pouvoir sacerdotal “*nous sommes dans le concept de la fonction, non de la dignité et de la sainteté*”⁸⁴⁸ (n°104).

Quant à la dignité de tous, elle est enracinée dans le baptême :

Le sacerdoce ministériel est un des moyens que Jésus utilise au service de son peuple, mais la grande dignité vient du baptême, qui est accessible à tous (n°104).

En début de paragraphe, il reconnaît que ces questions autour de l'égalité de dignité entre hommes et femmes ne doivent pas être esquivées :

Les revendications des droits légitimes des femmes, à partir de la ferme conviction que les hommes et les femmes ont la même dignité, posent à l'Église des questions profondes qui la défient et que l'on ne doit pas éluder superficiellement (n°104).

Dans le cadre du dialogue œcuménique luthéro-catholique, à la suite du document sur *Le Ministère dans l'Église* (1981), Hervé Legrand et John Vikstöm⁸⁴⁹ ont rédigé un excursus (I) sur l'admission des femmes à l'ordination. Tous les textes officiels seront étudiés ci-dessous.

Du côté des Églises luthériennes, si les débats furent difficiles, aujourd'hui la FLM, après bien des hésitations, se félicite d'avoir en son sein des femmes pasteures et reçoit cette possibilité comme un don de Dieu qui enrichit la communauté :

Nous remercions Dieu de ce don généreux et enrichissant découvert par nombre de nos Églises membres que constitue l'ordination des femmes au ministère, et nous prions pour que tous les membres de la FLM - et d'autres Églises de la famille œcuménique - reconnaissent et fassent leur ce don divin qu'est le ministère ordonné des femmes et leur accession à d'autres postes de responsabilités dans l'Église du Christ⁸⁵⁰.

Lors d'une enquête au sein de la FLM en 1992, il fut constaté que 63 Églises pratiquaient l'ordination des femmes, une seule la refusait catégoriquement (Nigéria)⁸⁵¹. Il est certain que l'accession croissante des femmes

⁸⁴⁸ JEAN-PAUL II : Exhort. apost. Post synodale, *Christi-fideles laici* (30 dec. 1988, n. 51).

⁸⁴⁹ A l'époque : Hervé LEGRAND, dominicain, était professeur à l'université catholique de Paris et JOHN VIKSTRÖM archevêque luthérien de Finlande. Il faut souligner qu'en 1981, il n'y avait pas d'ordination de femmes dans les deux Eglises : catholique romaine et luthérienne de Finlande.

⁸⁵⁰ Message de la 81^e Assemblée de la FLM à Curitiba, 1990, « j'ai entendu les cris de mon peuple » Texte français in *Positions luthériennes* n° 3/1990 p. 250, § 22.

⁸⁵¹ Le site *women's desktop* de la FLM ne donne pas de statistiques actualisées ni celui de la *Réforme en France* consultés en décembre 2014.

à des études universitaires de théologie, tant chez les Protestantes que chez les catholiques, a éveillé dans les consciences féminines le désir d'accéder au ministère sacerdotal (presbytéral) ou au moins à la prédication.

Si Luther a soutenu l'égalité de dignité entre les femmes et les hommes à partir du baptême, si certaines femmes ont enseigné et prêché, aucune d'entre elles n'a exercé comme pasteure à l'époque de la Réforme. Le refus, voire la lenteur, à ordonner des femmes au ministère sacerdotal dans certaines Eglises issues de la Réforme est enraciné dans la Bible : le modèle de la femme est celui de « la femme vaillante » du livre des Proverbes (31), soumise à l'homme (1Co 11, 1 Tm 2, 11-14) et arrivant en second dans l'ordre de la création (Gn). Ici l'ordre eschatologique dont parle Paul en Ga 3, 28 n'est ni considéré, ni appliqué.

L'étude sur l'ordination des femmes portera essentiellement sur la position de l'Église catholique et celle des Églises luthériennes et réformées. Nous rechercherons à partir des textes officiels si, à la racine de nos divergences, il existe des motifs anthropologiques avant d'être théologiques. Certes, toutes les Églises reconnaissent l'égalité de dignité à toute personne humaine, homme et femme sont créés à l'image de Dieu, sauvés par l'œuvre rédemptrice du Christ et sont conformés à l'image du Christ par le baptême. Mais cette égalité de dignité est-elle à saisir comme une égalité de droit à l'ordination au ministère sacerdotal ? Revendiquer l'égalité de droit à l'ordination presbytérale ne convient pas car le ministère n'est pas de l'ordre du droit, mais du service : le service de la parole et des sacrements est exercé dans une communauté confiée à un « Ministre » reconnu apte à remplir cette fonction. Que ce soit dans l'Église catholique ou dans les Églises issues de la Réforme (luthériennes et calvinistes), une chose est évidente : nul chrétien (homme ou femme) ne peut s'octroyer, du fait de son baptême, la charge d'un ministère presbytéral⁸⁵². L'Église et la communauté locale ont la charge de discerner l'appel de Dieu chez une personne qui se destine au presbytérat. Il est également évident que l'approche de la fonction ministérielle chez une femme sera toujours différente et complémentaire de celle d'un homme. L'Église évangélique luthérienne le saisit lorsqu'elle reconnaît le don enrichissant de femmes pasteures.

⁸⁵² Certes, il existe dans certaines communautés marginales de type sectaire des pasteurs autoproclamés.

1 L'argumentation de l'Église catholique

Les motifs alloués n'autorisant pas à ordonner des femmes reposent essentiellement sur la manière dont a agi le Christ, telle qu'elle nous a été transmise dans le NT, et sur la tradition au cours des siècles dans l'Église romaine. Il est fait référence dans un second temps à la théologie ou plutôt à la mystique qui a été développée et qui repose surtout, nous le verrons, sur des critères anthropologiques. Si nous analysons de plus près les textes cités, en commençant par la déclaration *Inter Insignores*, nous constatons très vite que le nœud gordien du refus de l'ordination des femmes réside dans la présidence de l'Eucharistie.

- **La déclaration *Inter Insignores* de la SCDF (15 octobre 1976)**

Six critères ont été retenus par le magistère romain pour prouver que les femmes ne peuvent être admises au ministère sacerdotal.

Le 1^{er} critère fait référence à la tradition : « Jamais l'Église catholique n'a admis que les femmes puissent recevoir valablement l'ordination presbytérale ou épiscopale »⁸⁵³, cela indépendamment de la culture prégnante de l'époque. Les documents canoniques antiochiens et égyptiens manifestent que le motif essentiel est de « demeurer fidèle au type de ministère ordonné voulu par le Seigneur Jésus Christ et religieusement maintenu par les Apôtres »⁸⁵⁴.

Les 2^e et 3^e critères concernent l'attitude du Christ, la pratique des apôtres et déjà le choix des Douze ; aucune femme ne fait partie de ce groupe, pas même Marie mère du Christ. L'Église catholique n'attribue pas cette attitude de Jésus à une convenance socioculturelle, vu sa manière habituelle de se comporter vis-à-vis des femmes qui l'accompagnaient. Toutefois Christ ressuscité apparaît d'abord aux femmes qui seront chargées d'annoncer la résurrection⁸⁵⁵. Ajoutons que Thomas d'Aquin, et avant lui la liturgie Byzantine, qualifie Marie Madeleine

⁸⁵³ Dans le livre VIII 19 et 20 des *Constitutions Apostoliques* les diaconesses sont instituées par des prières d'ordination : χειροτονία, par contre les veuves ne sont pas ordonnées.

⁸⁵⁴ Cf. la *Didascalie* et les *Constitutions apostoliques*, on pourrait aussi se référer au texte des *Constitutions ecclésiastiques des Apôtres* qui fait référence à l'impureté de la femme : « la femme ne peut présider l'Eucharistie car elle doit prier assise par terre » discussion entre Pierre, Jacques et Jean, cf annexe 5.

⁸⁵⁵ Mt 28, 1-10; Mc 16,1-8; Jn. 1,11-18.

d'Apôtre des apôtres : « Va dire à mes frères » lui dit Jésus (Jn 20, 17)⁸⁵⁶. « A mes frères », c'est donc bien à la gente masculine qu'elle doit annoncer la Bonne Nouvelle : comment alors l'empêcher de prêcher ! De même, si le chapitre 16 de l'épître aux Romains est cité dans *Inter Insignores* comme décrivant les fonctions et les rôles occupés par les femmes, il conviendrait de creuser davantage les propos de Paul en Romain 16 et la sémantique des termes relatif au rôle des femmes dans l'Église. Phœbé est dite *διάκονος*, diacre et non diaconesse, au même titre que Paul et Apollos qui annoncent la parole de Dieu (1 Cor 3, 5) ; de même *προστάτις*, c'est-à-dire présidente de l'Église de Cenchrées. Après avoir relevé certaines fonctions de la femme, concernant le service de l'Église dans le NT, la déclaration insiste sur le fait que le titre spécifique de « coopérateur (*συνεργός*) de Dieu »⁸⁵⁷ ne lui est pas attribué, du moins dans les textes de Paul. Il serait seulement réservé à Apollos, à Timothée et à Paul car ils sont directement voués au « ministère apostolique et à la prédication de la Parole de Dieu ». Peut-être pourrait-on regarder aussi avec circonspection les textes apocryphes. Il ne faut pas négliger non plus le contexte sociologique prégnant au premier siècle, où il fallait se démarquer des cultes à mystères où exerçaient des prêtresses.

Le 4^e critère réunit les attitudes de Jésus et des apôtres considérées par l'Église comme une valeur permanente. L'Église catholique, au regard de sa lecture des textes, dit ne pouvoir accepter l'ordination des femmes, en fidélité à la tradition. Elle reconnaît bien que certaines pratiques décrites dans le NT sont devenues caduques aujourd'hui et ne sont plus appliquées, telles que le port du voile dans une Église, le refus de l'enseignement par les femmes, même dans une église lors de l'absence de prêtre. Ces pratiques ne sont plus normatives. Les auteurs du N.T. s'étant exprimé dans un contexte donné, on peut se demander si d'autres pratiques peuvent être abolies, voire modifiées. Il nous faut relire les Écrits en tenant compte du contexte présent et sous l'inspiration de l'Esprit en se souvenant des paroles de Jésus avant de mourir : « Je ne vous laisserai orphelin, je vous enverrai l'Esprit, il vous expliquera toutes choses ». Après leur avoir retiré le titre spécifique de « collaborateurs de Dieu » la déclaration conclut au sujet de la non ordination des femmes :

⁸⁵⁶ Cf. Mc 16,9ss.

⁸⁵⁷ 1 Co 3,9 ; 1 Th 3,2.

Cette pratique de l'Église revêt [...] un caractère normatif : dans le fait de ne conférer qu'à des hommes l'ordination sacerdotale, il y va d'une tradition continue dans le temps, universelle en Orient et en Occident, vigilante à réprimer aussitôt les abus ; cette norme, s'appuyant sur l'exemple du Christ, est suivie parce qu'elle est considérée comme conforme au dessein de Dieu pour son Église.

Les arguments cités dans ce paragraphe sont essentiellement fondés sur l'imitation du Christ dans le choix des apôtres de sexe masculin et sur la tradition qui a perduré au cours des siècles. Cependant, il faut se souvenir que les successeurs des apôtres ont été choisis parmi des païens convertis et le symbolisme des 12 tribus d'Israël n'a pas été retenu.

Certes, la femme aujourd'hui peut enseigner et commenter la Parole de Dieu, elle peut avoir la responsabilité d'une paroisse, sans toutefois présider et donner les sacrements, en dehors du baptême en cas d'urgence ou d'absence de prêtre. Mais la femme n'aura jamais un mandat définitif, seule une personne de sexe masculin peut y accéder (canon 230), elle aura par contre une lettre de mission temporaire. Contrairement aux Églises de la Réforme, l'Église catholique n'interprétera pas Gal 3,26-28, en faveur de l'ordination des femmes. Il est intéressant de constater qu'aucun texte du Magistère cité ci-dessus ne fait référence à l'impureté de la femme ni à sa soumission à l'homme.

Les 5^e et 6^e critères restent en débat entre les traditions catholiques et luthéro-réformées, car l'argumentation et les prises de position sur l'ordination des femmes sont différentes :

Avec le 5^e critère (« Le sacerdoce ministériel à la lumière du Mystère du Christ ») le texte rappelle l'enseignement constant de l'Église depuis Cyprien jusqu'à la déclaration *Mysterium ecclesiae* du 24 juin 1973. Elle se réfère aussi aux écrits de Paul : 2 Co 5,20 ; Ga 4,14. Le raisonnement théologique applique les termes « in persona Christi »⁸⁵⁸ au rôle du ministre, tout particulièrement lors du repas eucharistique, qui est saisi par l'Église catholique comme « repas sacrificiel dans lequel le Peuple de Dieu est associé au sacrifice du Christ » :

L'évêque ou le prêtre, dans l'exercice de son ministère, n'agit pas en son nom propre, *in persona propria* : il représente le Christ qui agit par lui : 'le prêtre tient réellement la place du Christ' écrivait déjà au III^e siècle saint Cyprien⁸⁵⁹.

⁸⁵⁸ Le terme *capitis* n'est pas ajouté dans le texte *Inter Insignores*.

⁸⁵⁹ in S. Cyprien *Epist.* 63 : PL 4, 397 B ; éd. Hartel, t 3, p. 713.

Le prêtre, en recevant l'onction de l'Esprit au cours de l'ordination, est configuré au Christ Prêtre (décret *Presbyterorum ordinis*), et lui seul a le pouvoir de prononcer les paroles consécatoires sur le pain et le vin : « ceci est mon corps... ceci est mon sang, faites cela en mémoire de moi ».

Il agit alors non seulement par l'efficacité que lui confère le Christ, mais in *persona Christi*, tenant le rôle du Christ, au point d'être son image même, lorsqu'il prononce les paroles de la consécration⁸⁶⁰.

L'Église catholique, centrant le rôle du prêtre sur la célébration de l'Eucharistie, affirme que ce rôle ne peut être rempli que par un homme sinon :

Il n'y aurait pas cette 'ressemblance naturelle' qui doit exister entre le Christ et son ministre, si ce rôle n'était pas tenu par un homme : autrement, on verrait difficilement dans le ministre l'image du Christ, car le Christ lui-même fut et demeure un homme.

La déclaration ne cite pas l'épître aux Hébreux et pourtant elle s'y réfère implicitement, car c'est dans ce texte que Jésus Christ est dit Apôtre et Grand Prêtre (He 3,1), Grand prêtre sans tache offrant une fois pour toutes un sacrifice parfait⁸⁶¹.

À la racine de la réflexion théologique, il y a d'abord un facteur anthropologique où l'analogie tient compte du genre : le prêtre ne pouvant être qu'un homme, car le Verbe s'est incarné « selon le sexe masculin ». Le texte cite bien Gal 3,28 : « L'unité qu'Il rétablit après le péché est telle qu'il n'y a plus [...] l'homme et la femme, mais tous sont en lui ». Cependant l'Église romaine ne juge pas, en l'occurrence, devoir tenir compte de ce verset de Paul faisant référence au temps eschatologique, pourtant déjà commencé avec la venue du Christ. Par

⁸⁶⁰ Les références citées dans *Inter Insigniores* sont nombreuses cf. notes 16 et 17, par ex. décret *Presbyterorum ordinis*, 7 dec. 1965 n°2 : « les prêtres, par l'onction du Saint-Esprit, sont marqués d'un caractère spécial et sont ainsi configurés au Christ Prêtre, afin qu'ils aient le pouvoir d'agir en tenant le rôle du Christ Tête » ; au n° 13 : « En tant que ministres des mystères sacrés, surtout dans le sacrifice de la messe, les prêtres tiennent de manière spéciale le rôle du Christ ». La même pensée est reprise au synode des évêques (1971) et par la déclaration de la SCDF du 24 juin 1973 n° 6. Thomas d'Aquin dans sa Somme III Pars q 83 art. 1, ad 3^{um} : « il faut dire que (de même que la célébration de ce sacrement est l'image représentative de la croix du Christ : ibid ad 2^{um}) de la même façon le prêtre aussi agit en tant qu'image du Christ dans le rôle et par la puissance duquel il prononce les paroles de la consécration ».

⁸⁶¹ L'épître aux Hébreux, par un bon nombre d'exégètes, n'est plus considérée comme un écrit de Paul. Il s'agit d'un texte tardivement intégré dans le canon des Écritures, il n'est pas mentionné dans le Canon de Muratori avant 200 ans après Jésus Christ. L'auteur fait partie de la seconde génération chrétienne (He 2, 3), il pourrait être un pagano ou judéo-chrétien. Selon F. Vouga l'auteur anonyme travaille à partir de traditions théologiques dont on retrouve des traces chez Philon, à Qumrân ou dans la littérature gnostique ». On peut se poser une question, est-ce un écrit de circonstance ?

ailleurs, le texte souligne que l'exclusivité donnée au sexe masculin n'implique pas une supériorité naturelle de l'homme sur la femme, mais s'inscrit dans le dessein de Dieu : le Verbe s'est incarné en tant qu'homme. L'Église développe aussi la mystique de l'époux et de l'épousée : le Christ est l'Époux et l'Église l'épousée. Si le prêtre agit *in persona Christi* il tient la place de l'Époux. Mais le prêtre agit aussi *in persona ecclesiae*⁸⁶² qui est l'épousée ; d'où une certaine ambiguïté. De plus, homme et femme sont appelés à devenir à l'image du Christ indépendamment du sexe. On peut encore ajouter que Jésus Christ en tant que « vrai homme et vrai Dieu » (Chalcédoine 451) vient par sa résurrection assumer toute l'humanité : homme et femme, il est alors possible de parler de création nouvelle. Paul nous fait saisir en Rm 5, 12. 15 qu'un seul homme Adam a péché et toute l'humanité en porte les conséquences ; de même un seul homme, Jésus Christ, nouvel Adam, vient tout assumer et sauver l'humanité entière indépendamment du sexe. La chair est à la charnière du salut, puisque c'est le verbe incarné qui vient assumer toute l'humanité et sauve, dans sa mort et sa Résurrection, les hommes et les femmes. Sous ce nouveau régime, après la Résurrection, la femme doit-elle être tenue en dehors du sacerdoce presbytéral à cause d'un rapport analogique du prêtre à Jésus Christ homme, qui lui se donne en nourriture et dit à ses disciples : « faites ceci en mémoire de moi » ? La fraction du pain avec les disciples d'Emmaüs après sa Résurrection pourrait aussi apporter un autre éclairage. Il ne s'agit pas ici d'un repas pascal avec les apôtres, mais avec des disciples qui sans doute ont perdu toute espérance devant l'évidence de la mort de Jésus. Le Ressuscité, par ce geste de la fraction du pain avec des disciples et non plus seulement avec ses apôtres, vient universaliser le Repas du Seigneur. Le geste de la fraction du pain s'adresse à tous les croyants.

On peut déjà dire qu'il existe dans la décision de l'Église catholique de ne pas ordonner des femmes une dimension anthropologique avant d'être théologique. De même il existe des interprétations différentes des Écritures entre nos Eglises. En outre, *Inter Insignores* met l'accent sur le culte eucharistique, alors que la Réforme le porte sur la proclamation de la Parole. Le rôle de prophète ne peut être retiré à la femme car il lui est déjà reconnu dans l'A.T et Paul stipule bien que la femme peut prophétiser. L'ordre des priorités du ministère dans la

⁸⁶² Le thème : *In persona ecclesiae* fut développé à partir du Moyen Âge.

Concorde de Leuenberg (1973) est : Prédication, baptême, cène. Le développement théologique du ministère sacerdotal dans l'Église catholique part d'une approche anthropologique et symbolique : le prêtre homme, symbole du Christ Homme, agit *in persona Christi*. Il n'est pas dit dans la déclaration que le prêtre est un *alter Christus*, mais qu'il agit « *in persona Christi* », il tient le rôle du Christ mais c'est le Christ qui agit. Ce rôle ne peut être tenu par une femme, le Verbe s'étant incarné en tant qu'homme. Si la réflexion théologique catholique reste centrée sur le rôle du prêtre, ministre à l'eucharistie, qui agit *in persona Christi* (le terme presbytre n'est pas utilisé dans les textes cités), on peut objecter que toute personne, indépendamment du sexe, amenée à baptiser n'agit pas non plus en son nom propre. C'est bien Dieu : Père, Fils et Esprit, qui est ici à l'œuvre. Il est encore évident que le baptême, en conférant au néophyte (homme ou femme) l'image du Christ roi, prêtre et prophète, n'habilite pas de soi, à être ordonné en vue d'un ministère sacerdotal, les aptitudes à exercer ce ministère doivent être reconnues par l'Église hiérarchique.

Avec le critère 6 (« Le sacerdoce ministériel dans le Mystère de l'Église ») nul ne peut se prévaloir du ministère sacerdotal car il ne repose pas sur l'égalité de droit de la personne humaine : « Il fait l'objet d'une vocation expresse, totalement gratuite : “Ce n'est pas vous qui m'avez choisi ; c'est moi qui vous ai choisis et institués” » (Jn 15,16 ; He 5,4). Le ministère sacerdotal ne repose ni sur l'honneur ni sur la supériorité entre les baptisés, mais sur le service. L'égalité entre les baptisés n'est pas à confondre avec une identité, chacun a un rôle différent à remplir et les rôles, dans l'Église, sont différenciés.

La déclaration *Inter Insignores* dit clairement : « Par fidélité à l'exemple du Seigneur, l'Église ne se considère pas autorisée à admettre les femmes à l'ordination sacerdotale ». Cependant, ce texte ne livre aucune décision doctrinale solennelle.

• **La Lettre apostolique *Ordinatio sacerdotalis*, sur l'ordination sacerdotale exclusivement réservée aux hommes, de Jean Paul II**

Le Pape Jean-Paul II, pour refuser l'ordination des femmes, se réfère à la

déclaration *Inter Insignores* de SCDF et à sa lettre apostolique *Mulieris dignitate*. Il cite l'exemple de la Vierge Marie : bien que Mère de Dieu et Mère de l'Église, elle « n'a reçu ni la mission spécifique des Apôtres ni le sacerdoce ministériel ». Il en déduit que la dignité de la femme n'en est pas amoindrie, mais que son rôle est autre dans l'Église. Le refus d'ordonner des femmes est formel, mais reste une déclaration du Magistère pontifical ordinaire. On se reportera aux notes de la SCDF pour laquelle, si la déclaration de Jean-Paul II in *Ordinatio sacerdotalis* n'engage pas directement l'infaillibilité du Magistère papal, la doctrine enseignée appartient au dépôt de la foi et possède en elle-même un caractère infaillible (LG 25,2).

- **La lettre apostolique *Evangelii Gaudium* (2013) du pape François**

Le Pape François écrit que le sacerdoce est réservé aux hommes « comme signe du Christ Époux qui se livre dans l'Eucharistie » (104), il reprend la théologie traditionnelle de l'Église. Mais on peut relever que dans son homélie lors de l'ordination presbytérale à Rome, il met l'accent sur le rôle de prédication de l'Évangile et de pasteur du peuple de Dieu, puis vient en troisième lieu la présidence au culte⁸⁶³.

2) L'argumentation des Églises de la Réforme

Si, en 2014, les Églises de la Réforme sont nombreuses à ordonner des femmes pasteures, d'autres, plus conservatrices le refusent encore. Dans ce dernier cas, les critères rejoignent souvent ceux de l'Église catholique⁸⁶⁴. Reconnaître que tout homme ou femme baptisé est roi, prêtre et prophète n'est pas nécessairement reconnaître à chacun les aptitudes pour exercer en tant que

⁸⁶³ Extrait de l'homélie d'ordination du Pape François de 2013 : « Ils [les futurs ordonnés] seront, en effet, configurés au Christ, Prêtre souverain et éternel, c'est-à-dire qu'ils seront consacrés comme vrais prêtres du Nouveau Testament, et à ce titre, qui les unit dans le sacerdoce à leur Évêque, ils seront des prédicateurs de l'Évangile, des pasteurs du Peuple de Dieu et ils présideront aux actions de culte, particulièrement dans la célébration du sacrifice du Seigneur. » Termes repris à l'homélie du 26 avril 2015.

⁸⁶⁴ Certaines Églises issues de la Réforme n'ordonnent pas de femmes pour des motifs variés, certains sont proches de l'Église catholique. Ces Églises se réfèrent à la tradition et accusent d'avoir pris des décisions à la fin du XXe siècle en tenant compte de facteurs socio-culturels propres à notre époque. Il existe aussi des réticences d'ordre psychologique voire psychanalytique : le Christ ne peut être représenté que par un ministre homme (cf. article Élisabeth PARMONTIER p. 11-12 sur le site Fédération protestante de France). Il faut aussi noter que les Églises qui refusent l'ordination ont recours à des arguments bibliques et reposent sur l'autorité de l'Écriture.

Pasteur. La fonction du Pasteur dans les Églises de la Réforme est essentiellement la prédication, puis celle du culte. Deux sacrements sont retenus : le baptême et la Cène. Celle-ci est présidée habituellement par le Pasteur ou, en cas d'impossibilité, par un membre délégué.

Dans l'Église luthérienne, le document qui fait foi et résume toute la réflexion est : *Ministry-Women-Bishops*⁸⁶⁵. On retrouve les mêmes arguments sous la plume des Églises réformées. Le texte tient compte des études antérieures de la *Fédération luthérienne mondiale* (FLM), des dialogues bilatéraux et des conclusions de F&C, mais surtout de la consultation réalisée à Cartigny en 1992. L'argumentation repose essentiellement sur la vocation baptismale du peuple de Dieu, sur l'Église comme communion, sur les défis réciproques de la théologie et de la culture, sur la fidélité à l'Évangile.

- **La vocation baptismale du peuple de Dieu**

Le texte de la FLM, cité ci-dessus, rappelle que le fondement de tout ministère repose sur le baptême qui fait des chrétiens un peuple « royal, prophétique et sacerdotal » (1 P 2, 5, 9). Dans la conception du sacerdoce universel des baptisés, Luther soutient que tout baptisé est prêtre par son baptême, mais n'est pas habilité à exercer cette fonction qui est la proclamation de la Parole et la célébration des sacrements dans la fidélité à l'Évangile (*Concorde de Leuenberg*)⁸⁶⁶. Le ministre ordonné dans l'Église répond à un appel divin, mais aussi à celui de la communauté et le ministre accomplit son service in *persona Christi* (consultation de 1983) « Le ministère pastoral (et féminin) ne peut être séparé du ministère de l'ensemble du peuple de Dieu » (10). La réflexion sur le ministère sacerdotal s'étend à l'épiscopat. : « on ne saurait remettre en question l'accession d'une femme au ministère épiscopal si elle est ordonnée » (19).

- **L'Église comme communion**

La FLM se définit comme *Communion d'Églises* « qui confessent le Dieu trinitaire, s'accordent dans la proclamation de la parole de Dieu et sont unies dans

⁸⁶⁵ Cf. Élisabeth PARMENTIER : « L'ordination des femmes dans la communion luthérienne » in site internet : Fédération luthérienne.

⁸⁶⁶ Depuis 1973 elle a pris le nom de *Communion d'Églises protestantes en Europe*.

la communion de chaire et d'autel »⁸⁶⁷. La réflexion luthérienne qui a suivi est ouverte à l'idée d'« une vie ecclésiale sans hiérarchie de valeurs ou de rôles et à la diversité la plus grande ». Le texte peut alors affirmer :

A cause du rôle constitutif du baptême, le concept de communion remet en question toutes les séparations, au sein de l'Église, basées sur des distinctions sociologiques ou culturelles. C'est un facteur remettant en question la restriction de l'ordination aux seuls mâles » (6).

La FLM se différencie de l'Église catholique en affirmant que le refus de l'ordination repose sur des bases sociologiques ou culturelles alors que l'Église catholique prétend que son refus repose sur des données théologiques soutenues par une conceptualisation métaphysique.

- **Les défis réciproques de la théologie et de la culture**

À l'inverse de l'Église catholique et de l'Église orthodoxe, la FLM ne se réfère pas à la tradition millénaire pour refuser ou accepter l'ordination des femmes, au contraire elle pense que la pratique peut être changée en fonction des nécessités du temps et « à cause de la liberté accordée par l'Évangile à l'Église ». Si les Églises s'accordent pour dire que la théologie ne doit pas rester prisonnière des données culturelles, l'interprétation peut toutefois être totalement différente. Ce fut le cas dans la tradition luthérienne qui a pris la décision de changer en ordonnant des femmes⁸⁶⁸.

- **La fidélité à l'Évangile.**

Dans la tradition luthérienne, c'est sur la base des Écritures interprétées à partir de son « centre », l'Évangile, que l'Église s'est ouverte à l'ordination des femmes : « Sur la base de notre compréhension actuelle de l'Écriture et de l'Évangile, nous sommes convaincus que le ministère ordonné doit être ouvert à la fois aux hommes et aux femmes » (13). Certes, les luthériens se reconnaissent

⁸⁶⁷ Formulé à l'assemblée de Curitiba en 1990, cf. *Position luthérienne n° 3 1990*.

⁸⁶⁸ Ibid au chapitre III : les défis réciproques de la théologie et de la culture : « Deux tentations sont dénoncées par le document : l'emprisonnement de la théologie par la culture (nous devrions ordonner les femmes à cause des droits qu'elles ont acquis dans la société), comme l'emprisonnement de la théologie par la pratique ecclésiale en vigueur (nous ne pouvons ordonner les femmes parce que l'Église ne l'a jamais fait) (14). Aucun de ces facteurs ne saurait être déterminant, ils doivent être lus à la lumière des convictions de l'Évangile ». Cf. article d'Élisabeth PARMENTIER : *L'ordination des femmes dans la communion luthérienne* cite Fédération protestante de France.

redevables des outils herméneutiques qui ont joué un grand rôle dans l'interprétation des textes, tels que l'exégèse historico-critique, pour dire que l'ordre de la création n'est pas hiérarchique, qu'il y a une égalité entre l'homme et la femme. Le texte de référence (Galates 3,26-28) a permis d'exprimer la conviction suivante :

Dans chaque contexte culturel concret, nous devons contester ce qui empêche l'Église de devenir un signe réel du Royaume de Dieu. Toutes les barrières dressées à partir des différences de race, de classe, de statut social ou de sexe, qui sont en contradiction avec la communauté humaine, disparaissent dans le Royaume de Dieu. Ces barrières ne sont pas de mise dans l'Église qui est un signe de ce Royaume. Les distinctions sexuelles créées par Dieu subsistent dans l'Église, enrichissant la communauté et le ministère ; Mais de telles distinctions ne devraient pas empêcher la participation des femmes à tous les aspects de la vie missionnaire de l'Église, y compris le ministère ordonné (16).

Cette orientation prise en faveur de l'ordination des femmes est saisie comme « une obéissance à l'Évangile ». Des femmes pasteures oui, mais elles n'ont pas à se couler dans le moule du pasteur au masculin, elles ont quelque chose à apporter au ministère sacerdotal en fonction de leurs dons spécifiques, de plus l'ordination d'hommes et de femmes est un signe eschatologique conforme à Galates 3, 26-28 :

Nous pensons que la mission contemporaine de l'Église a besoin des dons autant des hommes que des femmes dans le ministère ordonné. Une Église qui, dans le monde d'aujourd'hui, restreint le ministère ordonné aux seuls mâles voile sa nature même, qui est d'être un signe eschatologique(18).

L'argumentation des textes en provenance des Églises a permis de mettre en évidence deux prises de position différentes, l'une en faveur de l'ordination des femmes, l'autre contre, défendues par des confessions chrétiennes qui pourtant affirment chacune fonder son interprétation en fidélité à l'Évangile, mais elles font une lecture divergente de la manière dont elles sont appelées à agir face à la tradition et à la culture. Les Églises de la Réforme mettent l'accent sur les temps eschatologiques (Ga 3,28), l'Église catholique sur l'analogie entre le prêtre et Jésus Christ, de sexe masculin, Époux de l'Église, et elle en déduit un ministère exclusivement masculin. Deux manières aussi de concevoir les priorités dans le ministère sacerdotal, ce qui a pu faciliter la décision prise en faveur de l'ordination des femmes. Du côté des Églises de la Réforme, la priorité est mise

sur la prédication, il faut toutefois noter que l'Église catholique porte de plus en plus l'accent sur l'annonce de l'Évangile. La sainte Cène dans les Églises de la Réforme est davantage vue sous l'angle du repas, d'un « sacrifice de louange » qui est rendu possible par l'unique sacrifice du Christ qui s'offre perpétuellement au Père. Luther dans un sermon sur la sainte Messe écrit : « Le Christ est notre curé, notre prêtre au ciel et devant la face de Dieu ». Le pasteur préside la célébration, le véritable médiateur est Jésus Christ. Dans l'Église catholique, l'eucharistie est comprise surtout comme un « repas sacrificiel » où le prêtre ayant reçu la « *sacra ordinis potestas* » est appelé « pour faire dans le rôle du Christ (*in persona Christi*), le sacrifice eucharistique et l'offrir à Dieu au nom du peuple tout entier » (LG10).

Il est de toute évidence que pour l'Église catholique les facteurs du refus d'ordonner sont d'ordre anthropologique mais relèvent aussi du respect de la tradition (transmission de ce qui s'est toujours fait et enraciné dans l'ordre du Christ donné à ses apôtres, masculins, à une époque donnée). À partir de ces facteurs une théologie s'est développée et une doctrine s'est fixée au III^e siècle, tandis que les règles ecclésiastiques ont, quant à elles, évolué. En revanche, la plupart des Églises de la Réforme acceptent l'ordination des femmes sur des critères anthropologiques tels que l'égalité de dignité conférée par le baptême, mais elles se fondent sur la nature même de l'Église qui est d'être un signe eschatologique dans le monde d'aujourd'hui.

III 3 Un lieu test en vue de la communion des Églises : « le Ministère » ; les enjeux anthropologiques

Adopter une démarche de consensus différencié ne signifie surtout pas vouloir unifier une doctrine, bien plutôt respecter les différences de chaque tradition dans la mesure où elles ne portent pas atteinte à la vérité fondamentale. L'approche catholique de la doctrine de la justification n'est pas identique à celle des Églises de la Réforme, mais les différences, surtout d'ordre anthropologique, qui ont été source de divergences théologiques au XVI^e siècle, sont de part et d'autre dites réconciliées et ne peuvent plus rompre la communion au sujet de « l'article capital de la justification ». André Birmelé, dans son livre *L'horizon de la grâce, la foi chrétienne*, écrit :

La DCJ propose de définir le consensus comme étant la relation qui existe entre deux exposés qui ne sont pas séparateurs d'Églises tout en étant des exposés différents d'une même vérité fondamentale. Le consensus est par définition en lui-même *différencié*, c'est-à-dire capable de distinguer et d'accepter les différences. La non-uniformité n'est pas un déficit, mais la caractéristique de la vie même de toute communion ecclésiale, de toute communion des croyants qui est l'image de la communion qu'est en lui-même le Dieu Trinité⁸⁶⁹.

Du côté catholique, cette démarche a été facilitée après le concile Vatican II. Jean XXIII avait dit dans son discours d'ouverture qu'il est possible de développer sous des formes théologiques différentes une vérité fondamentale commune. L'important est donc bien de s'accorder sur cette vérité fondamentale. De plus le décret *Unitatis Redintegratio* avait rappelé aux théologiens catholiques l'importance, dans les dialogues œcuméniques, du respect de la « hiérarchie » des vérités :

Dans le dialogue œcuménique, les théologiens catholiques, attachés à la doctrine de l'Église, doivent en outre procéder avec amour de la vérité, charité et humilité, en menant, ensemble avec les frères séparés, leur recherche sur les divins mystères. En comparant les doctrines entre elles, ils se souviendront qu'il existe un ordre ou une « hiérarchie » des vérités de la doctrine catholique, en raison de leur rapport différent avec le fondement de la foi chrétienne (11).

Toutefois, il faut aussi souligner que la démarche de consensus différencié dans la DCJ a nécessité au préalable une étude biblique commune sur la

⁸⁶⁹ P.230.

justification ; elle fut éclairée par des exégètes des deux traditions, invités à participer à la réflexion (articles 8-11). Une doctrine ne peut être que l'expression d'une vérité de foi fondée sur la Parole de Dieu. Cette recherche dans les Écritures est obligatoire en vue d'une compréhension commune de la doctrine, moment reconnu « fondamental et indispensable pour surmonter la division des Églises ». Ensuite, chaque tradition peut exprimer ses accents particuliers. Il existe déjà d'excellents outils communs de travail afin d'interpréter les Écritures, tel « Un Trésor dans des vases d'argile. Outils pour une réflexion œcuménique sur l'herméneutique ». Ce document a été rédigé par la commission Foi et Constitution et publié en novembre 1998. Cette lecture des Écritures devra tenir compte du contexte sociologique dans lequel elles ont été écrites et de la sémiotique : les termes utilisés à l'époque n'avaient pas le même sens. Il faut à tout prix éviter une lecture fondamentaliste et se souvenir que l'Esprit reste à l'œuvre encore aujourd'hui. Les paroles du Christ sont réconfortantes : « *Je suis avec vous jusqu'à la fin des temps* ».

Si luthériens et catholiques veulent surmonter leurs divergences, non encore réconciliés, concernant le ministère dans l'Église, une démarche de consensus différencié pourrait apporter une aide à la reconnaissance des ministres par et dans les diverses confessions. Si les Églises luthéro-réformées reconnaissent les ministres des autres confessions chrétiennes⁸⁷⁰, ce n'est pas le cas de l'Église catholique. Comme pour la DCJ, une étude approfondie commune des Écritures sera indispensable, plus spécifiquement du Nouveau Testament, mais aussi des divers documents canonico-liturgiques voire des écrits non canoniques. Il faut reconnaître que tout s'est figé à la fin du III^e siècle : pour exemple l'influence des écrits d'Ignace d'Antioche et de la *Tradition Apostolique*. Pourtant, les formes⁸⁷¹ du ministère dans l'Église furent variées aux premiers siècles, suivant les lieux de leur implantation par les missionnaires. Leur force était leur objectif commun : l'annonce de la Parole de Dieu et l'unité de la communauté autour de la fraction du pain et du baptême. Unité mais non uniformité entre les Églises, l'important est de garder le lien de la communion avec la foi des apôtres.

⁸⁷⁰ Voir communion de Leuenberg.

⁸⁷¹ Les ministres furent appelés *πρεσβύτερος, ἐπίσκοπος, ἐπίσκοπος καὶ διάκονος*.

Nous avons pu constater que la cristallisation de nos différends dans les dialogues œcuméniques s'est établie autour de la fonction du ministre lors de la célébration du culte, tout particulièrement au sujet du Repas du Seigneur. Il est vrai que des questions restent ouvertes concernant l'Eucharistie, car les catholiques mettent davantage l'accent sur le mémorial du sacrifice du Christ et les luthéro-réformés sur le sacrifice de louange. Certes, le Repas du Seigneur n'est pas le lieu d'un nouveau sacrifice, c'est bien celui du mémorial de l'unique sacrifice du Christ qui s'offre éternellement à son Père ; oui, aujourd'hui encore nous sommes sauvés et nous en recevons les fruits. De plus la fraction du pain dans les Églises de la Réforme est davantage saisie dans une optique eschatologique. Actuellement, la fonction du prêtre / du pasteur reste une question ouverte, avec celle de la médiation du salut, qui ne permet pas une pleine réconciliation ni l'échange de pasteurs. Du côté des Eglises de la Réforme, le pasteur(e) transmet la proclamation de l'Évangile, il / elle se situe davantage comme un instrument face à la communauté, étant témoin et porte-parole de ce qui est réalisé dans le culte ; c'est bien le Fils qui s'offre au Père et non le pasteur qui offre le sacrifice. En revanche, du côté de l'Église catholique, le prêtre offre avec le Christ le sacrifice unique du Fils au Père : « Nous t'offrons Seigneur le saint sacrifice de l'autel » (rituel eucharistique). Les Églises de la Réforme s'expriment en termes de louange, de repas partagé, alors que l'Église catholique se centre plus sur la dimension sacrificielle. Jean Paul II écrivait dans son encyclique *Ecclesia de Eucharistia* (2003) : « La messe rend présent le sacrifice de la croix » ; ce sacrifice « se perpétuant sacramentellement dans chaque communauté qui l'offre par les mains du ministre sacré ».

Sous deux façons de se situer face au repas du Seigneur et surtout face à l'offrande, se profilent les deux approches anthropologiques que nous avons soulignées tout au long de notre étude. C'est pourquoi il sera indispensable de commencer par identifier nos différences anthropologiques qui ont un retentissement certain sur nos développements théologiques. La 4^e partie de la DCJ nous a prouvé qu'il avait fallu s'écouter afin de comprendre ce que chacun voulait exprimer, et, de toute évidence, l'aplanissement des divergences anthropologiques a eu raison de différends théologiques séparateurs, tout en respectant les différences de chaque tradition.

Conclusion

Le chemin vers une reconnaissance réciproque du ministère apparaît encore bien long. On peut au moins évaluer l'histoire du dialogue entre catholiques et protestants de manière positive dans la mesure où les obstacles non séparateurs ont été dépassés, les points d'accord consolidés et les points de résistance identifiés. L'adoption d'une méthode de consensus différencié reposant sur une herméneutique commune des textes, sur la recherche de nos conceptions anthropologiques qui empêchent un rapprochement, surtout lorsqu'il s'agit de reconnaître des pasteures femmes, serait de nature à faire avancer la recherche⁸⁷². Le but est de permettre des accords où les différences seraient respectées, et les divergences réconciliées. Pourquoi ne pas viser une nouvelle déclaration à l'instar de la déclaration commune sur la doctrine de la justification qui a respecté les différences, sans porter atteinte à la vérité fondamentale. On pourrait aussi prendre pour modèle la *Concorde de Leuvenberg*, comme l'avait suggéré Joseph Ratzinger lors de la signature de la DCJ. L'important est de conformer l'agir à l'Évangile. Il sera donc indispensable de pouvoir affirmer ensemble la vérité fondamentale sur le ministère dans l'Église, ensuite les formes pourront varier. En reprenant les dialogues œcuméniques, on peut constater qu'un rapprochement existe⁸⁷³ ; certes demeureront les questions pratiques de la reconnaissance du ministère, celles qui ont trait à la succession apostolique et à la conception de la primauté de l'évêque de Rome. Un autre défi se fera jour rapidement : la conception de l'infaillibilité du pape qui rejoint la fonction de l'autorité en synode. Toucher à la question du ministère, c'est déjà aborder la question de la manière de comprendre l'Église comme une possible maison commune dans l'acceptation des différences, en sachant qu'il existe des divergences non réconciliées sur la nature de l'Église que nous avons déjà évoquées. Dès le XVI^e siècle, à partir des écrits du jeune Luther, il faut se rendre à l'évidence que la

⁸⁷² Ce fut la démarche pratiquée entre les Eglises de la Réforme qui n'ont pas toutes l'ordination des femmes.

⁸⁷³ La réflexion œcuménique sur la reconnaissance des ministères par l'Église catholique est pleine d'espérance. On peut se reporter au compte rendu du frère Alain, librairie de Chauveroché @ orange.fr.

nouvelle vision de l'homme et de sa foi va conduire plus ou moins inexorablement à une nouvelle conception de l'Église⁸⁷⁴.

L'ouverture du ministère sacerdotal aux femmes peut trouver son lieu d'approfondissement dans un contexte œcuménique, sans a priori et sans recherche d'uniformisation de la pratique de l'ordination des femmes à toutes les traditions ; à l'instar du célibat du ministre qui, reposant sur une tradition ecclésiastique, peut être modulé, ce qui existe déjà dans l'Église d'Orient rattachée à Rome. Si, comme le souligne la Fédération luthérienne mondiale, culture et théologie ne doivent pas rester emprisonnées, « aucun facteur ne saurait être déterminant, ils doivent être lus à la lumière des convictions de l'Évangile ». L'obéissance à l'Évangile peut conduire au changement dans les traditions. Mais il ne faut pas perdre de vue, comme nous l'avons souligné dans le chapitre sur le ministère des femmes dans l'Église, que le rôle du pasteur dans les Églises de la Réforme n'est pas le même que celui du prêtre dans l'Église catholique, particulièrement lors du Repas eucharistique. Mais un défi important se fait jour dans l'Église catholique au sujet de ces questions diverses : garder la communion au sein de l'Église romaine et éviter une rupture similaire à celle du XVI^e siècle. L'important est aussi d'aller de l'avant, en maintenant une cohérence avec une interprétation de l'Évangile non fondamentaliste.

⁸⁷⁴ Voir LIENHARD Marc, *Un temps, une vie, un message*.

Conclusion

Notre recherche historique, systématique et œcuménique a conduit à une affirmation qu'il convient de ne pas laisser sans nuances mais que les textes permettent : au XVI^e siècle, les différends théologiques entre catholiques et réformateurs mis en évidence au concile de Trente avaient été générés non seulement par une vision différente de la nature humaine, mais aussi par une interprétation différente des Écritures et des conceptualisations philosophiques diverses. Pour les uns de type existentiel, pour les autres de type ontologique.

La confrontation des textes a permis de constater qu'il existait un accord de fond entre les Réformateurs, du moins sur l'homme pécheur, justifié en Christ par pure grâce de Dieu, au moyen de la foi seule, indépendamment des œuvres de la loi. Les différends entre les Églises issues de la Réforme concernaient la prédestination, l'élection, la sanctification et les sacrements, essentiellement l'eucharistie.

L'étude de théologiens de tradition chrétienne différente a mis en évidence que des différends théologiques réconciliés, entre catholiques et protestants, étaient et sont encore souvent induits par des approches anthropologiques différentes et des interprétations herméneutiques diverses. Nous avons mis en valeur quelques textes de Paul : Rm 3,7-8 sur la gloire de Dieu ; Rm 3, 24-28 et Ga 3, 26-28 sur la justification ; de même l'épître de Pierre 2,5ss au sujet du sacerdoce. En outre nous avons insisté sur l'approche différente de la liberté selon les traditions. Les différends réconciliés ne sont plus aujourd'hui une entrave à la communion et peuvent même devenir de possibles enrichissements réciproques. Certes, il reste de nombreuses questions ouvertes et d'autres qui nous divisent encore, telles que les conceptions de la réalisation concrète de l'Église et des responsabilités en son sein. Comme nous avons pu le constater, les divergences au sujet du sacerdoce ministériel (masculin/ féminin) dans l'Église, l'approche du sacerdoce des fidèles chez les catholiques et celle du sacerdoce universel chez les protestants empêchent la communion de table entre les membres des confessions citées.

Dans les dialogues œcuméniques, un autre point important est souvent soulevé par les protestants : la question de la sacramentalité de l'Église. l'Église

peut-elle être sacrement de salut, tel que l'affirme le *Concile Vatican II* dans le décret *Lumen Gentium*⁸⁷⁵ ? Les Églises de la Réforme défendent que l'Église ne peut être objet et sujet de salut en même temps et nul ne peut être sanctifié au point d'être agent de sanctification, l'humain restant pécheur. Constituée de pécheurs, l'Église, à la suite de Luther, est vue comme pécheresse : « Il n'y a pas de plus grande pécheresse que l'Église chrétienne », écrivait Luther dans un de ses sermons⁸⁷⁶. L'unique médiateur du salut n'est autre que Christ et l'Église ne peut être qu'un canal laissant passer la source du salut qui est en Dieu. À la racine de ce différend théologique se trouve une fois encore une question anthropologique : la nature humaine est-elle capable de coopérer aux choses de Dieu ? Mais pour la tradition catholique, l'Église est dite sainte pour la raison suivante :

l'Église est plus qu'une réalité sociologique, elle est le Corps du Christ, sa tête est Jésus Christ et son âme l'Esprit-Saint ; elle ne comprend pas seulement l'Église terrestre, mais également l'Église céleste, les anges et les saints, en particulier Marie qui est qualifiée d'immaculée et qui, comme telle, est le type de l'Église. Si l'on prend pour point de départ cette compréhension théologique de l'Église, on ne peut pas qualifier l'Église de pécheresse car le Christ et l'Esprit-Saint ne peuvent pas être le sujet du péché. Dès lors, lorsque nous disons que l'Église est sans péché mais pécheresse dans ses membres, alors la sainteté et l'absence de péché de l'Église sont liées en fin de compte à l'absence de péché en Jésus-Christ⁸⁷⁷.

Toutefois, si les théologiens protestants sont interrogés, ils affirment que l'Église dans leur tradition n'est pas vue seulement sous un aspect sociologique, elle est instrument de salut mais dans ses structures et fonctionnements elle est liée à des réalités contextuelles. Sa manière d'être Église n'est pas de l'ordre du salut mais sa proclamation et son enseignement relèvent des vérités de foi alors qu'il n'en est pas de même de son organisation.

Si nos différends n'affectent plus la question du salut depuis la *Déclaration commune sur la Doctrine de la Justification*, le nœud gordien se situe toujours dans la médiation du salut et la forme visible de l'Église. Walter Kasper précise que la première démarche de rapprochement, avant même que puisse être traitée la question du ministère, est celle de la primauté du siège de Pierre couplée à celle de la synodalité⁸⁷⁸. Ces questions ont déjà été abordées par Jean Paul II

⁸⁷⁵ L.G. n^{os} 1 ; 8 ; 45 ; « l'Église est, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire le signe et l'instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain [...] » n^o 1.

⁸⁷⁶ Walter KASPER in *l'Église catholique : son être, sa réalisation, sa mission*, p. 250.

⁸⁷⁷ Walter KASPER in *l'Église catholique : son être, sa réalisation, sa mission*, p. 251.

⁸⁷⁸ Walter KASPER : « la forme concrète de l'Église de communion » in *l'Église catholique : son*
381

dans l'encyclique *Ut unum sint* (1995) et avec Benoît XVI au Phanar (2009), mais la discussion a pris plus de vigueur et gagné en acuité depuis le pontificat du pape François. Lors de sa prise de parole au cours de la Divine Liturgie en l'église patriarcale Saint Georges à Istanbul le 30 novembre 2014, ce dernier insiste sur le fait que la pleine communion ne signifie « ni soumission l'un à l'autre », « ni absorption », mais bien « plutôt accueil des dons que Dieu a donnés à chacune des Églises » :

Je veux assurer à chacun de vous que, pour arriver au but désiré de la pleine unité, l'Église catholique n'entend pas imposer une quelconque exigence, sinon celle de la profession de foi commune, et que nous sommes prêts à chercher ensemble, à la lumière de l'enseignement de l'Écriture et de l'expérience du premier millénaire, les modalités par lesquelles garantir la nécessaire unité de l'Église dans les circonstances actuelles : l'unique chose que désire l'Église catholique, et que je cherche comme évêque de Rome, « l'Église qui préside dans la charité », c'est la communion avec les Églises orthodoxes.

La question de la primauté de Pierre ne peut trouver de solution, avec l'Église orthodoxe comme avec les Églises protestantes, que dans la mesure où sera clarifié le contenu du terme *primus*, à savoir ce que représente concrètement la prééminence de l'évêque de Rome qui ne fut pas contestée au cours du premier millénaire. Walter Kasper voit un élément de réponse dans les Conciles de Lyon (1274) et de Florence (1439-1445)⁸⁷⁹ car ce dernier concile, tout en revendiquant la primauté du siège de Rome, reconnaît les droits des autres patriarches ; en 1869 Vatican I ne s'opposa pas non plus à l'autorité des évêques sur leur propre territoire. Rappelons ici la position luthérienne dans les dialogues œcuméniques :

Le ministère pétrinien de l'évêque de Rome ne doit pas être exclu par les luthériens, comme signe visible de l'unité de l'Église universelle, pour autant que, par une réinterprétation théologique et par une restructuration pratique, il soit soumis à la primauté de l'Évangile⁸⁸⁰.

On retrouve la même réflexion dans l'accord sur *Le Ministère* au groupe des Dombes, qui rassemble des membres catholiques, protestants et orthodoxes.

Par ailleurs, le désir du pape François de redynamiser l'instance synodale, renouant ainsi avec la pensée de Paul VI, s'est concrétisé dès 2014. Le déroulement du synode sur la famille en est une illustration probante, il permet aux membres du synode de s'exprimer en toute liberté, en présence du pape, et

être, sa réalisation, sa mission p.379ss plus précisément 387.

⁸⁷⁹ Walter KASPER Ibid p.381.

⁸⁸⁰ Dialogue luthéro-catholique : *Le Ministère* n°73.

sans peur d'être *jugé*, le synode se déroulant « *cum Petro, sub Petro* ». Cette prise de parole s'adresse aussi aux laïcs dans les diocèses du monde entier par le biais des conférences épiscopales. Le synode est-il en voie de devenir une instance conciliaire, s'élargissant aux laïcs en prenant conseil auprès des chrétiens ? Cette manière de faire Église ne peut être qu'un pas de plus vers la Κοινωνία avec l'Église orthodoxe et avec les Églises et communautés ecclésiales issues de la Réforme.

Nous l'avons toutefois brièvement souligné dans l'étude du dialogue œcuménique luthéro-catholique en 1993 sur *Église et justification*, la question de « l'Église comme réceptrice et médiatrice de salut » reste en débat entre nos confessions chrétiennes et concerne une fois de plus l'anthropologie théologique⁸⁸¹. Son étude pourrait faire l'objet d'une thèse en ecclésiologie qui mettrait l'accent sur les liens entre l'anthropologie individuelle et l'ecclésiologie. Il existe en effet un positionnement anthropologique différent de nos confessions vis-à-vis de l'Église. Le protestantisme applique l'anthropologie personnelle à l'Église, ce qui n'est pas dans la logique catholique. Les Protestants sont marqués par l'insistance de Luther sur l'Église peuple de Dieu, constituée d'hommes pécheurs justifiés, (ou plus exactement considérés justes par Dieu selon le Réformateur). En revanche l'Église catholique a longtemps minimisé la dimension de peuple de Dieu que l'on trouve dans la Bible. Si *Lumen Gentium* le rappelle (n°12), les catholiques ont encore des difficultés à le concevoir dans les situations concrètes et à l'appliquer. Ils mettent davantage l'accent sur l'Église Corps du Christ. L'inflexion sur la sainteté et l'intervention des saints, surtout de Marie immaculée, contribuent sans doute à effacer l'humanité de l'Église, y compris le péché.

Malgré ces divergences de vue, le document préparatoire à la commémoration commune catholique-luthérienne de la Réforme en 2017⁸⁸² constitue un nouvel essai de rapprochement. Ce texte, *Du conflit à la Communion*, décrit une démarche approfondie dans une intention de Κοινωνία celle-ci succédant à une demande de pardon réciproque pour toutes les erreurs commises au cours des siècles. Tous se reconnaîtraient mutuellement comme chrétiens du

⁸⁸¹ Cf. in supra de la thèse p. 316.

⁸⁸² *Du conflit à la communion* texte anglais publié en 2013, traduction française 2014. Texte publié par l'Église protestante de France aux éd. Olivétan.

fait d'un même baptême en Christ en proclamant un même Évangile. Puisque toute recherche de *Κοινωνία* non seulement implique une étude théologique mais exige un changement de comportement et un témoignage commun de l'Évangile, catholiques, luthériens, réformés et tous les protestants issus de la Réformation devraient se laisser guider par cinq impératifs dans leur visée œcuménique :

Toujours se placer dans la perspective de l'unité, et non du point de vue de la division, afin de renforcer ce qui est commun, même si les différences sont plus faciles à voir et à ressentir.

Continuellement se laisser transformer par la rencontre de l'autre, et par un témoignage de foi des uns et des autres.

S'engager à nouveau à chercher l'unité visible, à en étudier ensemble les étapes concrètes, et à tendre sans se lasser vers ce but.

Ensemble redécouvrir la puissance de l'Évangile de Jésus-Christ pour notre époque.

Ensemble témoigner de la grâce de Dieu en proclamant l'Évangile et en se mettant au service du monde⁸⁸³.

Après avoir essayé de mettre en évidence les motifs anthropologiques, philosophiques et herméneutiques qui sous-tendaient nos divergences dans l'ordre du salut et d'explorer les chemins d'un consensus différencié pour les sujets qui nous divisent encore, tel que le sacerdoce ministériel, dans une visée de pleine communion, il faut nous rendre à l'évidence que des questions d'ordre éthique nous opposent depuis quelques décennies. Les problèmes tournant autour de la vie – l'interruption volontaire de grossesse, l'euthanasie, la procréation médicalement assistée, les manipulations génétiques, la thérapie génie – ne séparent pas purement et simplement les confessions entre elles. Il en est de même pour les problèmes de société : mariage pour tous, adoption au sein des couples homosexuels ou grossesses pour autrui. Nombreuses apparaissent donc les questions éthiques, relevant de conceptions anthropologiques, qui opposent les chrétiens au sein d'une même tradition. Lors des manifestations contre « le mariage pour tous », bien des catholiques ont battu le pavé avec de nombreux évangéliques.

D'autres questions demanderaient d'être creusées car le respect de la vie ne concerne pas uniquement ses débuts et sa fin. Il a trait aussi à l'économie, à la culture et à l'écologie. Toute femme et tout homme ont une impérative nécessité

⁸⁸³ Ibid p.99-101.

de travailler pour être reconnus dans leur dignité et pourvoir à leurs besoins et à ceux de leur famille, de recevoir une éducation et de vivre sur une terre non polluée. Une autre question importante, et à laquelle il est urgent de remédier, affecte la situation des femmes opprimées dans toutes les sociétés et les diverses cultures, spécialement par l'intégrisme religieux. Si les confessions chrétiennes reconnaissent une égalité de dignité entre hommes et femmes, celles-ci demeurent trop souvent sous la tutelle de ceux-là. C'est donc un impératif pour les instances œcuméniques de prendre au sérieux toutes les questions où l'humain est en jeu ; des déclarations communes sont une bonne chose, mais la priorité est sans nul doute de prendre des orientations communes et d'œuvrer ensemble. Il s'agit non seulement de proclamer l'Évangile mais d'en témoigner ensemble en respectant nos diversités, de poser des actes concrets dans le domaine de l'économie, de l'éducation, de l'écologie.

Comment ne pas établir une relation entre le rôle que les humains ont à jouer dans l'écologie et ce que nous font saisir Pannenberg et Moltmann au sujet de la gérance de l'univers par l'homme : il ne s'agit pas d'une autogestion du monde mais d'une gérance qui reste sous le regard de Dieu, car l'objectif final est bien la seigneurie de Dieu. Pannenberg compare la tâche de l'homme dans la création à celle du jardinier. La position dominante de l'homme parmi les autres créatures est l'expression de sa proximité à l'égard de Dieu. Il s'agit de la domination de Dieu sur sa création que l'homme est appelé à partager et à mettre en œuvre.

L'exercice de ce pouvoir est lié au pouvoir de Dieu lui-même sur ses créatures : en tant qu'« image de Dieu », l'homme doit être dans le monde l'intendant de Dieu, celui qui prépare la voie à sa seigneurie⁸⁸⁴.

Moltmann voit en l'homme un lieutenant au sein de la création ayant une double fonction, celle de représenter Dieu dans la création et celle de représenter l'univers devant son Créateur :

Compris comme *imago mundi*, les hommes sont des créatures sacerdotales et des êtres eucharistiques. Ils intercèdent devant Dieu pour la communauté créationnelle.

Compris comme *imago Dei* ils remplacent en même temps Dieu dans la communauté créationnelle et représentent sa gloire et sa volonté.⁸⁸⁵

⁸⁸⁴ W. PANNENBERG TS** p.278.

⁸⁸⁵ J. MOLTMANN Dcré p. 243-244.

Les instances œcuméniques internationales, nationales et locales auront à s'emparer non seulement des diverses questions théologiques qui demeurent ouvertes ou nous séparent toujours, tout spécialement les questions ecclésiologiques, mais encore de questions éthiques, économiques, culturelles et écologiques qui concernent aussi bien l'avenir de l'humanité que chaque femme et chaque homme dans les sociétés d'aujourd'hui.

Annexe 1

La notion de libre arbitre et de liberté dans la Grèce antique et au cours des quinze premiers siècles du christianisme.

Le terme libre arbitre⁸⁸⁶ : vient du latin *liberum arbitrium*, cette expression latine sous-tend la notion de volonté humaine. Une volonté capable de se déterminer, de choisir librement sans contrainte. Si dans la traduction française, la notion de volonté n'apparaît pas clairement, il n'en n'est pas de même, ni en anglais : *Free will*, ni en allemand : *Willensfreiheit*, par contre la notion d'arbitrage, de choix, n'est pas explicite dans ces deux langues.

Le concept de « libre arbitre » est un concept chrétien forgé par la théologie patristique latine et plus précisément par saint Augustin ; il s'est développé dans un rapport de confrontation gréco-romaine, spécialement avec les conceptions antiques de nécessité *ἀνάγκη* et de destin *μοῖρα*. Paul a intégré la notion de liberté en régime chrétien dans une perspective de salut.

Avant Augustin, Irénée écrivait dans son *Adversus Haereses* :

L'homme est raisonnable et par là semblable à Dieu, créé libre et maître de ses actes » (Si 15,14). On peut définir le libre arbitre comme la capacité de la volonté à se déterminer librement tant dans l'agir que dans la pensée. (4, 4, 3)

Au plan historico-linguistique : le grec utilise le terme *ἐλεύθερος* (libre) est libre l'homme qui ne dépend d'aucun maître. D'où découlera le mot *ἐλευθερία* (liberté), en latin : *libertas* a le même sens.

L'usage philosophique du terme liberté recouvrira des concepts aux contenus divers :

Le terme *ἐκὼν* désigne la liberté individuelle, et signifie que l'homme n'est ni assujéti, ni entravé, par aucune puissance extérieure. Ce mot s'apparente à « autonomie »

Pour Socrate, la liberté consiste à « faire ce qui est le meilleur » et rejoint le principe d'autarcie *αὐτάρκεια* i.e. de « suffisance à soi-même ».

⁸⁸⁶PETIT ROBERT : le *Libre arbitre* est la faculté de se déterminer sans autre cause que la volonté. Volonté libre non contrainte. C'est à partir du XVI^e que se développe le sens philosophique « qui a le pouvoir de se déterminer » (Dictionnaire étymologique et historique de la langue française). On peut aussi se reporter au *dictionnaire critique de théologie* d'Yves Lacoste et au *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* d'André Lalande aux articles : « liberté » et « arbitre ».

Pour Aristote, l'homme est un être capable de choisir ; la liberté est alors comprise comme la liberté de choix *προαίρεσις*. Dans *Éthique à Nicomaque*, il étudie l'acte volontaire⁸⁸⁷

Les Grecs ignoraient le libre arbitre, n'ayant pas la notion de volonté mais plutôt celle d'acte volontaire.

Augustin distingue la *voluntas*, faculté fondamentale de l'homme, de la liberté de décision : *liberum arbitrium*, par ailleurs il différencie libre arbitre et liberté. Le libre arbitre est la faculté de choisir, tout être humain en est pourvu. Il est aussi la volonté elle-même, il ne peut pas être perdu, même si la volonté est esclave du péché. Par contre, la liberté, est l'amour du Bien et non le pouvoir du choix. Et ce Bien, c'est Dieu lui-même, il s'inscrit dans le désir de l'homme à participer à la vie divine selon sa vocation première. Mais cette liberté ne peut exister sans la grâce : « Dieu soutient l'homme dans son action libre comme il soutient son existence dans l'être »⁸⁸⁸. L'homme risque de perdre cette liberté en s'opposant à cette orientation vers le Bien mais il ne peut pas perdre le libre arbitre.

Le concept de « libre arbitre » s'origine dans les écrits d'Augustin : dans son traité *De libero arbitrio*⁸⁸⁹ (388-395) mais aussi dans les *Rétractations*. D'une part, il affirme la notion de libre arbitre contre les manichéens qui attribuent à Dieu la responsabilité du mal :

Ils nient que l'origine du mal se trouve dans le libre arbitre et soutiennent que l'on doit accuser Dieu, le créateur de toutes les natures ; ils veulent de cette manière, dans les aberrations de leur impiété, faire intervenir une sorte de nature du mal, coéternelle à Dieu et immuable comme Lui.⁸⁹⁰

D'autre part, il minimise le rôle du libre arbitre dans l'œuvre de salut souligné par les pélagiens qui exaltent la bonté de la nature humaine :

Il faut donc reconnaître que nous avons un libre arbitre pour faire le mal et le bien ; mais pour faire le mal, chacun est libre à l'égard de la justice et l'esclavage du péché, tandis que pour le bien, personne ne peut être libre, à moins d'avoir été délivré par celui qui a dit : Si le Fils vous délivre, alors vous serez vraiment libres (Jn 8 ,26)⁸⁹¹

⁸⁸⁷ (III^e livre chapitre 1 à 5).

⁸⁸⁸ Paul AGAËSSE L'anthropologie chrétienne selon saint Augustin p.105

⁸⁸⁹ Dialogue entre Evodius et Augustin livre 1 et 2 in CD Rom : Ictus.

⁸⁹⁰ Rétractation Livre 1 Ch. IX n 2 in CD Rom : Ictus 3.

⁸⁹¹ Sur la correction et la grâce 1,2 et 2,4 ; BA 24. p. 271 et 275 in CD Rom Ictus..

Thomas d'Aquin dans sa Somme Théologique distingue : « βούλησις (libre arbitre) de θέλησις (volonté) en raison non de la diversité des puissances potentiae⁸⁹² mais de la différence des actes. Le choix et la volonté (acte de vouloir) sont des actes distincts mais néanmoins, ils appartiennent à une même puissance, de même que l'acte d'intelligence et le raisonnement. » Jean Damascène dit que le libre arbitre n'est rien d'autre que la volonté. (S. T. I, q 83, art.4.)⁸⁹³ Notons que les scolastiques se sont appuyés sur la philosophie aristotélicienne pour élaborer le concept de libre arbitre inventé par Augustin.

Par ailleurs la conception du libre arbitre dans les courants scotiste et occamiste, sera qualifiée de semi-pélagienne au concile de Trente car l'action de la grâce y est minimisée.

Dans la Bible, le terme libre arbitre n'existe pas, cette notion est explicitée par des métaphores, des exemples, mais les textes peuvent plaider en faveur ou contre le libre arbitre, tout dépend, dira Érasme, de l'interprétation du lecteur.

⁸⁹² Potentiae peut se traduire par puissance, force, faculté.

⁸⁹³ Selon Thomas d'Aquin (1 Q 83, 1-4) : « Dieu a créé l'homme au commencement, et il l'a laissé dans la main de son conseil » i.e. de son libre arbitre ajoute la glose (Ecclésiastique). Mais le libre arbitre ne suffit pas s'il ne reçoit pas l'impulsion et l'aide de Dieu. » « Le libre arbitre est cause de mouvement. Par le libre arbitre, en effet, l'homme se meut lui-même à l'action. Il n'est pas indispensable à la liberté que ce qui est libre soit la cause première de soi-même... C'est Dieu la cause première, donnant le mouvement aux causes naturelles et aux causes volontaires ». « Nos choix nous appartiennent ; toujours en supposant le secours de Dieu »

ANNEXE 2.

Martin Luther : Assertio 36 WA B 7 in Assertio omnium articulorum de Martin Lutheri per bullam Leonis X (1520).

Après le péché, le libre arbitre n'est qu'affaire de dénomination et l'homme, en faisant ce qui est en lui, pèche mortellement.

Malheureux libre arbitre ! Le juste, dans une bonne œuvre, pèche mortellement comme nous l'avons vu et il se vante, devant la justice, d'être ou de pouvoir quelque chose. Ô malheureux accusateurs ! Il y a un article au début de l'exposé d'Augustin « de l'Esprit et de la lettre » au chapitre IV : « Le libre arbitre sans la grâce n'a aucun pouvoir sinon celui de mener au péché ». Je vous le demande, quelle est cette liberté qui ne peut s'exercer que dans un sens, et encore dans le pire ? Est-ce cela être libre, ne rien pouvoir sinon pécher ? Mais je ne me fierai pas à Augustin. Écoutons les Écritures. Le Christ dit (Jn XV, 5) : « sans moi, vous ne pouvez rien faire ». Quel est ce rien que le libre arbitre fait sans le Christ ? Il se prépare, disent-ils, à la grâce par des œuvres moralement bonnes. Mais le Christ les ramène à rien, donc c'est par le rien qu'il se prépare. Merveilleuse préparation, qui se réalise par « rien ».

En vérité, en quoi consiste ce « rien », [le Christ] lui-même l'explique ensuite en disant : « Si quelqu'un ne demeure pas en moi, on le jettera dehors comme le sarment, il se dessèche, on le ramasse, on le jette au feu et il brûle » (Jn 15,6). Dis-moi, s'il te plaît, très saint vicaire du Christ, quelle audace de prostituée te donne le front de contredire ton maître ? Toi tu prétends que le libre arbitre peut se préparer à entrer dans la grâce, le Christ dit au contraire qu'on le jette dehors, de sorte qu'il se trouve plus éloigné de la grâce. Comme ta Bulle s'accorde bien avec l'Évangile ! Écoutons donc le Christ qui définit cinq niveaux de perdition du rameau coupé et montre par là que non seulement ce rameau ne peut pas se préparer au bien mais qu'il devient nécessairement pire. Le premier, c'est qu'on le jette dehors, on ne le fait donc pas entrer, il est abandonné au pouvoir de Satan qui ne le laisse pas s'efforcer vers le bien ; quelle autre signification peut avoir ce terme de « jeter dehors » ? En second lieu, il dessèche, c'est-à-dire qu'il devient pire de jour en jour, abandonné à lui-même. Telles sont les deux réalisations du libre arbitre à savoir pécher puis persévérer dans son péché et l'aggraver puis être jeté dehors et se dessécher. Si donc le libre arbitre possède quelque autre pouvoir,

c'est le Christ qui ment à coup sûr. Voici les trois peines suivantes : on le ramasse, bien sûr pour l'amener au jugement, et pour prouver sa culpabilité, comme celle des autres. Ensuite, une fois le jugement rendu, on le jette au feu éternel, et là enfin il ne lui arrive rien d'autre que de brûler, c'est-à-dire, subir l'éternel châtement. Donc, ne rien pouvoir, dans le cas du libre arbitre, ce n'est pas comme ils se l'imaginent, ne rien faire de méritoire, c'est être jeté dehors et se dessécher. Le rameau coupé ne se prépare pas à rejoindre la vigne, il n'en est pas capable, mais il s'éloigne de la vigne de plus en plus, et sa perdition est de plus en plus totale. Ainsi en va-t-il du libre arbitre et de l'homme impie.

Gn VI, 5 et VIII, 21 : « L'esprit et toute la pensée du cœur de l'homme penchent vers le mal en tout temps » : je vous prie, celui qui affirme que toute la pensée du cœur est mauvaise et cela en tout temps, quelle bonne pensée laisse-t-il pour préparer à la grâce ? Est-ce que le mal dispose au bien ? Et il n'est pas possible d'éluder cette force comme si l'homme pouvait parfois réfréner sa pensée mauvaise. Car une pensée qui arrête sa pente vers le mal ou supporte ce frein est bonne dans les deux cas, mais elle ne trouvera pas place parmi celles qu'on désigne comme « toutes ». S'il peut y en avoir une seule de bonne, Moïse est un menteur qui les déclare toutes mauvaises. Du reste, on peut citer le texte hébreu de la manière suivante : « Tout ce que désire ou pense le cœur de l'homme n'est que mal et cela toujours ». Il ajoute même une particule exclusive au mot « mal » que notre traduction n'a pas rendue. Elle n'a pas rendu le mot « désire », et elle n'a pas rendu non plus vraiment le mot « pense » ni « pensée ». Moïse veut en effet parler non seulement des idées vagues et spontanées mais aussi des pensées réfléchies, et de celles dont l'homme imagine pouvoir tirer parti. Celles là aussi, il les appelle mauvaises ; du même coup, n'aboutissent à rien ces misérables Pélagiens qui attribuent au libre arbitre la capacité d'être bon à quelque chose s'il s'y applique sérieusement.

Et encore, Gn VI, 3 : « Mon esprit ne demeurera pas dans l'homme, car il n'est que chair ». Si l'homme est chair, que peut-il pour le bien ? Ou ignorons-nous les œuvres propres à la chair (Ga V, 19) qui sont la fornication, l'impureté, la débauche, la colère, l'envie, l'homicide ? Telles sont donc les œuvres du libre arbitre quand il fait ce qui dépend de lui ; or elles conduisent toutes à la mort. En effet Rm VIII, 7 nous dit : « l'aspiration de la chair, c'est la mort et l'ennemie de

Dieu ». Comment donc la mort irait-elle à la vie ? Comment l'inimitié (envers Dieu)°serait-elle une disposition à la grâce ? Car si l'esprit ne demeure pas dans l'homme, l'homme est un mort devant Dieu. Or un mort, nécessairement, fera œuvre non de vie mais de mort, en vérité l'œuvre de mort n'est pas une préparation à la vie. Imagination donc, tout ce que prétendent tant de livres sur le libre arbitre comme préparation à la grâce.

Esaïe dit aussi (XL, 2) : « Il a reçu de la main du Seigneur le double pour tous ses péchés ». Que signifient ces paroles ? Le prophète dit que la grâce n'est donnée par le Seigneur qu'à proportion des péchés, c'est-à-dire du mal, et sa formule « pour tous ses péchés » signifie qu'avant de recevoir la grâce, il n'a fait que des péchés autrement dit tout ce qu'il a fait a été péché ! Or s'il arrive de recevoir, de la main du Seigneur, sa grâce pour des actions convenables, qui ne seraient pas des péchés, Esaïe a dit faux et déprécie la grâce de Dieu, car il l'a donnée à des gens qui n'en sont pas tout à fait indignes, comme l'ont enseigné les Pélagiens, dont nous ne nous éloignons qu'en paroles. En effet, nous aussi nous proclamons que nous méritons la grâce, bien que ce ne soit pas en toute justice, restriction qu'ils accordent eux aussi. Car ils ne méprisent pas la grâce de Dieu au point de prétendre qu'elle nous est donnée à proportion de nos mérites.

Le même Esaïe (LX, 6) dans le même passage dit : « Toute chair n'est que de l'herbe et toute sa gloire comme la fleur des champs. Le foin a séché et la fleur est tombée, car le souffle du Seigneur a passé sur elle, mais la parole du Seigneur demeure éternellement ». Soit l'herbe et sa fleur. N'est-ce pas chair, l'homme ou son libre arbitre et tout ce qui est en lui ? Sa fleur et sa gloire, n'est-ce pas la force, la sagesse, la justice du libre arbitre, d'où l'homme tire une raison de se glorifier d'être et de pouvoir quelque chose ? Comment se fait-il donc que sous le souffle de l'esprit tout cela se dessèche, tombe et périt, tandis que demeure la parole ? L'esprit n'est-il pas la grâce par laquelle selon toi le libre arbitre est soutenu et par laquelle sa préparation est portée à sa plénitude ? Pourquoi alors dire qu'il se dessèche et est tombé, lui encore que la chair produit de meilleur ? Ne vois-tu pas encore que l'esprit et le libre arbitre sont opposés ? Puisque si l'un souffle, l'autre tombe et ne peut subsister en même temps que la parole. En effet, il ne tomberait ni ne périrait s'il était apte et préparé à recevoir le souffle de l'esprit et de la parole.

Jérémie (X, 23) dit aussi : « Je sais, Seigneur, que le chemin de l'homme n'est pas en son pouvoir et il ne lui appartient pas de diriger ses pas ». Que peut-on dire de plus clair ? Si son chemin et ses pas ne sont pas au pouvoir de l'homme, comment le chemin et les pas de Dieu seront-ils en son pouvoir ? Car le chemin de l'homme est ce qu'on appelle le pouvoir naturel d'agir, ce qui est en lui. Mais voilà que cela même n'est pas au pouvoir de l'homme, ni de son libre arbitre : qu'est donc le libre arbitre sinon une simple formule ? Comment l'homme peut-il se préparer au bien alors qu'il ne possède même pas le pouvoir de réaliser ses chemins mauvais ? Car c'est Dieu qui opère jusqu'aux mauvaises actions des impies. Comme le dit le Proverbe XVI, 4 : « Le Seigneur a tout fait pour lui-même, même l'impie pour le jour de malheur ». Et Rm 1, 28 : « Dieu les a livrés à leur pensée perverse pour qu'ils fassent ce qui ne convient pas ». Et (IX, 18) : « Il endure qui il veut et il a pitié de qui il veut ». Également Exode IX, 16 dit de Pharaon : « Je t'ai suscité pour montrer en toi ma puissance » c'est pourquoi Dieu est terrible dans ses jugements et dans ses œuvres.

Ainsi encore, Proverbe XVI, 1 dit : « Il appartient à l'homme de préparer son cœur, mais au Seigneur de gouverner sa langue ». C'est-à-dire que l'homme propose habituellement beaucoup de choses, alors que pourtant les réalisations sont tellement peu en son pouvoir que même ses paroles ne sont pas en son pouvoir, contraint par l'admirable Providence de Dieu à dire et à faire autre chose que ce qu'il a pensé, comme le montre l'exemple de Balaam, Nombres XXIV, et Psaume CXXXVIII, 4 : « la parole n'est pas sur ma langue... » et plus loin une formule plus explicite Proverbe. XVI, 9 : « Le cœur de l'homme pense à son chemin mais c'est le Seigneur qui dirige ses pas ». Voici donc que le chemin de l'homme ne suit pas ses pensées, mais l'ordre fixé par le Seigneur. Aussi Pr XXI, 1 dit : « Il en est comme de la division des eaux, ainsi se trouve le cœur du roi dans la main du Seigneur, partout où il l'aura décidé, il l'inclinera ». Où est donc le libre arbitre ? C'est une pure fiction.

Du reste, si l'Écriture ne nous l'enseignait pas, nous apprendrions abondamment de toute l'histoire cette vérité, et chacun la vérifierait dans sa propre vie. Qui donc a réalisé tout ce qu'il a voulu ? Plus encore à qui n'arrive-t-il pas, après avoir pensé faire une chose, de changer assez souvent d'avis tout de suite après, sans même savoir comment il a changé ? Qui ose même nier que

jusque dans ses actions mauvaises, il se trouve souvent forcé de faire autre chose que ce qu'il avait projeté ? Ne crois-tu pas que les auteurs de cette Bulle ont voulu, de toutes les forces les plus décisives de leur libre arbitre, exposer en leur faveur leur doctrine contre Luther ? Et voilà que leur pensée et leur travail dépendent si peu de leur décision que leur travail se retourne contre eux et retombe sur leur tête, si bien que je n'ai jamais vu auteurs qui se soient déshonorés de manière plus honteuse et plus abominable et qui se soient livrés plus ouvertement, dans leur aveuglement et leur ignorance, à toute l'infamie des erreurs, des hérésies⁸⁹⁴, des méchancetés. Tant l'homme n'est pas en son propre pouvoir, même quand il fait et médite le mal. Et Paul a bien raison de dire en Ephésiens I, 11 : « C'est Dieu qui fait tout en tous ».

Aussi disparaît cette fameuse influence générale, dont ils se prévalent, qui mettrait en notre pouvoir de réaliser les opérations naturelles : c'est tout le contraire, comme le montre notre expérience à tous. Vois donc les insensés que nous sommes, la racine même de nos actions, c'est-à-dire la vie elle-même qui est à l'origine de toutes nos œuvres, nous savons tous qu'elle n'est en notre pouvoir à aucun moment, et nous osons dire qu'une pensée quelconque est en notre pouvoir ? Que peut-on dire de plus absurde ? Celui qui a tenu notre vie dans sa main a-t-il remis nos mouvements et nos œuvres dans notre main à nous ? Dieu nous en garde ! Par conséquent, aucun doute : c'est sous l'inspiration de Satan qu'est venue dans l'Église cette expression de « libre arbitre », bonne à détourner les hommes du chemin de Dieu pour les pousser vers les leurs propres. Les frères de Joseph étaient bien décidés à le tuer, mais cette décision dépendait tellement peu d'eux que bientôt ils se sont ralliés à une solution tout à fait contraire, comme il est dit : « Vous avez comploté contre moi le mal, mais Dieu le tourne en bien ». (1 Mo 50,20ss)

Quelle sornette, misérable pape, peux-tu répondre à cela ? Donc, il faut plutôt retirer cet article. J'ai eu tort de dire que le libre arbitre avant la grâce n'est qu'un mot ; j'aurais dû dire simplement que le « libre arbitre » est une fiction, ou un mot sans réalité. Car nul ne détient le pouvoir de penser un mal ou un bien, mais (comme l'enseigne très justement l'article de Wyclif⁸⁹⁵ condamné à

⁸⁹⁴ *haeresum* est un barbarisme, il faut choisir *haeresium* proposé par Erlang.

⁸⁹⁵ Mais tout dépend de Dieu, contre lequel nous ne pouvons rien, si ce n'est autant qu'il le permet ou le fait lui-même.

Constance) tout arrive par nécessité absolue. C'est ce qu'a voulu dire aussi le Poète quand il a écrit « tout existe selon une loi déterminée ! »⁸⁹⁶. Et le Christ, en Matthieu X, 29s : « Une feuille d'arbre ne tombe pas à terre sans la volonté de votre père qui est aux cieux et les cheveux de votre tête sont tous comptés ». Et Esaïe XLI, 23 les⁸⁹⁷ prend à partie en disant : « faites bien autant que mal si vous en avez le pouvoir ».

Aussi, à mon tour, j'exhorte avec Héli ces prophètes du libre arbitre, prophètes de Baal : Agissez, montrez-vous des hommes, faites ce qui dépend de vous, essayez au moins une bonne fois ce que vous enseignez, préparez-vous à recevoir la grâce et obtenez ce que vous désirez, puisque vous dites que Dieu ne refuse rien si vous faites ce qui dépend du libre arbitre : c'est fortement honteux de n'apporter aucun exemple concret de votre doctrine, de ne pouvoir fournir aucun résultat concret et de n'être sages qu'en parole. En réalité, c'est Pélage qu'ils soutiennent par leurs propos. Qu'importe en effet, si tu dis que la grâce ne vient pas de nos œuvres et si tu enseignes pourtant qu'elle nous est procurée par nos œuvres ? L'opinion impie demeure selon laquelle on croit que la grâce n'est pas donnée gratuitement mais en considération de nos œuvres. Car les Pélagiens n'ont pas d'autres enseignements ni d'autres conduites, selon lesquels ils ont voulu que la grâce soit donnée, si ce n'est ce que vous vous enseignez et pratiquez. Les œuvres du libre arbitre et tout ce qui s'y rapporte sont les mêmes, mais vous leur avez donné certaines dénominations, et eux, d'autres. : le jeûne, la prière, l'aumône, étaient les mêmes, mais selon vous elles [les œuvres] concordent (*congrua*) avec la grâce, et selon eux, elles [les œuvres] la méritent, mais dans les deux cas c'est le même Pélage qui triomphe et qui a persisté.

Ce qui trompe ces pauvres gens, c'est l'inconstance des choses humaines ou, comme ils disent, leur contingence : car ils plongent leurs yeux stupides dans les choses et les œuvres choses, mais ne les élèvent jamais jusqu'au regard de Dieu pour reconnaître en lui les choses au-dessus des choses. En fait pour nous qui regardons en bas, les choses apparaissent arbitraires et fortuites, mais pour qui regarde les réalités supérieures, tout est nécessaire. Car nous vivons, agissons et souffrons tous et toute chose, non pas comme nous le voulons, mais comme lui il le veut. Plus de place pour le libre arbitre en face de Dieu, c'est à notre égard et à

⁸⁹⁶ Citation de Manilius.

⁸⁹⁷ « Les » sous-entend chez Esaïe les peuples du v.l.

celui des choses temporelles qu'il apparaît : là-haut, en effet, comme dit Jacob, il n'y a ni transformation, ni ombre de changement. Ici-bas, en vérité, tout change et varie. Et nous, stupides, nous jugeons les choses divines selon ces choses temporelles en sorte que nous nous figurons devancer Dieu par notre libre arbitre et lui arracher la grâce comme s'il dormait, chaque fois que nous en avons envie, comme si Dieu pouvait changer avec nous et vouloir ce qu'à un autre moment il n'a pas voulu, et cela par l'opération et le vouloir de notre libre arbitre. Ô folie entre les folies et la dernière de toutes.

Et Paul (Ep II, 3) dit : « Nous étions, nous aussi, fils de colère par nature comme tous les autres. » Si tout le monde est fils de colère hors de la grâce par nature, le libre arbitre aussi est par conséquent fils de colère par sa nature : s'il l'est par sa nature, il l'est plus encore par toutes ses œuvres. Comment peut-il être, en effet, fils de colère par sa nature sans que tout ce qu'il fait soit mauvais et prépare non à la grâce mais à la colère, bien plus mérite cette colère. Allez maintenant, Pélagiens, et par vos œuvres préparez-vous à la grâce, bien que Paul nous dise que tous ne méritent pour elles que la colère. La condamnation serait moins dure s'il avait seulement dit : « Nous étions fils de colère », mais en ajoutant « par nature », il a voulu faire comprendre que tout ce que nous sommes et faisons par nature ne mérite rien d'autre que la colère et pas du tout la grâce. Tu aurais peine à trouver dans les Écritures condamnation plus brève, plus claire et plus puissante contre le libre arbitre.

À quoi bon discuter davantage ? Ce qui précède nous a abondamment fait comprendre que même les justes soutiennent un rude combat contre leur chair pour essayer de faire le bien et leur libre arbitre comme la prudence de la chair leur résiste, pleins de désirs opposés à l'esprit, avec toutes leurs forces, pleins de haine pour ce qui est de l'esprit et de la loi de Dieu. Comment est-il possible que sans l'esprit et par sa propre nature l'homme puisse avoir des désirs spirituels ou se préparer à l'esprit en faisant ce qui est de sa nature ? Quand l'homme vit dans la grâce peut-il par nature soutenir un combat sans merci contre la grâce, et hors de la grâce pourrait-il être tel par nature qu'il favorise l'esprit ? Peut-on imaginer pire folie ? Cette imagination monstrueuse reviendrait à ceci, supposons quelqu'un, incapable de venir à bout d'une bête féroce tenue à la chaîne, et qui pourtant dans sa folie, prétendrait que cet animal, avant d'être enchaîné, ou si on

le détachait, était si doux et si familier qu'il se dressait tout seul, ou mettait tout son effort à se faire dresser. Abandonnez ce délire, je vous en prie, pauvres Pélagiens. Si le libre arbitre, dans le régime de la grâce, nous pousse au péché et se déchaîne contre la grâce, comme nous sommes forcés de le reconnaître tous, et comme l'Apôtre et tous les saints le déplorent⁸⁹⁸, alors il est certainement contraire à tout bon sens que sans la grâce il soit honnête et se prépare à recevoir la grâce absente alors qu'il la hait et s'y oppose quand elle est présente.

Il faut nécessairement conclure qu'il n'y a qu'imagination et hypocrisie dans tout ce qu'on enseigne et qu'on fait avant la grâce pour obtenir la grâce : car il est nécessaire que la miséricorde de Dieu nous devance pour que nous la voulions. C'est ce que dit Augustin, répondant aux lettres de Pélage : Dieu convertit des gens qui ne le veulent pas et qui se rebellent, comme il l'a montré par l'exemple de Paul qu'il a converti quand il était égaré par la pire ardeur de persécution, et opposé à la grâce. Et Pierre n'a pas regardé le Seigneur pour se rappeler la parole que Jésus lui avait dite, c'est le Seigneur qui a regardé Pierre au milieu et au plus fort de son reniement, et au souvenir de ses paroles, il pleura amèrement.

Nous voyons donc par l'étude de cet article combien est fallacieuse l'erreur qu'enseigne Satan. Faute de pouvoir nier qu'il nous faut être sauvés par la grâce de Dieu ou de pouvoir éluder cette vérité, l'impiété a pénétré par un autre chemin pour l'é luder, imaginant que si nous ne pouvons pas nous sauver nous mêmes, il nous appartient du moins de nous préparer à être sauvés par la grâce de Dieu. Quelle gloire, je vous prie, reste-t-il à Dieu si nous avons assez de pouvoir pour être sauvés par sa grâce ? Semble-t-il peu de chose que, sans avoir la grâce, on puisse avoir quand même assez de force pour pouvoir accéder à la grâce quand on le veut ? Qu'importe si tu dis avec les Pélagiens que nous sommes sauvés sans la grâce, puisque tu fais déjà dépendre la grâce de Dieu de la décision de l'homme ? Tu me sembles pire que Pélage en faisant dépendre la grâce nécessaire de Dieu du pouvoir de l'homme, quand lui Pélage, en a tout simplement nié la nécessité ! Cela semble une moindre impiété, dirais-je, de nier totalement la grâce que de vouloir se l'assurer par notre zèle et nos œuvres et la remettre en quelque

⁸⁹⁸ S'agit-il du verbe *quaero* : chercher, à la forme passive, ou du verbe *queror* : déplorer, verbe déponent qui a une forme passive mais un sens actif. L'apparat critique donne *queruntur* : déplorer, nous avons choisi cete forme.

sorte entre nos mains. Et cependant cette entreprise d'erreur a eu du succès, car elle est spécieuse, plaît à la nature et au libre arbitre, si bien qu'il est difficile de la réfuter surtout auprès des esprits incultes et épais.

Sur les autres points, la Papauté, les Conciles, les indulgences et autres babioles dépourvues de nécessité, il faut supporter la légèreté d'esprit et la sottise du Pape et des siens, mais sur le présent article qui est le meilleur de tous et l'essentiel de notre doctrine, il faut s'affliger et pleurer que ces malheureux s'égarèrent ainsi. Il s'en faut tellement que le Pape et ses disciples comprennent ne fût-ce que d'un iota ce mystère de la grâce de Dieu ou qu'ils le reconnaissent un jour, que je croirais que le ciel s'effondrera auparavant. La vérité de cette doctrine ne peut subsister avec l'Église du Pape, non plus que Belial avec le Christ, ou les ténèbres avec la lumière. L'Église du Pape, en effet, si elle n'enseignait pas la nécessité des bonnes œuvres et ne les vendait pas, si elle enseignait simplement que c'est la grâce qui nous justifie, n'aurait pas atteint cette magnificence ou, si par hasard elle l'avait atteinte, ne l'aurait pas conservée jusqu'à cette heure. Car cette théologie est celle de la croix qui condamne tout ce que le Pape approuve, et qui fait des martyrs. Aussi l'Église, une fois terminée l'époque des martyrs, est devenue florissante en sa meilleure partie et presque tout entière. Bientôt, à la place de la croix s'établit la volupté, à la place de la pauvreté l'opulence, à la place de l'humiliation la gloire, de sorte que ce que nous appelons maintenant Église est devenu plus mondain pour ainsi dire que le monde lui-même et plus charnelle que la chair elle-même. Pour ma part, je n'ai pas de plus fort argument contre la souveraineté du Pape que celui-ci : il règne sans la croix. Donc, ne rien souffrir, mais abonder en toutes choses et être toujours au premier rang, voilà ce qu'il recherche et il ne s'est pas fourvoyé⁸⁹⁹ dans son désir. Il a ce qu'il a voulu, la cité de la foi est devenue une courtisane, et en vérité le royaume de ce véritable Antichrist.

Je me suis étendu en cette partie par la nécessité du sujet, qui non seulement par cette Bulle (dont je ne fais pas plus de cas que d'un poil) mais par presque tous les docteurs scolastiques, a été défiguré et étouffé depuis plus de trois cents ans. Personne en effet n'a écrit d'ouvrage en faveur de la grâce, et non pas contre ; cela rend un traité de la question bien nécessaire, je l'ai bien souvent

⁸⁹⁹ Nous retenons fraudatus proposé par Witeberg dans l'apparat critique.

souhaité, et qu'on laisse de côté toutes ces fantaisies, bagatelles et affaires papales qui n'ont pas de sens pour l'Église si ce n'est de la dévaster. Mais au long du temps et par l'effet de l'habitude, l'influence de Satan s'est installée et a si bien abêti les esprits des hommes par cette erreur que je ne vois personne capable de nous comprendre, moins encore de combattre avec nous : toute l'Écriture sainte est pleine de ces sujets, mais tout a été si bien ravagé par notre Nabuchodonosor qu'il ne reste plus trace ni connaissance des saintes lettres. Nous aurions besoin d'un nouvel Esdras qui redécouvre les textes et nous fasse à nouveau connaître la Bible. J'espère que cela se fait maintenant que refleurissent partout les langues hébraïque et grecque. Amen.

Texte latin traduit en Français par :

Madame Marie-Madeleine Thépaut, agrégée de lettres classiques, en collaboration avec Maryvonne Nivoit afin de mieux saisir les subtilités de l'auteur, Luther n'écrivant pas dans un latin classique.

ANNEXE 3

DISCOURS DU PAPE FRANÇOIS À LA DÉLÉGATION DU CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES ÉGLISES

Vendredi 7 mars 2014

Cher frère, chers amis du Conseil œcuménique des Églises,

Je vous souhaite à tous une cordiale bienvenue et je remercie le docteur Tveit pour les paroles qu'il m'a adressées en votre nom. Cette rencontre marque une étape supplémentaire, importante, dans les relations fructueuses entre l'Église catholique et le Conseil œcuménique des Églises. L'Évêque de Rome vous est reconnaissant pour le service que vous rendez à la cause de l'unité entre les croyants dans le Christ.

Depuis le début, le Conseil œcuménique des Églises a offert une importante contribution en vue de former la sensibilité de tous les croyants sur le fait que nos divisions représentent un lourd obstacle au témoignage de l'Évangile dans le monde. Elles ne doivent pas être acceptées avec résignation, comme s'il s'agissait simplement d'une composante inévitable de l'expérience historique de l'Église. Si les chrétiens ignorent l'appel à l'unité qui leur est adressée par le Seigneur, ils risquent d'ignorer le Seigneur lui-même et le salut qu'il offre à travers son Corps, l'Église : « Il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes, par lequel nous devons être sauvés » (Ac 4, 12).

Les relations entre l'Église catholique et le Conseil œcuménique des Églises, qui se sont développées depuis l'époque du Concile Vatican II, ont fait en sorte que, surmontant les incompréhensions réciproques, nous puissions parvenir à une collaboration œcuménique sincère et à un « échange de dons » croissant entre les diverses communautés. La voie vers la communion pleine et visible est un chemin qui apparaît aujourd'hui encore difficile et ardu. Mais l'Esprit nous invite à ne pas avoir peur, à aller de l'avant avec confiance, à ne pas se contenter des progrès que nous avons toutefois pu accomplir au cours de ces décennies.

Sur ce chemin, la prière est fondamentale. Ce n'est qu'avec un esprit de prière humble et insistante que l'on pourra avoir la clairvoyance, le discernement et les motivations nécessaires pour offrir notre service à la personne humaine, dans toutes ses faiblesses et ses nécessités, tant spirituelles que matérielles.

Chers frères, je vous assure de ma prière afin que, au cours de votre rencontre avec le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, il soit possible d'identifier la façon la plus efficace de progresser ensemble sur ce chemin. Puisse l'Esprit du Seigneur soutenir chacun de vous ainsi que vos familles, vos collègues du Conseil œcuménique des Églises, et tous ceux qui ont à cœur la promotion de l'unité. Priez également pour moi, afin que le Seigneur m'accorde d'être un instrument docile de sa volonté et un serviteur de l'unité. Que la paix et la grâce du Seigneur vous accompagnent.

© Copyright - Libreria Editrice Vaticana

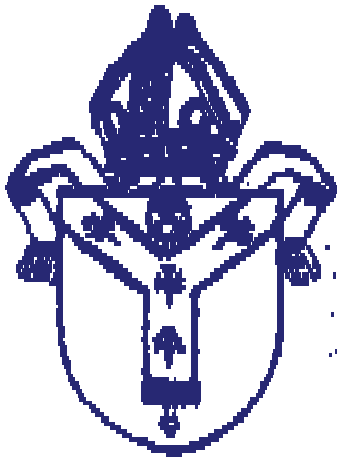
ANNEXE 4

Correspondence between Canterbury and Rome

1975

An exchange of letters took place between Donald Coggan, Archbishop of Canterbury, and Pope Paul VI.

Letter of Donald Coggan, Archbishop of Canterbury, to Pope Paul VI, 9 July 1975



1. After our predecessor's visit to Rome in 1966, together with him you inaugurated a 'serious dialogue' between the Roman Catholic Church and the Anglican Communion. The Agreed Statements of the consequent Anglican/Roman Catholic International Commission on the Eucharist and the Ministry are not authoritative statements of faith of either the Roman Catholic Church or the Anglican Communion; nevertheless they do bear witness to the steady growth of mutual understanding and trust developing between our two traditions.

2. It is with this in mind that we write now to inform Your Holiness of the slow but steady growth of a consensus of opinion within the Anglican Communion that there are no fundamental objections in principle to the ordination of women to the priesthood.

3. At the same time we are aware that action on this matter could be an obstacle to further progress along the path of unity Christ wills for his Church. The central authorities of the Anglican Communion have therefore called for common counsel on this matter, as has the General Synod of the Church of England.

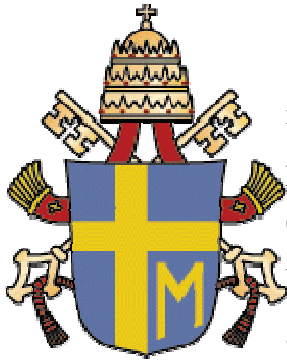
4. Thus in view of our concern, both for the truth as it is understood within the Anglican tradition, and for ecumenical counsel, we are already in correspondence with His Eminence Cardinal Jan Willebrands, President of the Secretariat for Promoting Christian Unity, and with the Right Reverend Bishop John Howe, Secretary-General of the Anglican Consultative Council, and we anticipate mutual discussion on this question in the future.

5. It is our hope that such common counsel may achieve a fulfilment of the Apostle's precept that 'Speaking the truth in love,' we 'may grow up into Him in all things, which is the head, even Christ.'

Donald Coggan, Archbishop of Canterbury

**Letter of Pope Paul VI to
Donald Coggan, Archbishop of Canterbury,**

30 November 1975.



1. We write in answer to your letter of 9 July last. We have many times had occasion to express to your revered predecessor, and more lately to yourself, our gratitude to God and our consolation at the growth of understanding between the Catholic Church and the Anglican Communion and to acknowledge the devoted work both in theological dialogue and reflection and in Christian collaboration which promotes and witnesses to this growth.

2. It is indeed within this setting of confidence and candour that we see your presentation of the problem raised by the developments within the Anglican Communion concerning the ordination of women to the priesthood.

3. Your Grace is of course well aware of the Catholic Church's position on this question. She holds that it is not admissible to ordain women to the priesthood, for very fundamental reasons. These reasons include: the example recorded in the Sacred Scriptures of Christ choosing his Apostles only from among men; the constant practice of the Church, which has imitated Christ in choosing only men; and her living teaching authority which has consistently held that the exclusion of women from the priesthood is in accordance with God's plan for his Church.

4. The Joint Commission between the Anglican Communion and the Catholic Church, which has been at work since 1966, is charged with presenting in due time a final report. We must regretfully recognize that a new course taken by the Anglican Communion in admitting women to the ordained priesthood cannot fail to introduce into this dialogue an element of grave difficulty which those involved will have to take seriously into account.

5. Obstacles do not destroy mutual commitment to a search for reconciliation. We learn with satisfaction of a first informal discussion of the question between

Anglican representatives and those of our Secretariat for Promoting Christian Unity, at which the fundamental theological importance of the question was agreed on. It is our hope that this beginning may lead to further common counsel and growth of understanding.

6. Once again we extend every fraternal good wish in Christ our Lord.

Pope Paul VI

**Traduction de l'échange du courrier entre :
L'Archevêque de Canterbury et le Pape Paul VI**

**Lettre de Donald Coggan, Archevêque de Canterbury,
au Pape Paul VI, 9 juillet 1975**

1. Après la visite à Rome de notre prédécesseur en 1966, ensemble, vous avez entamé un «dialogue sérieux » entre l'Église catholique Romaine et la Communion Anglicane. Les déclarations d'accord de la commission internationale qui a suivi entre Anglicans et catholiques Romains sur l'Eucharistie et sur le Ministère ne sont pas des déclarations de foi faisant autorité tant du côté de l'Église catholique que du côté de la Communion Anglicane ; néanmoins elles sont le témoignage du progrès constant de notre compréhension mutuelle et de la confiance qui s'instaure entre nos deux traditions.
2. C'est dans cet esprit que nous vous écrivons maintenant pour informer votre Sainteté du progrès lent mais constant d'un consensus à l'intérieur de la Communion Anglicane, à savoir qu'il n'existe pas d'objections fondamentales sur le principe de l'ordination des femmes à la prêtrise.
3. En même temps nous sommes conscients qu'une décision à ce sujet pourrait être un obstacle au progrès futur sur le chemin de l'unité que le Christ veut pour son Église. C'est pourquoi les autorités centrales de la Communion Anglicane ont demandé une consultation de deux parties concernant ce sujet, comme l'a fait le synode général de l'Église d'Angleterre.
4. Ainsi étant donné notre inquiétude, d'un côté pour la vérité de la compréhension à l'intérieur de la tradition anglicane et d'un autre pour le conseil œcuménique, nous sommes déjà en correspondance avec son Eminence le cardinal Jan Willebrands, Président du secrétariat pour la promotion de l'unité des Chrétiens et avec le Révérend Évêque John Howe, Secrétaire Général du Conseil Consultatif Anglican, et nous prévoyons une discussion ensemble sur cette question dans l'avenir.
5. Nous espérons qu'une telle consultation commune pourra parvenir à l'accomplissement du précepte apostolique qui dit que : « la vérité

s'exprime dans l'amour » et qu'ainsi nous « puissions grandir en Christ en toutes choses ».

Donald Coggan, Archevêque de Canterbury

**Traduction de la lettre du Pape Paul VI
à Donald Coggan archevêque de Canterbury,
30 novembre 1975**

1 Nous répondons à votre lettre du 9 juillet dernier. Nous avons eu plusieurs fois l'occasion d'exprimer à votre révérend prédécesseur, et plus récemment à vous-même, notre gratitude à Dieu et notre consolation de voir s'accroître la compréhension entre l'Église catholique et la Communion Anglicane et de reconnaître le travail consacré au dialogue et à la réflexion théologique et dans une collaboration chrétienne qui promeut et témoigne de ce progrès.

2 C'est en effet dans cet état d'esprit de confiance et de franchise que nous considérons votre manière de présenter le problème que soulèvent les évolutions à l'intérieur de la Communion Anglicane concernant l'ordination des femmes à la prêtrise.

3 Votre Grâce est naturellement bien consciente de la position de l'Église catholique sur cette question. Elle soutient qu'il n'est pas recevable d'ordonner des femmes à la prêtrise⁹⁰⁰, pour des raisons très fondamentales. Ces raisons incluent l'exemple du Christ, rapporté dans les Écritures Saintes, qui a choisi ses Apôtres seulement parmi des hommes ; la pratique constante de l'Église, qui a imité le Christ en choisissant seulement des hommes ; et son vivant enseignement avec autorité⁹⁰¹ qui de manière conséquente⁹⁰² considère que l'exclusion des femmes de la prêtrise est en accord avec le plan de Dieu pour son Église.

4 La commission mixte de la Communion Anglicane et de l'Église catholique, qui est en place depuis 1966, est chargée de présenter en temps voulu un rapport final. Nous devons reconnaître avec regret qu'une nouvelle orientation prise par la Communion Anglicane en admettant des femmes à l'ordination sacerdotale ne peut pas manquer d'introduire dans le dialogue un élément de difficulté grave que les personnes engagées devront sérieusement prendre en compte.

5 Les obstacles ne remettent pas en cause l'engagement mutuel d'une recherche de réconciliation. Nous apprenons avec satisfaction l'existence d'une première

⁹⁰⁰ Priesthood peut aussi bien être traduit par sacerdotal.

⁹⁰¹ Ces termes recouvrent le magistère de l'Église catholique romaine.

⁹⁰² Consistently : qui est dans la logique de, en l'occurrence dans la logique du plan de Dieu. Consistently peut aussi être traduit par : invariablement, ce qui est le cas dans l'enseignement de l'Église au sujet de l'ordination des femmes au sacerdoce.

discussion informelle sur cette question entre des représentants Anglicans et ceux de notre Secrétariat pour la promotion de l'unité des chrétiens, pendant laquelle on s'était mis d'accord sur l'importance de cette question en théologie fondamentale. Nous espérons que cette amorce de dialogue pourra à l'avenir conduire à un accord commun et au progrès de notre entente.

6 Une fois encore nous présentons tous nos bons et fraternels vœux en Christ notre Seigneur.

Paul VI

ANNEXE 5

Commentaire de la Constitution Ecclésiastique des Apôtres, au sujet du ministère des femmes à l'époque patristique (CEA 25-28). Texte tiré d'un cours de master de théologie patristique du Professeur émérite A. Faivre de l'Université de Théologie catholique de Strasbourg.

TOUT EST PERMIS ? ...A condition de ne pas être femme ...

Mais l'effronterie de la femme qui a déjà usurpé le droit d'enseigner, ira-t-elle jusqu'à s'arroger celui de baptiser ? Non ! ... à moins que surgissent quelques nouvelles bêtes semblables à la première

*Il n'est pas permis à la femme de parler dans l'Église et pas davantage de baptiser, d'offrir, ni de revendiquer pour elle aucune d'une fonction propre à l'homme, ou encore moins du ministère sacerdotal (Tertullien, *De virginibus velandis* 9,6).*

Alors ? Où est la lucidité de Tertullien, s'agit-il du point aveugle d'un esprit par ailleurs éclairé ? Du blocage inconscient d'un misogyne impénitent ? Si telle était la seule explication et s'il ne s'agissait que d'un "cas", cela ne serait pas très grave. Mais la littérature canonico-liturgique va nous montrer, elle aussi, les difficultés qui régissent les rapports des femmes et du clergé naissant.

La *Constitution ecclésiastique des apôtres* est un des rares documents⁹⁰³ - sinon le seul - à aborder de front et globalement, le problème des femmes et de l'eucharistie. Il le fait sous une forme curieusement naïve, en présentant un dialogue qui aurait eu lieu entre Pierre, Jacques, Jean... puis Marthe et Marie. Les Apôtres sont sensés débattre et légiférer sur des questions d'organisation ecclésiastique, un peu comme on le ferait dans un synode. Ici, il s'agit visiblement de remettre à leur place ceux qui pourraient encore se réclamer de Jean et des traditions circulant sous son autorité. Voici le texte :

⁹⁰³ Analyse détaillée de ce document canonico-liturgique dans *Ordonner la Fraternité* d'Alexandre FAIVRE (1992) p. 361-345. Pour compléter cette question de la place des femmes dans l'Eucharistie voir également A. et C. FAIVRE, « La place des femmes dans le rituel eucharistique marcosien. Déviance ou innovation ? », dans *Revue des Sciences Religieuses* 71/3 (juillet 1997), p. 310-328 et « Les premières chrétiennes », dans *Notre Histoire* 116 (novembre 1994), p10-14.

André dit : Il est utile, frère, d'instituer (Katastèsai) pour les femmes un ministère (diakonian) ? (CEA 24)

Pierre dit (il prend la parole pour revenir à l'ordre du jour ; en fait il dévie la question) :

‘‘Nous en avons décidé précédemment. (Mais) Pour ce qui est de l'offrande du Corps et du Sang, donnons des indications précises.

Jean dit : vous avez oublié, frères, que lorsque le Maître a demandé le pain et la coupe et qu'il les a bénis en disant ‘ ceci est mon corps’’, il n'a pas permis à celles-là de nous assister (suntenai èmin : se tenir debout avec nous ?).

Marthe dit : c'est à cause de Marie, parce qu'il l'a vue sourire.

Marie dit : ce n'est pas que j'ai ri : car il nous a prédit, lorsqu'il enseignait, que le faible sera sauvé par le fort.

Céphas dit : souvenez-vous de quelques-unes de ses prescriptions : que les femmes doivent prier non debout, mais assises par terre.

Jacques dit : Comment donc pouvons-nous en ce qui concerne les femmes fixer un ministère (diakonian), si ce n'est un ministère de réconfort auprès de celles qui sont dans le besoin ? (dans les liens ?...) (CEA 25-28).

On pourrait épiloguer sur le sexisme d'une réponse qui invoque – une fois de plus – la légèreté des femmes. Quel que soit le sens profond du dialogue de la *Constitution Ecclésiastique des Apôtres*, nous ne pouvons nier qu'il pose la question de la participation ‘‘ministérielle’’ des femmes à l'eucharistie. Mais de quoi devrions-nous le plus nous étonner ? Que ce débat théologique soit, à la fin du I^{er} siècle déjà ouvert ? Ou qu'il le soit encore ?

En fait, l'historien ne peut sérieusement déterminer si oui ou non les revendications des femmes, à l'aube du troisième siècle ont pris une forme nouvelle ou exacerbée par rapport aux périodes précédentes, et où se situe le principal processus d'innovation. Est-ce le déchaînement de revendications féminines qui a provoqué une réaction des communautés ou bien est-ce, au contraire, l'apparition de la notion de *klèros* appliquée aux ministères d'évêque, de presbytres et de diacre, qui va conduire à systématiser, expliciter et nommer certaines tendances d'exclusion...

Ce qui est certain c'est que les textes démontrent la volonté de maintenir les femmes à la portion congrue pour tout ce qui touche au ministère liturgique. Ce qui est également certain, c'est que, durant la même période (à quelques décennies près), le ministère liturgique va être surdéterminé par l'image sacerdotale du grand prêtre et explicité à l'aide du modèle des lévites de l'*Ancien*.

Bibliographie

Bibles :

TRADUCTION OECUMENIQUE DE LA BIBLE, Société Biblique Française, Paris, Cerf, 1991.

NOUVELLE BIBLE DE SEGOND, Alliance Biblique Universelle, Pays-Bas, Jongbloed 2005.

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARDTENSIA, K.Elliger-W.Rudolph Editio Funditus Renovata Stuttgart Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE NESLE-ALAND, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

NOUVEAU TESTAMENT INTERLINEAIRE GREC/FRANÇAIS traduction par CARREZ M. et METZGER G. GALY L. ALLIANCE Biblique Universelle 1993.

Instruments de travail:

DENZINGER : *Symboles et définitions de la Foi catholique* Paris, Cerf, 1996.

DICTIONNAIRE GREC-FRANÇAIS BAILLY, Paris, Hachette, 1950.

DICTIONNAIRE GREC-FRANÇAIS DU NOUVEAU TESTAMENT, Genève, Labor et Fides, 1995

DICTIONNAIRE D'HÉBREU BIBLIQUE par REYMOND P. Société Biblique Française, Paris, Cerf, 1991.

DICTIONNAIRE CRITIQUE DE THÉOLOGIE sous la dir. de LACOSTE J.Y. Paris, Puf 1998.

DICTIONNAIRE (PETIT) DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE, RAHNER Karl & VORGRIMLER Herbert, Paris, Seuil 1970.

ENCYCLOPAEDIA UNIVERSALIS Volume 11 (1994) art. HOMME.

HISTOIRE DU CHRISTIANISME T. 7 sous la direction de C. Mayeur Paris Desclée 1994.

VOCABULAIRE TECHNIQUE ET CRITIQUE DE PHILOSOPHIE, LALANDE André, PU France, Puf, 1991.

Ouvrages.

AGAËSSE Paul *Anthropologie chrétienne selon saint Augustin, image, liberté, péché et grâce*, Paris Médiasèvres, 2004, 200 p.

ARISTOTE : *L'éthique de Nicomaque*, Livre III Paris, GF Flammarion, 1992, 346.

SAINT AUGUSTIN : « De libero arbitro », « Rétractation », « contre Julien »
Œuvres complètes de Saint Augustin, Tome III in CD ROM ICTUS 3.

BIRMELÉ André : *Le salut en Jésus Christ dans les dialogues œcuméniques*, Paris-Genève, Cerf, Labor et Fides 1986, 524 p.

La communion ecclésiale progrès œcuméniques et enjeux méthodologiques Paris, Genève Cerf, Labor et Fides 2000, 416 p.

L'horizon de la grâce la foi chrétienne, Paris, Cerf Olivetan, 2013, 512 p.

BIRMELÉ André, BÜHLER Pierre, CAUSSE Jean-Daniel, KAENNEL Lucie (ed) :
Introduction à la théologie systématique Genève, Labor et Fides, 2008, 622 p.

BUBER Martin : *Je et Tu*, Mayenne (France) Aubier, 1969 et 2012, 154 p.

BÜHLER Pierre : *Prédestination et Providence*, Genève, Labor et Fides, 1999, 78 p.

CALVIN Jean : *L'Institution de la religion Chrétienne*, livre 1.2.3&4, France, Kerygma Farel 1995.

CAZA Lorraine : « Anthropologie Biblique », in B. LAURET et F. REFOULE :
Initiation à la pratique de la Théologie Tome III Dogmatique 2, Paris Cerf 1993
p.511-575.

CHANTRAINE Georges : *Érasme et Luther libre et serf arbitre* Paris, PUF 1981,
507 p.

COMMISSION INTERNATIONALE CATHOLIQUE-LUTHERIENNE, *Face à l'Unité : tous les textes officiels (1972-1985)*, Paris, Cerf, 1986.

COMITE MIXTE CATHOLIQUE LUTHERO-REFORME EN FRANCE, *Discerner le Corps du Christ-Communion eucharistique et communion ecclésiale* Paris, Cerf, 2010,
208 p.

COMITE MIXTE CATHOLIQUE PROTESTANT : *Consensus œcuménique et différences fondamentales* Paris, Centurion 1987.

CONFESSION D'AUGSBOURG (1530), Paris/Genève, Le Centurion/Labor et Fides 1979, 140 p.

DENEKEN Michel : « Karl Rahner 1904-1984 » p. 142-170 in *catholiques et protestants, théologiens du Christ au XXe siècle* de PARMENTIER Élisabeth & DENEKEN Michel, Paris, Mame Desclée, col. Jésus & Jésus Christ n° 96, 2009.

EBELING Gerhard, *Luther introduction à une réflexion théologique* Genève Labor et Fides 1983 ; 235 p.

ÉRASME Désiré. : « Diatribe : du Libre arbitre », in *Érasme* éd. C BLUM, A. GODIN Paris, Robert Lafont 1992. / in *Luther : du Serf arbitre suivi du Libre arbitre* de Désiré Érasme : présentation, traduction et notes de G. Lagarrigue, Paris, folio essais, Gallimard, 2001, 714 p.

: « Hyperaspistes I et II (Superbouclier) Péché originel ou personnel ? » in M. SIMONIN (dir.) *Œuvres choisies d'Érasme* livre de poche classique 1991.

ÉGLISE catholique FEDERATION MONDIALE : *La Doctrine de la justification, déclaration commune*, Paris, Cerf, 1999, 112 p.

FOI et CONSTITUTION : « les Ministères » in *BEM* (texte de Lima) Paris, Centurion, Presse de Taizé 1982, p.87

GIBELLINI Rosino : *Panorama de la théologie au XXe siècle* « Karl Rahner théologie transcendantal » Paris, Cerf, 1994, p.142-170.

GOUDINEAU Hubert & Souletie Jean Louis : Jürgen Moltmann, Paris, Cerf, 2002, 252 p.

GUEHT Vander & VORGRIMLER Hubert (dir.) : *Bilan de la Théologie du XXe siècle* Tome II *Théologie Chrétienne*, « la problématique transcendantale » Paris, Castermann, 1970, p.850-863.

LEHMANN Karl et PANNENBERG Wolfhart (dir.) : *Les anathèmes du XVI^e siècle sont-ils encore actuels* Paris, Cerf, 1989.

LIENHARD Marc : *Martin Luther, un temps une vie, un message*, Genève, Labor et Fides, 1991, 477 p.

L'Évangile et l'Église chez Luther, Paris, Cerf, 1989, 287 p.

La passion de Dieu, Paris, Bayard, 1999, 334 p.

Luther témoin de Jésus Christ, Paris, cerf, 1973, 432 p.

LEENHARDT Franz L. *L'épître de saint Paul aux Romains* Genève Labor et Fides (3ed) 1995, 252 p.

- LEGRAND Hervé « Tradition perpetua serva ? La non- ordination des femmes : tradition ou simple fait historique ? » in *Rituel. Mélanges au Père GY*, Paris, Cerf, 1990, 490 p.
- LORTZ Joseph : *La Réforme de Luther* Tome 1 Paris, Cerf 1970
- LOSSKY Vladimir: *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, Cerf, 2006, 250p
- LUTHER Martin : *Œuvres* T 1-17 Genève, Labor et Fides.1957-1975.
 : *Œuvres* I, Marc LIENHARD et Matthieu ARNOLD (dir), La Pléiade, Paris, Gallimard, 1999, 1581 p.
 : *Du serf arbitre*, (trad. par G LAGARRIGUE) Paris, folio essais, Gallimard, 2001, 714 p.
 : *De la liberté du chrétien, préfaces à la Bible*, P. Büttgen (dir.), Paris, Seuil, Point essais, 1996, 160 p.
- MELANCHTHON Philipp : *La confession d'Augsbourg et Apologie*, Paris, Cerf, 1989, 566 p.
- MOLTMANN Jürgen : *Théologie de l'espérance*, Paris, Cerf, 1970, 424 p.
 L'homme Essai d'anthropologie chrétienne, Paris Cef, 1974, 136 p.
 Le Seigneur de la danse, Paris, Cerf, 1977, 144 p.
 Dieu dans la Création, Paris, Cerf, 1988, 424 p.
 Le Dieu Crucifié, Paris, Cerf, 1990, 387 p.
 Jésus, le Messie de Dieu, Paris, Cerf 1993, 480 p.
 La venue de Dieu, Eschatologie chrétienne, Paris, Cerf, 2000, 412 p.
 L'Esprit qui donne la vie, Paris, Cerf, 1999, 450 p.
- MOLTMANN Jürgen & Élisabeth : *Dieu, homme et femme*, Paris, Cerf, 1984, 152 p.
- MÜLLER Denis : *Parole et Histoire, dialogue avec Pannenberg*, Genève, Labor et Fides 1983
- PANNENBERG Wolfhart : *Esquisse d'une christologie*, Paris, Cerf, 1971, 528 p.
 : *Métaphysique et idée de Dieu*, Cerf, 2003, 130 p.
 : *Théologie systématique T* et T***, Paris, Cerf, 2008-2011. T*587 p. et T** 635 p.
 : *Anthropology in theological paerspective*, USA the Westminster Press 1985, 552 p.
- PARMENTIER Élisabeth : *l'Écriture vive, interprétations chrétiennes de la bible*,

Genève, Labor et Fides, 2004, 285 p.

PARMENTIER Élisabeth & DENEKEN Michel : « Wolfhart Pannenberg (1928...) » p. 227-249 ; « Jürgen Moltmann (1926...) » p 384-407 in *catholiques et protestants, théologiens du Christ au XXe siècle*, Paris, Mame Desclée, col. Jésus & Jésus Christ n° 96, 2009.

RAPPORT DE LA COMMISSION LUTHÉRO-CATHOLIQUE ROMAINE SUR L'UNITÉ : *Du conflit à la communion*, Lyon, Olivétan ? 2014, 101 p.

RAHNER Karl : *Traité fondamental de la foi*, Paris, Cef, 2011, 585 p.

: *Écrits théologiques* Tomes III, IV, V, XI, XII, Paris, DDB, 1963, 1966, 1970.

: *Le Courage du Théologien*, Paris, Cerf, 1985, 240 p.

RIAUEDEL Olivier : *Le monde comme histoire de Dieu*, Paris, Cerf, 2007, 432 p.

SESBOÛÉ Bernard. : *Pour une théologie Œcuménique*, Paris, Cerf, 1990, 432 p.

(dir) : *Histoire des dogmes* Tome II « L'homme et son salut » et IV « La parole du salut », Paris, DDB 1995, tome 2 : 636 p. tome 4 : 658 p.

: *Karl Rahner*, Paris, Cerf, 2001, 208 p.

: *Sauvé par la grâce : débats sur la justification du 16^e à nos jours*. Paris, Faculté des Jésuites 2009, 318 p.

STEPHENS Peter : *Zwingli le théologien*, Genève, Labor et Fides 1999, 401 p.

TALLON Alain, *Le concile de Trente*, Paris, le Cerf 2000, 138 p.

THOMAS D'AQUIN : *Somme contre les Gentils*, Paris, Cerf 1993.

Somme théologique, Paris, Cerf 1986.

VIAL Marc : *Jean Calvin, introduction à sa pensée théologique* Genève Labor et fides 2008, 180 p.

WARIN Pierre : *Le chemin de la théologie chez W. Pannenberg*, Rome, U G, 1981.

ZWEIG Stephan : *III Essais « Érasme »*, Paris, la Pochothèque 1996 p. 1019-1139.

VATICAN II : Édition intégrale définitive, texte latin et traduction française, Paris, Cerf, 2010, 717 p.

Articles / Revues

ANSALDI Jean : « Le De homine de Luther » in *Études Théologiques et religieuses* 1982/ 4. p. 473-489.

ARNOLD Matthieu : « Une impasse historiographique : Érasme contre Luther, une opposition de tempéraments » *Revue des Sciences religieuses* n° 1 janvier 2011 p. 65-76.

« Érasme et Luther selon Stefan : un antagonisme irréductible », *revue d'histoire et de philosophie religieuse* T. 82 n° 2 (2002) p. 123-144.

BIRMELÉ André : « Un pas décisif pour surmonter la division des Eglises ? La déclaration commune à propos de la doctrine de la justification et le problème des sacrements », *Positions luthériennes* 2005/2.

CONGAR Yves : « Sur l'angoisse de Luther » *Revue de science de philosophie thomiste* 1976 p. 638-648.

DENEKEN Michel : « la déclaration luthéro-catholique sur la doctrine de la justification, une herméneutique du salut », in *Études* n° 3923 Mars 2000.

DIETER Theodor : « la Déclaration commune sur la justification a dix ans : un bilan luthérien » in *Positions luthériennes* 1^e trimestre 2010, p. 25-39.

FAMÉRÉE Joseph : « portée et réception de la déclaration commune sur la Justification dans la théologie et l'Église catholique » in *Positions luthériennes* 1^e trimestre 2010, p. 1-24.

FÉDOU S.J. : « L'accord luthéro-catholique sur la justification » in *Nouvelle Revue Théologique* n° 122 (2000) p. 37-50.

GEFFRÉ Claude : « Difficultés et tâches d'une anthropologie chrétienne », *Revue des Sciences Religieuses*, 1993/2 p. 75-88.

JEAN PAUL II : « Lettres à tous les prêtres de l'Église catholique à l'occasion du Jeudi saint » 1979 & 1983 *Documentation catholique* n° 1762 et 1849.

LEGRAND Hervé : « Caractère indélébile et théologique du ministère » *Concilium* 1972 n°74 p.63-70.

« Le consensus différencié sur la doctrine de la Justification (Augsbourg 1999) » *Nouvelle Revue Théologique* n° 124, 2002, p. 30-56.

LOSSKY Vladimir : « création : temps et éternité » *La vie spirituelle*, Cerf, 11/12/1987, p.562-581.

PANNENBERG Wolfhart. : « Le fondement christologique de l'anthropologie chrétienne », *Concilium* 1973 n°86, p.87-103.

POSITIONS LUTHERIENNES : « Ministère, Ordination, Episkopè Résultat d'une étude doctrinale de la communion des Églises Protestantes en Europe » n° 4, octobre-décembre 2013.

Sites Internet

Conseil œcuménique des églises <http://www.oikoumene.org>

Fédération protestante de France <http://www.Org>.

Siège du Vatican vatican.va/content/vatican/fr.html

CD ROM

BIRMELÉ André et TERME Jacques *Accords et dialogues œcuméniques* Lyon, Edition Olivetan, 2007, 1680 p.

ICTUS 3, *Bible Théologie Magistère*, Documents compulsés : *Textes du Magistère : documents conciliaires, Bulles pontificales ; Corpus Augustinien, Corpus de Thomas d'Aquin*. Draguignan, Association Diffusion Informatique catholique.

Table des matières

Sommaire	p.5
Introduction	p.7

PREMIERE PARTIE

LE ROLE DES DIFFERENDS ANTHROPOLOGIQUES DANS LA RUPTURE AU SEIN DE L'ÉGLISE D'OCCIDENT AU XVI^e SIECLE.

I. Érasme, Luther et Calvin :

Trois figures saillantes bousculant le cours de l'histoire	p.15
I. 1. Érasme de Rotterdam	p.19
A. Quelques jalons dans la vie et l'oeuvre d'Érasme	p.19
* Sa vie, ses rencontres	p.19
* Ses œuvres	p.20
* Certains traits de caractère d'Érasme	p.23
B. Érasme et l'humanisme de la Renaissance chrétienne	p.25
C. L'anthropologie théologique d'Érasme à partir de ses écrits	p.27
a) La conception de l'homme selon Érasme	p.27
• « De l'homme extérieur et de l'intérieur »	p.27
• L'homme biblique et le péché	p.29
• L'homme et le libre arbitre	p.30
• L'homme et la prédestination	p.31
• L'homme et les œuvres bonnes	p.36
b) La théologie de la grâce selon Érasme et la question des mérites	p.37
c) Une anthropologie théologique du juste équilibre	p.40
Conclusion	p.40
I. 2. Martin Luther	p.43
A. Quelques jalons dans la vie et l'œuvre de Luther	p.43
* Ses premières années, sa vocation	p.43
* Les démêlés avec les autres universités et avec Rome	p.44
* La condamnation de Luther	p.47
* Le mariage de Luther et sa réponse à Érasme	p.47
* Quelques grandes dates jalonnant la 2 ^e partie de la vie de Luther	p.49

* Les traits de caractère de Luther	p.50
B. Caractéristiques de l'œuvre de Luther	p.51
C. L'anthropologie théologique de Luther à partir de ses écrits	p.53
a) La conception de l'homme selon Luther	p.53
• L'homme dans la création : « la plus belle œuvre de Dieu »	p.56
• L'homme créé « à l'image et à la ressemblance de Dieu » défiguré par la lèpre du péché et restauré en Christ	p.58
• L'homme et le péché	p.60
• Le concept de péché selon Luther	p.67
• L'homme et le libre arbitre	p.70
• L'homme et les œuvres méritoires	p.74
b) La doctrine de la justification selon Luther	p.77
1) À partir des écrits de Paul	p.77
• Une justice imputée	p.79
• « Simul justus, simul peccator »	p.80
2) À partir de l'évangile selon Jean	p.84
c) Le chrétien un homme libre et serviteur de tous	p.86
• L'homme intérieur, spirituel	p.87
• L'homme extérieur, corporel	p.92
• Commentaire sur la liberté du chrétien	p.93
d) La prédestination et le salut dans les écrits de Luther	p.95
D. L'anthropologie de Luther au regard de celle d'Érasme	p.96
E. Une théologie élaborée sur un concept anthropologique, des bases scripturaires et des outils philosophiques	p.98
Conclusion	p.100
I. 3. Jean Calvin	p.103
A. quelques jalons dans la vie et l'œuvre de Calvin	p.103
* Sa vie, sa formation, ses rencontres	p.103
* Séjours à Genève	p.105
* L'œuvre et la pensée de Calvin	p.105
* Présentation de l' <i>Institution chrétienne</i>	p.106
B. L'anthropologie théologique de Calvin à partir de <i>L'Institution chrétienne</i>	p.108
a) la conception de l'homme selon Calvin	p.108
• L'homme créée à l'image de Dieu : un chef d'œuvre	p.110

• L'homme et la connaissance de Dieu	p.112
• L'homme et le péché originel	p.114
• l'homme et le libre arbitre ou franc-arbitre	p.117
• les dons spirituels et naturels après le péché des origines	p.119
• les grâces de nature sont des dons de l'Esprit	p.121
b) Doctrine de la sanctification et de la justification selon Calvin	p.122
• La sanctification et la justification par la foi	p.122
1) La sanctification	p.123
2) La justification	p.125
c) La prédestination voire la double prédestination et la grâce	p.126
d) La Providence de Dieu	p.129
e) Les ordres ecclésiastiques : la prêtrise	p.130
Conclusion	p.131

I.4. L'anthropologie théologique des réformateurs et la rupture avec Rome **p.135**

A. Le <i>Concile de Trente</i> et les Réformateurs : Deux doctrines en opposition	p.135
a) Le <i>Concile de Trente</i> et la doctrine réformatrice	p.139
1) La Ve session du <i>Concile de Trente</i> : le péché originel	p.139
2) La VI ^e session du <i>Concile de Trente</i> : la justification	p.143
• À propos du libre arbitre	p.144
• À propos de la justification	p.148
• La prédestination	p.153
• Le devenir du justifié : la question des œuvres et des mérites	p.153
b) Le <i>Concile de Trente</i> et la théologie réformatrice du sacerdoce	p.157
B. Une anthropologie différente à la racine d'une rupture sur fond théologique	p.164
a) À propos de la nature humaine	p.166
b) Deux concepts anthropologiques générant deux façons d'appréhender : la justification en Christ et le sacerdoce	p.167
Conclusion	p.169

DEUXIEME PARTIE
DES ANTHROPOLOGIES THEOLOGIQUES CHRETIENNES AU XX^e SIECLE
DIFFERENDS ET RICHESSES A PARTAGER.

Introduction	p.173
II.1. Wolfhart Pannenberg	p.175
A. Quelques jalons dans la vie et les écrits de Pannenberg	p.175
* Repères biographiques	p.175
* L'œuvre théologique	p.176
B. Anthropologie théologique de Pannenberg	p.178
a) L'homme et le cosmos : un homme ouvert au monde et à Dieu	p.179
• L'homme au sein de la création	p.182
• L'homme et la connaissance naturelle de Dieu, la théologie naturelle	p.185
b) Dignité et misère de l'homme	p.191
1) Dignité de l'homme fondée sur une vie de communion avec Dieu	p.193
• L'homme image de Dieu en Adam et dans le Christ	p.193
• L'homme comme unité : "âme-corps" animée par l'esprit de Dieu	p.197
• La destination de l'être humain comme fondement de sa dignité	p.199
2) Misère et aliénation de l'homme : conséquence du refus de Dieu	p.200
• La problématique du péché et le péché originel	p.201
• La racine du péché et la question de la concupiscence	p.203
• L'universalité du péché et la notion d'hérédité	p.205
• Le péché : source de mort ou de vie ?	p.207
• débat au sujet des relations entre mort, finitude et péché	p.210
c) La liberté de l'homme : autonomie ou auto-affirmation ?	p.212
d) La réconciliation de toute chose en Christ	p.214
e) La conceptualisation philosophique	p.217
C. Anthropologie, philosophie et interprétation des Écritures : L'herméneutique théologique de Pannenberg	p.220
II.2. Jürgen Moltmann	p.225
A. Quelques jalons dans la vie, la pensée et les écrits de Moltmann	p.225
* Repères biographiques	p.225
* La pensée et l'œuvre	p.227
B. L'anthropologie théologique de Moltmann	p.230
a) L'homme dans le cosmos : un homme ouvert au monde et à Dieu	p.230

• Qu'est-ce que l'homme ?	p.231
• L'homme un être de dialogue ouvert à Dieu et à son semblable	p.233
• L'homme et la création, pourquoi la création du monde ?	p.234
• L'homme : <i>imago mundi</i> et <i>imago Dei</i> au sein de la création	p.234
b) Dignité et misère de l'homme	p.238
1) La dignité de l'homme et l' <i>imago Dei</i>	p.238
• L'homme <i>imago Dei</i> et relation à Dieu, un lien existentiel	p.238
• L'homme <i>imago Dei</i> : reflet de la Gloire de Dieu	p.240
2) Misère de l'homme et l'oubli de la transcendance	p.241
• L'homme <i>Imago Dei</i> mais pécheur	p.241
• Concept universel du péché ou péché concret socialement situé	p.243
• La mort : conséquence du péché originel et ou fin naturelle ?	p.245
• c) Pour l'homme libre : « Dieu signifie liberté »	p.247
d) Dieu avec nous : Christ avec nous et la vocation messianique	p.249
• <i>Ecce Homo</i> !	p.250
• Pourquoi Dieu s'est-il fait homme ?	p.251
• Dieu justifie l'homme en Christ et le glorifie	p.253
• La justification : une nouvelle naissance ?	p.255
e) L'arrière-plan philosophique dans les écrits de Moltmann	p.257
C. Incidence de l'anthropologie et de la conceptualisation philosophique sur l'interprétation de la théologie de Moltmann	p.258

II 3 Karl Rahner	p.261
A. Quelques jalons dans la vie et les écrits de Rahner	p.262
* Repères biographiques	p.262
* La pensée et l'œuvre	p.263
B. Anthropologie théologique de Rahner	p.266
a) L'homme : une personne libre, ouverte à la transcendance de Dieu	p.266
• « L'homme comme personne et sujet »	p.268
• « L'homme comme être de transcendance »	p.269
• « L'homme comme être de responsabilité et de liberté »	p.270
• « L'homme devant le mystère absolu »	p.272
• « L'homme comme créature distincte de Dieu »	p.273

• L'homme et la connaissance de Dieu : connaissance transcendante connaissance naturelle, connaissance révélée	p.274
b) Dignité et Misère de l'homme	p.276
1) Dignité et liberté de l'homme se conjuguent	p.276
2) Misère de l'homme : un être menacé par la faute	p.278
• Liberté, responsabilité, faute	p.280
• La faute : le péché en acte, le péché originel et la concupiscence	p.281
c) La liberté : pouvoir de l'homme sur lui-même	p.284
d) Le Salut en Christ	p.286
• La question de l'universalité du salut	p.288
• Le salut est le lieu théologique de la liberté	p.288
e) Les fondements philosophiques de l'anthropologie théologique de Rahner	p.289
C. Incidence de l'approche anthropologique et de la conceptualisation philosophique sur le développement théologique de Rahner	p.291
II 4 Commentaire : les différences demeurent-elles irréconciliables ?	p.295

TROISIEME PARTIE

LES ENJEUX ANTHROPOLOGIQUES D'UNE DEMARCHE OECUMENIQUE DE CONSENSUS DIFFERENCIE, L'EXEMPLE DU MINISTERE

Introduction	p.301
III. 1. L'émergence d'un dialogue œcuménique au XIX^e se concrétisant au XX^e siècle	p.305
III. 2. Dialogues œcuméniques sur la justification et sur le Ministère	p.311
A. <i>La Doctrine de la Justification</i> : la montée d'un consensus différencié	p.311
a) Les textes préparatoires à la <i>Déclaration sur la doctrine de la justification</i>	p.312
1) <i>Le Rapport luthéro-catholique dit de « Malte »</i> (1972)	p.313
2) <i>La justification par la foi</i> document luthéro-catholique (USA 1983)	p.314
3) La doctrine de la justification : <i>Les Anathèmes du XVI^e siècles sont-ils encore actuels ?</i> (1986)	p.321
• <i>La justification du pécheur</i> une question brûlante au XVI ^e siècle	p.323
• Les anathèmes sont-ils toujours d'actualité ?	p.325
4) <i>Église et justification</i> accord luthéro-catholique (1993)	p.326
b) La déclaration d'Augsbourg : <i>La doctrine commune de La justification</i> (1999)	p.327
• Chapitre 4 <i>Développement de la compréhension commune de la justification</i>	p.329
• Commentaire : une voie ouverte vers la <i>κοινωνία</i> ?	p.335
B. Le sacerdoce universel des croyants et le sacerdoce ministériel dans l'Église	p.337
a) Le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce universel des croyants	p.339
b) Le Ministère dans l'Église	p.341
1) <i>le Ministère dans l'Église: Accord luthéro-catholique</i> (1981)	p.341
2) Le Ministère : <i>Les Anathèmes du XVI^e siècle sont-ils encore actuels ?</i> .	p.346
3) <i>Discerner le corps du Christ</i>	p.348
c) Le ministère des femmes dans l'Église : Une question anthropologique avant d'être théologique ?	p.356
1) L'argumentation de l'Église catholique	p.362
2) L'argumentation des Églises de la Réforme	p.368
III. 3. Un lieu test en vue de la communion des Églises : Le Ministère, les enjeux anthropologiques	p.373
Conclusion	p.377
Conclusion Générale	p.379

Annexes

Annexe 1 : La notion de libre arbitre et de liberté dans la Grèce antique et au cours des quinze premiers siècles du christianisme	p.387
Annexe 2 : Traduction en Français de Martin Luther : Assertio 36 WA B 7 in Assertio omnium articulorum de Martin Lutheri per bullam Leonis X (1520)	p.391
Annexe 3 : Discours du pape François à la délégation du conseil œcuménique des Eglises. Vendredi 7 mars 2014	p.401
Annexe 4 : Traduction en Français de la correspondance entre Canterbury et Rome 1975	p.403
Annexe 5 : Commentaire de la Constitution Ecclésiastique des Apôtres, au sujet du ministère des femmes à l'époque patristique (CEA 25-28) : TOUT EST PERMIS ? A condition de ne pas être femme	p.411
Bibliographie	p.415
Table des matières	p.423

Les différends anthropologiques dans la séparation entre catholiques et protestants. Approches historique, systématique et œcuménique.

Résumé : Une question demeure récurrente : les divisions qui subsistent depuis le XVI^e siècle entre Catholiques, Luthériens et Réformés sont-elles autant d'ordre anthropologique que théologique ? Cette problématique paraissant pouvoir être soutenue, il convenait alors de déterminer les différends anthropologiques, de les analyser et de se demander s'ils sont une entrave à la *κοινωνία*. L'étude de la situation au XVI^e siècle a permis de conclure que les concepts anthropologiques portés par une philosophie existentielle ont joué un rôle important dans la rupture au sein de l'Église d'Occident. Le retour sur la pensée de Pannenberg, Moltmann, Rahner, théologiens de trois confessions différentes, autorise à dire qu'au XX^e siècle la vision de l'homme a toujours une incidence sur les concepts théologiques, mais les différences sont de moins en moins séparatrices et deviennent souvent des dons à partager. L'analyse de dialogues œcuméniques a mis en évidence que les différends anthropothéologiques ont été partiellement réconciliés et font l'objet d'accords, voire d'une déclaration commune sur *la Doctrine de la Justification*. Aujourd'hui, un défi reste à relever celui d'une déclaration sur le *Ministère* en vue du partage à la même table eucharistique. Une démarche de consensus différencié serait une aide à la recherche d'une pleine communion.

Mots clés : libre arbitre ou serf arbitre, bonnes œuvres, mérites, dignité et misère, justification par grâce, *sola fide*, sans les œuvres, justification forensique, *simul justus simul peccator*, concupiscence, prédestination et élection, consensus différencié, *Scriptura, coram Deo, κοινωνία*.

The anthropological disagreements in the separation between catholics and protestants. Historical, systematic and ecumenical approach.

Summary : An issue has been ever recurring : are the discords which have been going on since sixteenth century between Catholics, Lutherans, Calvinists as much anthropological as theological ? As this question can be supported it seems suitable to determine these anthropological disagreements, analyse them and wonder whether or not they are obstacle to the *κοινωνία*. A study concerning the situation during the XVIth century has allowed to conclude that the anthropological concepts conveyed by an existential philosophy have played a major role in the severing within the Western Church. The return on the thoughts developed by Pannenberg, Moltmann and Rahner, theologians of three different confessions, allows us to tell that in the XXth. century man's vision has always an incidence on the theological concepts but are less and less separative and are often gifts to be shared. The analysis of ecumenical dialogues have clearly shown that the anthropological disagreements have been partly reconciled and are now subject to consensus, even a joint declaration on the doctrine of justification. Today we have to take up a challenge about a declaration on the ministry in order to share the body of Christ at the same table. A differing consensus method could be a help to find a complete communion.

Keywords : free will or serf arbiter, good works, merit, dignity and misery , justification by grace alone, *sola fide* justification not through good deeds, forensic justification, *simul justus simul peccator*, covetousness, predestination and election, differing consensus, *Scriptura, coram Deo, κοινωνία*.