

Luther, commentateur de l'épître aux romains (1515-1516)

Autor(en): **Bavaud, Georges**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **20 (1970)**

Heft 4

PDF erstellt am: **03.05.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380949>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LUTHER, COMMENTATEUR DE L'ÉPÎTRE AUX ROMAINS (1515-1516)

Depuis sa découverte par Ficker en 1899¹, ce commentaire de l'épître aux Romains a été souvent étudié ; si nous entreprenons un travail sur la manière dont Luther a compris la pensée de saint Paul, c'est en vue de défendre cette position : le réformateur n'enseigne pas à cette époque² une doctrine de la justification rejetant toute transformation intérieure du pécheur par Dieu. Au contraire, si Luther avait rédigé une *synthèse* de ses vues (ce qu'il n'a, hélas ! pas réalisé), il aurait abouti à la thèse défendue au Concile de Trente par plusieurs théologiens de marque : celle de la « double justice ». Nous pensons que cette théorie (certes critiquable, et que les Pères tridentins ont discrètement écartée) résume beaucoup mieux la pensée du réformateur que l'enseignement relatif à une justice « purement imputée ». On ne peut refaire l'histoire, mais supposons que Luther ait dès le début de sa carrière proclamé la thèse de la « double justice ». Des controverses auraient surgi ; or, croyons-nous, elles n'auraient pas abouti à la division de la chrétienté d'Occident. Elles auraient eu le caractère des débats qui ont opposé par exemple les thomistes et les molinistes...

Ces réflexions préliminaires n'ont qu'un but : montrer l'intérêt d'une lecture attentive du commentaire de l'épître aux Romains.

Il faut renoncer à suivre Aristote pour expliquer la vertu de l'homme

Luther s'oppose farouchement à ceux qui prétendent expliquer l'acquisition de la sainteté par la doctrine aristotélicienne relative aux vertus *acquises*. La réaction du réformateur est fondée sur ce message central de l'Écriture : c'est Dieu seul qui crée en nous un

¹ Cf. HENRI STROHL : *L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515*, Strasbourg, Paris, 1922, p. 12 et 19. Ce commentaire se trouve dans le tome 56 de l'édition de Weimar.

² Nous pensons que Luther a toujours admis que la justification est suivie d'une transformation intérieure. Mais résolument, nous limitons notre étude au commentaire de l'épître aux Romains.

cœur pur (cf. Ps. LI, 12). La scolastique d'ailleurs, pour respecter cette donnée biblique, avait élaboré son enseignement sur les vertus *infuses*. C'est ce thème traditionnel que reprend Luther dans cette formule bien frappée.

*Ce n'est pas des fruits que vient l'arbre, mais de l'arbre, les fruits. Ce n'est pas des œuvres et des actes que vient la vertu comme Aristote l'enseigne, mais des vertus viennent les actes comme le Christ l'enseigne*¹.

Luther aime la parole de l'Évangile : « Tout arbre bon donne de bons fruits » (Mat. VII, 17). Et faisant allusion à Gen. IV, 4, il écrit : *Devant Dieu, les choses ne se passent pas de telle manière que l'on devient juste en opérant des œuvres justes (ainsi que manifestent une confiance orgueilleuse, les Juifs stupides, les Gentils et tous les justitiaux), mais c'est en étant juste que l'on opère des actes justes ainsi qu'il est écrit : « Dieu agréa Abel et ses dons » et non pas en premier lieu ses dons*².

Le réformateur emploie une comparaison suggestive : celle de l'ordination sacerdotale qui seule permet de réaliser des actions sacrées. De même la justification seule nous rend capables d'accomplir des œuvres saintes³.

Luther peut résumer sa position par cette brève formule : *Tu seras d'abord changé et après ce changement, tes œuvres seront aussi changées*⁴. Pour le réformateur, la grâce de Dieu est donc créatrice de justice intérieure. A la dispute de Heidelberg (1518), il déclare : *L'amour de Dieu ne trouve rien d'aimable en nous, mais il le crée ; l'amour chez l'homme par contre est provoqué par ce qui lui plaît*⁵.

La valeur des œuvres préparatoires à la justification

Si l'on interprète rigoureusement la comparaison du laïc qui accomplit les œuvres du prêtre, on doit conclure que les actions du pécheur

¹ *In Rom.* VIII, 7. Nous avons utilisé l'édition de MARTIN HOFMANN : *Martin Luther, Vorlesung über Römerbrief 1515/1516. Lateinisch-deutsche Ausgabe.* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1960, en deux tomes. Le texte se trouve t. II, p. 82.

² *In Rom.* I, 1 ; t. I, p. 8.

³ *In Rom.* III, 19 : « Si laicus homo omnia opera sacerdotis exterius agat celebrando, confirmando, absolvendo, sacramenta ministrando, dedicando altaria, ecclesias, vestes, vasa etc., certum est hec opera per omnia simillima esse veri sacerdotis operibus, immo forte aptiora et perfectiora veris. Sed quia non est ipse consecratus et ordinatus ac sanctificatus, nihil penitus agit, sed tantummodo ludit et fallit se et suos. Ita est cum operibus iustis, bonis, sanctis, extra vel ante iustificationem factis » ; t. I, p. 210-212.

⁴ *In Rom.* VII, 1 ; t. II, p. 8.

⁵ Thèse 28. Les thèses de la dispute d'Heidelberg se trouvent dans l'édition de Weimar, t. I, p. 350-365. Cette doctrine est tout à fait semblable à celle de saint Thomas d'Aquin : « ... Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus. » *Sum. theol.* I. q. 20, a. 2.

antérieures à la justification sont dépourvues de toute valeur. En fait, Luther expose une notion dynamique de la justification. Aussitôt que l'on se tourne vers Dieu pour implorer sa miséricorde, l'action salvifique a commencé et en ce sens, le pécheur a déjà obtenu le gage du pardon.

En effet, si l'homme offre à Dieu des bonnes actions pour *obtenir* par pure miséricorde la grâce du pardon, son attitude est bénie du Seigneur, car elle révèle une authentique humilité : le réformateur distingue les *œuvres de la loi* et celles *de la foi*. Les premières sont réprouvées parce qu'accomplies d'une manière pharisienne (on les croit suffisantes pour acquérir la justice). Les secondes sont salutaires parce qu'elles ont la valeur d'une supplication présentée devant Dieu.

Luther commente le texte de Rom. III, 28 : *Nous estimons en effet que l'homme est justifié par la foi, indépendamment des œuvres de la loi*. Voici l'explication du réformateur, soucieux de ne pas inviter ses auditeurs à négliger les bonnes œuvres. *Quand l'apôtre dit que « nous sommes justifiés sans les œuvres de la loi », il ne parle pas des œuvres qui s'accomplissent pour chercher la justification. En effet, ces œuvres ne sont plus les œuvres de la loi, mais celles de la grâce et de la foi lorsque celui qui les accomplit n'a nulle confiance que par elles il est justifié, mais il désire être justifié ; et il ne pense pas que par elles il a accompli la loi, mais il cherche son accomplissement*¹. Ailleurs, il précise encore ce qu'il entend par *œuvres de la loi*.

*Les œuvres de la loi ne sont pas dites celles qui sont accomplies comme préparation à l'obtention de la justification, mais celles que l'on pense suffisantes par elles-mêmes à la justice et au salut*².

Luther pourra conclure : *Ce ne sont pas les œuvres comme telles qui sont réprouvées, mais la sotte opinion ou estimation que l'on a d'elles*³.

Dans cette perspective, Luther pense que la doctrine de saint Jacques est la même que celle de saint Paul. *C'est pourquoi, quand le bienheureux Jacques et l'apôtre disent que l'homme est justifié par les œuvres*⁴, ils disputent contre la fausse intelligence de ceux qui pensaient que la foi sans ses œuvres suffisait, alors que l'apôtre ne dit pas que la foi sans ses œuvres justifie (autrement, il n'y aurait pas la foi, puisque selon les philosophes « l'opération prouve que la forme existe »), mais il dit qu'elle justifie sans les œuvres de la loi. C'est pourquoi la justification requiert non les œuvres de la loi, mais la foi vive qui opère

¹ In Rom. III, 28 ; t. I, p. 246.

² In Rom. III, 20 ; t. I, p. 222-224.

³ In Rom. IV, 6 ; t. I, p. 256.

⁴ Luther pense à Rom. II, 13 et Gal. V, 6.

ses œuvres¹. L'interprétation de Luther est intéressante : selon lui, les œuvres de la Loi ne sont pas seulement les prescriptions rituelles et cérémonielles de l'Ancienne Alliance. Non, même les attitudes prescrites par le Sermon sur la montagne deviennent œuvres de la Loi si elles sont inspirées par une pernicieuse autoglorification de soi. Au contraire, ces mêmes actions accomplies dans un esprit d'humilité qui implore la miséricorde divine doivent être appelées œuvres de la foi.

La nature de la foi qui justifie

Luther utilise déjà dans son commentaire de l'épître aux Romains l'expression de *sola fides*.

*Dans le seul Evangile, la justice de Dieu est révélée... par la seule foi par laquelle on croit à la Parole de Dieu*².

Mais cette foi inclut le don du cœur à Dieu puisque ailleurs l'adjectif *solus* caractérise la charité. Selon le réformateur, seule cette vertu remet les péchés. *La charité envers Dieu qui est une très pure affection pour Dieu, qui seule rend le cœur pur, seule enlève le péché, seule éteint la jouissance de la propre justice*³.

Aussi Luther insiste-t-il sur le fait que la foi authentique implique une totale obéissance à Dieu. Parlant du juste, il déclare : *Parce qu'il n'a rien retenu pour lui-même, il a tout cédé à Dieu et aux créatures. Et cela s'accomplit par la foi, par laquelle l'homme rend son sentiment propre captif de la parole de la croix et se renonce à lui-même...*⁴

La traduction œcuménique française de l'épître aux Romains insiste, elle aussi, sur ce thème : « La foi est toujours une obéissance (*l'obéissance qu'est la foi*) : elle implique en effet que l'homme se soumette au Dieu qui se révèle comme fidèle et véridique et qui, en renouvelant l'homme, lui demande d'obéir à sa volonté »⁵. Cependant, le réformateur est préoccupé de combattre toute autoglorification de soi-même. Aussi insiste-t-il sur ce principe : la foi est toujours accompagnée de l'humilité⁶.

¹ *In Rom.* III, 19 ; t. I, p. 212.

² *In Rom.* I, 17 ; t. I, p. 42.

³ *In Rom.* V, 5 ; t. I, p. 332.

Luther utilise encore l'expression de *fides formata* en *Rom.* I, 17 ; t. I, p. 42. Mais il porte un jugement négatif sur la foi morte. « Fides informis non est fides, sed potius objectum fidei. » *Ibidem*.

⁴ *In Rom.* X, 12 ; t. II, p. 206.

⁵ *Traduction œcuménique de la Bible. Épître de saint Paul aux Romains*, Paris 1967. *In* I, 5, p. 32.

⁶ *In Rom.* II, 11 : « Quid enim aliud tota Scriptura docet quam humilitatem ? Qua non solum Deo, sed omni creature simus subjecti... » ; t. I, p. 104.

Luther, qui vient de nous donner un enseignement très traditionnel sur la nature de la foi vive, nous avertit même des dangers possibles de la formule : *sola fides*. Abordant le verset 2 du chapitre 5, il écrit : *D'une manière très utile, l'apôtre unit les deux expressions « par le Christ » et « par la foi » comme plus haut : « Justifiés en vertu de la foi par Notre Seigneur », etc. D'abord (cela est dit) contre les présomptueux qui sans le Christ croient pouvoir accéder à Dieu, comme s'il leur suffisait d'avoir cru ainsi par la foi seule, non par le Christ, mais à côté du Christ, comme n'ayant pas besoin ultérieurement du Christ après la réception de la grâce de la justification*¹.

Cependant, le réformateur, en parlant de la foi, cite un texte de saint Bernard qui, selon Mélanchthon, aurait consolé le jeune moine en proie à ses angoisses².

Que dit l'abbé de Clairvaux ? Dans un sermon sur l'Annonciation, il parle du mystère de la rémission des péchés. Il insiste sur ce thème : il ne suffit pas de croire à la miséricorde du Christ en général, mais il faut acquérir la certitude de la rémission de *nos* péchés³.

Saint Bernard veut que ses auditeurs s'appliquent à eux-mêmes les paroles de l'Évangile. Et la certitude doit porter non seulement sur la médiation du Christ, mais sur l'efficacité concrète en nous du pardon divin dont le fruit est le salut.

*Ainsi, au sujet de la vie éternelle, il est nécessaire que tu aies le témoignage de l'Esprit que tu parviendras à elle par le don divin*⁴.

Luther a trouvé dans ce texte sa doctrine bien connue : la foi authentique implique la certitude du salut personnel, certitude basée, non sur une autosuggestion tout humaine, mais sur les promesses divines.

D'ailleurs, en commentant le texte de saint Bernard, il insiste qu'il faut *vraiment croire aussi à ton propre sujet et non seulement au sujet des élus que le Christ est mort et a satisfait pour tes péchés*⁵.

Cette dernière citation est intéressante, car elle nous prouve que l'intuition initiale de Luther est irréprochable. En effet, l'espérance chrétienne est fondée sur cette certitude absolue : *Dieu veut me sauver*. Or, si dans une expérience religieuse profonde on fait abstraction de sa propre faiblesse et de l'existence possible d'obstacles à la volonté

¹ *In Rom.* V, 2 ; t. I, p. 316.

² Mélanchthon parle d'un frère qui aurait consolé Luther en lui citant les paroles de saint Bernard. *Corpus Reform.*, VI, p. 158 ss.

³ « Ideoque si credis peccata tua non deleri nisi ab eo cui soli peccasti..., bene facis ; sed adde adhuc, ut et hoc credas quia per ipsum tibi peccata donantur. Hoc est testimonium, quod perhibet in cordo tuo Spiritus sanctus dicens : Dimissa sunt tibi peccata tua. » *In festo Annuntiationis B. Mariae Virginis*. Sermo I. P. L. 183, 384, cité approximativement par Luther. *In Rom.* VIII, 16, t. II, p. 94-96.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *In Rom.* VIII, 16 ; t. II, p. 96.

salvifique universelle de Dieu, on conclura facilement : « Je suis sûr que le Sauveur *me* sauve, *me* justifie. » Dans une théologie de type sapientiel¹ comme l'est celle de saint Thomas, une telle certitude paraît contraire à la Révélation, car le chrétien ne reçoit pas la révélation de sa propre justification². Mais dans le cadre d'une expérience religieuse (analogue à celle que réalise saint Paul en Rom. VIII, 31-39), l'espérance pourra concrétiser sa certitude par des formules semblables à celles de saint Bernard. En effet, Luther manifeste très bien à d'autres endroits l'obligation de fuir une fausse sécurité. *La sécurité étant réalisée, aussitôt revient l'imputation par Dieu du péché, du fait que Dieu a décidé de ne vouloir ne pas l'imputer sinon à celui qui gémit et qui craint et qui implore assidûment sa miséricorde*³.

Ainsi la foi, selon Luther, implique en même temps la certitude du salut et le refus de toute sécurité. Position dialectique qui se comprend bien dans le cadre d'une expérience religieuse qui tantôt médite les promesses divines, tantôt considère la misère de l'homme.

L'interprétation du chapitre VII

Pour interpréter ce chapitre VII, Luther recourt explicitement à l'autorité de saint Augustin, qui avoue dans ses *Révisions* avoir modifié sa position initiale. Il pensait d'abord que le texte décrivait la situation dramatique du pécheur. Mais, plus tard, il admit que Paul pouvait bien parler en son propre nom : *Vidi etiam de ipso Apostolo posse intelligi*⁴.

Cependant, le réformateur est beaucoup plus absolu qu'Augustin dans son option. L'évêque d'Hippone, à la fin de sa vie, *préfère* voir

¹ L'expression est d'OTTO H. PESCH, O.P., dans son article *Existentielle und sapientiale Theologie. Hermeneutische Erwägungen zur systematisch-theologischen Konfrontation zwischen Luther und Thomas von Aquin*. *Theol. Literaturzeitung* 92, n° 10, oct. 1967, col. 731-742.

² *Sum. theol.* I/II, q. 112, a. 5. Dans son ouvrage *Angoisse et certitude de notre salut. Luther et saint Thomas au-delà des oppositions traditionnelles*, Paris 1967, p. 82, S. PFÜRTNER, O.P., écrit : « Si, par certitude de salut, il faut entendre la confiance que Dieu me pardonne mes péchés et opère mon salut éternel, pour peu que j'adhère à lui avec une foi parfaite et une ferme espérance, nous devons alors dire : Thomas d'Aquin a enseigné la certitude du salut personnel. Celle-ci, naturellement, est une certitude faite de confiance et d'assurance, non la sécurité de la possession. » Nous nous exprimerions autrement. Aux yeux de saint Thomas, le chrétien a la certitude de foi que Dieu *veut* lui pardonner ses péchés ; mais il ne lui est pas possible d'être divinement certain que Dieu, en fait, lui a pardonné ses péchés. Le P. Pfürtnner ne distingue pas le plan de la théologie sapientielle et celui de l'expérience religieuse.

³ *In Rom.* IV, 7 ; t. I, p. 278. Cf. également, *in Rom.* III, 22 : « Quae cum ita sint, in immensum nos oportet humiliari... Quamquam enim certi simus nos in Christum credere, non tamen certi sumus nos in omnia quae ipsius sunt, verba credere, ac per hoc etiam « in ipsum credere » incertum est » ; t. I, p. 218.

⁴ *Retract.* I, 23. P.L. 32, 620, cité *in Rom.* VII, 7 ; t. II, p. 22.

dans ce chapitre VII la description de la lutte du juste contre la chair. Luther, lui, *exclut* absolument la première exégèse d'Augustin. Le pécheur, à ses yeux, est incapable de souffrir du poids des tentations, puisqu'il y succombe sans lutte.

*Tout ce texte, expressément, indique le gémissement et la haine contre la chair, l'amour pour le bien et la loi. Or cela ne convient d'aucune manière à l'homme charnel qui plutôt hait la loi et s'en moque et suit la chair allégrement*¹.

Cette exégèse nous paraît lourde de conséquence. Logiquement, elle conduit à cette vue pessimiste de l'état du pécheur : ce dernier n'a pas même la velléité d'accomplir le bien. Pourquoi ? Parce que le non-justifié n'a pas reçu l'Esprit. Or, sans ce don divin, l'homme est incapable du *désir* d'accomplir la loi. En lui existe plutôt la non-volonté, *noluntas*².

Et cette absence de tout souhait d'amendement est accompagnée d'une grande illusion. Le pécheur qui est tout entier charnel se croit spirituel.

Le premier bienfait qu'apportera la justification sera donc un changement de regard qui rendra l'homme *lucide* sur son état.

*... Le propre de l'homme spirituel et sage, c'est de se savoir charnel, de se déplaire, de se haïr et de recommander la loi de Dieu comme spirituelle. Réciproquement, le propre de l'insensé et du charnel, c'est de se savoir spirituel ou se plaire, aimer son âme en ce monde*³.

Cependant, ce changement de regard n'est possible que par le don de l'Esprit, qui permet une lutte authentique contre le péché. Luther n'abandonne donc pas la thèse qu'il a déjà énoncée : *Le juste devient arbre bon*. Mais ce jugement est fortement nuancé par l'exégèse du chapitre VII : l'homme justifié n'est pas entièrement arbre bon. Il est *simul justus et peccator*.

Comment le réformateur va-t-il décrire la situation du juste devant Dieu ? Tout d'abord par la distinction entre *facere*, *agere*,

¹ *In Rom.* VII, 7 ; t. II, p. 24.

² *In Rom.* VII, 18 : « Hoc itaque velle et hanc voluntatem quam beato viro tribuit ps 1 et solus spiritus donat per charitatem, quomodo potest mere carnalis habere, qui noluntatem potius habet ? » ; t. II, p. 36. On remarquera que saint Thomas, qui préfère la dernière exégèse de saint Augustin, donne cependant une double interprétation du texte. Si vous pensez au pécheur, alors tel mot : *ago*, par exemple, évoque une action pleinement voulue. Si vous songez au juste, alors ce même verbe signifie une action incomplète parce que le consentement volontaire fait défaut. Cf. *In omnes S. Pauli Apostoli epistolas commentaria. Ad Rom.* VII, lectio 3, édition Marietti. Taurini 1929, t. I, p. 99. Luther ne distingue pas, comme saint Thomas, deux présences du Saint-Esprit. Du fait que l'Esprit n'habite dans le pécheur, il conclut qu'il y est complètement absent. En réalité, selon saint Thomas, l'Esprit, avant de justifier l'homme, le prévient de sa grâce et lui donne ainsi le désir du salut.

³ *In Rom.* VII, 14 ; t. II, p. 24.

operari (Rom. VII, 19-20) d'une part, et *perficere* d'autre part (Rom. VII, 18 et Gal. V, 16).

Les trois premiers verbes indiquent une inclination, non une action parfaite¹. En revanche, *perficere* signifie un acte pleinement voulu et réalisé. Ainsi, soit dans l'ordre du bien, soit dans l'ordre du mal, le juste n'arrivera jamais au *perficere*.

Sous l'influence de l'Esprit, il éprouvera une inclination réelle pour la loi divine. Mais la convoitise l'empêchera de réaliser une vie pleinement vertueuse.

Réciproquement, sous l'influence de la concupiscence, il sentira en lui un attrait pour le mal, mais l'Esprit l'empêchera d'y consentir totalement. Luther se garde bien d'affirmer que le péché règne sur le juste. L'expression est trop forte. Interprétant le verset 16, [le réformateur] écrit : *Il ne faut pas penser que l'apôtre veuille que* (la phrase) : « *Il fait le mal qu'il hait et ne fait pas le bien qu'il veut* » soit comprise dans un sens moral et métaphysique comme s'il ne faisait aucun bien, mais que tout ce qu'il fait soit mal. C'est ainsi que ses paroles apparaissent au sens humain. Mais il veut dire qu'il ne fait pas autant de bien qu'il veut ni ne l'accomplit avec autant de facilité². Le juste est donc un être partagé.

Un exemple biblique se présente à lui pour évoquer l'état du justifié. Dans la parabole du bon Samaritain, l'homme tombé entre les mains des voleurs connaît à la fois le prix de la vie qui est en lui et les menaces de la mort.

... *Le Samaritain versant du vin et de l'huile ne le guérit pas aussitôt, mais il a commencé de le guérir. Alors ce malade, c'est le même homme qui est infirme et doit être guéri. En tant que sain, il désire les biens, mais en tant qu'infirmes, il désire autres choses et il est forcé de céder à l'infirmité que lui-même ne veut pas*³.

C'est dans l'atmosphère de cette comparaison que l'on comprend cette définition célèbre de l'Eglise :

*Elle est l'hôtellerie et l'infirmierie de ceux qui sont malades et doivent être guéris. Le ciel est le palais des hommes en santé et des justes. Comme le dit le bienheureux Pierre : « Le Seigneur fera de nouveaux ciels et une nouvelle terre dans lesquels la justice habitera. »*⁴

¹ In Rom. VII, 19 ; t. II, p. 36.

² In Rom. VII, 16 ; t. II, p. 28.

³ In Rom. VII, 17 ; t. II, p. 52.

⁴ In Rom. IV, 7 : « Ecclesia stabulum est et infirmaria egrotantium et sanandorum. Celum vero est palatium sanorum et iustorum... » ; t. I, p. 268.

La citation approximative de la II Petri III, 13 se retrouve dans la célèbre lettre à Mélanchthon du 1^{er} août 1521 : « ... Pecca fortiter sed fortius fide et gaude in Christo... ; vita haec non est habitatio iustitiae, sed expectamus, ait Petrus, coelos novos et terram novam... » Edition Weimar, *Briefwechsel*, t. II, p. 372.

Ainsi l'expression luthérienne *simul justus et peccator* ne doit pas se comprendre uniquement dans le cadre de l'imputation de la justice du Christ (thème que nous exposerons plus loin). L'homme justifié a vraiment reçu un germe de sanctification authentique.

Le chrétien justifié ressemble ainsi à Jésus, recevant à cause des deux natures des attributs opposés. Comme Dieu, le Christ est éternel, increé, comme homme, il a commencé, il est créature. Voilà pourquoi Luther parle à propos du justifié de la *communication des idiomes*, puisque le même être est à la fois pécheur et juste ¹.

Il s'agit maintenant de préciser la nature de ce mal que la grâce de la justification ne réussit pas à éliminer.

L'existence d'un péché radical dans le juste

L'expression est de Luther lui-même. Parlant du pardon obtenu par le justifié, il s'adresse à Dieu : *Tu ne m'as pas imputé l'injustice qui est en moi à cause de ce péché radical et profond* ².

Le péché radical est mis en rapport intime avec le péché originel qu'hérite tout homme en vertu de sa naissance. Et Luther critique les théologiens scolastiques à ce sujet ³. Or quelle est la nature du péché originel selon le réformateur ? La définition qu'il en donne veut contredire celle de la scolastique.

Selon les subtilités des théologiens scolastiques, c'est la privation ou le manque de justice originelle... Mais selon l'apôtre et la limpidité du sens dans le Christ Jésus, ce n'est pas seulement la privation d'une qualité dans la volonté, ni non plus la privation de lumière dans l'intelligence et de la vertu dans la mémoire, mais c'est la complète privation de toute rectitude et du pouvoir de toutes les forces tant du corps que de l'âme ainsi que de l'homme intérieur et extérieur ⁴.

Ainsi nous pouvons établir ces équations :

le péché radical = le péché originel = la convoitise.

¹ *In Rom.* VII, 18 : « Sed quia ex carne et spiritu, idem unus homo constat totalis, ideo toti homini tribuit utraque contraria, que ex contrariis sui partibus veniunt. Sic enim fit communicatio ideomatum quod idem homo est spiritualis et carnalis, iustus et peccator, bonus et malus. Sicut eadem persona Christi simul mortua et viva, simul passa et beata, simul operata et quieta, etc... » ; t. II, p. 32.

² *In Rom.* IV, 7 ; t. I, p. 284.

³ *In Rom.* IV, 7 : « Que cum ita sit, aut ego nunquam intellexi, aut non bene satis de peccato et gratia theologi scolastici sunt locuti, qui originale totum auferri somniant sicut et actuale, quasi sint quedam amovibilia in ictu oculi, sicut tenebre per lucem, cum antiqui sancti patres, Augustinus, Ambrosius multum aliter locuti sunt ad modum Scripture, illi autem ad modum Aristotelis in Ethicorum, qui peccata et iustitiam collocavit in opera et eorum positionem et privationem similiter » ; t. I, p. 264.

⁴ *In Rom.* V, 12 ; t. I, p. 342.

En effet, Luther poursuit : *C'est pourquoi les saints Pères de l'Antiquité ont bien dit : le péché d'origine est la « fomes », la loi de la chair, la loi des membres, la faiblesse de la nature...*¹

En fait, le réformateur, en définissant le péché originel, décrit l'état de péché *personnel* lorsqu'il parle de la *complète privation de toute rectitude*. En effet, celui qui s'aime « jusqu'au mépris de Dieu » a bien abandonné *toute rectitude* par rapport à sa vocation. Donc ce que déclare Luther quand il parle du péché originel nous paraît approximativement² exact si l'on cherche à décrire l'état existentiel du non-justifié.

Mais le pécheur est formellement en état de révolte, non par la convoitise, mais par l'adhésion à une *fin mauvaise*. Saint Thomas le dit clairement dans son commentaire du chapitre VII de l'épître aux Romains :

*L'état charnel qui implique la sujétion à la chair provient non seulement du péché originel, mais aussi du péché actuel par lequel l'homme en obéissant aux convoitises de la chair s'est constitué esclave de la chair*³.

Autrement dit, Luther aurait introduit de la clarté s'il avait distingué la convoitise comme telle et la convoitise en tant qu'elle fructifie en fin mauvaise.

En effet, la concupiscence demeure chez le juste, mais elle est combattue par l'adhésion à Dieu, vraie fin de l'homme. A nos yeux, appeler la convoitise « péché radical et profond » était une outrance sans graves conséquences si Luther avait utilisé par ailleurs le thème si important de l'orientation de l'être humain vers la fin ultime, bonne ou mauvaise.

Le réformateur a manifesté une intuition exacte lorsqu'il refuse de juger la vie humaine, celle du juste comme celle du pécheur, uniquement à la lumière des *actes* bons ou mauvais qui s'accomplissent.

Significatif nous semble ce reproche : *Nos théologiens ramenèrent le péché aux seuls actes et se mirent à enseigner seulement les moyens de fuir ces actes et non pas ceux par lesquels on demande la grâce sanante en toute humilité et par des gémissements et on se reconnaît pécheur*⁴.

Ainsi, un strict parallélisme s'établit entre la situation du juste et du pécheur. De même que les actes vertueux ont une origine commune (l'intervention de Dieu qui nous crée *arbres bons*), ainsi les actes peccamineux ont aussi une origine commune (la convoitise).

¹ *In Rom.* V, 12 ; t. I, p. 342.

² Certaines formules demeurent outrancières, puisque même le corps est dit privé de tout pouvoir.

³ *In Rom.* VII, lectio III, édition Marietti, p. 98.

⁴ *In Rom.* IV, 7 ; t. I, p. 268.

Mais, à nos yeux, le tort de Luther a consisté dans une considération trop peu rigoureuse de la convoitise. Car, chez le pécheur, elle se trouve dans un état formellement différent de celui par lequel elle affecte le juste. Chez le premier, elle fructifie en fin mauvaise, chez le second, son activité est dominée, quoique imparfaitement, par la fin bonne.

Cette doctrine de la fin ultime n'est pas présente à la pensée du réformateur. Voilà pourquoi son enseignement est menacé par un grave danger : celui de considérer la volonté humaine comme l'enjeu d'un combat, dont les antagonistes sont *extérieurs* au libre arbitre : l'Esprit saint d'une part, la convoitise ou Satan d'autre part.

Révélatrice nous semble cette citation du *De servo arbitrio* :

*La volonté humaine se trouve donc placée entre Dieu et Satan et se laisse guider et pousser comme un cheval. Si c'est Dieu qui la guide, elle va là où Dieu veut... Si c'est Satan qui s'en empare, elle va là où il veut et comme il veut*¹.

Ces lignes ne résument pas toute la pensée de Luther, mais elles nous montrent le danger permanent qui la menace : l'homme n'est pas assez engagé *personnellement* dans l'histoire de son salut. Seule la doctrine de l'adhésion à une fin ultime, bonne ou mauvaise, respecte le sérieux avec lequel le libre arbitre opère un choix décisif pour ou contre Dieu. Selon le mot bien connu de saint Augustin : *Deux amours ont fait deux cités, la terrestre, c'est l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la céleste, l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi*².

Aussi au moment où Luther veut citer l'évêque d'Hippone pour justifier sa position relative à la convoitise, il commet une inexactitude qui *change* le sens de la phrase.

Saint Augustin déclare : *Dans le baptême, la concupiscence de la chair est remise, non pour qu'elle n'existe plus, mais pour qu'elle ne soit pas imputée à péché*³.

Ainsi, l'évêque d'Hippone enseigne que la justification ne permet plus de considérer la convoitise comme un péché.

Luther a transformé le texte. Le mot *péché*, au lieu de se rapporter à *non imputetur*, devient une apposition au terme de *concupiscence*. Il laisse entendre que pour saint Augustin, la convoitise, bien qu'elle demeure péché chez le juste, n'est pas imputée par Dieu. Voici la citation telle qu'elle se trouve dans le commentaire de l'épître

¹ Traduction de Denis de Rougemont. *Œuvres de Martin Luther I. Traité du serf arbitre*. Editions « Je Sers » et Labor, Paris, Genève, 1936, p. 82-83.

² *De civitate Dei*, XV, 28, P.L. 41, 436.

³ *De nuptiis et concup.* I, 25, 28, P.L. 44, 430.

aux Romains : *Le péché, la concupiscence, est remise dans le baptême, non pour qu'elle n'existe plus, mais pour qu'elle ne soit pas imputée* ¹.

Transformation intentionnelle ? Nous ne le croyons pas. Luther devait connaître par cœur ce passage et, en le citant de mémoire, il l'a transformé de bonne foi sous la pression de sa propre théologie.

En résumé, la description de l'état du justifié aboutit à une conclusion pessimiste. Le chrétien, semblable au blessé de la parabole, se voit partagé entre deux forces rivales : l'Esprit et la chair. Or cette doctrine respecte-t-elle suffisamment ce thème biblique : la prophétie d'Ezéchiel XXXVI, 25-27 sur le don de l'Esprit qui s'est réalisée dans la Nouvelle Alliance ?

Un auteur protestant, Henri Strohl, pense que Luther, sur ce point, a été infidèle à saint Paul. « Paul croit à un monde régénéré, et pour lui, les chrétiens sont les prémices de la lignée du deuxième Adam. Luther ne peut affirmer que cette humanité nouvelle existe. Il vit au milieu d'un monde chrétien de nom, mais resté soumis irrémédiablement au péché. » ²

La traduction œcuménique porte un jugement plus optimiste que Luther sur l'état du juste d'après saint Paul.

Au sujet du chapitre VIII, nous lisons : « Cependant, l'accent de victoire qui traverse tout ce chapitre montre que la chair et l'esprit ne sont pas deux puissances égales entre lesquelles l'homme serait indéfiniment écartelé. » ³

La source du jugement porté sur l'état du juste

Luther, nous l'avons vu, insiste sur la vertu d'humilité. N'exige-t-elle pas que l'on se considère pécheur, comme l'indique la parabole du pharisien et du publicain ?

Or, si la théologie ne sait pas reconnaître l'existence d'un péché radical et profond dans le chrétien, comment pourra-t-elle apprendre à vaincre l'orgueil ?

Révélatrice, cette affirmation concernant la doctrine courante : l'absolution nous remet tous nos péchés.

Moi, comme un homme stupide, je n'ai pas pu comprendre comment je devais me considérer comme un pécheur semblable aux autres et ainsi à ne me préférer à personne, puisque j'étais contrit et confessé ; alors, en effet, je pensais que tout était enlevé et évacué même intérieurement ⁴.

¹ *In Rom.* IV, 7 : « Peccatum concupiscentiam in baptismo remitti non ut non sit, sed ut non imputetur » ; t. I, p. 264.

² *L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther de 1515 à 1520*. Strasbourg, 1924, p. 19.

³ *In Rom.* I, 4, ouvrage cité, p. 31.

⁴ *In Rom.* IV, 7 ; t. I, p. 264-266.

Luther combat donc fermement l'attention exclusive à l'*acte* pecamineux. Selon lui, notre regard doit se porter surtout sur la convoitise qui est un *état* de péché ¹.

A la lumière de ces textes, on comprend mieux que, selon Luther, Dieu doit sans cesse nous justifier à cause de l'existence de ce péché radical. Ce thème apparaîtra davantage lorsque nous parlerons de l'imputation des mérites du Christ.

Mais la source principale du jugement pessimiste porté par le réformateur sur le juste, nous la découvrons dans sa condamnation de tout amour de soi-même. Prenant à la lettre la doctrine des mystiques ², il tombe dans un rigorisme qui explique pourquoi il admet si facilement l'existence de ce péché radical. En effet, chacun éprouve constamment la soif du bonheur. Mais si l'on estime mauvais ce désir, alors on conclut nécessairement que le cœur humain est corrompu par un mal invincible.

Luther, faisant allusion, à deux reprises, à la distinction augustinienne *uti-frui* ³, l'interprète d'une façon inacceptable à nos yeux.

En effet, *frui* évoque l'amour que l'on éprouve pour un être ou une réalité considérés comme *fins*. Et *uti* concerne l'ordre des moyens pour lesquels on manifeste toujours un amour intéressé.

Or, dans le cadre de cette distinction, on peut adopter deux attitudes ; l'une évite tout rigorisme, l'autre, au contraire, y succombe.

D'après la première interprétation, il n'est jamais permis d'aimer la créature comme fin *ultime*, ni non plus de refuser à Dieu un amour désintéressé. Mais il est légitime de s'attacher aux êtres créés comme *fins intermédiaires*, et l'on peut aimer Dieu comme objet de béatitude. Au contraire, selon la position rigoriste qui est celle de Luther, tout amour intéressé de Dieu est condamnable et la créature ne doit être considérée que comme un *pur* moyen dans l'itinéraire de notre âme vers le Créateur, dont on doit rechercher l'unique gloire et louange.

Le réformateur souligne le vice foncier de l'homme : Il est replié sur lui-même (*incurvatus*)... *L'Ecriture qui nous décrit l'homme*

¹ *In Rom.* IV, 7 : « Unde et tanta nunc in Ecclesia est recidivatio post confessiones, quia iustificandos se nesciunt, sed iustificatos se esse confidunt ac ita per securitatem suam sine omni labore diaboli prosternuntur... » ; t. I, p. 268.

² HENRI STROHL a bien analysé l'influence de la mystique allemande sur Luther. Or ces auteurs parlaient volontiers de la « résignation à l'enfer », de la nécessité d'un pur amour désintéressé de Dieu. *L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther*, p. 126-127.

³ *In Rom.* V, 4 : « Et de hoc latissime Doctor, 1. Sent., dist. 1 disputat de « frui » et « uti » et de « amore amicitie » et « amore » concupiscentie » ; t. I, p. 328.

In Rom. VI, 6 : « Ratio est, quia in iis omnibus « fruitur » donis Dei et « utitur » Deo » ; t. I, p. 372.

*tellement replié sur lui-même que non seulement il tourne vers lui les biens corporels, mais encore les biens spirituels et se cherche en tout. Et cette inclination est maintenant naturelle, elle est un vice naturel et un mal naturel*¹.

Contre ce mal inné en nous, le seul remède est la charité, mais cette vertu exclut tout amour intéressé de Dieu, sinon elle renforcerait encore cette corruption naturelle².

Dès lors, on comprend la complaisance avec laquelle Luther cite le texte de Rom. IX, 3 : « Oui, je souhaiterais être anathème, être moi-même séparé du Christ pour mes frères. » Cette réflexion de Paul est le signe du parfait amour³.

Il poursuit en disant qu'à ses yeux, la peine du purgatoire consiste à se « résigner au châtement de l'enfer »⁴. D'ailleurs, le Christ nous a donné l'exemple sur la croix lorsqu'il a crié que son Père l'abandonnait⁵.

Cependant, Luther se fait une objection. Comment l'amour de soi-même est-il blâmable si l'Écriture nous demande d'aimer notre prochain comme nous-mêmes ? Avec des paroles prudentes, le réformateur nous donne sa solution : Le Seigneur prend l'exemple d'un amour vicieux, mais spontané (l'amour de soi), pour évoquer avec quel zèle on doit manifester une charité fraternelle envers le prochain.

... Je crois que par le précepte « comme toi-même », il n'est pas prescrit que l'homme s'aime soi-même, mais qu'il est montré l'amour vicieux par lequel il s'aime de fait, c'est-à-dire, tu es totalement tourné vers toi, tourné vers ton amour dont tu ne seras purifié que si tu cesses

¹ *In Rom.* VIII, 3 ; t. II, p. 62.

² *In Rom.* V, 5 : « Igitur « charitas Dei » que est purissima affectio in Deum, que sola facit rectos corde, sola aufert iniquitatem, sola extinguit fruitionem proprie iustitie. Quia non nisi solum et purum Deum diligit, non dona ipsa Dei, sicut hypocrite iustitiam » ; t. I, p. 332.

³ *In Rom.* IX, 3 : « Notandum autem, quod hec verba iis, qui sibi sancti videntur et Deum amore concupiscentie diligunt i.e. propter salutem et requiem eternam aut propter fugam inferni, hoc, non propter Deum, sed propter se ipsos, mira, immo stulta videntur, garrientes, quod charitas « ordinata » incipit a se ipsa, et sibi ipsi quisque optare debet primo salutem, deinde sicut sibi, ita et proximo » ; t. II, p. 142.

⁴ *Ibidem* : « Quod si hec est pena purgatorii (ut mihi videtur), quod anime imperfecti horrent hanc resignationem, donec eam faciant et consentiant esse anathema a Deo, misere stulti sumus, qui differimus amorem Dei hic in vita perficere studio fervido... » ; t. II, p. 144.

⁵ *Ibidem* : « Nam et Christus plus quam omnes sancti damnatus est et derelictus. Et non, ut aliqui imaginantur, facile fuit passus. Quod realiter et vere se in eternam damnationem obtulit Deo patri pro nobis. Et humana ejus natura non aliter se habuit quam homo eternaliter damnandus ad infernum » ; t. II, p. 144.

absolument de t'aimer toi-même et t'étant oublié tu n'aimes que ton prochain ¹.

Dans le commentaire de l'épître aux Romains, on rencontre souvent des exhortations qui ont pour objet la lutte contre l'égoïsme foncier de l'homme. Par exemple, *sois cruel pour le vieil homme pour être miséricordieux pour le nouveau* ². Les auteurs spirituels, se plaçant sur un plan pastoral, soulignent d'une manière unilatérale cette vérité : dans la mesure où l'on a un amour désintéressé pour Dieu et le prochain, on se rapproche de l'idéal évangélique. Ils ne croient pas nécessaire d'insister sur un autre principe auquel l'être humain croit spontanément : il existe un amour légitime de soi-même.

Le tort de Luther est d'avoir transposé sur un *plan doctrinal* les formules de la spiritualité traditionnelle qui, dans leur littéralité, semblent condamner tout amour de soi.

De fait, le rigorisme aurait été écarté, si le réformateur avait déclaré : « Lorsque, psychologiquement, je porte mon attention sur la seule gloire de Dieu, j'accomplis un acte d'amour désintéressé, mais par le fait même, j'atteins ma perfection suprême puisque je deviens image de Dieu. Donc, *vitalement*, puisque je me veux du bien, je m'aime moi-même.

» Et lorsque, psychologiquement, je porte mon attention sur mon bonheur éternel, j'accomplis un acte d'amour intéressé, donc en soi moins parfait que le premier. Mais on ne peut le condamner, parce que je veux ce que Dieu veut, c'est-à-dire mon bien. Donc, *vitalement*, j'aime Dieu lui-même » ³.

A nos yeux, tout le luthéranisme repose sur une vue trop rigoriste des rapports entre l'amour de Dieu et du prochain d'une part, et l'amour de soi-même d'autre part. Conséquence : au moment où l'on exagère les exigences de la loi, on s'oblige à découvrir un péché radical en nous, la soif du bonheur, vice indéracinable dans le justifié lui-même. Dans cette perspective, comment peut-on reconnaître la réalisation de la prophétie de Jérémie XXXI, 31 ?

La doctrine de l'imputation des mérites du Christ

Aux yeux de Luther, le justifié est un être devenu *arbre bon*, mais encore soumis à l'influence d'un mal radical qui possède un caractère peccamineux. Il est donc *simul justus et peccator*. En tant

¹ *In Rom.* XV, 2 ; t. II, p. 420.

² *In Rom.* XV, 2 ; t. II, p. 418.

³ Cf. à ce sujet l'étude remarquable de LOUIS B. GEIGER, O.P. : *Le problème de l'amour chez saint Thomas d'Aquin*. Conférence Albert le Grand 1952, Paris 1952.

que *justus*, l'homme a reçu une transformation intérieure. Lorsqu'il médite cet aspect du mystère, le réformateur ne recourt pas à la thèse de l'imputation des mérites du Christ. Parlant du chrétien justifié, il écrit : *Il honore Dieu et le cherche dans l'espérance et la crainte. A cause de cela, Dieu le considère comme pieux et juste*¹. Luther marque un lien entre l'attitude vertueuse de l'homme, fruit de l'Esprit, et le jugement de Dieu. En termes scolastiques, nous dirions que la cause formelle de la justification est la transformation intérieure.

Mais le pardon de Dieu est total, absolu, malgré le fait de l'existence du péché radical de la convoitise.

Pour manifester la perfection de la miséricorde divine, Luther est alors obligé de recourir à la doctrine de l'imputation des mérites du Christ. Sans elle, il serait tenu de conclure : la justification est limitée à la mesure de notre transformation intérieure. Mais comment alors respecter l'enseignement biblique sur la rémission totale de nos péchés ?

Un exemple tiré de l'Ancien Testament introduit ce thème important. Parlant du justifié, Luther écrit : *Il est couvert, dis-je, par le Christ habitant en nous comme en figure Ruth dit à Booz : « Etends ton manteau sur ta servante parce que tu es proche. » « Et Booz, ayant élevé son manteau, elle se jeta à ses pieds », c'est-à-dire l'âme se jette vers l'humanité du Christ et est couverte par sa justice*².

Le thème de l'imputation des mérites de Jésus est donc toujours mis en rapport avec celui du péché radical. *Tu ne m'as pas imputé l'injustice qui est en moi à cause de ce péché radical et profond*³.

Quel est le fruit de cette imputation ? Elle nous obtient la rémission de la culpabilité contractée par ce mal. En ce sens, la convoitise devient vénielle, c'est-à-dire digne de pardon⁴.

Si Luther avait rédigé une synthèse de son enseignement, il aurait abouti, croyons-nous, à la doctrine de la double justice défendue par plusieurs théologiens catholiques au Concile de Trente⁵.

Selon ces derniers, la transformation intérieure ne peut pas être l'*unique* cause formelle de la justification puisque la sanctification du chrétien est imparfaite. Elle doit donc être complétée par une imputation de la justice du Christ.

¹ *In Rom.* IV, 7 ; t. I, p. 274.

² *In Rom.* IV, 7 ; t. I, p. 272.

³ *In Rom.* IV, 7 ; t. I, p. 284.

⁴ *In Rom.* IV, 7 : « Idcirco enim bene operando peccamus, nisi Deus per Christum nobis hoc imperfectum tegeret et non imputaret ; fit ergo « veniale » per misericordiam Dei non imputantis propter fidem... » ; t. I, p. 292.

⁵ Cf. J. RIVIÈRE, article *Justification* — *Ecole de Cologne, théorie de la double justice*, Dict. de théol. cath., t. VIII, col. 2159-2164. Sur Seripando, article de J. MERCIER, *ibidem*, t. XIV, col. 1923-1940.

Mais le réformateur, au lieu de clarifier sa doctrine, a recouru à des expressions trop souvent unilatérales. Les adversaires ont alors conclu : le luthéranisme ne reconnaît *aucune transformation* opérée par Dieu dans le juste. Un exemple ? Dans la citation suivante, la sainteté apparaît comme un don purement *eschatologique*.

Puisque les saints ont sans cesse leur péché devant les yeux et implorent de Dieu sa miséricorde, par le fait même, ils sont considérés toujours comme justes par Dieu. Donc, pour eux-mêmes et en vérité, ils sont injustes, mais Dieu, à cause de cette confession du péché, les répute justes ; vraiment pécheurs, mais justes à cause du jugement de Dieu juste et miséricordieux ; justes sans le savoir et se sachant pécheurs en réalité, mais justes en espérance ¹.

Ailleurs, Luther cède à la manie d'utiliser l'adjectif *solus* ². C'était le bon moyen d'égarer ses adversaires qui diront : si l'on est justifié par la *seule* imputation des mérites du Christ, alors le pardon divin n'accorde à l'homme aucune transformation intérieure.

Cependant, si on lit l'ensemble du commentaire, on voit bien qu'aux yeux de Luther, la sanctification nous est accordée dès cette terre, mais à un stade *initial* seulement.

Que sont les justes sinon comme des malades sous le soin du médecin, vraiment malades, mais sains inchoativement et en espérance ou plutôt en train de devenir sains ³ ?

Il faut donc toujours nous référer au symbole tiré de la parabole évangélique : le juste est semblable au blessé conduit par le Samaritain à l'hôtellerie. C'est un demi-vivant dans l'ordre de la sainteté ⁴.

Dans cette perspective, on comprend l'insistance mise par Luther sur ce thème : la justification doit toujours se renouveler. Elle n'est pas une réalité statique. Le *semper peccator* exige le *semper justificandus*.

Mais la guérison eschatologique est anticipée, partiellement, mais réellement, dans la vie terrestre. Luther aurait donc pu synthétiser sa doctrine par la thèse de la double justice. En tant qu'*arbre bon*, le juste a obtenu la sanctification. Mais en tant que *malade*, il doit recevoir un complément de justice : l'imputation des mérites du Christ.

¹ *In Rom.* IV, 7 ; t. I, p. 260.

² *In Rom.* V, 14 : « Sic iustitia sanctorum non est impletio legis, sed sola communicatio impletionis Christi, quam ipse fecit » ; t. I, p. 350.

³ *In Rom.* VII, 25 ; t. II, p. 44.

⁴ *In Rom.* IV, 7 : « Egrotus in rei veritate, sed sanus ex certa promissione medici, cui credit, qui eum iam velut sanum imputat, quia certus, quod sanabit eum, quia incepit eum sanare nec imputavit ei egritudinem ad mortem » ; t. I, p. 264.

Luther et le nominalisme

Dans son commentaire, Luther fait allusion plusieurs fois aux thèses des nominalistes. Il leur reproche en particulier l'enseignement selon lequel la volonté humaine peut aimer Dieu par-dessus tout par ses forces et ainsi accomplir la loi pour un motif naturel ¹.

De fait, pour traiter cette question, les nominalistes ne procèdent pas comme saint Thomas d'Aquin. Ce dernier prend pour point de départ l'état *existentiel* de l'homme. A cause de son attachement à une *fin mauvaise*, l'être humain est incapable d'aimer Dieu par-dessus tout, même d'un amour *naturel*, puisque précisément il est en état de révolte ².

Gabriel Biel, lui, considère l'homme *abstraitement*.

Voici sa thèse : *la volonté humaine du viator peut aimer Dieu par-dessus tout par ses seules forces naturelles*.

Preuve : à tout ordre de la raison droite, la volonté peut se conformer en vertu de ses forces naturelles. Mais, aimer Dieu par-dessus tout est un ordre de la raison droite. Donc, à ce dictamen, la volonté peut se conformer en vertu de ses forces naturelles et, par conséquent, aimer Dieu par-dessus tout ³.

Comme on le voit, Gabriel Biel traite ce problème sans tenir compte de l'orientation de l'homme à sa fin ultime. Luther a raison de protester car, dans cette optique nominaliste, le caractère *sanans* de la grâce ne peut pas apparaître. L'intervention divine n'aura qu'une seule finalité : permettre un agir surnaturel.

Nouvelle protestation du réformateur contre l'axiome que citent volontiers les nominalistes : *à celui qui fait ce qui est en lui, Dieu ne refuse pas la grâce* ⁴. Gabriel Biel l'explique en fonction de la thèse précédente sur la possibilité d'offrir à Dieu un acte d'amour naturel. Si l'homme cesse de pécher et aime son Créateur par ses propres forces, alors Dieu lui infuse la grâce sanctifiante.

Dans cette explication, la distinction entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel permet *verbalement* d'échapper au semi-pélagianisme, mais en fait, elle aboutit au même résultat. Le pécheur

¹ *In Rom.* IV, 7 : « Quocirca mera deliria sunt que dicuntur, quod homo ex viribus suis possit Deum diligere super omnia et facere opera precepti secundum substantiam facti, sed non ad intentionem precipientis, quia non in gratia. O stulti, o Sautheologen ! Sic ergo gratia non fieri necessaria nisi per novam exactionem ultra legem. Siquidem lex impletur ex nostris viribus, ut dicunt, ergo non necessaria gratia pro impletione legis, sed solum pro impletione nove super legem exactionis a Deo impositae » ; t. I, p. 266.

² *Sum. theol.* I-II, q. 109, a. 3 et 4.

³ *Super Sent.* III, dist. XXVII, q. unica. « *Questiones de iustificatione* quas edidit Carolus Feckes, Aschendorff, Monasterii 1929 », p. 58.

⁴ GABRIEL BIEL : *Super Sent.* II, distinct. XXVII, q. unica. Edit. Feckes, p. 31.

peut se préparer *positivement* dans l'ordre naturel, au salut surnaturel. C'est oublier de nouveau l'aspect *sanans* de la grâce qui doit nous arracher à notre fin mauvaise.

Luther, de nouveau, a raison de protester.

Elle est très absurde et extrêmement favorable à l'erreur de Pélagie la sentence usitée : « A celui qui fait ce qui est en lui, Dieu infailliblement infuse la grâce, » en comprenant « faire ce qui est en soi » faire ou pouvoir quelque chose. C'est pourquoi, toute l'Eglise a été presque détruite par la confiance en cette formule. Chacun, entre temps, pêche avec sécurité, puisque en tout temps, il est au pouvoir du libre arbitre de faire ce qui est en soi et ainsi la grâce est en lui ¹.

La doctrine nominaliste, en négligeant de souligner l'adhésion du pécheur à sa fin mauvaise, exaltait les forces du libre arbitre qui n'apparaît pas captif du péché ².

Voilà pourquoi Gabriel Biel, en parlant de la préparation à la justification, reprend le thème de la morale aristotélicienne : la vertu est le fruit de la répétition des actes bons : par ses propres forces, la liberté est capable d'accomplir de nombreuses actions justes. Or, c'est contre cette thèse que proteste Luther : non, il faut que d'abord Dieu nous crée arbres bons. Cette réaction nous paraît évangélique dans la mesure où l'on s'adresse à l'homme concret, qui est *pécheur*, sans dissenter sur les possibilités théoriques d'un libre arbitre considéré abstraitement. Le réformateur opte pour une morale centrée non d'abord sur les *actes* de l'homme, mais sur la *situation* du chrétien devant Dieu. L'essentiel est de changer la situation de péché en une situation de justice, alors le changement des actes suivra infailliblement. L'intuition de Luther sur ce point rejoint l'enseignement révélé.

Cependant, au moment même où le réformateur proteste contre le nominalisme, il se laisse inspirer par lui. En effet, en parlant de la convoitise, il néglige le thème de la fin ultime, puisqu'il ne distingue pas concupiscence et adhésion à une fin mauvaise. De même, sa description du juste comparé au blessé de la parabole du bon Samaritain est élaborée sans qu'intervienne la mention de l'adhésion à la fin bonne.

Or, nous l'avons vu, le nominalisme, lui aussi, néglige le thème de la fin ultime. Donnons encore des exemples de cette méconnaissance.

¹ *In Rom.* XIV, 1 ; t. II, p. 386.

Saint Thomas d'Aquin connaît l'axiome. Mais, à la différence de Luther, il montre que l'on peut lui donner une signification qui exclut le pélagianisme. I-II, q. 112, a. 3.

² Luther cite le mot célèbre de saint Augustin : « *Servum potius quam liberum arbitrium.* » *Contra Julianum* II, 8, 23, P.L. 44, 689. *In Rom.* VIII, 28, t. II, p. 128.

Gabriel Biel estime que la justification s'opère d'une manière purement contingente. Dieu aurait pu nous sauver par pure non-imputation de nos fautes, sans opérer de transformation intérieure, donc sans amour de Dieu ¹.

En fait, Biel nous déclare que c'est la même chose pour Dieu que de *couvrir les péchés* et (de) *les remettre* ². Et comment définit-il le pardon ? *Que le péché soit remis ou détruit, ce n'est rien d'autre que celui qui était ordonné à la peine, n'est plus ordonné à la peine* ³. Certes, il précise qu'en fait, la rémission du péché s'accompagne de l'infusion de la grâce, mais Dieu aurait pu choisir, pour nous sauver, de recourir à la seule non-imputation de nos fautes ⁴. Ainsi, Luther a vécu longtemps dans un climat qui jugeait purement contingente l'ordination à la fin ultime.

Cependant, si le réformateur a repris le thème nominaliste de la non-imputation des péchés, c'est pour une raison qui lui est *propre*. Ayant identifié convoitise et amour de soi, il est obligé de proclamer l'existence en nous d'un péché radical, indéracinable. Luther affirme bien que le Saint-Esprit donne au juste la *charité*, mais comme cette vertu est constamment combattue par l'égoïsme, en fait, elle devient incapable de nous justifier ; donc, toute l'attention est centrée sur le thème de l'imputation des mérites du Christ, ce qui implique l'abandon de la doctrine si importante de l'ordination à la fin bonne.

Dès lors, on saisit la complexité des rapports entre la Réforme et la théologie nominaliste. Cette dernière négligeait le thème de la fin ultime, mais dans un climat semi-pélagien. Luther, comme le nominalisme, néglige lui aussi ce même thème, mais dans une atmosphère opposée, puisque influencée par un augustinisme dépourvu de nuances.

La théologie de Biel, d'une part, préparait Luther à ne pas voir l'importance de l'ordination à la fin ultime et, d'autre part, elle allait susciter chez le réformateur une réaction indignée contre l'optimisme

¹ *Super Sent.* I, dist. 17, q. 1 : « Quacumque forma supernaturali in anima posita, potest Deus eam non acceptare ad vitam eternam... Ex quo sequitur quod Deus quemcumque beatificat, mere contingenter, libere et misericorditer beatificat ex gratia sua, non ex quacumque forma vel dono collato, nisi quod Deus misericorditer ordinavit, quod habens tale donum mereatur vitam eternam. » Edit. Feckes, p. 11.

² *Super Sent.* IV, dist. 14, q. 1. Edit. Feckes, p. 29.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem* : « Nam de potentia absoluta sive mutatione peccatoris per solum lapsum temporis posset primo ordinari ad penam, deinde ordinari ad vitam, licet secundum potentiam ordinatam non sit peccati remissio nisi per infusionem nove gratie, per quam realiter mutatur qui fuit peccator. » Edit. Feckes, p. 29.

du système. Mais le luthéranisme a pour origine décisive l'identification de la convoitise et de l'amour de soi.

Un retour à la thèse de la double justice ?

Nous avons proposé cette thèse : si Luther avait rédigé une synthèse de sa pensée, il aurait abouti à la doctrine de la double justice que le Concile de Trente a écartée discrètement sans la condamner explicitement ¹. On pourrait être tenté de faire revivre l'enseignement de ces théologiens catholiques qui voulaient établir le dialogue avec le luthéranisme.

Telle n'est pas notre conviction. Certes, nous ne sommes pas opposé à l'usage du thème de l'imputation des mérites du Christ. Cette formule indique d'une manière imagée le rapport du chrétien à la cause *méritoire* de la justification. Chaque fois que Dieu pardonne, il agit en vertu des mérites du Christ. Rien ne nous empêche de nous voir enveloppés par le manteau des mérites de Jésus si aussitôt nous ajoutons : mais le Seigneur opère en nous une transformation qui nous libère du péché.

La doctrine de la double justice est erronée dans la mesure où elle juxtapose, sur le même plan, l'imputation des mérites du Christ et la sanctification. Les théologiens qui lui étaient favorables recouraient à la formule *partim, partim*, alors que la vraie solution, croyons-nous, consiste à dire : nous sommes justifiés à la fois par l'imputation de la sainteté du Christ — sur le plan de la cause méritoire — et par la sanctification initiale — sur le plan de la cause formelle.

On objectera : mais cette sanctification demeure imparfaite ici-bas. Pourquoi, sur le plan même de la cause formelle, ne faut-il pas un complément ?

Nous répondrions pour notre part : certes, nous avons constamment besoin d'une nouvelle imputation des mérites du Christ, puisque constamment nous implorons un *progrès* dans la sanctification. Mais à chaque nouvelle application des mérites de Jésus, une nouvelle transformation s'opère. Donc, l'unique cause formelle demeure la sanctification. La doctrine du Concile de Trente ne doit donc pas être abandonnée, mais interprétée dans un sens dynamique. Cette cause formelle ne sera parfaite qu'eschatologiquement au moment où la convoitise ne pourra nous nuire.

¹ Le Concile déclare : « L'unique cause formelle [de la justification] est la justice de Dieu, non celle par laquelle il est juste lui-même, mais celle par laquelle il nous fait justes. » Sessio VI, *Decr. de iustificatione*, c. 7, Denz.-Schön. 1529.

En fait, ce qui sépare le catholicisme du luthéranisme, c'est une interprétation différente des prophéties concernant le don de l'Esprit dans la Nouvelle Alliance. Nous avons essayé de le montrer dans cet article. Mais les progrès de l'exégèse ne tendent-ils pas à réaliser un consensus sur ce thème comme le prouve la Traduction œcuménique française de l'épître aux Romains ? ¹

Fribourg.

GEORGES BAVAUD.

¹ En complément de cette étude, nous nous permettons de signaler notre article paru dans *Verbum caro* (1968), n° 87, p. 83-92 : *La doctrine de la justification d'après Calvin et le Concile de Trente*.