NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

105 N° 3 1983

Ce que Luther peut apporter à une théologie catholique de la grâce

Georges CHANTRAINE (s.j.)

p. 358 - 368

https://www.nrt.be/en/articles/ce-que-luther-peut-apporter-a-une-theologie-catholique-de-la-grace-911

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Ce que Luther peut apporter à une théologie catholique de la grâce

I. — PERSPECTIVES DE CET ESSAI

Au moment où l'on se prépare à célébrer le cinq centième anniversaire de la naissance de Martin Luther (1483), il semble opportun qu'un catholique se tourne lui aussi vers Wittenberg et interroge ce génie religieux exceptionnel, qui a si profondément et durablement changé l'histoire interne de l'Eglise comme le destin de l'Europe.

De l'héritage si riche du théologien, on ne retiendra ici qu'un seul thème : celui de la grâce. Il est central ; chez Luther il donne le ton à tous les autres et ceux-ci s'harmonisent avec lui. Du reste il est au cœur de l'existence chrétienne : orthodoxes, protestants, catholiques, tous l'admettent, bien qu'ils s'en fassent — ou parfois croient s'en faire — une conception différente. Le Renouveau et tant d'autres mouvements, tels les Focolari, *Communione e Liberazione*, etc., nous font toucher du doigt que la vie chrétienne est une vie nouvelle parce qu'elle est habitée par la présence de l'Esprit Saint et travaillée par son action. Mû par l'Esprit, l'homme est, au sens le plus fort du mot, libre, parce qu'il est libéré de l'esclavage du péché et arraché au monde ancien, qui est dominé par la mort. A sa manière — parfois trop courte —, la théologie de la libération le rappelle. Et, depuis l'éclosion du christianisme, l'idée de liberté a pris un contenu tel que la pensée de l'être est devenue inconcevable sans elle. Il en va ainsi également dans la théologie de Luther. On ne s'égare donc pas sur une voie latérale en interrogeant le maître de Wittenberg sur la grâce. Au contraire, on s'avance sur une voie royale. Mais c'est une voie étroite : l'Evangile nous en avertit. Et Luther après lui.

On voudrait l'interroger en catholique. Qu'est-ce à dire : en catholique ? On ne lui demandera pas de comptes. Il les a rendus en son temps. Et il n'est pas possible de refaire son procès, fût-ce pour le réhabiliter. Si même on croyait la chose possible, la tenter serait vain : *quod scripsi, scripsi*. On ne tentera pas non plus de tirer Luther à soi en le gardant dans l'Eglise catholique aussi longtemps et aussi intérieurement que possible. L'exercice est utile pour l'historien. Il peut livrer des résultats valables, s'il ne conduit pas à

ignorer ou à voiler en quoi la Réforme est un « phénomène hétérogène » [1] aux grandes crises que furent l'arianisme ou le nestorianisme. Pensant que ce moine ardent a intensément connu le Dieu de Jésus-Christ et sa grâce, on préfère supposer qu'étant donné l'influence profonde de son intuition religieuse ou théologique sur la conscience même en dehors de la confession luthérienne et de toute confession, il n'est pas possible — ni sans doute permis — d'être ou de rester catholique sans accueillir en soi, c'est-à-dire finalement dans l'Eglise qui l'a condamné, ce que Dieu a donné à Martin Luther non point pour lui d'abord, mais pour l'Eglise. L'essai que nous tentons est donc de recueillir dans la Tradition ce qui lui appartient, car le don fait par Dieu à Luther déborde le XVI^e^ siècle et la confession luthérienne. Autant qu'il est possible à un homme ici-bas, on évitera dès lors tant de l'accuser que de s'accuser, préférant recevoir le don toujours fait à l'Eglise par Luther et le scruter pour en enrichir la Tradition à laquelle il est destiné.

C'est bien un *essai* que nous tentons. En suggérant quelques propositions, nous inviterons le lecteur à regarder dans la direction que nous lui indiquerons en lui demandant : « ne pensez-vous pas qu'en s'avançant sur cette voie la Tradition de l'Eglise serait plus pleine et plus vivante ? » Une telle question, qui n'est pas seulement historique, requiert de déployer un ensemble dogmatique, celui de la grâce, et d'articuler les uns aux autres ses divers éléments. Toutefois, dans les limites d'un article, nous n'aurons pas la place d'apporter toutes les justifications souhaitables. On en pourra trouver la plupart dans l'ouvrage *Luther et Erasme. Libre et serf arbitre* [2].

Notre essai comportera deux parties : ayant d'abord noté les ressemblances et les différences entre la théologie d'Augustin et celle de Luther, nous dresserons un programme d'entente entre catholiques et luthériens qui tiendra en quatre points. Puis, ayant remarqué l'insuffisance de ce programme au regard de la théologie luthérienne, nous nous efforcerons de mieux comprendre en elle-même la théologie de la grâce propre à Luther pour discerner comment l'accueillir à l'intérieur de la Tradition de l'Eglise.

II. — UN PROGRAMME D'ACCORD

En niant le libre arbitre, Martin Luther a pris le contre-pied de l'affirmation de Pélage selon laquelle, créé libre, l'homme n'au-

1. P. Chaunu, *Eglise, culture et société. Essais sur Réforme et Contre-Réforme. 1517-1620*, coll. *Regards sur l'histoire*, Paris, Sedes, 1981, p. 47.

2. Coll. *Le Sycomore*, Paris, Lethielleux, 1981. Cependant le présent essai ne répète pas cet ouvrage. Il le suppose seulement.

rait besoin que d'être libéré pour être libre par lui-même. A une telle affirmation, Augustin avait opposé la doctrine catholique : non seulement la libération, mais encore la liberté elle-même est produite par la grâce. Cependant il n'entendait pas nier que la liberté, fruit de la grâce, collaborât à l'opération de la grâce ni affirmer que le libre arbitre, don du Créateur, fût annihilé par le péché d'Adam. Or c'est précisément ce que Luther estime nécessaire de tenir pour réfuter victorieusement Pélage et échapper assurément à la tentation pélagienne sans cesse renaissante au cœur des chrétiens.

Cette double négation du libre arbitre pourrait apparaître proche de la négation augustinienne, qui est reconnue par l'Eglise comme orthodoxe. Elle ne ferait que l'outrepasser pour mieux vaincre l'affirmation et la tentation pélagiennes. Pour la rendre catholique, il suffirait alors de la corriger de son caractère excessif. Luther, dirait-on, conçoit la liberté au sens d'Augustin : c'est la liberté par rapport au péché. Seule la grâce la confère. La liberté suprême n'est pas dans le choix, dans le libre arbitre ; elle est dans l'entière soumission à Dieu et le service du Christ [3]. En revanche, poursuivrait-on, il se fait une conception de la grâce différente de l'augustinienne : la grâce n'est que l'action de Dieu qui, toujours à nouveau, recrée l'homme pécheur comme elle le crée. Elle ne suscite aucun habitus, aucune manière d'être nouvelle grâce à laquelle l'homme coopère à sa libération et accède par lui-même à sa propre liberté. Cette sorte d'actualisme, héritage d'Ockham, exprime dans le domaine de la grâce une conception volontariste de Dieu ; elle exclut ou du moins rend incompréhensible l'idée d'analogie de l'être, caractéristique de la pensée augustinienne illustrée par saint Thomas d'Aquin.

Si l'on adoptait une telle perspective, que dirait-on que Luther peut apporter à la théologie catholique de la grâce ? D'abord, la ramener à l'essentiel en ce qui concerne la notion de liberté. Par suite de l'introduction d'Aristote au XIII[e] siècle, puis de l'idéalisme allemand du XIX[e] siècle, une certaine pensée catholique s'est laissé intimider ou même déterminer par une idée philosophique de la liberté : elle a restreint celle-ci à être le pouvoir qu'a l'homme de choisir ou de se choisir, étant maître de lui-même, ou d'advenir par lui-même à son être, étant son propre père. Elle en est venue ainsi à ne plus penser l'homme à partir de sa réalité spirituelle ou à ne plus contempler cette réalité en son fond et origine, c'est-à-dire dans la capacité qu'est l'homme de dire « oui » à Dieu, le consentement étant l'acte même de la liberté. Une telle liberté spirituelle prime toute autre. Luther nous en adresserait le salutaire rappel.

3. H. BOUILLARD, *Karl Barth*, coll. *Théologie*, 38, t. II, Paris, Aubier, 1957, p. 242.

En revanche, tout en gardant le sens de la majesté divine et de la toute-puissance de son action, le catholique inviterait la pensée luthérienne à retrouver l'idée d'analogie de l'être et à reconnaître que c'est le propre de la bonté divine de susciter dans l'homme racheté une nouvelle manière d'être qui l'accorde à l'être nouveau dont il est revêtu. Assurément cette nouvelle manière d'être ne permet en rien à l'homme de s'arroger les dons de la grâce. Elle lui donne seulement de les faire fructifier. Or Luther, on l'accordera volontiers, a heureusement remis en usage le terme biblique de fruit et de fécondité.

On pourrait même admettre que la notion de mérite introduit l'action de la grâce dans le domaine du *do ut des*, d'un échange contrôlé par le dû plutôt que par le don, et la projette dès lors à l'antipode de l'*admirabile commercium* chanté par la liturgie et qui focalise la théologie de Luther.

Bref, dans une telle perspective, Luther inviterait la théologie catholique à ne pas restreindre la notion de liberté spirituelle et à y réintroduire la notion scripturaire de fécondité, en limitant le champ de celle du mérite. Cependant elle ne pourrait le faire qu'en acceptant l'analogie de l'être et en reconnaissant dans l'homme une nouvelle manière d'être.

Ce programme en quatre points dessinerait l'harmonisation de la théologie luthérienne et de la théologie catholique de la grâce. Il est simple. Est-il pour autant facile à appliquer ? Certes pas. D'abord c'est chose délicate de coordonner liberté de choix, liberté comme genèse de soi et liberté proprement spirituelle : comment être maître de soi, être son propre père et être fils par le consentement au Père de qui descend tout don excellent ? Serait-ce même pensable et réalisable selon son ultime et essentielle détermination en dehors du Christ et de son agonie ?

Il convient ensuite de se demander si l'idée biblique de fécondité suffit à dire ce qu'est l'opération volontaire faite avec la grâce. Permet-elle d'exprimer la relation de nature juridique que crée l'œuvre humaine, le travail ? Dans un monde où cette relation est de plus en plus rationalisée, serait-il raisonnable de la laisser en dehors de la réflexion théologique, alors qu'elle est aussi en fait assumée par la grâce ? Il en résulterait que ce qui concerne la justice resterait en dehors de la réflexion et, plus grave encore, passerait pour n'avoir pas de lien organique avec la charité. Le chrétien ne pourrait s'engager dans le monde qu'en cessant d'être chrétien ou bien il ne le resterait qu'en privant son action de toute universalité, au moins réfléchie. Il est donc indispensable de montrer que l'universalité de la charité, c'est-à-dire la miséricorde, dépasse celle de la justice en lui donnant tout son sens et s'accomplit

dans le « don le plus grand » qui est de « donner sa vie pour ses amis », don offert par le Fils unique pour tous. Sur cette base, on pourrait élaborer une doctrine du mérite qui, inspirée de la doctrine scripturaire de la fécondité, soit commandée par la relation de la justice à la charité.

En troisième lieu, dans un monde où la science habitue les esprits à l'univocité, la pensée de l'analogie n'est pas familière à beaucoup d'esprits. Pour eux, en dehors de l'univocité, c'est l'arbitraire. Si une chose n'a pas un seul sens clairement déterminé, elle a le sens que veut l'interprète. L'ego est alors maître du sens et reste enfermé dans le cercle herméneutique. Aussi la perception de l'analogie suppose-t-elle d'abord celle du symbole et exige-t-elle éventuellement la restauration du sens symbolique. Sans quoi toute pensée de l'analogie serait factice, ne pouvant que s'opposer conceptuellement à la pensée de l'univocité.

A cette œuvre philosophique s'en ajoute une autre, qui est théologique. L'absence de l'analogie ou sa négation a en effet une racine spirituelle : c'est l'unité du Dieu unique qui ne veut pas se laisser représenter, s'étant révélé à Moïse dans un buisson qui brûle sans se consumer ; c'est le Mystère de ce Dieu qui, dans la Croix du Christ, se révèle Père, Fils et Esprit. En raison de la transcendance absolue de ce Dieu un et trine, aucune des voies qu'ouvre la réflexion nourrie de symbole ne mène jusqu'à Dieu en lui-même. A moins que Dieu ne l'ouvre par lui-même pour amener l'esprit jusqu'à Lui. Si grande que soit la proportion entre la créature spirituelle, faite à l'image de Dieu, et son Créateur, plus grande encore est la disproportion. *In similitudine maior dissimilitudo,* dit avec précision le concile de Latran IV (1215). Or cette disproportion n'est connue qu'à l'intérieur de la révélation que Dieu fait de lui-même par son Fils mort et ressuscité. Elle éclate dans la Croix. Aussi la Croix contient-elle l'analogie en son centre et, par le don de l'Esprit, en donne-t-elle l'intelligence.

Si on n'acceptait pas ce principe théologique, on risquerait de fermer à Luther l'accès à l'analogie en ignorant ce qui dans sa réflexion y est déjà ouvert. Assurément, l'occamisme ou le nominalisme a privé sa pensée de la notion d'analogie. Mais sa connaissance de Dieu et de la Croix lui a donné l'horreur d'une connaissance de la majesté divine qui serait purement naturelle. Avec lucidité et vigueur, Luther a vu et dégagé le principe *théologique* de l'analogie. Il n'en a que plus tort de réduire la *theologia gloriae* à une connaissance purement naturelle de Dieu. Il prive ainsi la *theologia crucis,* celle qu'élabore le Nouveau Testament, de la transfiguration que Dieu lui donne dans la gloire. Tout en possédant le principe de l'analogie, il lui est impossible dès lors d'arriver à en

déployer la vive pensée. Luther n'en a pas l'intelligence qu'en accorde l'Esprit Saint. Pour peu qu'on n'unisse pas à la Croix la mission de l'Esprit, l'intelligence de l'analogie s'obscurcit. Aussi, inversement, une théologie spirituelle ne la gardera-t-elle pas si elle n'en discerne pas le principe dans la Croix.

Enfin, il semble que si une théologie luthérienne accepte la transfiguration de la Croix par la gloire de la résurrection en liant à la *theologia crucis* une théologie de la gloire véritable (c'est-à-dire distincte d'une théodicée naturelle), elle n'aurait pas de difficulté à admettre dans l'homme racheté une nouvelle manière d'être. Et, de son côté, la théologie catholique, en voyant dans la Croix le principe de l'analogie, évitera de regarder cette nouvelle manière d'être comme une transposition, faite sur un registre surnaturel, c'est-à-dire plus élevé, des opérations rationnelles. Elle montrera dès lors ce qu'a de spécifique la morale chrétienne en la comprenant dans la lumière de la vie spirituelle, au lieu de la concevoir sans elle.

Malgré sa simplicité — ou peut-être à cause d'elle —, le programme d'accord avec Luther qui vient d'être esquissé exige donc une réflexion approfondie 1. concernant le lien entre liberté de choix e liberté spirituelle tel qu'il fut noué par le Christ au jardin des Oliviers ; 2. concernant la notion de mérite qui, sans laisser déterminer l'admirable échange entre Dieu et l'homme par autre chose que le don même, n'en ordonne pas moins à la charité le domaine de la justice qui gouverne l'œuvre humaine ; 3. concernant l'analogie de l'être, dont les soubassements conceptuels sont d'ordre symbolique et dont le principe théologique réside dans la Croix glorieuse et féconde et, dès lors, dans une *theologia crucis* qui ne soit pas séparée d'une *theologia gloriae* ; 4. concernant enfin la nouvelle manière d'être de l'homme racheté, qui ne peut être réglée ni par l'éthique d'Aristote ni par celle de Kant, mais par la loi de l'Esprit.

III. — DIFFICULTÉS ET REQUÊTES

Cependant, ce programme, déjà ample, ne nous paraît pas complet. Il risque de laisser de côté ce qui est le plus proprement luthérien. En effet, on a considéré liberté et grâce séparées l'une de l'autre. La notion luthérienne de liberté, avons-nous dit, peut être regardée comme augustinienne, tandis que la notion luthérienne de la grâce serait volontariste conformément à la tradition occamiste. On s'est efforcé ainsi de situer la théologie luthérienne dans la tradition théologique. A cette appréciation d'ordre objectif s'ajoute parfois un jugement de valeur : Augustin, dirait-on familièrement,

c'est bon ; Ockham, cela commence à être suspect. A quoi l'on pourrait objecter par exemple qu'Ockham n'a pas eu tort de séparer philosophie et théologie pour sauvegarder la vérité de la révélation chrétienne.

Cependant, qu'on porte ou non un tel jugement de valeur, il est clair qu'on ne peut situer la pensée de Luther dans la tradition théologique sans présupposer une certaine idée de la Tradition de l'Église. Or Luther en a rejeté la forme catholique. L'accord que nous avons tenté manquera dès lors de base ferme.

De plus, rapporter la notion luthérienne de liberté à Augustin et celle de grâce à Ockham semble être une appréciation superficielle, même si elle n'est pas fausse. C'est passer à côté de l'intuition originale du génie religieux qu'est Luther en ne considérant que ses sources. D'autre part, n'est-il pas suspect que les notions de grâce et de liberté aient une origine à ce point divergente ? Il nous faut donc chercher quelle fut la pensée de Luther elle-même. Pourquoi notre Réformateur a-t-il refusé le libre arbitre ?

Première réponse : parce qu'Adam l'a perdu et toute l'humanité en lui. Deuxième réponse : parce que le libre arbitre ne peut être attribué qu'à Dieu seul. Les deux réponses sont de Luther. Laquelle des deux a entraîné l'autre ? Ce genre de question se résout mal. Moine fervent, Luther a eu un sens très vif du péché ; il chercha le pardon dans le sacrement de pénitence. Pourquoi eut-il tant de mal à se reconnaître réconcilié avec Dieu ? Parce que le péché n'est pas seulement un acte mauvais offensant Dieu ; c'est toujours « le mal infini » de la volonté, car l'homme pécheur ne peut pas ne pas se vouloir lui-même en tout ce qu'il veut et fait en vue de Dieu, abusant de Dieu même pour sa propre fin, qui est lui-même. Or, en se voulant ainsi, l'homme ne subit aucune contrainte ; il agit *spontanément* ; son acte est ainsi *volontaire*, sans être *libre*. Luther dissocie en effet volontariété et liberté, en réduisant le volontaire au spontané (anticipant ainsi sur Jean-Jacques Rousseau). Pourquoi une telle dissociation ? En fin de compte parce que Dieu seul possède le libre arbitre. Et pourquoi le lui réserver ? Parce que seul il peut ce qu'il veut. Selon Luther, la volonté n'existe que si elle est efficace. Si donc l'homme avait le libre arbitre, il serait Dieu. Comment ne pas le lui refuser ? Dès lors, pour être sauvé, l'homme doit se déprendre de son prétendu libre arbitre, car, même lorsqu'il est justifié par la foi sans les œuvres, il reste sujet à l'illusion du libre arbitre : il s'imagine de façon peccamineuse que, disposant du libre arbitre, il peut ce qu'il veut ou, en d'autres termes, qu'il se sauve par ses bonnes œuvres. De façon incoercible, il transpose à sa relation avec Dieu ce qui vaut dans sa relation au monde ; il use pour se sauver du libre arbitre par lequel il domine les choses.

Qu'on la regarde en Dieu ou dans l'homme justifié, la volonté est déterminée par son œuvre, puisqu'elle n'est qu'à la condition d'être efficace. En son fond, elle ne coïncide pas avec la liberté, c'est-à-dire avec la faculté d'être par soi-même dans la communion. La raison que la volonté divine a d'agir n'est donc pas la bonté, mais elle-même. La volonté divine reste donc incompréhensible. Elle doit être « adorée dans le silence, non point scrutée ». Corrélativement, Dieu n'a révélé de lui, par sa parole, que ce qu'il a voulu. Assurément, pour Luther, il s'est révélé Père, Fils et Esprit. Mais ce que la parole révèle ainsi de son être n'est qu'en étant efficace ; Luther insiste sur le « pour nous », aux dépens de l'« en soi ». Par sa Parole, Dieu se dit pour nous sauver, plutôt qu'il ne se communique lui-même. Il en résulte que Dieu n'est pas vraiment connu en lui-même tel qu'il est en nous, mais que la Trinité immanente est regardée comme « la condition de possibilité » de la Trinité économique : il est indispensable de tenir que Dieu est Père, Fils et Esprit pour confesser l'action du Père, du Fils et de l'Esprit dans l'œuvre de la rédemption.

Je ne vois pas comment une telle conception de la liberté et du Mystère de Dieu peut s'accorder avec la vérité révélée. Cependant, il ne suffirait pas d'en montrer la fausseté pour la faire accéder à la vérité. A cette fin, deux choses me paraissent indispensables : une réflexion métaphysique sur le lien entre esprit (ou liberté) et être qui fasse voir que l'être est don et que l'esprit n'accède à lui-même, n'est donc libre que par l'abandon ; il faudrait ainsi montrer la nature métaphysique du don et de l'abandon. D'autre part, et dans cette lumière, il conviendrait d'approfondir ce que sont révélation et parole. Dans le chapitre I de sa Constitution *Dei Verbum*, Vatican II a ouvert la voie, s'il est vrai que son enseignement peut se résumer dans cette affirmation de saint Bernard : « revelando dat et dando revelat ». Et si la Parole qu'est le Fils est don dans l'acte même de parler et si en se donnant elle est révélation du Père, n'est-ce pas parce qu'à l'intérieur de Dieu le Fils est abandon au Père qui se donne à lui [4] ?

A partir de là, il conviendrait de porter la réflexion sur l'origine de la liberté humaine, sur son intériorité et sur son opération. Examinons successivement ces trois aspects en les considérant à l'intérieur du Mystère de Dieu.

L'origine de la liberté humaine. Avec toute la tradition, Luther affirme que l'homme est créé à l'image de Dieu. Mais il ne lie pas cette affirmation avec celle du libre arbitre. Or la raison pour laquelle le libre arbitre est maintenu même dans l'homme qui est

4. H. DE LUBAC, *La révélation divine*, Paris, Cerf, p. 16.

devenu esclave du péché, c'est qu'on estime ne pouvoir le retirer à l'homme sans lui retirer en même temps sa qualité d'être à l'image de Dieu. En d'autres termes, pour la tradition, être à l'image de Dieu, être spirituel et être libre, c'est tout un. Le péché peut ternir l'image, il ne peut la détruire. Il peut rendre l'esprit en l'homme captif de la chair, il ne peut l'éteindre. Il peut mettre l'homme sous son esclavage, il ne peut empêcher l'homme d'être capable de Dieu et de le désirer d'un désir qui, tout inefficace et contredit qu'il est, n'en demeure pas moins effectif, étant le mouvement irrépressible de la liberté. Une telle affirmation n'a rien d'une prétention de l'homme qui voudrait limiter les effets du péché et se sauver lui-même. Sa raison est toute en Dieu (et ainsi dans l'homme). D'avance, pourrait-on dire, ou plus exactement en son Mystère même, le Dieu créateur triomphe du péché. Le don que Dieu fait en créant l'homme à son image est d'emblée pardon, sans doute parce que, créant l'homme en son Fils, Dieu le voit dans l'abandon du Fils. En affirmant le libre arbitre même dans l'homme dont l'arbitre est serf, la tradition ne commet dès lors aucune faute de logique : elle affirme tranquillement que dans l'homme pécheur est présente la bonté paternelle du Dieu qui donne et pardonne en son Fils. Une telle affirmation ne diminue en rien la malice du péché et son caractère dramatique. Au contraire.

De l'amour miséricordieux de Dieu le Père qui prévient le repentir de ses enfants, l'Immaculée Conception est le signe concret et personnel. Et, puisque tout privilège de Marie est au service de sa mission. Marie manifeste comme Mère à son Fils et aux hommes la prévenance de l'amour du Père, tout en entrant dans l'obéissance du Fils. C'est ce que nous la voyons faire à Cana, où elle anticipe l'Heure et dispose les serviteurs à l'obéissance à son Fils : « Tout ce qu'il vous dira, faites-le. »

L'intériorité de la liberté chrétienne reste, chez Luther, déchirée par le *simul iustus et peccator*. Durant cette vie, en effet, l'homme n'est justifié que par l'acte par lequel Dieu le fait passer du non-être pécheur à l'être juste, sans que jamais la justice puisse devenir une forme selon laquelle le juste vive et agisse, car si elle l'était, l'homme s'approprierait l'action divine et n'aurait plus besoin du Christ ; il se sauverait par lui-même. Puisque l'homme n'a pas dans l'ordre de la grâce d'agir propre, mais « est agi » par le Christ, Luther ne voit pas de difficulté à appliquer à l'homme un *simul iustus et peccator* qui ne vaut que du Christ. Cependant, la difficulté se trouve, à nos yeux, dans son idée de substitution. En méditant *Ga 3*, 13 : « Le Christ est devenu malédiction pour nous », Luther a vu, avec d'autres, catholiques ou protestants, que le Christ a porté en sa personne le poids de nos péchés : celui qui est innocent fut même pécheur,

ose-t-il dire. Le Christ est mort non seulement en notre faveur, mais à notre place. Il s'est substitué à nous au point que le péché est tout entier en lui qui est devenu pécheur. Pour retrouver sa vérité catholique, une telle idée de substitution devrait, à mon sens, subir un double correctif. D'abord, il conviendrait de la délier de toute idée de vengeance infligée par un Dieu irascible : Dieu se vengerait sur son Fils de tout le mal que les hommes lui ont fait. La Loi est chez Luther trop antithétiquement opposée à l'Evangile pour que la colère de Dieu ne soit pas opposée à son amour de façon également antithétique. Une telle idée de substitution pénale doit être évacuée. Corrélativement, la substitution ne joue aucun rôle autre que négatif selon Luther, car la Loi condamne ce pécheur qu'est le Christ, mais, comme le Christ, étant Dieu, est innocent, il triomphe du péché et de la mort. La substitution intervient comme une condition de possibilité d'un rapport de force entre Dieu et Satan. Elle n'a pas la qualité filiale qui lui donne son efficacité salutaire. Car, en vérité, la substitution se fonde dans l'abandon du Fils dans lequel le Créateur pardonne à l'homme. Elle suppose que, tout en étant un avec le Père, le Fils soit par une obéissance d'amour dans les ténèbres du péché et de la mort. Et c'est en étant identifié au pécheur par obéissance que le Christ sépare l'homme de son péché et offre ainsi l'homme racheté comme la couronne de la création qui révèle enfin sa bonté paternelle.

Corrélativement apparaît alors un autre aspect de la substitution. Personne n'ôte la vie au Christ ; il la donne librement. Aussi dit-il à sa Mère avant de mourir : « Femme, voici ton fils ! » et au disciple : « Voici ta Mère ! ». Le mystère de la substitution inclut ainsi la maternité de Marie, qui est alors celle de l'Eglise, et la substitution du disciple qui reçoit Marie pour Mère et la prend chez lui. Dans le Christ, la substitution est aussi mariale et ainsi ecclésiale : c'est grâce à la maternité de Marie-Eglise que l'homme renaît à la vie divine sans être à la fois pécheur et juste et c'est dans l'union avec Marie qu'il peut être appelé à participer d'une certaine manière au *simul iustus et peccator* du Christ, à sa substitution. Notons encore que cette substitution, celle du Christ et celle du disciple, appartient à la dimension personnelle et cachée du sacerdoce. On comprend que celle-ci soit restée voilée (à tout le moins) chez Luther.

En raison du mystère de la substitution ainsi compris, la formule « simul iustus et peccator » ne paraît dès lors ni juste ni acceptable. Mais c'est en ce mystère aussi qu'elle peut trouver sa vérité. Elle ne vaut que du Christ mort pour nous (dans un sens que nous avons tenté de préciser), et, en substituant Jean à lui-même, le Christ rend juste le croyant en même temps qu'il l'invite à entrer dans la communion de ses souffrances avec sa Mère : c'est le

mystère de la communion des saints et de la réciprocité des mérites que Luther a magnifié dans les années décisives entre 1518 et 1520, avant que Bernanos ne l'exalte dans les *Dialogues des Carmélites*.

Enfin, nous dirons avec Luther que l'œuvre qui procède de la liberté est le fruit de la foi et plus précisément de ce merveilleux échange où le Christ se donne à l'Eglise et l'Eglise au Christ, comme l'Epoux à l'Epouse et l'Epouse à l'Epoux. Une telle union est l'œuvre de l'Esprit Saint, qui unit le Christ et l'Eglise (et en elle le croyant) en la distinguant de son Epoux pour lui donner de s'offrir à Lui dans la nouveauté indicible d'un Amour déjà reçu. En termes scolastiques, cela signifie que la grâce qui fructifie dans l'œuvre humaine est la cause formelle de la justification, car elle permet à l'homme d'agir, sans sortir de lui-même, par une extase, selon la mesure sans mesure de Dieu, en portant dans des vases fragiles le poids incommensurable de la gloire du Ressuscité. Seule la charité qui unit l'Epoux et l'Epouse peut avoir une telle action. Seule elle est à la fois le fruit et la récompense. Seule, elle donne à l'homme, quand il s'approprie le don, de s'ouvrir davantage à lui en se donnant en retour dans l'action de grâces, action de grâces qui reste tout intérieure à celle du Fils. Il n'y a donc pas, avec Luther, à refuser la causalité formelle de la grâce et le rôle spécifique de la charité que nous venons d'indiquer brièvement. Cela reviendrait à ne pas considérer la mission de l'Esprit Saint dans ce qu'elle a de propre.

Pour conclure, ramassons brièvement la suite des propositions que avons formulées. Si l'on désire savoir ce que Luther peut apporter à la théologie catholique de la grâce, il convient d'essayer d'abord de le comprendre d'après sa propre théologie plutôt que de le situer dans une tradition théologique où sa pensée se trouvait à l'étroit, si elle ne l'a pas rejetée. Il convient ensuite d'éclairer sa théologie par la connexion des mystères entre eux : le Mystère de Dieu en lui-même, celui du Père et de son amour miséricordieux et prévenant, signifié par l'Immaculée Conception, celui du Fils unique et de sa substitution à laquelle est associée la Mère de Jésus avec saint Jean, celui de l'Esprit et de l'union qu'il établit dans la distinction entre l'Epoux et l'Epouse.

B 5000 Namur Georges CHANTRAINE, S.J.
rue Grafé 4, Bte 1